

УДК 398.541:398.22(=512.157)
DOI 10.25587/SVFU.2019.13.27300

В. Е. Васильев

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

П. А. ОЙУНСКИЙ ОБ ЭВОЛЮЦИИ РЕЛИГИИ САХА В СВЕТЕ ЭПОСА ОЛОНХО

Аннотация. В данной статье рассматриваются произведения великого поэта, революционера, основателя советской литературы саха П. А. Ойунского, посвящённые удивительному миру «сказки» олонхо и эпическому преданию о знаменитом родоначальнике Улуу Кудангса, в которых раскрывается глубокий мировоззренческий и религиозный смысл бытия, сложившийся у предков саха с глубоких времён. Поэт справедливо считал, что в эпосе саха архаичным пластом культа творцов айыы являются светлые шаманки и их покровительницы Айыысыт. При влиянии древних культов Неба и Земли зооморфные духи-покровители и шаманские «матери-звери» переселились в Верхний мир, соединившись с поздними мужскими патронами эпохи военной демократии. Прежние богини Вселенной, представленные в облике космических лосей, оленей, медведей, обрели антропоморфные черты и превратились в супругов высших божеств. Этот процесс проистекал как зеркальное отражение социальных отношений на земле, имевших место с периода позднего неолита и палеометалла вплоть до раннего железа. Именно поэтому в пантеоне божества жили большими семьями и соблюдали правила родоплеменных отношений. Всё это было типично для социальных обществ, стоявших на предгосударственной стадии развития. Эпос олонхо, восходящий к тюркской традиции песнопения *олёнг*, сохранил древние тотемистические черты, исчезнувшие в других тюркских эпосах. Так, анализ текстов олонхо и ритуальных гимнов *алгыс* может проследить эволюцию ранних форм религии и формирование пантеона божеств Верхнего мира, где существовала строгая иерархия сакральной власти. Новизна исследования заключается в точности воспроизведения традиций, ритуалов и мифов саха. В результате автор выявляет органическое единство светлого шаманства с культом предков. Произведения великого поэта П. А. Ойунского вызывают живой интерес исследователей гуманитарных наук. Реконструкция ранних культов выявляет преемственность тотемных культов и их влияние на сакральную власть жриц огня, кузнецов, шаманов, воинов и вождей.

Ключевые слова: эпос, олонхо, фольклор, божества, богатыри айыы, тотемные существа, шаманский культ, кузнечный культ, мифы, ритуалы.

V. E. Vasilyev

P. A. Oyunsky on the evolution of religion in light of the Sakha epic Olonkho

Abstract. This article discusses the works by P. A. Oyunsky, the great poet, revolutionary, founder of the Soviet literature of the Sakha, dedicated to the wonderful world of the Olonkho epic and the legend of the famous founder Uлуу Kudangsa, which reveal the deep philosophical and religious meaning of life, developed by the ancestors of Sakha in the ancient times. The poet rightly believed that in the Sakha archaic epic, light female shamans and their goddess Aiyhyt make the archaic layer of the Aiyы creators cult. Under the influence of the ancient cults of Heaven and Earth, zoomorphic guardian spirits and female shaman “mothers of beasts” moved to the Upper World, joining later men patrons of the military democracy era. The former goddesses of the Universe, represented in the form of the cosmic moose, deer, bears, acquired anthropomorphic features and turned into spouses of higher deities. This process resulted in a mirror-reflection of social relations on earth that took place from the period of the late Neolith and Paleo Metal until the early Iron Age. That is why the Pantheon of deities

ВАСИЛЬЕВ Валерий Егорович – к. и. н., с. н. с. отдела археологии и этнографии, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail.ru: valera305@mail.ru

VASILYEV Valery Yegorovich – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of the Department of Archeology and Ethnography, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, Russia.

E-mail.ru: valera305@mail.ru

lived in large families and abided by the rules of the tribal relations. All this was typical of the social societies standing on pre-state stage of development. The Olonkho epic, which goes back to the Turkic tradition of singing *oleng*, preserved ancient totemic features that disappeared in other Turkic epics. Thus, the analysis of Olonkho texts and ritual hymns of *algys* blessings can trace the evolution of early forms of religion and the formation of the Pantheon of deities of the Upper World, where there was a strict hierarchy of sacred power. The novelty of the research lies in the accuracy of reproduction of Sakha traditions, rituals and myths. As a result, the author reveals the organic unity of light shamanism with the cult of ancestors. The works of the great poet P. A. Oyunsky arouse keen interest of researchers in the Humanities. The reconstruction of early cults reveals the continuity of totem cults and their influence on the sacred power of fire priestesses, blacksmiths, shamans, warriors, and leaders.

Keywords: epic Olonkho, deities, heroes Aiy, totemic beings, the shaman cult, forging a cult, myths, and rituals.

Введение

Истоки этнической культуры народа саха уходят в глубь истории номадов Южной Сибири и Центральной Азии II-I тыс. до н. э., начиная от сакских племён до древних тюрков. Важной стороной поэтики олонхо является то, что в нём воедино слиты *мифология, религия и искусство*, поэтому мифотворчество становится частью религии. Так, в олонхо упоминаются богини Айыысыт и Иэйэхсит, восходящие к культу богини-матери Умай. Иэйэхсит происходит от глагола *ийэ*- ‘быть дружески расположенным к кому-нибудь’, что указывает на охранительную функцию этих богинь [1, с. 2-3, 6-7, 13]. Становление основ эпоса саха произошло в среде общих предков тюркоязычных народов Сибири, у которых существовали культы племенных покровителей раннего кочевничества [2, с. 54-61].

Многие исследователи использовали сведения олонхо как источник. П. А. Ойунский являлся ярким сторонником изучения устных традиций народа саха, предложившим на основе широкого охвата поэзии, сказок и лингвистики изучение древней истории края. Автор впервые предложил гипотезу о том, что теоним *Иэйэхсит* этимологически связан с як. *ийэ* ‘мать’ и на этой основе даже предлагал условный перевод названия «матриархат» – *ийэхсит юйэтэ* [3, с. 173]. При всей спорности этого положения нужно признать, что Иэйэхсит и Айыысыт (в рукописи автора: *Атыыһыт хаат хотун* – В. В.) раньше исполняли роль предков-матерей, функции которых позже изменились [3, с. 133, 137, 221]. По мнению поэта, в «эпоху олонхо» верховодили светлые шаманки. Зато власть патриархов должна была усилиться благодаря кузнечеству и коневодству. Также автор отметил, что в олонхо существовала чета Кюрюё Джёсёгёй хотуна и Кюн Джёсёгёй тойона, однако мужской патрон отодвинул на второй план свою женскую половину [3, с. 136, 138].

Тонко подмеченный нюанс перехода сакральной власти, видимо, подтверждается парностью имён божеств в текстах олонхо и гимнов *алгыс*, в которых они совмещали двойные функции. Так, даже термин *дьахтар* ‘женщина’, ‘жена’ может выводиться от глагола *дьаһай*- ‘распоряжаться’, ‘наводить порядок’, ‘управлять’. Вполне возможно, что этот глагол лежит в основе имени Джёсёгёй (*Дьөһөгөй*), показывая спорность поиска дуальности («чуждости») функций верховных творцов и богинь. В этих переменах ролей персонажей олонхо как в зеркале отражены процессы, реально происходившие на земле. Военизированная эпоха варваров позволила вождям занимать место у огня, вытесняя жриц. Это могло произойти в эпоху неолита и палеометалла, когда люди обзавелись домашними животными и узнали медно-бронзовые изделия в виде украшений, а затем и смертоносного оружия.

Этнографические и этимологические параллели при изучении истоков древних культов в мифологии и эпосе народа саха

Метод сравнительно-сопоставительного анализа данных нескольких направлений при сличении совпадений может привести к верным выводам. В словаре Э. К. Пекарского покровитель коневодства наделяется интересным эпитетом *Ордук [Уордаах?] дьасабыл* [от *дьаһай*-] «вестник небесного гнева божия, один из семи братьев – верховных богов: *Сэттэ-күрүө (күрэ)-дьөһөгөй-айыы...* (ср. *Уордаах дьабыл*)» [4, стб. 798]. Если семантика слова *дьаһай*- соответствует функции хозяйки очага и дома, то наделение Грозного Джёсёгёй женским титулом *хотун* ‘госпожа’ вполне оправдывается. При этом другой его эпитет *Уордаах дьабыл* ‘Грозный

пятнистый' намекает, что Джёсёгёй принимал вид тотемного орла беркута *дьагыл тойон*. Здесь добавим, что глагол *дьаһай-* имеет древнетюркский корень *йас-* 'устанавливать', который относится к постройке жилища (*Хан чувач йасды* 'Хан установил шатёр') [5, с. 245]. Особый чувал (ср. с *чувач* 'шатёр') упоминался в «Эллэйаде» и был связан с мифом о дочери Омогой баая, основавшей культ девяти небесных дев [6, с. 31]. Не они ли являлись прототипами вестника Ордук Джасабыла? Ведь и в культе орла часто подчёркивается его карающая функция (*тэбэр* 'бить когтями').

Память о культе праматерей у северных саха сохранялась вплоть до организации колхозов. В 1957 г. во время диалектологической экспедиции ИЯЛИ ЯФ СО РАН СССР в Абыйском районе тюрколог Н. К. Антонов записал со слов члена колхоза им. Сталина И. А. Суздалова старинное предание о посвящении молодёжи в охотники. Суть обряда, восходящего к почитанию родовых жриц, сводилась к следующему: сначала для трёх старушек расстилали на зелёной траве ложе *тюһюлгэ* (*түһүлгэ*) из шкуры, снятой целиком с гривой, хвостом и ногами с необъезженной дикой лошади. Они по очереди шили из лоскутков шкуры ни разу необъезженного быка или коня три колчана *кэһэх*, а затем также поочередно помещали в них по 3, 7 и 9 охотничьих стрел. После заклинания огня и духов леса приступали к испытанию юношей, которые показывали, как подкрадываться к воображаемому зверю. По итогам испытания старухи надевали парням колчаны: лучшему вручали *кэһэх* с девятью стрелами, среднему – с семью, а слабому – с тремя. В конце обряда бросали жребий и напутствовали молодых охотников [7, с. 23-25].

Усаживание трёх старух на цельную шкуру дикой лошади глубоко символично, ибо название ритуальной шапки *дьабака* этимологически связано с древнетюркским словом *йаба* 'дикий', 'мокрый', 'влажный' [5, с. 221]. Видимо, свежая шкура тотемного зверя *йаба* символизировала священную богиню Бай-ана. Позже она превратилась в таёжного духа Баай Байанай. Этот старик назначал лучшему охотнику 9 стрел (три стрелы *бойуонка*, три стрелы *кустук*, три стрелы *сулус*), среднему – 7 стрел (одну стрелу *бойуонка*, три стрелы *кустук*, три стрелы *сулус*), а слабому – 5 (две стрелы *кустук* и три стрелы *сулус*). Ношение древними охотниками столько стрел *ох* зависело от воли Байаная («*Былыргы дьон, булчуттар оһу сүгүүлэрэ 9-7-5 булуута Байанай ыйаабынан буолара үһү*») [8, л. 10-11].

Важность этой единственной информации об инициации охотников заключается в том, что Иван Андреевич Суздалов (светлый шаман *айыы ойууна Сапалаай*) упоминается в рассказе о последнем среднеколымском празднике *Айыы ысыага* (*Айыы ыһыага*), устроенном в 1922 г. в местности Кэрэхтээх I Хангаласского наслега. Он в молодости выступал помощником *кутурук-сут* у старого шамана Чапыан [9, л. 3-19]. Позднее Сапалаай ойуун дал описание праздника этнографу А. А. Саввину и в конце рассказа упомянул, что один раз сам участвовал в проведении *ысыаха* на Колыме [10, л. 6-13].

Внучка светлого шамана Суздалова Чэлгийээнэ Васильевна (1947 г. р., наслег Уолбут Абыйского улуса) предоставила нам дополнительную информацию о своём деде: «В молодости Сапалаай привёл жену из Алеко-Кюёля и Гаврил Георгиевич Софронов, в 1980 г. написавший статью о празднике Айыы ыһыага, видимо, приходился родственником её бабушки Суздаловой Анастасии Максимовны, умершей в глубокой старости. Она, достигнув почти 100-летнего возраста, содержала жеребёнка, которого в 1980 г. специально закололи на её похоронах. В старом Уолбуте Сапалаай ойуун устроил праздник *ыһыах*. В селе Киэнг Кюёль живёт 92-летняя Евремева Евдокия Петровна, которая в числе других девочек участвовала в качестве крыла *кынат* шамана Сапалая» [11]. Если учесть, что последняя живая участница этого шаманского акта родилась в 1927 г., то получается, что И. А. Суздалов провёл Айыы ысыага в 1934-1937 гг. «Крылья» ойууна говорят о том, что Сапалаай был носителем культа коня-птицы в облике Грозного (= облачного) Джёсёгёй айыы.

Сложное переплетение персонажей мифов доказывается тем, что в *алгысе* Айыысыт, исполнявшая роль повивальной бабки *ийэсит* (*ийэһит*), называлась младшей дочкой Кюн Джизэсигэй хотуна с изначальным именем Хара Ньырахсын. Совершив обрядовые действия по случаю рождения первого саха, «чёрная дева» получила второе имя «Андагардаах Аан Айыысыт тойон» [12, л. 1-2]. Этот сюжет любопытен тем, что первое принятие ребёнка расценивалось как прохождение инициации или присяги *андагар* перед Богом-отцом Ююттээх таас олбохтоох Юрюнг

Айыы Тойона. Эпитеты *аан* 'великий' и *тойон* 'господин', применённые к первой повитухе, намекают, что женские и мужские функции сливались в одну систему культа творцов.

Любопытно, что дева была спущена с неба в «пыжиковой оболочке» (*быык тириитэ бурүһүннээх*), что даёт возможность сопоставить образ белой оленихи, праматери шаманов, с телёнком *нырай*, название которого вошло в имени Хара Нырахсын. Здесь эпитет *хара* употребляется в значении «изначалие» и более подходит к образу матери-земли – *хара сир ийэ*. Всё это ещё раз подчёркивает зооморфный образ богини Айыысыт. При этом эпический богатырь саха (Ньургун?), рождённый при помощи Нырахсын, тоже мог обладать чертами быка Буха (= *бухатыыр*), что указывает на хунно-огузский культ быка-пороза, заменивший архаичный образ оленя. Видимо, неслучайно витязь Ньургун ездит на чёрном коне (ранее – быке?), с которым связывает свою судьбу.

Персонаж солнечной богини Кюн Джизсигэй хотуна, бесспорно, выступает женской ипостасью солнечного божества Уот Джёсёгёй тойона. В эпосе воплощением богини солнца являлась кобылица Кюн Кюбэй хатын *бе* – прародительница саха [13, 2012, с. 127]. Вот почему этой богине приписывали роль покровителя коневодства. Парадокс заключался в том, что в Северной Евразии камень с дыркой посередине (*үүттээх таас*), служивший ложем Белого Аар Тойона, с эпохи палеолита почитался символом богини-матери. Получается, что это божество дублировало функции Белой богини Маган Айыысыт, имевшей сидение *олох* из 12 камней. Именно поэтому Юрюнг Аар Тойон имел жену Юрюнг Адыга Кюбэй хотуна [14, с. 179].

Среди имён богинь встречаются варианты: Эйизхсит, Ийизхсит, Ийэхсит Ийэхсит, [15, с. 113], из которых имя Ийизхсит напоминает Айыхсит, а Ийэхсит соответствует слову *ийэхит* 'повитуха'. Вот почему для Ийэхсит особые обряды не проводились [14, с. 99]. Это согласуется с записями Г. В. Ксенофонтова об *алгысах* («поднятии чаш») в честь божеств: *Джюсэ-гэй айааччы* (= *ийээччи*), Ийэхсит (= Ийэхсит), Анахсит (= Ынахсит) и т. д. [16, с. 33]. Здесь ясно видно, что слова *айааччы* и *ийээччи* являлись синонимами, а богиня-коровница Анахсит (с тюрк. *ана* 'мать') являлась той же богиней Атыысыт Хаат хотун, живущей под землёй и оберегающей рогатый скот.

Если исходить из гипотезы, что Айыысыт – это аналог «венеры» эпохи палеолита, то мы должны обратить внимание на архаичные культы медведя и горы. Ведь древнейшие пути освоения Севера проходили по горным цепям Евразии. Даже в случае выхода на равнину люди палеолита сохраняли «горный стиль» освоения пространства, перенося модель пещеры на дома, сооруженные из дерева и костей [17, с. 75]. В эпосе саха жилище богатыря имеет четыре волосатых столба, ассоциирующихся с ногами тотемного покровителя, а одно из традиционных жилищ хакасов называется *ат уб* («конь-жилище»). И этот мостик из палеолитической древности в современную этнографию даёт надёжный способ реконструкции забытых слов, проливающих свет на эволюцию культа светлых богинь *айыы*.

Анализируя эволюцию религии саха, П. А. Ойунский обнаружил земное происхождение сестёр Айыысыт. Они жили на восточном краю Среднего мира, где сходились все пути-дороги Вселенной. У подножья бурого кургана росли 9 деревьев, и под каждой ёлкой находились гнёзда, схожие на стога сена, покрытые снегом. Из этих гнёзд восемь шаманок Айыысыт показывались до уровня груди, чтобы дать герою три сакральных имени для путешествия по трём мирам, и направляли к «корню» кузнецов для прохождения особой закалки в кузнице. После чего герою предстояло искупаться в «воде смерти» [18, с. 17-18]. По сути, воин *айыы*, как и шаман *айыы*, становится бессмертным, ибо убить уже «мёртвого» невозможно.

Путешествие богатыря *айыы* к «корню» кузнецов равносильно путешествию шамана Чачыгыр Таас в Нижний мир к божеству Кытай Бахсы [19, с. 62-83]. По велению Улуу Кудангса великий шаман проходит через серебряное и медное моря в виде рыбы *дьирибинэй балык* и зверя *кэгэй кыыл*. При этом он воспекает, что был посвящён в шаманы у нижних кузнецов. В рукописи П. В. Слепцова «Улуу Кудангса», переданной в дар П. А. Ойунскому, приготовления к обряду описаны подробно: к столбу *бабах* привязали чёрно-бурого быка с солнцем на лбу, растянули *салама*, а позади *бабах* столба воткнули шесты с идолами двуглавого орла, гагары, мартына, чайки и кроншнепа. Придя в стан Кытай Бахсылай, шаман сообщает, что Улуу Кудангса обещал поставить на вершине великого холма с россыпью железа жертвенное дерево

кэрэх, откуда вечно и звучно будет капать живительная влага (*арыы-сыа чаллырбаччы таммалыа*) [20, л. 181-184]. Таким образом, столб *аар бабах* со шкурой чёрного быка с солнцем на лбу ассоциируется с Мировым деревом.

Эпический воин, облачённый в шкуру духа-покровителя (существа иного мира), становится неуязвимым. На зооморфный вид богини земли, жившей под девятым деревом, указывает имя Адыга, восходящее к тюрк. *адуг* ‘медведь’, *ыдуг* ‘священный’. К ряду этих терминов «Т-говора» относится и теоним Атыысыт. Корень *атыы/айыы* сопоставим с др.-тюрк. *айыг*, *адуг* и общетюрк. *айы*, *айо*, *айу*, *айув*, *айыв*, *адыг* ‘медведь’. По Махмуду Кашгарскому, средневековые кыпчаки иносказательно называли медведя *аба*, что у огузов обозначало понятие ‘мать’ (ср. с тув. *ава* ‘мама’, як. *эбэ* ‘бабушка’) [21, с. 112-113, 130]. На эту тему обращал внимание Э. В. Севортян, который отмечал связь узбекского слова *ойи* ‘мать’ с тюрк. *айы* ‘медведь’, хотя считал, что это гипотеза требует дополнительного доказательства [22, с. 113]. Как нам кажется, древнейшие истоки культа медведицы прослеживаются в единых корнях слов *атыы/айыы* ‘творец’, ‘предок’ и *атыйах* ‘берестяной короб для воды или кумыса’ (погребальная урна?), что доказывает общие истоки культа предков и светлых богов.

Характерно то, что у многих народов Сибири духи священных гор показывались в виде самок зверей или женщин. В свете этого заманчиво сопоставить название шаманского плаща куму с эвенкийскими названиями медведя *хомооты/омооты*, *хумэй* [23, с. 485, 495]. При этом *хумэй* ‘медведь’ удивительно совпадает с бур. *һамай* ‘бабушка’ и др.-тюрк. Умай ‘мать-богиня’. Поздним олицетворением Умай выступала Айыысыт, враждебно относившаяся к мужчинам [12, с. 91]. Весьма вероятно то, что к ряду этих терминов этимологически и семантически относится дуплистое дерево *кумалаан*, в «гнезде» которого рождались души будущих шаманов.

Заключение

Таким образом, П. А. Ойунский на основе текстов олонхо доказывал глубокую архаичность культа божеств *айыы*. Поднятые им вопросы остаются актуальными и в современной этнографической науке. Как нам представляется, первичность сакральной власти женщин удаганок и верховенство над шаманами, появившимися в эпосе позже, соответствует действительности. Эту версию об эволюции пантеона верховных божеств *айыы* разделял религиовед Н. А. Алексеев. Он же отмечал такую важную часть как карающая функция *айыы*, свойственную божествам. Так, Белая богиня Маган Айыысыт напоминает Белого ястреба Маган Кырдай удаган (она же дух войны *Илбис кыһа*) – одного из семи братьев Джёсёгёй. Поэтической дар певцов (*хомобой тыллаах*) совпадает с даром волшебства шамана *хомуһуннаах ойуун*. Всё это говорит о сложности и неоднозначности характеров персонажей эпоса и шаманства.

Литература

1. Гоголев А. И. Мифологический мир якутов: Божества и духи-покровители. – Якутск: Изд-во ЦК и И им. А. Е. Кулаковского, 1994. – 29 с.
2. Гоголев А. И., Бурцев А. А. Якутское олонхо в контексте мифологии и эпической поэзии народов Евразии. – Якутск: ГУ АН РС(Я), 2012. – 76 с.
3. Ойунский П. А. Якутская сказка олонхо: её сюжет и содержание // Сочинения. Т. 7. – Якутск: Кн. изд-во, 1962. – С. 128-204.
4. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. 2-е изд. – М.; Л.: Изд-во АН СССР. – Т. 1. – 1958; Т. 2. – 1959; Т. 3. – 1959. – 3858 стб.
5. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. – 676 с.
6. Ксенофонов Г. В. Эллёйда. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – М.: Наука, 1977. – 248 с.
7. Антонов Н. К. Предание об обряде посвящения в охотники // Сборник статей и материалов по этнографии народов Якутии. Вып. 2. – Якутск: Кн. изд-во, 1961. – С. 23-25.
8. Боло С. И. По грамматическим и лексическим наблюдениям говора II-го Мятюжского наслега Среднеколымского района. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 434. – 53 л.
9. Софронов Г. Г. Праздник Верховного существа (Айыы ыһыага). 1980 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 13. Д. 196. – 19 л.

10. Саввин А. А. Материалы по верованиям абыйских якутов. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 480. – 34 л.
11. Полевые материалы автора. Информант Ч. В. Суздальова, 1947 года рождения. Записи В. Е. Васильева, 5 февраля 2019 г., г. Якутск.
12. Жирков Д. Г. Алгысы. 1945 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 734. – 9 л.
13. Горохов Н. С. Юрюнг Уолан. Якутская сказка // Казарян П. Л. Никита Семенович Горохов. Жизнь, дела, научное наследие. – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2012. – 262 с.
14. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XX – начале XX в. // Этнография и фольклор народов Сибири: Избранные труды. – Новосибирск: Наука, 2008. – С. 17-184.
15. Слепцов Д. М. Көтөр Мүлгүн: олонхо. – Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 1994. – 127 с. (на якутском яз.)
16. Васильев В. Е. Неопубликованные материалы Г. В. Ксенофонтова о «белом» шаманстве народа саха // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2012, № 1 (4). – С. 28-34.
17. Головнёв А. В. Антропология движения (древности Северной Евразии). – Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. – 496 с.
18. Ойунский П. А. Происхождение религии. – Якутск: Госиздат, 1930. – 27 с. (на якутском яз.)
19. Ойунский П. А. Сочинения. Т. 2. – Якутск: Кн. изд-во, 1958. – 211 с. (на якутском яз.)
20. Слепцов П. В. Этнографические материалы. 1904 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 293. – 350 л.
21. Щербак А. М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 82-172.
22. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. (Общетюркские и междтюркские основы на гласные). – М.: Наука, 1974. – 767 с.
23. Эвенкийско-русский словарь / сост. Г. М. Василевич. – М.: Госиздат. иностр. и нац. словарей, 1958. – 803 с.

References

1. Gogolev A. I. *Mifologicheskij mir yakutov: bozhestva i duhi-pokroviteli* [Mythological world of the Yakuts: deities and spirits-patrons]. Yakutsk, izd-vo CK i I im. A. E. Kulakovskogo, 1994, 29 p.
2. Gogolev A. I., Burtsev A. A. *Yakutskoe olonho v kontekste mifologii i epicheskoy poezii narodov Evrazii* [Yakut Olonkho in the context of mythology and epic poetry of the peoples of Eurasia]. Yakutsk, GU AN RS(Ya), 2012, 76 p.
3. Ojunsij P. A. *Yakutskaya skazka olonho: eyo syuzhet i sodержanie* [Yakut tale of Olonkho: its plot and content]. In: *Sochineniya. T. 7* [Works. Vol. 7]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1962, pp. 128-204.
4. Pekarskij E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka: v 3 t. 2-e izd.* [Dictionary of the Yakut language: in 3 vol. 2 ed.]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR. Vol. 1. 1958; Vol. 2. 1959; Vol. 3. 1959, 3858 col.
5. *Drevnetyurkskij slovar'* [Ancient Turkic dictionary]. Leningrad, Nauka, Leningr. otd-nie, 1969, 676 p.
6. Ksenofontov G. V. *Ellejada. Materialy po mifologii i legendarnoj istorii yakutov* [Elleyada. Materials on the mythology and legendary history of the Yakuts]. Moscow, Nauka, 1977, 248 p.
7. Antonov N. K. *Predanie ob obryade posvyashheniya v ohotniki* [Legend of the rite of initiation into hunters]. In: *Sbornik statej i materialov po etnografii narodov Yakutii. Vyp. 2* [Collection of articles and materials on Ethnography of the peoples of Yakutia. Iss. 2.]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1961, pp. 23-25.
8. Bolo S. I. *Po grammaticheskim i leksicheskim nablyudenyam govora II Myatyuzhskogo naslega Srednekolym'skogo rajona. 1940 g.* [On grammatical and lexical observations, of the dialect of the 2nd Matyr'skogo naslega Srednekolym'sk district. 1940]. In: *Rukopisnyj fond Arhiva YaNC SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the Yakut scientific center of SB RAS]. F. 5, op. 3, d. 434, 53 s.
9. Sofronov G. G. *Prazdnik Verhovnogo sushhestva (Ajyy yhyaga). 1980 g.* [Feast of the Supreme being (Aiyy iyaga). 1980]. In: *Rukopisnyj fond Arhiva YaNC SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the Yakut scientific center of SB RAS]. F. 5, op. 13, d. 196, 19 s.
10. Savvin A. A. *Materialy po verovaniyam abyjskih yakutov. 1940 g.* [Materials on beliefs of abiysky Yakuts. 1940]. In: *Rukopisnyj fond Arhiva YaNC SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the Yakut scientific center of SB RAS]. F. 5, op. 3, d. 480, 34 s.

11. *Polevye materialy avtora. Informant Ch. V. Suzdalova, 1947 goda rozhdeniya* [Field materials of the author. Informant Ch. V. Suzdalova, born in 1947. Record V. E. Vasileva]. Zapisi V. E. Vasileva, 5 fevralya 2019 g., Yakutsk.
12. Zhirkov D. G. *Algysy. 1945 g.* [Algys. 1945]. In: *Rukopisnyj fond Arhiva YaNC SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the Yakut scientific center of SB RAS]. F. 5, op. 3, d. 734, 9 s.
13. Gorohov N. S. *Yuryung Uolan. Yakutskaya skazka* [Yurung Uolan. Yakut fairy tale]. In: Kazaryan P. L. *Nikita Semenovich Gorohov. Zhizn, dela, nauchnoe nasledie* [Nikita Gorokhov. Life, business, and scientific heritage]. Yakutsk, Izdatelskiy dom SVFU, 2012, 262 p.
14. Alekseev N. A. *Tradicionnye religioznye verovaniya yakutov v XX – nachale XX v.* [Traditional religious beliefs of the Yakuts in the XX – early XX century]. In: *Etnografiya i folklor narodov Sibiri: izbrannye trudy* [Ethnography and folklore of the peoples of Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 2008, pp. 17-184.
15. Sleptsov D. M. *Kyotyor Myulgyun: olonho* [Kyotyor Mulgun: olonkho]. Yakutsk, Izd-vo YaNC SO RAN, 1994, 127 s. (In Yakut lang.)
16. Vasilyev V. E. *Neopublikovannye materialy G. V. Ksenofontova o “belom” shamanstve naroda saha* [Unpublished materials of G. V. Ksenofontov about the “white” shamanism of the Sakha people]. In: *Severo-vostochnyj gumanitarnyj vestnik* [North-Eastern humanitarian Bulletin]. 2012, No. 1 (4), pp. 28-34.
17. Golovnyov A. V. *Antropologiya dvizheniya (drevnosti Severnoj Evrazii)* [Anthropology of movement (antiquities of Northern Eurasia)]. Ekaterinburg, UrO RAN, “Volot”, 2009, 496 p.
18. Ojunksij P. A. *Proishozhdenie religii* [Origin of religion]. Yakutsk, Gosizdat, 1930, 27 p. (In Yakut lang.)
19. Ojunksij P. A. *Sochineniya. T. 2* [Works. Vol. 2]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1958, 211 p. (In Yakut lang.)
20. Sleptsov P. V. *Etnograficheskie materialy. 1904 g.* [Ethnographic materials. 1904]. In: *Rukopisnyj fond Arhiva YaNC SO RAN* [Manuscript Fund of the Archive of the Yakut scientific center of SB RAS]. F. 5, op. 3, d. 293, 350 s.
21. Shherbak A. M. *Nazvaniya domashnih i dikih zhivotnyh v tyurkskih yazykaj* [Names of domestic and wild animals in the Turkic languages]. In: *Istoricheskoe razvitie leksiki tyurkskih yazykov* [Historical development of the vocabulary of the Turkic languages]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1961, pp. 82-172.
22. Sevortyan E. V. *Etimologicheskij slovar' tyurkskih yazykov (obschetyurkskiye i mezhtyurkskiye osnovy na glasnye)* [Etymological dictionary of Turkic languages (General and interturkic foundations on vowels)]. Moscow, Nauka, 1974, 767 p.
23. *Evenkijsko-russkij slovar'* [Evenk-Russian dictionary]. Sost. G. M. Vasilevich. Moscow, Gosizdat. inostr. i nac. slovarej, 1958, 803 p.