

Научная статья

УДК 398.22(=512.157)

DOI 10.25587/2782-4861-2026-2-176-194



РИТУАЛЬНАЯ КОНОВЯЗЬ «СЭРГЭ» В ТЕКСТАХ ЭПОСА ОЛОНХО: СЕМАНТИКА, СИМВОЛИКА

О. А. Лугинова

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия

e-mail: oxsanaa@list.ru

Аннотация. В статье проводится исследование семантики и символики ритуальной коновязи сэргэ в текстах якутского героического эпоса олонхо. Актуальность работы обусловлена недостаточной изученностью фольклорного фонда, в частности, эпических текстов, как источника этнокультурной информации о якутских коновязях, их семантические и знаковые особенности, в чем и заключается новизна представленной работы. Цель исследования – выявление и систематизация особенностей символики сэргэ, репрезентированных в обрядовых действиях, описанных в олонхо. В качестве методологической базы выступают методы сплошной выборки, структурно-семантического, семиотического и функционального анализа.

Проведенный анализ показывает, что ритуальное сэргэ функционирует как многоуровневый сакральный маркер. Она обозначает центр усадьбы и рода, а в ритуальном контексте – точку перехода между мирами и центр обрядового действия. Коновязь служит каналом коммуникации с божествами Айыы (испрашивание души ребёнка, благословение, покровительство) и символизирует основание нового рода, новой семьи. В военных обрядах она выступает индикатором судьбы воина: состояние воткнутой в неё стрелы («внешней души») сообщает родным о его участии. Символика сэргэ кодируется через систему бинарных оппозиций и сакральных чисел. Дуализм эпической вселенной выражается через металлический код: золотая/серебряная коновязь (мир айыы) противопоставляется медной/железной (мир абаасы). Сакральность чисел проявляется в трехкратных обходах и установке 3, 7 или 9 сэргэ во время свадебного обряда. Автор приходит к выводу, что сэргэ в текстах олонхо представляет собой не просто элемент материальной культуры, а многофункциональный сакральный символ, пронизывающий ключевые обрядовые комплексы якутской традиции и служащий важнейшим инструментом сохранения этноидентифицирующей информации. Автор отмечает, что в текстах олонхо не встречается комплекс погребальных обрядов, связанных с коновязью. В перспективе планируется проведение системного анализа знаковой особенности коновязи в ракурсе локальных традиций якутского олонхо, также планируется исследование репрезентации коновязи в тюрко-монгольских эпосах.

Ключевые слова: фольклор, эпос, олонхо, сэргэ, коновязь, обряд, ритуальные обряды, семантика, символика, родильные обряды, свадебные обряды, военные обряды

Финансирование: Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Культурные универсалии и регионально-локальные уникалии якутской эпической традиции: междисциплинарные исследования, цифровизация, технология популяризации».

Для цитирования: Лугинова О. А. Ритуальная коновязь «сэргэ» в текстах эпоса олонхо: семантика, символика. *Эпосоведение*. 2026, 2(42), С. 176–194. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-176-194>

Original article

Ritual highlight “serge” in the texts of the Olonkho epic: semantics, symbolics

Oksana A. Luginova

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia

e-mail: oxsanaa@list.ru

Abstract. This article examines the semantics and symbolism of the ritual hitching post, or serge, in the texts of the Yakut heroic epic, olonkho. The relevance of this study stems from the insufficient study of folklore, particularly epic texts, as a source of ethnocultural information about Yakut hitching posts, as well as their semantic and symbolic features. This constitutes the novelty of this work. The goal of the study is to identify and systematize the specific features of serge symbolism, represented in ritual actions described in olonkho. The methodological framework utilizes continuous sampling, structural-semantic, semiotic, and functional analysis.

The analysis shows that the ritual serge functions as a multi-layered sacred marker. It marks the center of the estate and clan, and in a ritual context, it serves as a transition point between worlds and the center of ritual action. The hitching post serves as a channel of communication with the Aiyy deities (requesting the soul of a child, blessing, and patronage) and symbolizes the founding of a new clan, a new family. In military rites, it serves as an indicator of a warrior's fate: the state of the arrow pierced through it (“the outer soul”) informs his family of his participation. The symbolism of the serge is encoded through a system of binary oppositions and sacred numbers. The duality of the epic universe is expressed through a metallic code: the gold/silver hitching post (the world of aiyy) is contrasted with the copper/iron one (the world of abaasy). The sacredness of numbers is manifested in the triple circumambulation and the installation of 3, 7, or 9 serge during the wedding ceremony. The author concludes that the serge in olonkho texts represents not just an element of material culture, but a multifunctional sacred symbol, permeating key ritual complexes of the Yakut tradition and serving as a crucial tool for preserving ethnically identifying information. The author notes that the olonkho texts do not contain a complex of funerary rites associated with the hitching post. Future plans include a systematic analysis of the symbolic nature of the hitching post within the context of local Yakut olonkho traditions, as well as a study of the representation of the hitching post in Turkic-Mongolian epics.

Keywords: folklore; epic; olonkho; serge; hitching post; rite; ritual ceremonies; semantics; symbolism; birth rites; wedding rites; military rites

Funding: The study was carried out within the framework of the NEFU research project “Cultural universals and regional-local uniqueness of the Yakut epic tradition: interdisciplinary research, digitalization, popularization technology”.

For citation: Luginova, O. A. Ritual highlight “serge” in the texts of the Olonkho epic: semantics, symbolics. *Eposovedenie*. 2026, 2(42), pp. 176–194. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2026-2-176-194>

Введение

Среди множества уникальных символов культуры народа саха особое место занимает *сэргэ* — коновязь, священный столб, деревянное сооружение, которое выполняет не только практические функции, но и обладает глубоким сакральным значением. На первый взгляд, это может показаться простым резным шестом, установленным возле дома или на открытой площади. Однако *сэргэ* содержит в себе гораздо больший смысл: оно пропитано мифологией, историей, мировоззрением и отношением якутов к миру, природе, животным и богам. Осмысление коновязи как предмета, содержащего богатую символику и семантику, превращает ее в знак-символ и наделяет особой культурной ценностью.

Якутские коновязи предметно зафиксированы и систематизированы в рамках историко-этнографических исследований, которые детально освещают их конструктивные и функциональные особенности, временные характеристики, а также их символично-культурное значение в контексте традиционной материальной культуры и социокультурных практик якутского народа

(Иванов, 1976; Зыков, 1986; Яковлев, 1992; Яковлев, 1993; Данилова, 2010; Данилова, 2019). В XIX в. сэргэ в контексте описаний обрядов и ритуалов упоминается в работах первых исследователей Р. К. Маака (Маак, 1887), В. Л. Серошевского (Серошевский, 1993), В. Ф. Трошанского (Трошанский, 1902), Н. А. Виташевского (Виташевский, 1914), Э. К. Пекарского (Пекарский, 1959), И. А. Худякова (Худяков, 1969) и др. Ф. М. Зыков на основе архивных фольклорных данных, музейных коллекций, расширил представления о *сэргэ*, представив полные данные о происхождении *сэргэ*, об ее видах, функции и размерах (Зыков, 1986). Детальное рассмотрение *сэргэ* 'ритуальный столб, коновязь' в ракурсе вопросов её происхождения и функций, а также классификаций находим у В. Ф. Яковлева. Он провел большую работу и по сбору полевых материалов (Яковлев, 1992; Яковлев, 1993). Работа А. А. Слепцовой посвящена обзору источниковой базы, историографии изучения ритуальных столбов *сэргэ* якутов с XIX–XXI вв. (Слепцова, 2020: 138–142). Что касается данных в эпических текстах, до настоящего времени специальных исследований нет, за исключением некоторых работ, в которых якутская коновязь упоминается лишь попутно в рамках таких тем исследований ученых, как пространственная организация и сюжетика олонхо (Семенова, 2006: 232); сакральное и бытовое значение лошади в традиционном мировоззрении якутов (Филиппова, 2012: 33–35); отражение культа коня в якутской прозе (Пашкевич, 2014: 137–141); трансформация и значение священного сакрального древа в жизни современного народа саха (Попова, 2019: 105–120); сходства и различия отдельных мотивов в якутском и шорском эпосах (Корякина, 2022); принципы сюжетосложения олонхо «Юёлэн Нюрюйэ» (Сатанар, 2024: 74–83) пространственно-временных категорий в сравнительном аспекте тувинского и якутского эпических сказаний (Сатанар, 2022: 211–224); пространственной картины олонхо «Киндэли Хатыас» в русле структурно-семантического подхода (Лугинова, 2025: 103–116) и др.

Однако, на наш взгляд, богатый фольклорный фонд, в частности эпические тексты, недостаточно привлечены к изучению якутских коновязей. Исследование этой темы имеет большое значение, поскольку якутский героический эпос олонхо служит важным инструментом сохранения этноидентифицирующей информации. Согласно В. Я. Проппу, «этнография составляет базу изучения фольклора, и без этой базы изучение фольклора виснет в воздухе» (Пропп, 1976: 29). Так, эпические тексты могут служить источником для воссозданий утраченной или недостающей историко-этнографической информации. Важно учесть то, что такие сведения проецируются в поэтических формулах через призму «жанровой специфики эпических традиций» (Уткин, 1976: 19). Известно также, что «обрядовый фольклор как более утилитарная часть культуры» появился «раньше таких сложных повествовательных форм, как героический эпос», при котором именно пространственные представления отражают «примечательный для устной архаики случай связанности повествовательного и обрядового фольклора» (Макаров, 2023).

Материалом исследования послужили тексты словесных воплощений ритуалов, связанных с *сэргэ* 'коновязью', отражающиеся в опубликованных эпических сказаниях якутов. Для анализа дополнительно привлекаются данные этнографических источников, затрагивающие тему якутской коновязи. В исследовании реализуется комплексный подход к предмету исследования, применяются метод сплошной выборки, структурно-семантический, семиотический, функциональный анализы. В ходе анализа эмпирического материала автор стремится раскрыть ритуально-обрядовое назначение, семантическую знаковую особенность якутской коновязи.

Настоящее исследование ставит своей целью выявление особенностей семантики и символики *сэргэ* 'ритуального столба, коновязи', отражающихся в обрядовых действиях, сохраненных в текстах эпоса олонхо. В якутской фольклористике до сих пор не проводилось специального исследования семантики и знаковых особенностей ритуальных коновязей в контексте эпических текстов, что определяет научную новизну представленной работы.

Теоретической базой исследования послужили труды В. Н. Топорова (Топоров, 1980; Топоров, 2010), А. А. Потебни (Потебня, 1976), А. Н. Веселовского (Веселовский, 1989),

Е. М. Мелетинского (Мелетинский, 1976), А. Ф. Лосева (Лосев, 1995), В. Я. Проппа (Пропп, 1976; Пропп, 2000), в которых разрабатывались фундаментальные основы структурно-семиотического изучения фольклора, мифологии и литературы, исследовалась историческая поэтика, а также раскрывалась символическая природа языка и мифа; работы по традиционной символике и семиотике якутского фольклора Л. Л. Габышевой (Габышева, 1986; Габышева, 1988; Габышева, 2016), Е. Н. Романовой (Романова, 1994), Л. Н. Семеновой (Семенова, 2006), М. Т. Сатанар (Сатанар, 2020а; Сатанар 2020b; Сатанар, 2021; Сатанар, 2024), Н. К. Даниловой (Данилова, 2010; Данилова, 2012; Данилова, 2019), Е. И. Избековой (Избекова, 2014) и др.; положения по исследованию якутской коновязи Ф. М. Зыкова (Зыков, 1974; Зыков, 1976), В. Ф. Яковлева (Яковлев, 1992; Яковлев, 1993; Яковлев, 2005), А. И. Гоголева (Гоголев, 1993) и др.

В текстах олонхо *сэргэ* ‘коновязь’ играет особую роль в организации пространства подворья. Как и мировое древо Аал Кудук (Луук) Мас, она является вариантом священной вертикали в трехмерном моделировании мира и маркирует сакральный центр. Якутские коновязи в эпосе кроме утилитарной выполняли и ритуально-обрядовую функцию, прежде всего носящую символическое значение в качестве медиатора. В силу ограниченности объема статьи, анализу подвергаются наиболее часто повторяющиеся в текстах олонхо репрезентации обрядов (родильных, свадебных, военных), иллюстрирующих переходные обряды жизненного цикла (Новик, 2004: 303).-

Коновязь в контексте родильного обряда

Историки и этнографы отмечают, что родильную обрядность якутов составляют пять обрядовых комплексов, всесторонне характеризующих процесс появления нового человека (Якуты, 2012: 599). «К первой группе обрядов относятся обряды “стимулирующие” деторождение. Основным среди них является обряд *Айыһыт тардар* ‘обряд испрашивания ребенка’, совершаемый *айыы ойууна* ‘небесным шаманом’. Вторую группу обрядов составляют обряды, выполняемые непосредственно во время родов. Среди послеродовых обрядов главную роль играет обряд *Айыһыты атаары* ‘проводы богини Айыысыт’, который выполняется после закапывания в землю последа роженицы. Отдельную группу составляют обряды, характеризующие первое укладывание ребенка в колыбель и имянаречение. Последняя группа родильных обрядов связана с сохранением жизни ребенка» (Слепцов, 1995). В эпических текстах олонхо из вышеприведенного состава ритуальной обрядности фиксируются обряды испрашивания души-кут ребенка бездетными родителями, родовые и послеродовые ритуалы, а также ритуалы наделения статусом новорожденного, связанные непосредственно с образом *сэргэ*-коновязи.

Рассмотрим архаичный обряд испрашивания кут ‘души’ ребенка престарелыми родителями. Мотив чудесного рождения от престарелых родителей является распространенным мотивом в мировом эпосе и сказочном фольклоре. Считается, что обряд моделирует обменные отношения между миром людей-просителей (как правило, 90-летние, 80-летние старики) и миром духов – божеств-дарителей души-кут детей. Так, в олонхо «Ала Хотобой»¹ богиня Айыысыт дает совет старухе Манан Тайбарыын: *Иккилээх эмник мохсоболум тириитин / Эргэр кэтэрдэн барангын / Бастын бар кыллаах / Сэргэн үрдүгэр таһааран / Олордон кэбиһэн барангыт, / Күн диэки өттүнэн / Күөйэ хаама сылдьангын, / Силлээх ыһыах хамыйабы / Түөрэх гынан талбаатаар! / Иккилээх эмник / Мохсобол кыыл тириитэ, / Сэттэ хартыгастаах / Сирэй халлаан үрдүгэр / Дьылба Хаан Тойонго / Дьыдын Буурай Хотунна / Таһаар диэн барангын, / Үс төгүллээн / Дьаһыһтан эбэрдэлээн көрөөр! / Онно мохсоболун тириитэ үөһэ / Халлаанга таһаарыа... – Шкуру двухлетнего сокола-сосунка / Натянув на своего мужа / На почтенный коновязь-столб с бар кыыл² / Его посади / С солнечной стороны / Шага против хода солнца, / С деревянной*

¹ Белых М.И. «Ала Хотобой», подготовка к печати В.В. Илларионов, Т.В. Илларионова (ИГИИПМНС СО РАН). Якутск: Бичик, 2009., ст.стл 525–545.

² *Бар кыыл* – какая-то огромная сказочная птица, называемая иногда бар өксөкү; беркут [Пекарский Э.К. Словарь якутского языка Том 1 (А–К), 366].

ритуальной ложки украшенной белым пучком из конской гривы / Как гадальной взмахивай! / И скажи: “Шкура двухлетнего сокола-сосунка, / К верху семярусного / Наверху серого неба / К Господину Дьылга Хаану / Госпоже Джиджин Буурай / подними меня”/ Трижды / Рассказывающая поприветствует их! / Тогда шкура сокола-сосунка / Поднимет тебя наверх в небо...³. Далее описывается действие героини олонхо. Старуха *Айы Дэйбиш* заходит в дом и накрывает богатый изобильный стол и сообщает мужу о своем намерении выпросить ребенка у господина *Үрүг Өндөл Тойона* ‘Юрюнг Ендел Тойон’. Муж соглашается, после этого: *Эмээхсин ону истэн баран / Үөрүү бөбөнү үөрдэ, / Хотугу чэнгээх / Муннугар сүүрэн кишдэ, / Иккилээх эмник / Мохсобол кыыла тириштин / Тумустары-тынгырахтары / Сулбу тардан таһаарда. / Бастын бар кыыл / Ойуулаах сэрэгэтигэр / Офонньору мохсоболун / Тириштин даллаччы / Кэтэрдэн кэбистэ. / Бастын сэрэгэтин / Үрдүгэр таһааран / Олордон кэбистэ...*⁴ – ‘Старуха услышав согласие мужа / Сильно обрадовалась, / подбежала быстро/ к своему покрытому коркой льда северному уголку / шкуру двухлетнего сокола-сосунка / С клювом и когтями / Быстро выхватила. / И у почетной коновязи с изображением мифической птицы *Бар кыыл* / На старика нацепила шкуру сокола. Северный угол с инею / Быстро забежала, / шкуру двухгодовалого сокола-сосунка / С клювом и когтями / Быстро вытащила. / И к почтенному коновязу с рисунком мифической птицы *Бар кыыл* / Старику широко надевая шкуру сокола. / И посадила на верх коновязи’. Старуха *Айы Дэйбиш* далее выполняет то, что наказала богиня плодородия *Айыысыт Хотун*. Сакральность данного ритуального действия дополняет *сиэллээх хамыйах* ‘деревянная ритуальная ложка, украшенная белым пучком гривы’. Е. Н. Романова справедливо отмечает, что «семантическое поле белого конского волоса в якутских эпосах» отражает «связь между человеком и миром предков, связь с божествами», что «белый конский волос – это начало начал, символ рождения народа саха» и этот код культуры символизирует «создание, творение Макро- и Микрокосмоса» (Романова, 1994: 160).

Далее, старик символически «попадает» в Верхний мир, оказываясь мгновенно на верхушке главной коновязи господина *Дьылга Хаан* ‘Дьылга Хаан’ и госпожи *Дьидьий Буурай* ‘Дьидьий Буурай’⁵ Здесь старику в рот кладут *үрүг толох* ‘молочную священную жидкость’ размером с яйцо бекаса. Белая/желтая жидкость не случайно имеет форму яйца. Яйцо как мировое, космическое начало известно во многих мифопоэтических традициях. Из яйца возникает Вселенная, иногда род человеческий.⁶ В данном случае *үрүг толох* ‘молочная жидкость’ символизирует рождение человека, оплодотворяющие силы. Символическое возвращение старика в Средний мир также реализуется через главную коновязь. И оказавшись возле коновязи, он совершает следующее действие – соколью шкуру разрывает на мелкие части и разбрасывает, что, на наш взгляд, может служить индикатором завершения символического путешествия. И именно таким способом у него пробуждается страсть, сексуальное влечение: *Иһигэр имэн кишбит, / Таһыгар дьалыгар охсуллубут / Дьэтин аанын аһа баттаат, / Дьэз иһигэр көтөн түспүтэ, / Эмээхсин киһи-сүөһү киллэрдэбинэ, / Малаһыннахпыт диэн, / Хаһа, саал иккини / Харса суох элбэби буһаран, / Хаардаах бугул саҕаны чөмөхтөөбүт. / Офонньор аска кыһаммата, / Эмээхсингэ элийэн тиийэн үрдүгэр түстэ, / Кэтэбириин оронугар тиийэн / Эмээхсини тизэр көтөн кэбистэ*⁷ – ‘В нем пробудилась страсть / Распахнув дверь дома, / Влетел в дом, / А старуха на случай, если он придет с людьми, / и будет празднество / Наварила безмерно много сала,

³ Здесь и далее, где не приведены дополнительные данные, перевод автора – О. Л.

⁴ Белых М.И. «Ала Хотобой», подготовка к печати В.В. Илларионов, Т.В. Илларионова (ИГИИПМНС СО РАН). Якутск: Бичик, 2009., ст.стл. 664–680.

⁵ Господин Дьылга Хаан – божество, которое отвечает за судьбу; Госпожа Дьидьий Буурай – жена господина Дьылга Хаан [Белых М.И. «Ала Хотобой», подготовка к печати В.В. Илларионов, Т.В. Илларионова (ИГИИПМНС СО РАН). Якутск: Бичик, 2009.].

⁶ Мифы народов мира: энциклопедия: в двух томах. К-Я. Т. 2, Издательство: Советская энциклопедия, 1982, С. 68.

⁷ Белых М.И. «Ала Хотобой», подготовка к печати В.В. Илларионов, Т.В. Илларионова (ИГИИПМНС СО РАН). Якутск: Бичик, 2009., ст.стл. 670–682.

жирного мяса / сложила их в кучу величиной с заснеженную копну. / Старик, не обратив внимания на еду, / накинута на старуху, / и, увлекши к дальней кровати, / подмял Старуху под себя'. И так, коновязь предстает волшебным предметом, участвующим в обрядовом действии – посредником между Средним миром и миром божеств, с ее помощью которого старик попадает в другой мир для испрашивания души ребенка. По сюжету олонхо, в результате проведения данного обряда на свет появляется богатырь Ала Хотобой 'Ала Хотогой'⁸. В указанном обрядовом действии присутствует ряд символов. Внимание привлекает образ главной почетной коновязи с мифической птицей *бар кыыл* в качестве сопутствующего элемента обрядового действия. В текстах олонхо обрядовые действия в основном проходят рядом с коновязью, вокруг или с ее участием. Образ мифической птицы *бар кыыл* привязан только к главной коновязи, выступает символом связи с миром божеств и символом могущества, благополучия. В народном представлении птица *мохсобол* 'сокол-сапсан' является священной наравне с орлом, совой и скопой. Птицы *хотой* 'орел', *кыырт* 'ястреб' и *мохсобол* 'сокол' объединены общей символикой, образуя единый образ крупной хищной птицы, и связываются с символикой храбрости, силы, мощи и власти. В целом, в эпосе птицы-хищники занимают особое место, выступая сакральными помощниками и спутниками божеств и богатырей айы (светлых сил).⁹ Образ сокола ассоциируется с отвагой, острым взглядом и полетом. В приведенном примере шкура двухлетнего сокола в обряде используется как ритуальный предмет при испрашивании души именно мальчика, который станет богатырем с храбрым сердцем, могущественным и властным. С другой стороны, как птица, которая имеет доступ к Верхнему миру. Обрядовое действие дополняет предмет *сиэллээх ыһыах хамыйаба* 'деревянная ритуальная ложка, украшенная пучком конской гривы'. *Хамыйах* – является орудием, с помощью которого творится мир, что хорошо согласуется с логикой космогонических действий (Сагалаев, 1991: 154). Неслучайным является и белый конский волос. Известно, что божество *Дьөһөгөй Айыы* 'Джесегей Айыы' в якутской мифологии и культуре символизирует чистоту, небесное происхождение и божественное покровительство. Как сакральный символ, белый конский волос считается священным. Согласно тезису В. Я. Проппа, «волшебные предметы представляют собой части тела животного... волоски...», при этом «часть животного ... служит средством власти над животным» (Пропп, 2000: 162). Замыкает обрядовое действие троекратное приветствие старика: *Ус төгүллээн / Дьаһыһытан эбэрдэлээн көрөөр!* 'Трижды / поприветствуй его!'. Число *ус* 'три' – сакральное число у якутов. Известно, что сакральность числа «три» связана с широко распространенным в разных культурах принципом троичности (триада), лежащим в основе различного рода ритуалов теогонического и мифологического плана (Сыркин, 1968: 77–82). В. Н. Топоров подчеркивает, что важным свойством числа «три» служит его идеальная структура с выделяемым началом, серединой и концом. «Эта структура – пишет В. Н. Топоров, – легко становится точной моделью сущностей, признаваемых идеальными, или же приблизительным образом любого явления, в котором можно выделить указанные три элемента» (Топоров, 1980: 22). У А. Е. Кулаковского также находим, что «пристрастие якутов к числу три связано с тем, что это число создает в их психике род симметрии» (Кулаковский, 1979: 12). Е. И. Избекова также отмечает, что «действительно культовые предметы наделяются сложными эпитетами, в состав которых входят сакральные числа *ус* (три), *сэттэ* (семь), *тобус* (девять)» (Избекова, 2014: 84). Семантику имеет и указание направления обрядового действия *күн диэки өттө* 'солнечная сторона', ведь солнце для якутов это высшее божество, источник жизни, тепла, почитаемое через культ плодородия и света. Обряды поклонения верхним божествам *Айыы* у якутов проходят с ориентацией на солнечную сторону. О связи коновязи с идеей плодородия, пишет В. Ф. Яковлев, что «именно мольба о плодородии является главным содержанием огромного числа религиозных обрядов и верований связанных

⁸ Ала Хотогой – главный герой олонхо «Ала Хотобой», дословный перевод 'пестрое перо'.

⁹ Романов П.Г. Кыыс Нюргустай Куо: олонхо. Якутск: Алаас, 2013. 152 с., С. 15; 50. Дэбириэлдьин Бэргэн: олонхо / С.Г. Алексеев. Якутск: Сайдам, 2010. С. 127.

с коновязью: мольба к богам, чтобы они послали людям общую благодать, плодородие, обилие скота» (Яковлев, 1992: 9). Исследователь отмечает, что среди надворных столбов якутов можно было встретить *сэргэ*, поставленные во время проведения обряда испрашивания ребенка. Когда во дворе устанавливали *сэргэ* от нее к двери двора в виде аллеи втыкали два ряда березок (Яковлев, 1992: 20).

Итак, можно заключить: в родильной обрядности коновязь служит ритуальным посредником между мирами, инструментом для испрашивания души ребёнка, а также символом плодородия, жизни и связи с божествами. Коновязь служит центром обрядовых действий, связанных с мотивом чудесного рождения (обычно у престарелых родителей). Через коновязь осуществляется переход в иные миры, где происходит встреча с божествами – дарителями души-кут ребенка. Важную роль в ритуале играют сопутствующие предметы (ритуальная ложка с пучком конской гривы, шкура сокола), а также сакральное число (три) и ориентация на солнечную сторону, что подчёркивает связь обряда с культом солнца и плодородия. Коновязь в якутской родильной обрядности служит ключевым символом, объединяющим мифологическое, космологическое и социальное начала, отражающие представления о рождении, жизни и преемственности поколений.

Коновязь в контексте свадебного обряда

В этнографии известно, что структура свадебной обрядности состоит из следующих этапов: 1) сватовство (сговор, помолвка) – *кэргэн кэпсэтиш*; 2) первый свадебный праздник (зятие) – *күтүөттүүр*, который совершается после уплаты части калыма в доме невесты, т. е. посещения женихом невесты в ее доме – *түһэ барар*; 3) второй свадебный праздник, включавший переезд невесты в дом жениха и праздничный пир в нем после полной выплаты калыма, – *кыыс сүктүүтэ*, или *уруу*; 4) временное возвращение молодой в родной дом – *төркүттүү*, когда посещение ею своих родственников происходит через некоторое время после *уруу*¹⁰.

Якутская свадебная обрядность в эпосе представлена как комплекс сакрального действия, объединяющий род и символизирующий благополучие и начало новой жизни. Свадебный обряд начинается с подготовки невесты к замужеству. Если богатырь в боевой путь отправляется с благословения родной территории и с обращением к главной коновязи, то невеста также отправляется в новую семью с места коновязи. Вот как отвечают родители невесты Айталыын Куо в олонхо «Күн Тэгийримэ»¹¹: *Танһаһа-саба табылла илик, / Симэбэ-танһа ситэ илик, / Ойуута-мандара онһулла илик. / Ол ситтэбинэ нары-нанначчы тангыннараммыт, / Сири-сингэччи симээммит, / Үс томторболоох тойон мөнгүрүөн сэргэ иннигэр / Харалаах аас тэллэх үрдүгэр таһаараммыт / Нары-нанначчы туруоран биэриэхпит*. ‘Ее наряд еще не удался / Украшение ее еще не завершено, / еще не изготовлены орнамент и узоры. / Как все это завершится, аккуратно приоденем, / украсим / И перед главной коновязью с тремя кольцеобразными выпуклостями / Ее поставим’. В примере коновязь выступает границей между двумя пространствами (родной страны) невесты и жениха, символизируя собой начало новой жизни, нового рода.

Свадебный обряд проводов невесты с родного двора описан в олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур»¹²: *Хайыы үйэбэ тойон эрэ, ... / Кэлэн сэргэ төрдүгэр / Дыралан турар эбит. / Дьахтар сэргэ төрдүгэр / Кэлэрин кытта, / Абыс кыыс дьахтар, тахсаннар, / Абастарын атын үрдүгэр / Көтөхсөн олордон биэрдилэр. / Тобус уолан киһи, / Сырсан кэлэннэр, / Биһиги бухатырыбытын, ... / Олордон кэбистилэр / Атын үрдүгэр дары дагдачы. / Абыс кыыс дьахтар оруолааннар, / Тобус уолан киһи улуксалаан, / Бар кыыллаах / Бастын сэргэлэрин / Үс төгүл төгүрүттүлэр, / Арбаа диэки аанынан / Сулбу ойутан таһаардылар* – ‘Господин-муж

¹⁰ Слепцов П.А. Традиционная семья и обрядность у якутов: XIX – начала XX в. Якутск, 1989.

¹¹ Федоров К.Л. Күн Тэгийримэ: олонхо. Дьокуускай: Бичик, 2012. 232 с. – (Саха боотурдара: 21 томаах; 12 т.), ст.стл. 4111-4118.

¹² Теплоухов-Тимофеев И.Г. Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур: [олонхо]. Якутский: Якутское кн. изд-во, 1958. 254 с.

ее, / Стоит, оказывается, у коновязи. / Как только женщина / Подошла к коновязи, / Выскочили восемь девушек, / Подняли и посадили [на коня] / Старшую сестру свою. / Девять юношей прибежали, / Отвязали коня Нашего богатыря, / Бережно его поддерживая, помогли взобраться, / Посадили-взгромоздили на седло. / Восемь девушек столпились, / Внимательно наблюдали, / Девять юношей [словно] улицей встали, / Трижды провели [сидящих верхом] / Вокруг столба – / Главной коновязи с бар-зверем / И, пустив [коней] вскачь, / Выпустили через западные ворота'. Здесь фрагмент троекратного обхода невестой сидя верхом на коне именно вокруг коновязи с птицей *бар* – символизирует прощание с родным гнездом. Троекратная ходьба вокруг коновязи – сакральное действие, обеспечивающее защиту и благословение, при котором «числовой эпитет *үс* 'три' является кодовым, обозначая священный божественный признак» (Избекова, 2014: 85). Сакральное числительное восемь, которое во многих случаях наиболее часто используется при описании пространственной картины первотворения мира, зарождения вселенной. В данном случае числительное восемь определяет направления света – четыре основных и четыре промежуточных, в олонхо горизонтальная поверхность семантически связана с женским началом (Слепцов, 1984: 20). А мужское начало связано с числительным «девять», характерно, что в олонхо «*Үүт аас бэйлээх Үрүн Айыы Тойон ыччаттара*» *Үрүн Айыы тойон* 'Юрюнг Айыы Тойон' имеет детей: восемь девочек и девять мальчиков.¹³ Обряд завершается проводами молодоженов через западные ворота. Символика запада в фольклоре и мифологии чаще всего ассоциируется с заходом солнца, символической смертью, потусторонним миром и переходом, выступая антиподом востока (символизирующем жизнь, свет). Действительно, покидая родной дом, невеста завершает определенный цикл жизни на родной территории и попадает в чужое пространство. Для невесты родной дом и территория – «свое пространство», где она находится под защитой предков, божеств и родных. Дом и страна жениха предстают «чужим» пространством: невеста переходила под покровительство чужих предков и духов. Она становилась «чужой», «приведенкой», и ей предстояло пройти процесс адаптации (инициации), чтобы стать «своей».

Следующим обрядовым действием отмечается переезд невесты в дом жениха. Фрагмент обряда находим в олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур»¹⁴, где невесту – Туйаарыма Куо встречает ее будущий муж: *Кийиит кэлэн түһэр / Киэргэллээх сэргэтигэр / Тэһиин туттаран, / Диэрэ уурдаран, / Үс салаалаах / Үкэр күөх отунан / Илиититтэн ситтэтэрэн / Иэримэ дьэтигэр киллэрэн / Ойобо барахсаны / Оһох кэннинэн эргитэн, / Үс бөлөх тымтыгы / Үөрбэ-дьүөрбэ туттаран, / Аал уотугар / Айах туттаран, / Хотун ойобун, ... / Хаппахчы таһынаабы / Хара саһыл олбохтоох / Оронугар идьэн / Олордон кэбистэ...* – 'Невеста, прибыв, спустилась на землю / Специально для ее / Возле коновязи украшенной / Конский повод поймав, / Подстилку положив, / Трехветвистую / Зеленую осоку ей вручив / Держа за руку / Завели в ее новый родной дом / и молодую жену / хозяйку / проведя вокруг очага с задней стороны, / Три пучка лучины / Ей дали, / Чтоб священный огонь очага / Угостила / и после этого госпожу супругу / подвел и усадил на свою кровать / С подстилкой из черно-бурой лисы / возле хаппахчы¹⁵ / С подстилкой из черно-бурой лисы / На кровати / Усадил'. Как видно из фрагмента, действительно, в честь приезда невесты на территорию жениха устанавливали специальный столб *кийиит сэргэтэ* 'коновязь невесты', которая также «выполняет» связующую функцию между разными пространствами

¹³ Үүт аас бэйлээх Үрүн Айыы Тойон ыччаттара // Образцы народной литературы якутов / под редакцией Э. К. Пекарского: [в 3 томах]. Т. 1. Вып. 5. – Санкт-Петербург: Типография Императорской академии наук, 1911. – С. 401–426.

¹⁴ Ойуунускай П.А. Айымнылар: сэттэ томнаах. 4 том: Дьулуруйар Ньургун Боотур: [олонхо]: 1, 2, 3 ырыалара. – Якутский: Саха сиригэби кинигэ изд-та, 1959, С. 40–41.

¹⁵ Хаппахчы – на северной стороне якутской юрты место для спанья молодой девушки или молодожёнов, отгороженное перегородкой или натянутой ширмой из ситцевого материала, берёсты, кожи, чулан [Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарылаах улахан тылдьыта / Под общей редакцией П.А. Слепцова. Новосибирск: Наука, Т. 10. 2013. 572., С. 317].

(невесты и его суженого). Заметим, обязательной отправной точкой от родной земли и точкой прибытия на родную территорию жениха выступает *сэргэ* ‘коновязь’, в качестве символа перехода на новый этап жизни. Обрядовое действие сопровождаются символические коды:

- *круговое движение невесты вокруг очага (печи)* при входе в дом жениха – это священное действие, акциональный код, символизирующее приобщение к новой семье и получение защиты. В день прибытия невесты у якутов совершался обряд приобщения к домашнему очагу семьи мужа, во время которого она угощала духа-хозяина огня и просила благословения (Габышева, 1988: 78–92).

- *үс салаалаах үкэр от* ‘трехветвистая зеленая осока’ – зеленая трава, растительный код, символизирует жизнь, рост и изобилие, добавим, по поверьям, если невеста ступает на зеленую траву, то непременно в новом доме ее ждет благополучная, «плодовитая» жизнь, рождение здоровых детей и достаток в хозяйстве;

- *үс тымтык* ‘три лучины’ – это атрибут для проведения свадебного обряда поклонения невесты к духу-хозяину дома жениха, а числительный код «три» усиливает сакральность действия. В свадебной обрядности важным ритуалом было угощение невестой духа-хозяина домашнего очага в доме родителей жениха. В якутской традиции невеста, входя в дом, выполняла обряд «разведения огня», который заключался в том, что она становилась на колени у огня, бросала в него три небольших куска мяса, ставила три лучины и дула на них, чтобы они вспыхнули. Этот ритуал символизировал просьбу о благословении и покровительстве духов-хозяев. Так невеста просила его о покровительстве, т. к. от его благосклонности зависело будущее новой семьи (Дмитриева, Гымпилова, 2025);

- *хара саһыл олбох* ‘подстилка из меха черно-бурой лисы’ – зооморфный код образа лисы, в традиционной культуре якутов лиса связана с женщиной и выполняет защитную функцию (так, сумка *хаппар* с лисей мордочкой считалась одной из обязательных женских предметов в качестве духа-защитника женщины; лиса, по мнению Н. А. Алексеева, являлась тотемным животным якутов (Алексеев, 1975: 39–40). Итак, использование шкуры лисы в качестве материала подстилки, то согласно верованиям якутов, злые духи «иччи» и «абаасы» боятся шерсти, пуха и волос животных, особенно рыжего огненного цвета, среди которых были лиса и рысь (Там же). Следовательно, шкура лисы укрепляет защитную функцию детородных органов у невесты и служит средством отпугивания злых духов.

Финалом эпического сюжета в олонхо служит мотив – обряд проведения *уруу ыһыаба* ‘свадебный ысыах’ в честь создания новой семьи на родине главного героя, приведем фрагмент из олонхо «Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс Бухатыыр»¹⁶: *Томторболоох дьуодьатыгар... / Арабас чэчири аспыттар, / Томторболоох оһуордаах / Тобус толлу сэргэни / Тобуруутан туруорбуттар, / Кэрэниис ойуулаах / Сэттэ ситэ сэргэни / Кэккэлэччи аспыттар...* ‘На пригорке счастливым / Место-тюсюлгэ устроили, / Березками-чэчир украсили, / Девять коновязей толстых / С зарубками выпуклыми, / Рядком поставили, / Семь коновязей, убранных / С рисунками ритуальными / В ряд поставили’. Здесь, ключевыми в оформлении места проведения *ысыаха* выступают два ансамбля, состоящие из девяти и семи коновязей. Сакральные числительные «семь» и «девять» часто встречаются в обрядовых действиях якутов, культовых сооружениях, предметах и объектах, они являются кодовыми, обозначая священный божественный признак, к примеру ансамбль *чэчир* ‘свежесрубленные молодые березки’ при оформлении *туһулгэ* – места проведения *ысыах*. В отношении «девяти толстых коновязей с зарубками выпуклыми» интересны материалы, приведенные В. Ф. Яковлевым в работе, посвященной якутским коновязным столбам *сэргэ*, где дается описание *тобус томторбонноох тойон сэргэ*, датированного XVIII в., эта коновязь – *сэргэ* имела профилированную с девятью бугорками шейку. Известно, что якуты

¹⁶ Ядрихинская П.П. – Бэдьээлэ. Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр: [олонхо]. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1981. 199 с., ст.стл. 8150-8157.

также во время летнего обрядового праздника *ыһыах* в середине *түһүлгэ* специально ставили коновязь – *тобус* (*үс*) *томторболоох тойон сэргэ* ‘сэргэ с девятью (с тремя) выпуклостями’. Числовая символика *тобус* ‘девять’, связана со строением эпической модели мира. Так, В. Ф. Яковлев отмечает, что установление нечетного количества *сэргэ*, имеет прямое отношение к небу, небесным ярусам (Яковлев, 1993: 16). Более подробная характеристика символики числительного «девять» дана М. Т. Сатанар: «В якутском народном сознании божество Юрюнг Айыы Тойон неразделим с числом девять, смысловое его наполнение связано с понятием полноты и законченности. Число девять пользуется «популярным имиджем», в народе есть особое выражение *толору тобус* ‘полная девять’», которое проецируется на триуально-обрядовый комплекс якутов (погребальных, родильных, охотничьих обрядах, национальной архитектуре, орнаментике, одежде) (Сатанар, 2020: 33–40). Девять выпуклостей коновязи могут имплицировать сообщение о девяти небесных ярусах *тобус хаттыгастаах арылы манан халлаан* ‘с девятью ярусами открытое белое небо’, где обитает *Үрүн Аар Тойон*, главное божество Верхнего мира (Там же). В научной литературе отмечается, что на национальных праздниках ысыах ставили нечетное количество (именно ... семи коновязей-сэргэ, украшенных пучками конских волос) (Боло, 1994: 175). Они указывают количество небесных ярусов (три, семь, девять). В этом смысле можно утверждать, что число не только определяет внешние характеристики ансамбля, но и качественные признаки, которые усиливают ее сакральность.

В олонхо «Дырыбына Дырылыатта Кыыс Бухатыыр»¹⁷ во время свадебного ысыаха отец жениха благославляет молодоженов: *Алтан сэргэни анньынан, / Алаас мунунан / Анах сүөһүлэниг, / Сыһы мунунан / Сылгы сүөһүлэниг, / Тулааһахтары туругурдун, / Араннары аһатыг, / Аттаах өйүөтэ, / Сатыы хонуга буолангыт, Иитэр сүөһүгүт сэттэ хос / Сибиэ дьэргэл күрүөлэниг!* ‘Коновязь золотую поставив, / В аласах бескрайних / Скот рогатый держите, / В долинах просторных / Скот конный разведите! / Сирых пристройте, / Больных накормите, / Проезжим давайте еду! / Путникам дайте ночлег, / Пусть скот Ваш семикратную / Ограду широкую имеет!’. По представлениям якутов, коновязь, скот, лошадь – это символические коды благополучной, самодостаточной семьи. Традиционное богатство якутов – это скот и лошади, составляющие основу жизнеобеспечения в суровых климатических условиях. *Сэргэ* в отношении новобрачных, на наш взгляд, в данном фрагменте обозначает начало новой ячейки общества, символ нового рода. Як. слово *алтан* здесь используется в архаичном значении *көмүс* ‘золото’. Известно, что у якутов с золотом ассоциировались солнце, верхние божества и их атрибуты. Символика золота и серебра в эпосе усиливают коннотацию божественности, наивысшей сакральности и силы (Габышева, 2012). К примеру, по отношению к Верхнему миру в олонхо «Сылгы уола Дырай Бухатыыр»¹⁸ говорится, что в движении верхней ветки мирового древа ветка трансформируется в *алтан сэргэ* ‘серебряная коновязь’, далее переходящий в *үрүн көмүс көхө* ‘серебряная вешалка’ божества Джесегей. Отсюда видно, что они имеют единую семантику с положительной коннотацией. Однако, лексема *алтан сэргэ* в сочетании с лексемой *дьэс* ‘красноватый, ржаво-багрово-красный’ в олонхо символизирует связь с Нижним миром: *Илбистээх состуойун / Унга өттүгэр / Сэттэ сиринэн / Куһи сирэйин / Курдук сирэйдэ-эх, Тобус моонньоох Абааһы дьэс алтан Сэргэтэ анньыллан Тураара буолуо. / Онно өйөнө түһэр Эрэ буолаайыный. Түгэбэ биллибэт Албастаах ханаабата / Хаһыллан тураара буолуо абааһы дойдутун сэргэтэ.*¹⁹ ‘На кроважидном месте / Справа с семьёй / похожими на человеческие лица изображениями / Девятишейное абаасы / Ржаво-медная коновязь стоит. / Не вздумай на него опираться / Там с неизвестным дном хитрая канава / Закопана коновязь нижнего мира’. Здесь

¹⁷ Ядрихинский П.П. – Бэдьээлэ. Дырыбына Дырылыатта Кыыс Бухатыыр = Девушка богатырь Джырыбына Джырылыатта. Якутск, 2011. 445 с., ст.стл. 4880.

¹⁸ Бурнашев И.И. – Тонг Суорун. Сылгы уола Дырай Бухатыыр = Сын лошади богатырь Дырай. Якутск: Издательский дом СФВУ, 2013, ст.стл. 310–346.

¹⁹ П.Н. Соловьев – Намыын. Күн Ньургун. Якутск, Чопчу. 2019. 216 с., ст. 2657–2670.

также уточняется разновидность меди *дьэс алтан* 'красная медь'. Тема в данном ракурсе требует специального изучения.

Итак, резюмируя вышесказанное, отмечаем, что в обряде благословения, напутствия молодоженам *алтан сэргэ* имеет положительную коннотацию, обозначающую связь с верхними божествами, чтобы новая семья находилась под защитой божеств и имела благословение на продолжение рода.

В эпических текстах в рамках проведения свадебного обряда в большинстве случаев фиксируется наличие *Аар базах* 'могучий, священный столб'.²⁰ В олонхо «Ньургун Беге»²¹ в алгысе, адресованном молодоженам находим следующее: *Алаһа дьэйтэ тэринин, / Аар базахта аньньынын, / Алтан сэргэтэ туруорун* – 'Постройте родной дом / Установите священный столб / Возведите золотую коновязь'. В. Ф. Яковлев подчеркивает: «Еще одна разновидность *Аар багах*'а – это *сэргэ мас* 'дерево сэргэ'. *Сэргэ мас* вырезали из высокой лиственницы с тремя развилками, обозначающими трехмерную структуру Вселенной, а также три *кут*-души человека, связанные с небесными божествами айыы. Отростки развилин предназначались для «прима и размещения целой группы божеств, съезжающихся со всех трех миров» (Яковлев, 2005: 28). Сказанное можно дополнить замечанием Н. К. Даниловой, что «*сэргэ мас* устанавливали, как на родовой территории, так и на празднике Ысыах..., что коновязь *сэргэ мас* воспринималась как священное дерево Ытык мас, в котором обитала дух-хозяйка Земли» (Данилова, 2012). Выше было обозначено, что коновязь выступает прототипом мирового древа *Аал Луук Мас*. Согласно Н. К. Даниловой, ритуальные столбы *Аар багах* обозначают пространственную организацию Вселенной, связь с Юрюнг Аар Тойоном (Там же). Приведенный в фрагменте олонхо священный столб в рамках свадебного обряда носит глубокий символический смысл, связь с божествами Айыы, его установление обозначает начало новой жизни, знаменует создание новой семьи и переход мужчины в статус главы рода. Во время благословения молодожёнов ставить священный столб и коновязь – значит желать им прочного жизненного фундамента, поддержки и покровительства божеств Айыы и счастливого семейного пути, нового рода. Это важная якутская традиция, укреплявшая духовную связь и родовые корни, которая, возможно, со временем могла быть утрачена.

Таким образом, в свадебной обрядности коновязь занимает центральное место в качестве сакрального символа перехода в другой статус, объединения родов и начала новой жизни. Она выступает не только как ритуальный объект, но и как пространственный и духовный портал, связывающий миры, семьи и поколения. В эпических текстах и этнографических описаниях коновязь сопровождает все ключевые этапы свадьбы: от прощания невесты с родным домом (трижды объезжая главную коновязь) до встречи в доме жениха, где специально устанавливалась «коновязь невесты». Эти действия символизируют не только физический переезд, но и переход в новый социальный и духовный статус, а также получение благословения от предков и божеств. *Уруу ыһыаба* 'свадебный пир' сопровождается установкой ансамблей *сэргэ*, включающих, как правило, три, семь и девять сэргэ, наделенных символическим значением. Числа здесь отражают космологическую модель мира и подчёркивает божественную санкцию на создание новой семьи. В благословениях молодожёнов коновязь ассоциируется с процветанием, плодородием, богатством и связью с небесным миром. *Алтан/көмүс сэргэ* – золотая/серебряная коновязь усиливают сакральность, символику благополучия и защиты.

Коновязь в контексте военного обряда

В духовной сфере военный аспект общественной жизни всегда основывался на определённых религиозно-мировоззренческих концепциях. Как и любые другие религиозные системы и учения, идеи раннеякутского воина носили явно выраженный социальный характер. Обряды и

²⁰ Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта / Под общей редакцией П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2004. Т. 1. 680 с., С. 523, 166.

²¹ Абрамов Н.А. – Кынат. Ньургун Бегё. Дьокуускай: Бичик; 2011. 512 с. (Саха боотурдара : 21 т.; т. 10).

обычаи, связанные с военным делом, являются неотъемлемой частью классического шаманизма, который ранее существовал у якутов (Васильев, 1995: 152). Древний воин, отправляясь в поход, твердо решивший сразиться с врагом, выполнял целый ряд обрядов, строго придерживаясь обычаев, установленных его не менее воинственными предками. Эта обрядовая практика военной сферы якутов сохранена и в героическом эпосе олонхо. В текстах ритуальная *сэргэ* интегрирована в структуру военного обряда. В олонхо «Бүдүрүйбэт сүһүөхтээх Мүддү Бөбө»²² богатырь перед началом боевого похода совершает обряд: *Айанныыр күммэр, / Биир бастын охпун / Тойон бабыһах сэргэбэр / Тобулу ытан кэбиһэн бардым. / Ити оноһоһу, / Тахса-тахса көрө турар буолаар. / Өлөн-өһөн, / Үөдэн-таһаан буолан хааллахпына, / Токуччу тардан ылан баран / Сиргэ кэлэн түһүөбэ, / Оттон, / Дьэ, дьол-соргу тупсан, / Соргу-дьайаан соноон, / Үөрүү-көтүү үрдээн, / Абааһы бөбө киэнин хара дьайын хаалтыстанан, / Күөх дьайын көлбүүрдэнэн, / Күңкүстээх үрэх саба / Көбүс хаанын көнгү кэһэ сылдьар буоллахпына, / Түүтүгэр эби түүүнүө, / Көбүү туруоба / Мин хайдах сылдьарбын онон билэр буолаар.* – ‘В день отъезда, / Одной лучшей стрелой / Главную коновязь / Прострелив, уехал. / За этой стрелой, / Каждый раз выходя из дома, наблюдай. / Если я умру, / Если попаду в беду, / Стрела, скрючившись, / Упадет на землю, / А если когда, / Все будет хорошо, / Счастливое волнение грудь мою будет распирает, / Радость повысится, / Нечисть абаасы повесив себе галстуком, / Зеленой нечистью накрывшись, / Размером с речку с обрывистыми берегами, / Их спинную кровь разрушительно буду топтать, / То обрстет перьями стрела, / И будет густеть, / О моей судьбе будешь знать по этой стреле’. В приведенном фрагменте прослеживается тесная связь коновязи с мужским началом. *Сэргэ* как прототип мирового древа *Аал Луук Мас*, моделирующего вертикальную структуру мира, в сочетании с лучшей стрелой выступает информатором состояния богатыря олонхо, который, совершая богатырский поход, посещает три мира. Богатырский поход – это ключевой сюжетный элемент якутского эпоса, в котором герой (богатырь айыы) отправляется в опасное путешествие для защиты людей, спасения похищенных дев или совершения героического сватовства. Стрела в обряде предстает в качестве знака – заместителя души-кут богатыря. В обрядово-ритуальном комплексе якутов также душа-кут мальчика заключается в стреле лука, а девочки – в ножницах: «“Айыысыт” приносила “кут” мальчика, превратив ее в нож или стрелу, а “кут” девочки превращала в ножницы».²³ В мифологическом мышлении согласно С. Ю. Неклюдову, стрела как чудесный предмет, неразрывно связывается с «внешней душой» мужчины посредством «симпатически-мантической» связи (Неклюдов, 1975: 65–75). В якутской традиции воин или охотник, собирающийся на войну или на дальнюю охоту, обычно первую стрелу (иногда нож) втыкает в коновязь. В этнографических источниках зафиксировано следующее: «Через некоторое время, если с места, куда вошла стрела, капала кровь, считалось, что этот человек потерпел поражение или неудачу. Если же он погибал, или попадал в плен, то стрела ветшала и ломалась. А если стрела зарастала белым волосом, то воина ожидали с победой, а охотника с добычей» (Яковлев, 1993: 5). Похожий вариант военного обряда зафиксирован И. А. Худяковым: «в другой сказке герой, отправляясь в путь, стреляет стрелою в главную коновязь и приговаривает: “Пусть эта стрела с перьями лучшего орла стоит стоймя, если я буду хорошо ездить. Пусть вылезает перья, если мне будет худо, пусть спадет железный наконечник, если я умру”» (Худяков, 1969: 268). В сказаниях северных якутов (Ксенофонов, 1992: 223) также находим старинное повествование: «Юнгкээбил имел трехразвильчатую коновязь. Прежде чем отправиться (в поход), он выпустил из лука одну оперенную стрелу в верхнюю часть той коновязи. При этом сказал матери: “Старуха, мать моя, слушай! Если я буду жив, стрела будет стоять в том же виде, как она стоит теперь, а если погибну, то переломится у самого основания и выпадет”». Данный обряд также присутствует в бурятской культуре. В этнографических материалах мы находим

²² Николаев И.А. – Куоҕас Уйбаан. Бүдүрүйбэт сүһүөхтээх Мүддү Бөбө: [олонхо]. Якутск: Бичик, 2012. 256 с. – (Саха боотурдара: 21 томнаах ; 11 т.), ст. стл. 5020–5041.

²³ Слепцов П.А. Традиционная семья и обрядность у якутов: XIX – начала XX в. Якутск, 1989. С. 86.

следующее: «Перед сражением воины втыкали оружие или стреляли из лука в какую-нибудь цель. Иногда для этого служил ритуальный столб (коновязь), иногда матица урасы» (Дугаров, 1991:261–262). Возможно, этот элемент остался в эпосе олонхо в результате исторического взаимодействия якутов с бурятами. В обрядах такого рода в большинстве случаев участвует *тойон сэргэ* ‘главная коновязь’. Однако, как вариант вышеупомянутого военного обряда мы находим и участие *ортоку сэргэ* ‘коновязь, расположенная в середине’ в олонхо «Мүлдүүт Бөжө»²⁴: *Өрөгөйүм үрдээн, / Соргум улаата сырыттабына, / Ийэ кутум күүрэгэй чыычаах буолан, / Ортоку сэргэбэ / Күнгэ үстэ кэлэн сөрүүстэн / Чырымынаан ааһыаба, / Онон билээрин!* – ‘Если возвысится удача, / умножится благополучие, / То мой *ийэ кут*²⁵ превратившись в жаворонка, / К средней коновязи / В день три раза примкнется / Чирикает, / Так и узнаете о моем состоянии’. Здесь *сэргэ* с жаворонком также информируют о состоянии богатыря. *Ортоку сэргэ* по этнографическим материалам относится к хозяйственным и является одним из распространенных видов *сэргэ* дореволюционного периода. Данный тип коновязи считался одним из обязательных сооружений якутского двора (Слепцова, 2020: 138–142).

Итак, резюмируя, подчеркнем: примеры из эпических текстов подтверждают тесную связь мужчины-богатыря и коновязи, она выступает как сакральный информатор о судьбе богатыря: по состоянию стрелы, воткнутой в сэргэ, близкие могли узнать, жив ли герой, одержал ли он победу или погиб. Аналогичные ритуалы зафиксированы и у других тюркских народов, что свидетельствует о глубокой архаике и универсальности данного обряда.

Заключение

В результате исследования установлено, что *сэргэ*-коновязь в текстах эпоса олонхо выступает не только как элемент материальной культуры, но и как многофункциональный сакральный символ, пронизывающий ключевые обрядовые комплексы якутской традиции: родильный, свадебный и военный.

В родильной обрядности *сэргэ* выполняет роль ритуального посредника между мирами, инструмента для испрашивания души ребёнка и символа плодородия, жизни и связи с божествами.

В свадебной обрядности *сэргэ* занимает центральное место как сакральный символ перехода в новый статус, объединения родов и начала новой жизни. Она выступает не только как ритуальный объект, но и как пространственный и духовный портал, связывающий миры, семьи и поколения. В эпических текстах и этнографических описаниях коновязь сопровождает все ключевые этапы свадьбы: от прощания невесты с родным домом (трижды объезжая главную коновязь) до встречи в доме жениха, где специально устанавливалась «коновязь невесты». Эти действия символизируют не только физический переезд, но и переход в новый социальный и духовный статус, а также получение благословения от предков и божеств.

В военном обряде *сэргэ* выступает сакральным индикатором судьбы воина: по состоянию стрелы, воткнутой в коновязь, близкие могли узнать, жив ли герой, одержал ли он победу или погиб. Аналогичные ритуалы зафиксированы и у других тюркских народов, что свидетельствует о глубокой архаике и универсальности данного обряда.

В эпосе семантика и символика ритуальной коновязи раскрывается через несколько ключевых аспектов:

Вертикаль мира и центр пространства – коновязь выступает как «мировое дерево» в миниатюре, соединяя три яруса Вселенной: Верхний (мир божеств), Средний (мир людей) и Нижний (мир злых духов). Как сакральный центр *сэргэ* маркирует центр усадьбы, рода, а в обрядах – центр ритуального действия, точку перехода между мирами.

²⁴ Саввин М.И. Мүлдүүт Бөжө: олонхо / [М. И. Саввин тылыттан И. В. Охлопков суруйуута]. Дьокуускай: Бичик, 2014. 516, [2] с., ст. стл. 11948–11954.

²⁵ Ийэ кут – основной элемент триады человеческого существа, представляющий собой собственно душу-мать: считается, что при зачатии ребенка Богиня Айыысыт внедряет в женщину ийэ-кут ребенка, когда же человек умирает, ийэ кут отлетает в иной мир [Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарылаах улахан тылдьыта / под общей редакцией П.А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2007. Т.4, 708 с.,553].

Посредник и портал – через коновязь осуществляется коммуникация с Айыы (верхними божествами) – испрашивание души ребёнка, благословение на свадьбу, покровительство в боевом походе.

Символ рода и благополучия – установка коновязи при создании семьи или рождении богатыря символизирует основание нового рода, его процветание и связь с предками.

Индикатор судьбы – в военных обрядах стрела, вонзённая в *сэргэ*, становится «внешней душой» воина. Её состояние (стоит, упала, обросла перьями) сообщает родным о судьбе богатыря. Это универсальный мифологический мотив связи предмета и человека.

Кодирование через числа и материалы (сакральные числа) – использование трехратных обходов, установка 3, 7 или 9 *сэргэ* на свадьбе – это отражение космологической структуры мира и божественного порядка.

Металлический код. Золотая/серебряная *сэргэ* (благой мир) противопоставляется медной/железной (мир абаасы), что подчёркивает дуализм эпической вселенной.

Таким образом, *сэргэ* в эпосе олонхо является ключевым ритуальным объектом при проведении обрядовых действий, пронизывающим все этапы жизни человека – от рождения до перехода в новый статус и защиты в военных походах. Она выступает сакральным символом, объединяющим мифологическое, космологическое и социальное начала, отражающим мировоззрение якутского народа, его традиционные верования, почитание природы, божеств, духов и предков. Коновязь – символ, объединяющий функции ритуального посредника, сакрального индикатора судьбы и гаранта связи между мирами. Она отражает мировоззренческие установки якутов, где судьба воина напрямую связана с волей божеств и предков, а ритуальные действия обеспечивают защиту и благополучие. Дополним, что в текстах олонхо не встречается комплекс погребальных обрядов, связанных с коновязью.

Литература

1. Алексеев, 1975 – Алексеев Н.А. *Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в.* Новосибирск: Наука, 1975. 198с.
2. Боло, 1994 – Боло С.И. *Прошлое якутов до прихода русских на Лену: (По преданиям якутов бывшего Якутского округа).* Якутск: Бичик, 1994. 352 с.
3. Васильев, 1995 – Васильев Ф.Ф. *Военное дело якутов.* Якутск: Бичик, 1995. 224 с.
4. Веселовский, 1989 – Веселовский А.Н. *Историческая Поэтика.* М.: Высшая школа, 1989. 648 с.
5. Виташевский, 1914 – Виташевский Н.А. К материалам о якутских сказках. В кн.: *Живая старина.* Петербург: Тип. Имп. АН, 1914. С. 449–466.
6. Габышева, 1986 – Габышева Л.Л. Семантические особенности слова в фольклорном тексте: (на материале якутского эпоса олонхо): Дис. ... канд. филол. наук. М.: 1986. 19 с.
7. Габышева, 1988 – Габышева Л.Л. *Функции числительных в мифопоэтическом тексте (на материале олонхо).* Сборник научных трудов «Язык, миф, культура народов Сибири». Якутск: Изд-во Якутского гос. ун-та, 1988, 78–92.
8. Габышева, 2012 – Габышева Л.Л. Символическое значение номинаций металлов в эпосе якутов и других тюркских народов. *Вестник СВФУ.* 2012, №3, 115–120 с.
9. Гоголев, 1993 – Гоголев А.И. *Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры).* Якутск: Якут. гос. ун-т, 1993. 200 с.
10. Данилова, 2010 – Данилова Н.К. Якутское традиционное жилище: (пространственные и ритуальные измерения): Дис. ... канд. ист. наук. Томск: 2010. 23 с.
11. Данилова, 2012 – Данилова Н.К. Сакральная архитектура народа саха: традиции и современность. *Гуманитарные науки в Сибири.* 2012, 2, С. 63–66.
12. Данилова, 2019 – Данилова Н.К. Культовая архитектура в пространственной организации праздника Ысыах. В кн.: Корякина Р.В., Жиркова Е.Е. (ред.) *Намна Олонхо ыһыаба: төрүт үгэстэри сөргүтүү, харыстааһын, тарбатыы:* материалы X Республиканской научно-практической конференции (Нам, 5 декабря 2018 г.). Якутск: Медиа-холдинг Якутия, 2019, С. 166–174.

13. Дмитриева, Гымпилова, 2025 – Дмитриева О.Н., Гымпилова С.Д. Концепт «очаг» как культурный код в благопожеланиях якутов и бурят. *Мир науки, культуры, образования*. 2025, 4, С. 296–299.
14. Дугаров, 1991 – Дугаров Д.С. *Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят)*. М.: Наука, 1991, 300 с.
15. Зыков, 1974 – Зыков Ф.М. Происхождение сэргэ. *Полярная звезда*. 1974, 5, С. 122–124.
16. Зыков, 1976 – Зыков Ф.М. *Поселения, жилища и хозяйственные постройки якутов XIX – нач. XX в. Историко-этнографическое исследование*. Новосибирск: Наука, 1986. 99 с.
17. Иванов, 1976 – Иванов С. В. Якутские коновязи. Вдовин И.С. (ред.) *Материальная культура народов Сибири и Севера*. Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Л.: Наука (Ленинградское отделение), 1976, С. 213–224.
18. Избекова, 2014 – Избекова Е.И. *Числительные в олонхо: структура и семантика: монография*. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. 152 с.
19. Корякина, 2022 – Корякина А.Ф. Сравнительный анализ мотивов в якутском и шорском эпосах. *Бюллетень КалмНЦ РАН*. 2022, 2, С. 144–166.
20. Ксенофонтов, 1992 – Ксенофонтов Г.В. *Ураангхай-сахалар: [В 2 т.]: очерки по древ. истории якутов: в 2-х кн.* Якутск: Нац. изд-во Респ. Саха (Якутия), Т. 2. 1992. 414 с.
21. Кулаковский, 1979 – Кулаковский А.Е. *Научные труды*. Якутск: Кн. изд-во, 1979. 483 с.
22. Лугинова, 2025 – Лугинова О.А. Семантика и структура пространственной картины олонхо «Киндэли Хатыас». *Эпосоведение*. 2025, 2 (38), С. 103–116. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-2-103-116>
23. Лосев, 1995 – Лосев А.Ф. *Проблема символа и реалистическое искусство*. М.: Искусство, 1995. 320 с.
24. Макаров, 2023 – Макаров С.С. Героический эпос и обрядовые формы якутского фольклора: к соотношению жанровых картин мира. *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2023, 4 (45), С. 163–172.
25. Маак, 1887 – Маак Р.К. *Вилуйский округ Якутской области*. СПб.: Типография и хромофотография А. Траншеля. Ч. 3. Изд. 1-е. 1887. 228 с.
26. Мелетинский, 1976 – Мелетинский Е.М. *Поэтика мифа*. М.: Наука, 1976. 407 с.
27. Неклюдов, 1975 – Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая. В кн.: Минц З. (ред.) *Труды по знаковым системам. VII*. Тарту: Тартуский государственный университет, 1975, С. 65–75.
28. Новик, 2004 – Новик Е.С. *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур*. 2-е изд., испр. и доп. М.: «Восточная литература», 2004. 304 с.
29. Пашкевич, 2014 – Пашкевич О.И. Отражение культа коня в якутской прозе. *Дискуссия*. 2014, 6, С. 137–141 с.
30. Пекарский, 1959 – Пекарский Э.К. *Словарь якутского языка: в 3 т.* 2-е изд. М.: АН ССР, 1959.
31. Попова, 2019 – Попова Г.С. Древо мира Аал Луук мас в современной культуре якутов Саха. *Ценности и смыслы*. 2019, 4 (62), С. 105–120 с.
32. Потебня, 1976 – Потебня А.А. *Эстетика и поэтика*. М.: Искусство, 1976. 613 с.
33. Пропп, 1976 – Пропп В.Я. *Фольклор и действительность. Избранные статьи*. М.: «Наука», 1976. 328 с.
34. Пропп, 2000 – Пропп В.Я. *Исторические корни волшебной сказки*. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.
35. Романова, 1994 – Романова Е.Н. *Якутский праздник Ысыах: истоки и представления*. Новосибирск: Наука, 1994. 160 с.
36. Сагалаев, 1991 – Сагалаев А.М. *Урало-алтайская мифология. Символ и архетип*. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1991. 154 с.
37. Сапалова, 2009 – Сапалова Д.У. Свадебная обрядность как источник изучения этнокультурных связей якутов и кыргызов. *Известия РГПУ им. А. И. Герцена*. 2009, 1(113), 105–108 с.
38. Сатанар, 2020a – Сатанар М.Т. К семиотической интерпретации мифологического образа древа Аал Луук мас в эпосе олонхо. *Oriental Studies*. 2020, 4, С. 1135–1154. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-50-4-1135-1154>
39. Сатанар, 2020b – Сатанар М.Т. Структурный аспект локуса божества Юрюнг Айыы Тойон якутского пантеона (на материале эпоса олонхо). *Филологические науки*. 2020, 6, С. 33–40. DOI 10.20339/PhS.5-20.033
40. Сатанар, 2021 – Сатанар М.Т. Об эпической модели мира олонхо в якутской культуре. *Языки и фольклор коренных народов Сибири*. 2021, 2, С. 102–110.

41. Сатанар М.Т. Коды в миромоделировании тувинского и якутского эпических сказаний. *Новые исследования Тувы*. 2022, 1, С. 211–224с. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.1.14>
42. Сатанар, 2024 – Сатанар М.Т. Сюжет олонхо «Юёлэн Нюрюй» в свете пространственной организации эпического мироздания. *Эпосоведение*. 2024, 4, С. 74–83. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2024-4-74-83>
43. Семенова, 2006 – Семенова Л.Н. *Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетика*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. 232с.
44. Серошевский, 1993 – Серошевский В.Л. Якуты: опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1993. 736 с.
45. Слепцова, 2020 – Слепцова А.А. История развития и классификация якутских сэргэ. *Проблемы социально-экономического развития Сибири*. 2020, 4 (42). С. 138–142. DOI: 10.18324/2224-1833-2020-4-138-142
46. Слепцова, 2022 – Слепцова А.А. Ритуальные столбы (сэргэ) якутов: история изучения в XIX–XXI вв. *Genesis: исторические исследования*. 2022, 11, С. 33–43. DOI: 10.25136/2409-868X.2022.11.38044
47. Слепцов, 1984 – Слепцов П.А. Традиционная семья и обрядность у якутов: XIX – начала XX в.: Автореф. дис... канд. ист. наук. Л.: 1984. 20 с.
48. Слепцов, 1995 – Слепцов П.А. Светлым божествам Айыы: Традиционный якутский ритуал: классификация, функции, генезис. *Илин*. 1995, 6.
49. Содномпилова, Нанзатов, 2016 – Содномпилова М.М., Нанзатов Б.З. Зооморфный код в контексте этногенетических связей: лиса в традиционных представлениях монгольских народов. *Известия Иркутского государственного университета. Серия: Геоархеология. Этнология. Антропология*. 2016. Т.15, 48–63 с.
50. Сыркин, 1968 – Сыркин А.Я. О триаде и тетраде. В кн.: *III летняя школа по вторичным моделирующим системам: тез. Тарту*: [б. и.], 1968, С. 117–119.
51. Топоров, 1980 – Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах. В кн: Цивьян Т.В. (ред.) *Структура текста*. М.: Наука, 1980, С. 3–58 с.
52. Топоров, 2010 – Топоров В.Н. *Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы*. Т. 2. М.: Рукоп. памятники Древ. Руси, 2010. 488 с.
53. Троцанский, 1902 – Троцанский В.Ф. Эволюция черной веры (шаманства у якутов). Казань: типо-литография Императорского университета, 1902. 185 с.
54. Уткин, 1976 – Уткин К.Д. *Сэргэ*. Рукописный журнал. Нюрба, 1976. 19 с.
55. Филиппова, 2012 – Филиппова В.В. Образ коня в фольклоре и традиционной культуре якутов. *Дискуссия*. 2012, 2, С. 33–35.
56. Худяков, 1969 – Худяков И.А. *Краткое описание Верхоянского округа*. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1969. 437 с.
57. Яковлев, 1992 – Яковлев В.Ф. *Сэргэ: (коновязь)*. Якутск: Ситим, 1992. Ч. 1. 63 с.
58. Яковлев, 1993 – Яковлев В.Ф. *Сэргэ: (коновязь)*. Якутск: Ситим, 1993. Ч. 2. 78 с.
59. Яковлев, 2005 – Яковлев В.Ф. *Ысыах: Туймаада – Элэй – Үс хатын*. Якутск: Сахаполиграфиздат, 2005. 182 с.
60. Якуты, 2012 – Алексеев Н.А., Романова Е.Н., Соколова З.П. *Якуты (Саха)*. М.: Наука, 2012. 599 с.

References

1. Alekseev, 1975 – Alekseev N.A. *Traditional religious beliefs of the Yakuts in the 19th – early 20th centuries*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1975. 198 p.
2. Bolo, 1994 – Bolo SI. *The past of the Yakuts before the Russians came to Lena: (According to the legends of the Yakuts of the former Yakut district)*. Yakutsk: Bichik Publ.; 1994. 352 p.
3. Vasiliev, 1995 – Vasiliev FF. *Military affairs of the Yakuts*. Yakutsk: Bichik Publ.; 1995. 224 p.
4. Veselovsky, 1989 – Veselovsky AN. *Historical Poetics*. Moscow; Higher school Publ.; 1989. 648 p.
5. Vitashevsky, 1914 – Vitashevsky NA. To materials about Yakut fairy tales. In: *Living Antiquity*. Peterburg: Type. Imp. Academy of Sciences; 1914, pp. 449–466.
6. Gabysheva, 1986 – Gabysheva LL. Semantic features of the word in folklore text: (based on the material of the Yakut epic Olonkho): Candidate's dissertation (Philology). Moscow: 1986. 19 p. (In Russian)

7. Gabysheva, 1988 – Gabysheva LL. Functions of numerals in a mythopoetic text (based on olonkho material). In: Collection of scientific works “Language, myth, culture of the peoples of Siberia.” Yakutsk: Yakut State Publishing House. Univ.; 1988, pp. 78–92.
8. Gabysheva, 2012 – Gabysheva LL. The symbolic meaning of metal nominations in the epic of the Yakuts and other Turkic peoples. *Vestnik of NEFU*. 2012; 3, pp. 115–120.
9. Gogolev, 1993 – Gogolev AI. *Yakuts (problems of ethnogenesis and formation of culture)*. Yakutsk: Yakut. state univ.; 1993. 200 p.
10. Danilova, 2010 – Danilova NK. Yakut traditional housing: (spatial and ritual dimensions): Candidate’s dissertation (History). Tomsk, 2010, 23 p.
11. Danilova, 2012 – Danilova NK. Sacred architecture of the Sakha people: traditions and modernity. *Humanities in Siberia*. 2012K; 2, pp. 63–66.
12. Danilova, 2019 – Danilova NK. Cult architectonics in the spatial organization of the Ysyakh holiday. In: Koryakina RV., Zhirkova EE. (eds.) *Namna Olonkho yhyaga: terut ugesteri sergutuu, harystaahyn, targatyy: [Ysyakh Olonkho in Nam: revival, preservation, and spread of traditional customs]*: Proceedings of the 10th Republican Scientific and Practical Conference (Nam, December 5, 2018). Yakutsk: Media Holding Yakutia, 2019, pp. 166–174.
13. Dmitrieva, Gimpilova, 2025 – Dmitrieva ON., Gimpilova SD. The concept of “hearth” as a cultural code in the well-wishes of the Yakuts and Buryats. *Mir Nauki, Kul'tury, Obrazovaniy*. 2025; 4, pp. 296–299.
14. Dugarov, 1991 – Dugarov DS. *Historical roots of white shamanism (based on ritual folklore of the Buryats)*. Moscow: Nauka Publ.; 1991. 300 p.
15. Zykov, 1974 – Zykov FM. Origin of serge. *Polar Star*. 1974; 5, pp. 122–124.
16. Zykov, 1976 – Zykov FM. *Settlements, dwellings and outbuildings of the Yakuts XIX – early. XX century Historical and ethnographic research*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1986. 99 p.
17. Ivanov, 1976 – Ivanov SV. Yakut hitching posts. In: Vdovin IS (ed.) *Material culture of the peoples of Siberia and the North*. Academy of Sciences of the USSR, Institute of Ethnography named after. N.N. Miklouho-Maclay. Leningrad: Nauka Publ. (Leningrad branch); 1976, pp. 213–224.
18. Izbekova, 2014 – Izbekova EI. *Numerals in Olonkho: structure and semantics*: monograph. Yakutsk: NEFU Publishing House; 2014. 152 p.
19. Koryakina, 2022 – Koryakina AF. Comparative analysis of motifs in the Yakut and Shor epics. *Bulletin of the KalmSC RAS*. 2022; 2, pp. 144–166.
20. Ksenofontov, 1992 – Ksenofontov GV. *Uraanghai-sakhalar*: [In 2 vols.]: essays on the ancient. history of the Yakuts: in 2 books. Yakutsk: Nat. publishing house of the Republic Sakha (Yakutia); T. 2.; 1992. 414 p.
21. Kulakovskiy, 1979 – Kulakovskiy AE. *Scientific Works*. Yakutsk: Kn. Publishing House; 1979. 483 p.
22. Luginova, 2025 – Luginova OA. Semantics and structure of the spatial picture of olonkho “Kindely Khatyas”. *Eposovedenie*. 2025, 2(38), pp. 103–116. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-2-103-116>
23. Losev, 1995 – Losev AF. *The Problem of Symbol and Realistic Art*. Moscow: Iskusstvo; 1995. 320 p.
24. Makarov, 2023 – Makarov S.S. Heroic epic and ritual forms of Yakut folklore: to the worldviews correlation. In: North-Eastern Journal of Humanities. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2023; 4 (45), pp. 163–172 p.
25. Maak, 1887 – Maak RK. *Vilyuisky district of the Yakut region*. St. Petersburg: Typography and chromolithography by A. Transchel; part. 3; ed. 1st.; 1887. 228 p.
26. Meletinsky, 1976 – Meletinsky EM. *Poetics of Myth*. Moscow: Nauka Publ.; 1976. 407 p.
27. Neklyudov, 1975 – Neklyudov SYu. *The Soul Being Killed and Taking Vengeance*. In: Mintz Z. (ed.) *Works on Sign Systems*. Vol. VII. Tartu: Tartu State University; 1975, pp. 65–75.
28. Novik, 2004 – Novik ES. *Ritual and folklore in Siberian shamanism. Experience in comparing structures*. 2nd ed., rev. and additional. Moscow: “Eastern Literature” Publ.; 2004. 304 p.
29. Pashkevich, 2014 – Pashkevich OI. Reflection of the cult of the horse in Yakut prose. *Discussion*. 2014; 6, pp. 137–141.
30. Pekarsky, 1959 – Pekarsky EK. Dictionary of the Yakut language: in 3 volumes, 2nd ed. Moscow: Academy of Sciences of the SSR; 1959.
31. Popova, 2019 – Popova GS. The Tree of the World Aal Luuk Mas in the modern culture of the Yakuts of Sakha. *Values and meanings*. 2019; 4 (62), pp. 105–120.
32. Potebnya, 1976 – Potebnya AA. *Aesthetics and poetics*. Moscow: Art Publ.; 1976. 613 p.

33. Propp, 1976 - Propp VYa. *Folklore and reality*. Selected articles. Moscow: Nauka Publ.; 1976. 328 p.
34. Propp, 2000 – Propp VYa. *Historical roots of fairy tales*. Moscow: Labyrinth Publ.; 2000. 336 p.
35. Romanova, 1994 – Romanova EN. *Yakut holiday Ysyakh: origins and ideas*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1994. 160 p.
36. Sagalaev, 1991 – Sagalaev AM. *Ural-Altai mythology. Symbol and archetype*. Novosibirsk: Nauka Publ., Siberian Branch; 1991. 154 p.
37. Sapalova, 2009 – Sapalova DU. Wedding rituals as a source for studying ethnocultural ties between the Yakuts and Kyrgyz. *Scientific journal of Herzen University*. 2009; 1 (113), pp. 105–108.
38. Satanar, 2020a – Satanar MT. The Tree of Aal Luuk Mas: Semiotic Interpretation of the Mythological Image in Olonkho Epic Revisited. *Oriental Studies*. 2020; 4, pp. 1135–1154. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-50-4-1135-1154>
39. Satanar, 2020b – Satanar M.T. Structural aspect of the locus of the deity Yuryung Aiyy Toyon of the Yakut pantheon (based on the Olonkho epic). *Philological Sciences*. 2020; 6, pp. 33–40. DOI 10.20339/PhS.5-20.033
40. Satanar, 2021 – Satanar M. T. Ob epicheskoy modeli mira olonkho v yakutskoy kul'ture [On the epic model of the Olonkho world in the Yakut culture]. *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri* [Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia], 2021, no. 2 (iss. 42), pp. 102–110. (In Russ.). DOI 10.25205/ 2312-6337-2021-2-102-110
41. Satanar M.T. Kody v miromodelirovanii tuvinskogo i yakutskogo epicheskikh skazanii [Codes in modeling the world of Tuvan and Yakut epic tales]. *New research of Tuva*. 2022; 2, pp. 211–224. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.1.14>
42. Satanar, 2024 – Satanar M.T. The plot of the Yuolen Nyuryuye olonkho in the light of the spatial organization of the epic universe. *Eposovedenie*. 2024; 4 (36), pp. 74–83. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2024-4-74-83>
43. Semenova, 2006 – Semenova LN. *The epic world of Olonkho: spatial organization and plot*. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies Publ.; 2006. 232 p.
44. Seroshevsky, 1993 – Seroshevsky VL. Yakuts: experience of ethnographic research. 2nd ed. Moscow: “Russian Political Encyclopedia” (ROSSPEN); 1993. 736 p.
45. Sleptsova, 2020 – Sleptsova AA. History of development and classification of Yakut serge. *Problems of socio-economic development of Siberia*, 2020; 4 (42), pp. 138–142. DOI: 10.18324/2224-1833-2020-4-138-142
46. Sleptsova, 2022 – Sleptsova AA. Ritual pillars (serge) of the Yakuts: history of study in the 19th–21st centuries. *Genesis: historical research*. 2022; 11, pp. 33–43. DOI: 10.25136/2409-868X.2022.11.38044
47. Sleptsov, 1984 – Sleptsov PA. Traditional family and rituals among the Yakuts: XIX – early XX centuries: Summary of Candidate's dissertation (History). Leningrad: 1984. 20 p.
48. Sleptsov, 1995 – Sleptsov PA. *To the bright deities Aiyy: Traditional Yakut ritual: classification, functions, genesis*. Ilin. 1995; 5.
49. Sodnompilova, Nanzatov, 2016 – Sodnompilova MM., Nanzatov BZ. Zoomorphic code in the context of ethnogenetic connections: the fox in traditional representations of the Mongolian peoples. *Bulletin of Irkutsk State University. Series: Geoarchaeology. Ethnology. Anthropology*. 2016; Vol. 15, pp. 48–63.
50. Syrkin, 1968 – Syrkin AY. About the triad and tetrad. Syrkin AY, Toporov VN. (ed.) *III Summer School on Secondary Modeling Systems: abstract*. Tartu: 1968, pp. 117–119.
51. Toporov, 1980 – Toporov VN. On numerical models in archaic texts. In: Tsivyan TV. (ed.) *Text structure*. Moscow: Nauka Publ.; 1980, pp. 3–58.
52. Toporov, 2010 – Toporov VN. *World tree. Universal sign complexes*. T. 2. Moscow: Rukop. monuments of Ancient Rusi; 2010. 488 p.
53. Troshchansky, 1902 – Troshchansky VF. *Evolution of the Black Faith (Shamanism among the Yakuts)*. Kazan: Typo-lithography of the Imperial University; 1902. 185 p.
54. Utkin, 1976 – Utkin KD. *Serge*. Handwritten journal. Nyurba, 1976. 19 p.
55. Filippova, 2012 – Filippova VV. The Image of the Horse in the Folklore and Traditional Culture of the Yakuts. *Discussion*. 2012; 2, pp. 33–35.
56. Khudyakov, 1969 – Khudyakov IA. *Brief Description of the Verkhoyansk Okrug*. Leningrad: Nauka Publ., Leningrad Branch; 1969. 437 p.
57. Yakovlev, 1992 – Yakovlev VF. *Serge: (hitting post)*. Yakutsk: City Publ.; 1992, Part 1. 63 p.
58. Yakovlev, 1993 – Yakovlev VF. *Serge: (hitting post)*. Yakutsk: City Publ.; 1993, Part 2. 78 p.

59. Yakovlev, 2005 – Yakovlev VF. *Ysyakh: Tuymaada – Elley – Ys Khatyn*. Yakutsk: Sakhapoligraphizdat; 2005. 182 p.

60. Yakuts, 2012 – Alekseev NA., Romanova EN., Sokolova ZP. (eds.) *Yakuts (Sakha)*. Moscow: Nauka Publ., 2012. 599 p.

Об авторе

Лугинова Оксана Афанасьевна, научный сотрудник сектора «Лингвофольклористика» Научно-исследовательского института Олонхо, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова», ORCID: 0000-0001-5855-336X, e-mail: oxsanaa@list.ru.

About the author

Oksana A. Luginova, researcher of the “Linguofolkloristics” sector of the Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, ORCID: 0000-0001-5855-336X, e-mail: oxsanaa@list.ru.

Конфликт интересов / Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию / Submitted 10.03.2026

Поступила после рецензирования / Revised 31.03.2026

Принята к публикации / Accepted 20.04.2026