



Образ младшего сына в казахских и тувинских сказках: сравнительный анализ

Аккуралай А. Искендир, Акбота Кенжекожаева

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан



В статье рассматривается образ младшего сына в казахских и тувинских сказках на примере сказок о трех братьях и их младшем брате: «Қаратай», «Приключения Елемеса» и «Балдыр-Бээжек», «Хеймер-оол и волк величиной с быка». Показан процесс формирования образа героя, отражающего воспитательные, мировоззренческие и культурные ценности, а также специфика проявления образа в разных культурных и социально-бытовых контекстах.

Отмечено, что в сказках младший сын наделен положительными качествами (смелость, справедливость, ум). Часто ему на помощь приходят второстепенные персонажи или волшебные предметы. Эти возможности определяют характерные черты главного героя сказок, позволяя ему преодолевать препятствия, непосильные для старших братьев.



Выявлены сходства и различия в образах младшего сына, связанные с особенностями семейных иерархий, социального статуса, ценностных установок, а также с культурными и природными условиями культур. Подчеркивается, что образ «младшего сына» демонстрирует универсальные черты героя и адаптируется к национальным особенностям, отражая глубокие этнокультурные и фольклорные установки казахского и тувинского народов.

Предлагаются перспективы расширения темы через привлечение сравнительного материала из фольклора тюркских и других народов, что позволит глубже изучить генезис данного образа в мировом литературном наследии.

Ключевые слова: казахский фольклор; тувинский фольклор; сказка; младший сын

Данное исследование финансируется Комитетом по науке Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (грант «АР23486380 Тюркские языки Казахстана в условиях духовной модернизации общества: от графики к эпическому тексту»).



Для цитирования:

Искендир А. А., Кенжекожаева А. Образ младшего сына в казахских и тувинских сказках: сравнительный анализ // Новые исследования Тувы. 2026. № 3. С. 76-94. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2026.3.6>

Искендир Аккуралай Абдиуалиевна — доктор философии (PhD), ведущий специалист «Лаборатории рукописей» Научно-исследовательского института тюркологии и алтаистики Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: Казахстан, г. Алматы, 050000, пр. аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: iskendirakkuralaj@gmail.com



Кенжекожаева Акбота — доктор философии (PhD), ведущий специалист «Лаборатории социолингвистики, теории и практики перевода» кафедры иностранной филологии и переводческого дела Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: Казахстан, г. Алматы, 050000, пр. аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: aqbota555@gmail.com



The image of the youngest son in Kazakh and Tuvan fairy tales: A comparative analysis

Akkuralay A. Iskendir, Akbota Kenzhekozhayeva

Farabi University, Republic of Kazakhstan

The article examines the image of the youngest son in Kazakh and Tuvan fairy tales using as examples tales about three brothers and their younger sibling: "Qaratay", "The Adventures of Elemes", and "Baldyr-Beezhok", "Kheimer-ool and the bull-sized wolf". The study shows how the hero's image is formed, reflecting educational, worldview and cultural values, as well as the specificity of its manifestation in different cultural and sociocultural contexts.

It is noted that in the tales the youngest son is endowed with positive qualities such as courage, justice and intelligence. Secondary characters or magical objects often come to his aid. These factors determine the typical traits of the main character, enabling him to overcome obstacles that are insurmountable for his elder brothers.

Similarities and differences in the images of the youngest son are identified, which are related to the specifics of family hierarchies, social status, value orientations, and the cultural and natural conditions of the respective cultures. The article emphasizes that the image of the "youngest son" demonstrates universal heroic features while adapting to national particularities, thereby reflecting deep ethnocultural and folkloric patterns of the Kazakh and Tuvan peoples.

The authors outline prospects for further research by involving comparative material from the folklore of other Turkic and non-Turkic peoples, which will make it possible to study more deeply the genesis of this character in the world literary heritage.

Keywords: Kazakh folklore; Tuvan folklore; fairy tale; youngest son

Funding:

This research is funded by the Committee on Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (grant «AP23486380 Turkic languages of Kazakhstan in the context of spiritual modernization of society: from graphics to epic text»).



For citation:

Iskendir A. A. and Kenzhekozhayeva A. The image of the youngest son in Kazakh and Tuvan fairy tales: A comparative analysis. *New Research of Tuva*, 2026, no. 3, pp. 76-94 (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2026.3.6>

ISKENDIR, Akkuralay Abdualievna, PhD, Leading Specialist, Manuscripts Laboratory, Research Institute of Turkology and Altaic Studies, Farabi University. Postal address: 71 Al-Farabi Av., Almaty, 050000, Republic of Kazakhstan. E-mail: iskendirak-kuralaj@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7487-5286



KENZHEKOZHAYEVA, Akbota, PhD, Leading Specialist, Laboratory of Sociolinguistics, Theory and Practice of Translation, Department of Foreign Philology and Translation Studies, Farabi University. Postal address: 71 Al-Farabi Av., Almaty, 050000, Republic of Kazakhstan. E-mail: aqbota555@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1380-2753



Введение

В системе персонажей фольклора образ младшего сына занимает не просто значимую, но и во многом ключевую роль.

Как отмечает Ф. И. Урманче (Урманче, 2015: 56), эта фигура является основным координатором сказочного повествования, концентрируя в себе главные этические и эстетические идеалы этноса. Фундаментальный вклад в изучение вопроса внес Е. М. Мелетинский, по мнению которого, выделение образа младшего сына «...в мифе и особенно в сказке есть компенсация социально обездоленного в процессе перехода от рода к семье или большой патриархальной общине (отказ от минората, уравнивавшего младшего брата со старшим, и переход к майороту)» (Мелетинский, 1994: 15).

Одним из центральных факторов формирования специфики образа младшего сына в фольклоре выступает архаический обычай минората, согласно которому он остается в родительском доме, становясь его полноправным хозяином и хранителем родового очага после смерти отца. Параллельно с этим, в более поздние времена развитие системы приоритета старших братьев приводило к социальной обездоленности младших сыновей. В тюркских сказках этот мотив часто трансформируется в сюжет о несправедливо обделенном и обиженном герое, который, будучи по возрасту младшим и слабым, оказывается сильнее духовно своих противников. «Такое подвластное положение вынуждает героя к активным действиям: на его долю приходится больше всего испытаний, благодаря которым он “мукает” и обретает нечто большее, чем просто материальное благополучие», отмечает Р. Р. Зинурова, рассматривая этот образ в башкирских сказках (Зинурова, 2021: 84). Младший сын в казахских сказках представлен более смелым и добрым по сравнению с другими братьями, это может быть связано с традиционным представлением казахского народа о младшем как о наследнике семейного очага. По мнению фольклориста С. Каскабасова: «... суть казахского минората в том, что отношение казаха к младшему сыну было особое. Младший сын пользовался любовью родителей и большими привилегиями. Он оставался хозяином “үлкен шаңырақ” (большого отцовского дома), а старшие сыновья получали свои енши и отделялись от отца... Его изображение как идеального героя в казахской сказке естественное явление» (Каскабасов, 2014: 94; примечание было в оригинале. — *Авт.*).

Также в казахском фольклоре жанра «волшебные сказки» «главный герой и его основная миссия возникли из народных представлений об идеальном человеке»¹. Поскольку с давних времён люди в своей жизни сталкивались с различными общественными и социальными конфликтами, и в них возникала потребность в таких героях. Как мы уже отмечали с коллегами, «социальные явления, вызванные столкновением противоположных понятий — добра и зла, молодости и старости, мудрости и невежества, бескорыстия и подлости, жизни и смерти — через художественное мышление находят своё выражение в литературных произведениях» (Кенжекожаева, Мамбетов, Ауесбаева, 2025: 302). По словам М. Габдуллина, люди древности не сразу достигали поставленных целей и не могли в одночасье воплотить свои замыслы и мечты. Однако они знали «... что сила человека вечна, и твердо верили в неизбежную победу над всеми враждебными силами» (Габдуллин, 2013: 142).

Изначально главный персонаж изображался как охотник-стрелок, сражающийся за свою жизнь с силами природы и дикими зверями, однако «в эпоху сложившегося родового общества он уже предстает в образе батыра, защищающего своих родных от вражеских нападений»². Следовательно, с распадом родового строя идеал героя претерпел изменения и перешёл к роли младшего сына — наследника главного семейного очага, продолжателя родовой линии.

Кроме того, образ младшего сына встречается в казахском фольклоре как в жанре волшебной сказки, так и в героических повествованиях. Он предстает смелым и решительным персонажем, который побеждает врагов, противников или чудовищ. Например, Асан батыр сражается с мыстан

¹ Дала фольклорының антологиясы [Антология степного фольклора]. Он томдық [В десяти томах] // Құраст / состав. Әлбеков Т., Елесбай Н., Набиолла Н. Алматы: Brand Book, 2020. Т. 7: Прозалық фольклор: Ертегілер [Прозаический фольклор: Сказки]. 69 б. (На каз. яз.). Здесь и далее все переводы текстов выполнены А. Кенжекожаевой.

² Дала фольклорының антологиясы [Антология степного фольклора]. Он томдық [В десяти томах] // Құраст / состав. Әлбеков Т., Елесбай Н., Набиолла Н. Алматы: Brand Book, 2020. Т. 7: Прозалық фольклор: Ертегілер [Прозаический фольклор: Сказки]. 69 б. (На каз. яз.).



(ведьмой), Майлыкараша — с жалмауыз-кемпир (людоедкой), Жумакелди — с семиглавым великаном, Жебірейіл — с трёхглавым драконом, а Каратай — со старичком Ергежейли. А в тувинских волшебных сказках герой вступает в противоборство не только с традиционными образами жестких ханов, но и с мифическими существами: албысами, шулбусами, аза, чылбыгой, птицей Хан-Херети¹. Например, Балдыр-Бээжек сталкивается с главным противником: «в самой вершине неба сверкнула перьями шестиголовая птица Хан-Херети и камнем упала на табун»².

Выбор для сравнительного анализа казахских сказок «Каратай», «Приключения Елемеса» и тувинские «Балдыр-Бээжек», «Хеймер-оол и волк величиной с быка» обоснован тем, что они позволяют проследить адаптацию единого тюркского сюжета о младшем сыне к различным культурным условиям. Эти сказки объединяет классический мотив героя-минората, который, вопреки изначальному статусу младшего, в итоге достигает триумфа. Однако пути к этой победе существенно различаются. Если в казахском фольклоре акцент сделан на степной героике и воинской доблести батыра, чьи идеалы созвучны исламской этике справедливости, то тувинские герои действуют в пространстве архаичной магии и анимизма, где ключевую роль играют связь с духами природы и буддийская созерцательность. Сравнение данных текстов позволит показать, как под влиянием географии, образа жизни и религии формировались разные национальные характеры, то есть от открытого героизма казахских степей до мистической мудрости саянской тайги.

Так, проблемой исследования выступает образ младшего сына, представленный в казахских и тувинских сказочных нарративах, который остается малоизученным, отражающим глубинные этнические установки, модели социального поведения сказочных героев и сохранения традиционных ценностей. Это один из древнейших образов, часто встречающихся в сказках тюркских народов, в которых интерпретация варьируется в зависимости от локального фольклора.

Несмотря на широкую изученность этого образа в фольклоре отдельных народов, например, как С. Томпсон (Thompson, 1946), В. В. Карчина (Карчина, 2019), Н. Г. Шарапенкова и М. А. Бахлаева (Шарапенкова, Бахлаева, 2023) и др., сравнительного анализа казахского и тувинского фольклора в данном аспекте ранее не проводилось. Это обуславливает актуальность исследования, тем более что образ младшего сына в тувинской традиции также сам по себе не становился объектом изучения. В настоящее время сравнительное исследование фольклора тюркских народов открывает возможность выявления общих литературных и культурных основ.

Цель работы состоит в раскрытии смысловой нагрузки и трансформаций образа младшего сына в контексте казахского и тувинского фольклора (жанра сказок) посредством сравнительного анализа, отражающего как культурные параллели, так и уникальные черты каждой традиции. Для достижения указанной цели были поставлены следующие задачи: проанализировать образ младшего сына в казахских сказках; исследовать образ младшего сына в тувинских сказках; выявить сходства и различия в образе младшего сына в контексте этнокультурных и мифопоэтических особенностей обоих народов.

Теоретико-методологическую основу работы составляют труды и публикации исследователей (Oirik, 1909; Thompson, 1946; Мелетинский, 1994; Пропп, 1998; Самдан, 2002; Каскабасов, 2009; Мижит, 2009; Балтабаева, 2010; Доржу, 2011; Фабуллин, 2013; Квилинкова, 2014; Урманче, 2015; Шаймердинова, 2015; Әуесбаева, 2018; Басангова, 2018; Орус-оол, 2018; Карчина, 2019; Зинурова, 2021; Шарапенкова, Бахлаева, 2023; Чистобаева, 2024; и др.).

Основу источниковой базы работы составляют сборник «Бабалар сөзі: Жүзтомдық. Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер» (Астана, 2011)³, из которого были отобраны тексты сказок «Каратай»⁴ и «Приключения Елемеса»⁵, и издание «Тувинские народные сказки», составленное М. Ватагиным (М., 1971)⁶

¹Тувинские народные сказки. Вып. 2. / сост. М. А. Изыднеева. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1958. С. 4.

²Тувинские народные сказки / перев., сост. и примеч. М. Г. Ватагина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. С. 110–111.

³Бабалар сөзі [Слово предков]. Жүзтомдық [В ста томах] // Құраст / состав. Қаскабасов С., Тойшанұлы А., Набиолла Н. Астана: Фолиант, 2011. Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер [Волшебные сказки]. (На каз. яз.).

⁴Там же. 334–339 б.

⁵Там же. 185–186 б.

⁶Тувинские народные сказки / перев., сост. и примеч. М. Г. Ватагина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. С. 208.



в котором представлены тексты тувинских сказок «Балдыр-Бээжек»¹, «Хеймер-оол и волк величиной с быка»².

Анализ текстов казахского фольклора проводился на языке оригинала, а выбранные фрагменты представлены на русском языке в переводе одного из соавторов статьи А. Кенжекожаевой. Сказка «Каратай», выбранная нами для сравнения, впервые была опубликована в 1886 г. в газете «Дала уалаяты» (№ 40–41). В качестве собирателя текста указывается А. Е. Алекторов. Позднее эта сказка была включена А. В. Васильевым в сборник «Образцы киргизской (казахской. — *Авт.*) народной словесности» в 1898 г. Для анализа мы использовали фрагменты, взятые из 74-го тома 100-томного издания «Бабалар сөзі», опубликованного в 2011 г. в городе Астана. Редакционная коллегия отметила, что версия сказки, включённая в этот том, подготовлена на основе текста, опубликованного в газете «Дала уалаяты»³.

Оригинал сказки «Приключения Елемеса» хранится в фонде рукописей Института литературы и искусства им. М. О. Ауэзова, в папке 124, тетради № 6. В качестве собирателя текста указывается О. Енсегенов. Сказка была опубликована во 2-м томе трехтомника «Казахские сказки»⁴, изданного в 1962 г. в Алматы под редакцией Е. Ысмайылова, Б. Адамбаева, Б. Ысқақова и Б. Уахатова. Версия, включенная в 74-й том стотомника «Бабалар сөзі», была подготовлена на основе оригинала, однако редакционная коллегия отметила, что текст сверялся со вторым томом «Казахских сказок» для проведения текстологических работ.

Тексты тувинских сказок «Балдыр-Бээжек» и «Хеймер-оол и волк величиной с быка» исследовались в переводах М. Ватагина (выполненных при участии сотрудников Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории — Д. С. Куулара, А. К. Калзана, М. А. Хадаханэ, а также Л. В. Гребнева и Н. Сердобова). Стоит отметить, что, согласно авторскому предисловию М. Ватагина⁵, фактический основой издания послужили подстрочные переводы, выполненные Оюн Кодур-оолом, в то время как за М. Ватагиным оставалась общая редакция и литературная обработка текстов. В ходе анализа учитывались тексты оригиналов для уточнения специфических терминов, имен и фразеологизмов.

Правомерность сопоставления разноязычных текстов и использования переводного материала обосновывается теорией инвариантности фольклорных структур В. Я. Проппа (Пропп, 1998), согласно которой функции действующих лиц и логика сюжета остаются неизменными при межъязыковой трансляции. Опора на академические переводы, сохраняющие этнографическую точность, позволяет, согласно методологии Е. М. Мелетинского (Мелетинский, 2005), достоверно реконструировать семантическое ядро образа младшего сына. В данном контексте русский язык выступает верифицированным метаязыком описания, что делает возможным корректное сравнение казахской фольклорной традиции с архаико-мифологической системой тувинского без потери существенных смыслов.

Методологическую основу работы составляют: сравнительный метод, применяемый для исследования сходств и различий образа «младшего сына» в сказках двух генетически родственных и имеющих свои особенности народов; структурный анализ для изучения сюжетной композиции, системы образов, направленный на исследование символического значения образа младшего сына.

Образ младшего сына в казахских сказках

Фольклорист С. Каскабасов отмечает среди главных героев казахских сказок таких персонажей, как охотник-стрелок, воин-батыр, младший сын, бедняк и защитник народа (Каскабасов, 2009: 294). То есть можно отметить, что основные герои, как правило, мужского пола. Это связано с высокой ролью мужчины в казахском традиционном обществе.

¹ Там же. С. 106–111.

² Там же. С. 96–100.

³ Бабалар сөзі [Слово предков]. Жүзтомдық [В ста томах] / состав. Каскабасов С., Тойшанұлы А., Набиолла Н. Астана: Фолиант, 2011. Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер [Волшебные сказки]. (На каз. яз.).

⁴ Қазақ ертегілері [Казахские сказки] / под ред. рук. Е. Ысмайылов. Алматы: Қазақ ССР Ғылым академиясы әдебиет және өнер институты. Қазақтың мемлекеттік көркем әдебиет баспасы, 1962. Т. 2. (На каз. яз.).

⁵ Тувинские народные сказки / перев., состав. и примеч. М. Г. Ватагина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. С. 208.



Одним из таких значимых героев сказок является младший сын. Обычно у него есть старшие братья, и чаще всего он является третьим из трёх братьев. Тем не менее в ряде сказок число братьев может превышать три: «...мои восемь сыновей — это одно, а Төстік — совсем другое»¹, «У хана было сорок сыновей»². Однако в большинстве сказок преобладание числа три объясняется «законом тричности». По мнению А. Ольрика, «когда в повествование вводится ряд лиц или предметов, самый главный выдвигается на первое место, а на последнее — тот, кто играет особенно важную роль в эпическом действии» (Olrik, 1909: 7). Таким образом, «эпический центр тяжести» (Мелетинский, 2005: 59) сосредоточен в «последнем», то есть в завершающем элементе ряда.

Эту закономерность подтверждают многочисленные примеры из казахских сказок:

- «Давным-давно жил старик по имени Естеміс, у него было трое сыновей. Младшего звали Асан. С юных лет он выделялся среди сверстников»³;
- «Жил-был один богач, у него было трое сыновей. Старшего звали Жандос, среднего — Табанак, а младшего — Майлықараша»⁴;
- «Давным-давно у одного бедняка было трое детей... Младшего из них звали Елемес»⁵;
- «Жил-был бедняк. Старшего сына звали Әшкен, среднего — Мүшкен, а младшего — Жұмакелді»⁶;
- «Жили-были старик со старушкой. У них было трое детей и пять коз... Третий сын был по имени Тазша»⁷;
- «Давным-давно было три брата: старшего звали Сарытай, среднего — Торытай, а младшего — Каратай»⁸;
- «В старину жил царь по имени Абдрахман, у него было трое детей. Старшего звали Ахмет, среднего — Сахмет, а младшего — Жебірейіл»⁹.

Как мы видим из этих примеров, имена младших сыновей/братьев часто употребляются в названиях и этим подтверждают их роль центральной фигуры сказок («Асан батыр», «Сказка о Майлықараше», «Приключения Елемеса», «Тазша бала», «Каратай»).

Фольклорист С. Сакен отмечает, что «сравнительная характеристика братьев, демонстрирующая превосходство младшего как центрального положительного персонажа является постоянным мотивом во многих народных сказках. Идеализированное изображение младшего сына характерно и для казахских сказок»¹⁰.

Главного героя сказки «Каратай» зовут Каратай. У него есть два старших брата — Сарытай и Торытай. Сведения об их родителях отсутствуют. Братья занимаются охотничьим промыслом и по очереди остаются дома для приготовления пищи. Появившийся Ергежейли¹¹ наводит ужас на двух старших братьев, съедает их еду и ведет себя как полноправный хозяин. Однако на третий день его уловки не срабатывают на младшего брата, Ергежейли терпит поражение, и Каратай привязывает его к тополи. С этого момента сюжет сказки становится более напряженным, так как на следующее утро братья, не обнаружив Ергежейли на месте, отправляются на его поиски.

В пути преодоления испытания младшему сыну способствуют волшебные помощники, обладающие особыми силами. Так, главный герой сражается с Ергежейли и побеждает его с помощью вол-

¹ Қазақ ертегілері [Казахские сказки] / отв. ред. С. Қалиұлы. Алматы: «Алматы кітап» баспасы, 2017. 16 б. (На каз. яз.).

² Бабалар сөзі [Слово предков]. Жүзтомдық [В ста томах] / состав. Қасқабасов С., Тойшанұлы А., Набиолла Н. Астана: Фолиант, 2011. Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер [Волшебные сказки]. 67 б. (На каз. яз.).

³ Бабалар сөзі [Слово предков]. Жүзтомдық [В ста томах] / состав. Қасқабасов С., Тойшанұлы А., Набиолла Н. Астана: Фолиант, 2011. Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер [Волшебные сказки]. 70 б. (На каз. яз.).

⁴ Там же. 157 б.

⁵ Там же. 185 б.

⁶ Там же. 187 б.

⁷ Там же. 226 б.

⁸ Там же. 334 б.

⁹ Там же. 351 б.

¹⁰ Сәкен С. И. Қазақ фольклорының типологиясы: оқу құралы [Типология казахского фольклора: учебное пособие]. Алматы: «Қыздар университеті», 2013. 58 б. (На каз. яз.).

¹¹ Старичок с бородой в сорок пядей, злой дух.



шебной воды прекрасных девушек. Злые братья решают оставить Каратая под землёй. Но благодаря помощи пророка Кызыр, принявшего облик огромной белой птицы, Каратай возвращается на поверхность земли: «...Вдруг он превратился в большую белую птицу, посадил спящего Каратая на спину и в мгновение ока вывел юношу к Божьему свету»¹.

В сказке старичок Ергежейли описывается как «с бородой в сорок пядей, ростом с палец». Несмотря на это, «... он отличается разрушительной силой; ущерб, который он может причинить человеку, чрезвычайно велик»². Таким образом, персонаж с ростом в один пядь и бородой в сорок пядей рассматривается «как злой дух нижнего мира»³. Этот персонаж встречается также у татар, туркмен и монголов. «В туркменской традиции он проглатывает раненого героя, а затем извергает его обратно, тем самым исцеляя, то есть выполняет магическую функцию»⁴. В этой сказке Ергежейли не проглатывает Каратая с целью исцеления, однако в определённом смысле можно сказать, что он «поглощает» его, отправляя в подземный мир. Трансформация Каратая осуществляется именно через его подземное путешествие и совершение там героических деяний. Следовательно, можно утверждать, что и в данном случае Ергежейли выполняет свою магическую функцию, хотя и в иной, трансформированной форме.

Спасителем выступает пророк Кызыр — мудрец и благочестивый персонаж, упоминаемый в Коране в сурах «Баһар» и «Каһф»⁵. У казахов существовало поверье, что встреча с Кызыром приносит благополучие и способствует исполнению желаний.

Также в сказке заметно широкое присутствие религиозной лексики. Например: «Молодой человек обратился к Богу⁶ и направился к укрытию беглеца»; «В течение всей жизни мы будем молить Бога о вашей защите и благодарим за спасение нас от злодея»; «Бойтесь Бога, не думайте, что, сделав кого-либо несчастным, сами станете счастливыми»; «Бог на стороне праведного и накажет виновного»; «Не проклиная своих братьев за злодейство, он вверил их Богу, чтобы они стали разумными»; «Он был полностью сосредоточен на чтении большой молитвенной книги»; «Ассаламу алейкум, да будет милость Бога с тобой»; «О, Господи, каким чудом я вернулся из-под земли на свет!»; «Ты, мой Бог, всемогущий, сильный и справедливый, послал мне спасителя в образе старика»; «Я вверил тебя Богу»; «Этот старик был пророком Кызыром»⁷.

Эти формулировки демонстрируют религиозно-дидактическую функцию сказки, то есть, выражения благодарности за добро, стремление не причинять несчастья другим, прощение виновных, воздержание от проклятий, поклонение и вверение своих дел Богу, которые соответствуют исламской морально-религиозной традиции.

Несмотря на то, что Каратай наделён смелостью, отвагой и решительностью, мы не можем отнести эту сказку к героическим сказкам, поскольку в ней присутствуют герои и элементы волшебной сказки: старичок Ергежейли, подземный мир, волшебная вода, пророк Кызыр. С. Каскабасовым было отмечено, что главная особенность героических сказок заключается в активных и сильных персонажах: «Героические сказки усвоили многие художественные особенности волшебных сказок, однако при этом вобрали в себя и выразительные средства героического эпоса» (Каскабасов, 2009: 201).

То есть борьба Каратая со злом во многом осуществляется при содействии волшебных помощников. Кроме того, за исключением эпизода с борьбой против старичка Ергежейли, других активных боевых ситуаций в сказке не встречается.

¹ Бабалар сөзі [Слово предков]. Жүзтомдық [В ста томах] / состав. Каскабасов С., Тойшанұлы А., Набиолла Н. Астана: Фолиант, 2011. Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер [Волшебные сказки]. 338 б. (На каз. яз.).

² Дала фольклорының антологиясы [Антология степного фольклора]. Он томдық [В десяти томах] / состав. Әлбеков Т., Елесбай Н., Набиолла Н. Алматы: Brand Book, 2020. Т. 7: Прозалық фольклор: Ертегілер [Прозаический фольклор: Сказки]. 464 б. (На каз. яз.).

³ Бабалар сөзі [Слово предков]. Жүзтомдық [В ста томах] / состав. Каскабасов С., Тойшанұлы А., Набиолла Н. Астана: Фолиант, 2011. Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер [Волшебные сказки]. 435 б. (На каз. яз.).

⁴ Там же.

⁵ Кызыр мен Қыдыр ата деген кім? [Электронный ресурс] // amin.kz. URL: <https://amin.kz/qyzyr-men-qydyr-ata-degen-kim/> (дата обращения: 30.12.2025). (На каз. яз.).

⁶ В оригинале *Құдай*; в казахском языке слово *Құдай* обозначает Бога и переводится на русский язык как «Бог».

⁷ Бабалар сөзі [Слово предков]. Жүзтомдық [В ста томах] / состав. Каскабасов С., Тойшанұлы А., Набиолла Н. Астана: Фолиант, 2011. Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер [Волшебные сказки]. 334–339 б. (На каз. яз.).



Сказка завершается обращением: «Эй, мои простодушные слушатели, радуйтесь благу этого мира, наслаждайтесь добродетелью и семейным союзом, подобно Каратаю!»¹ Это закономерно, поскольку Каратай проходит ряд испытаний и сталкивается со злом, в том числе с враждебностью собственных родных братьев, преодолевает трудности и в итоге одерживает победу.

Во второй сказке «Приключения Елемеса» главным героем выступает Елемес. В произведении упоминается, что у него есть два старших брата, однако их имена не называются. Их отец был бедняком, и после его кончины трое сирот отправляются в путь в поисках средств к существованию. В этой сказке трансформация героя также происходит через совершение путешествия.

Добравшись до перепутья, братья сворачивают на дорогу «откуда возвращаются», а Елемес отправляют на путь «откуда нет возврата». В этот момент братья становятся истинными антагонистами героя. Фактически, они обрекают Елемеса на верную гибель, заботясь лишь о собственной безопасности. Именно в этой точке сказки берет свое начало первое противостояние добра и зла.

Встреча главного героя с будущим помощником описывается через эпизод столкновения Елемеса с сивогривым волком во время его странствия. В ответ на грозный вид зверя Елемес произносит: «Во благо тебе эта пища!»² Волк, никогда прежде не слышавший столь добрых слов, отвечает: «О, мой друг, это первое доброе слово, которое я услышал. Теперь я буду твоим верным другом до самой смерти»³. Те же, кто встречал волка до него, проклинали зверя словами «Да будет эта еда тебе не впрок», за что волк лишал их жизни. Поэтому этот путь прозвали «дорогой, откуда нет возврата». В этом эпизоде воплощается главная суть сказки: «за добро платят добром».

Прощавшись с волком, Елемес прибывает в большой город и устраивается на работу. В один из дней, «...когда Елемес работал, вскапывая землю, его лопата наткнулась на что-то твердое»⁴. Находкой оказывается золото. Золото становится испытанием для Елемеса. Именно в этот момент в повествование вплетается характерный для тюркских и восточных сказок мотив вещего сна: «Ему приснилось, что его братья находятся в бедственном положении, и он в испуге проснулся»⁵. Обретя сокровище, Елемес не помышляет о личном обогащении или безбедной жизни, напротив, его первым стремлением становится желание разделить найденное богатство с братьями.

Неслучайной становится и новая встреча Елемеса с братьями на том самом перепутье, где когда-то разошлись их пути. Перепутье здесь выступает как граница между добром и злом. И на этой границе братья вновь выбирают сторону зла: «Вскоре они убивают Елемеса и забирают все его имущество»⁶.

Однако закон сказки гласит: добро всегда побеждает зло. Сивогривый волк, прибыв к месту, где кружило воронье, находит безжизненное тело своего друга. Схватив царя воронов, волк ставит условие: «Я отпущу тебя, если вы принесете траву, воскрешающую человека»⁷. Помня о добром слове, некогда сказанном Елемесом, и верный своей клятве быть другом до самой смерти, волк воскрешает его.

Если покровителем и помощником Каратая выступает старец Кызыр, то защитником Елемеса является Волк. В данном контексте волк — это не просто говорящий анималистический персонаж, призванный спасти Елемеса, а тотемный образ. Ведь «тюрки, — подчеркивает Г. С. Балтабаева, — считали волка своим первопредком» (Балтабаева, 2010: 51). Также и «Ворона (қарға), — пишет Н. Г. Шаймердинова, — считалась священной птицей, она обожествлялась, силуэт вороны древние тюрки изображали на коронах своих каганов» (Шаймердинова, 2015: 205).

Волк, являясь защитником Елемеса, выступает также своего рода отражением его духовного мира. Несмотря на предательство братьев, сердце Елемеса остается незапятнанным, он до конца остается приверженцем добра. И волк в этой сказке трансформируется из привычного образа грозного

¹ Там же. 339 б. (На каз. яз.).

² Бабалар сөзі [Слово предков]. Жүзтомдық [В ста томах] / состав. Қасқабасов С., Тойшанұлы А., Набиолла Н. Астана: Фолиант, 2011. Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер [Волшебные сказки]. (На каз. яз.).

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. 186 б. (На каз. яз.).

⁷ Бабалар сөзі [Слово предков]. Жүзтомдық [В ста томах] // Құраст / состав. Қасқабасов С., Тойшанұлы А., Набиолла Н. Астана: Фолиант, 2011. Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер [Волшебные сказки]. 186 б. (На каз. яз.).



хищника в роль помощника и защитника. Ворон же предстает вестником, связующим жизнь и смерть. По мнению Т. Г. Басанговой, «с образом вороны связано представления о смерти и бессмертии, а также происхождение вечнозеленых деревьев» (Басангова, 2018: 33). Ведь если поначалу стая вороны, кружа над безжизненным телом Елемеса, символизирует смерть, то позже именно вороны становятся теми, кто приносит исцеление и возвращает героя к жизни.

Воскресший Елемес вновь отправляется на поиски своих братьев. Однако в этой сказке образ младшего сына имеет свою особенность: несмотря на его великодушие, у его прощения есть предел. Старший брат посягает не только на жизнь Елемеса, но и на его честь, пожелав его жену. Не в силах сдержать гнев на старшего брата, который силой забрал его жену, Елемес «...схватил его за горло и задушил»¹. Средний же брат, не узнав Елемеса, приглашает его в дом как гостя и раскрывает свою душу: «Был у нас младший брат. Старший брат настоял на его убийстве, и мы совершили это злодеяние. Тогда, послушав старшего, я оставил его тело непогребенным, а теперь хочу найти его останки и предать их земле, вот и готовлю надгробный камень»². Елемес прощает брата, который искренне раскаялся в содеянном и стремился исправить свою ошибку, и они примираются.

Тот факт, что Елемес лишает жизни одного из своих братьев, свидетельствует не о его жестокости, а о его приверженности справедливости. Именно через это решительное действие в полной мере раскрывается его героическая природа. Елемес не прощает старшего брата, поскольку тот окончательно перешел на сторону зла, в то же время он проявляет милосердие к среднему брату, который искренне раскаялся в содеянном. Таким образом, герой четко разграничивает неисправимое зло и человеческую ошибку, подлежащую искуплению.

В результате путешествия и прохождения различных испытаний образ младших сыновей в казахских сказках претерпевает трансформацию. В то же время сказки несут ярко выраженный дидактический характер, они призывают читателей творить добро, стойко переносить испытания, побеждать зло силой нравственности и тем самым достичь счастья и благополучия.

В заключение можно отметить, что в казахских сказках образ младшего сына предстает как наследник отцовского дома, символ преемственности поколений и семейных ценностей, а также как персонаж сохраняющий мир и согласие в семье. Более того, младший сын выступает воплощением добродетели, противостоящей злу, и предстает смелым и отважным героем, защищающим своих близких от всех опасностей, врагов и злодеев.

Образ младшего сына в тувинских сказках

В тувинском фольклоре становление младшего сына как центрального действующего лица происходит через преодоление многоуровневых испытаний. Это напрямую соответствует традиционному воспитанию: «Мальчику же с детства внушалось, что он будущий “хозяин юрты”, продолжатель рода. В тувинских семьях культивировались определенные взаимоотношения между детьми. Младшие относились к старшим с большим послушанием и почитательностью» (Доржу, 2011: 35).

Несмотря на то, что в большинстве тюркских патриархальных обществ доминировала система майората, закреплявшая властные полномочия и имущественные права за старшим наследником, младший сын зачастую оказывался в социально уязвимом положении, что находит отражение в зачинах сказок.

Стандартное положение представляет состав семьи и место героя в ней:

— «Раньше раннего, древнее древнего, в начале широкой степи, у белой скалы жил мальчик Балдыр-Бээжек с двумя старшими братьями. Не было у них ни матери, ни отца. Старшие братья, Алдын-Бижээчи и Монгун-Бижээчи...»³;

— «Жил в давние времена Картыган-хан. Было у него три сына и семь быстроногих черных коней. ...Младший сын хана, Хеймер-оол...»⁴;

¹ Там же.

² Там же.

³ Тувинские народные сказки / перев., сост. и примеч. М. Г. Ватагина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. С. 106.

⁴ Там же. С. 96.



— «В стародавние времена жил-был бедный старик. Было у него три сына»¹.

Анализ образных качеств младшего сына в тувинском фольклоре позволяет выявить одно стабильное противопоставление «младший VS старший», где конфликт разрешается не на физическом, а на личностных качествах. Традиционно старшие братья воплощают формализм и эгоцентризм, в то время как младший брат показывает духовную чистоту. Нередко этот конфликт приобретает острые формы: «Жил славный Эр Агыын. ...Было у него два старших брата, оба бедняки. ...Но завистливые старшие братья хотели известить младшего брата...»². В некоторых сюжетах старшие братья сознательно пытаются отстранить героя, лишая его родственных связей: «Ну, коли так, то по крайней мере не говори никому, что ты младший брат Майышгака и Шойушгака! Скажи: «Я несчастный сирота, бродяга». Не ходи за нами! — приказали братья»³.

Тем не менее, через самопознание и верность этическим нормам герой утверждает свой статус: «Ха, я тоже сын Бай Назара, я — младший по имени Эр Тёстюк!...»⁴. В данном контексте сказочный нарратив выступает важным инструментом «социального равенства», где изначальная изоляция героя — будь то жизнь с братьями у белой скалы⁵ или статус сироты (например, Оскюс-оол) становится отправной точкой для его сакрального и социального триумфа.

Интересно, что в тувинских сказках победа младшего героя обусловлена не грубой силой, а его благородным происхождением и особой проницательностью. Наглядным примером данного утверждения служит сюжет сказки «Ак-сагыш и Кара-сагыш», где противоположность братьев вынесена уже в заглавие (досл. «Белая мысль и Черная мысль»)⁶. Эгоизм старшего брата, выраженный в предательстве и нарушении семейных уз ради выживания, а именно поедание коня младшего, противопоставляется не просто добру младшего, а его сообразительности. Специфика образа младшего сына в сказке «Ак-сагыш и Кара-сагыш» заключается в его эволюции от жертвы обстоятельства до культурного героя. Если старший брат проявляет предательство ради сиюминутной выгоды, то младший показывает успех через испытание и созерцание к обретению волшебного инструмента (серебряная палка кабана) и обустройство окружающей среды (освобождение родника). Заключительные слова «Никогда не завидуй и не жадничай»⁷ обозначает переход героя в статус морального образца, чья победа признана не только Караты-ханом, но и самим мировым порядком.

Рассматривая тувинскую сказочную традицию, мы отчетливо видим, как образ младшего сына внедряется в сюжетные схемы, построенные на постепенном повышении и значительных различиях. Наиболее часто такие формы повествования об испытаниях нескольких братьев и сестер (их число варьируется от двух до девяти), где сюжет разворачивается по двум основным путям. С одной стороны, мы наблюдаем постепенное «разрушение» старших героев, которые терпят поражение из-за недостатка морально-волевых качеств, в то время как младший брат демонстрирует «верную» форму поведения. С другой стороны, часто встречается мотив неудачного подражания, после победы младшего героя старшие пытаются в точности повторить его действия, но, не учитывая особую роль духовной составляющей личности, то есть гибнут или становятся предметом насмешек.

Типичным примером такого осуществления может послужить сказка «Оскюс-оол с девятью красновато-рыжими конями», где низкий социальный статус героя-сироты противопоставлен его исключительным магическим и волевым качествам.

Многообразная галерея героев тувинского фольклора включает не только классических неуязвимых богатырей, таких как Ыйгылак-Кара или Алдай-Мерген, но и специфические образы «богатырей-малолеток» и невинно гонимых персонажей. К ним относятся показательные фигуры Чангыс-Карыша (Одна пядь), Балдыр Бээжека (Мужичок с ноготок), Бараскан-оола и Эрбек-пена (Мальчик с

¹ Тувинские народные сказки. Вып. 2. / сост. М. А. Иззднеева. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1958. С. 71.

² Сказки и предания алтайских тувинцев / собр. Э. Таубе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С. 88.

³ Там же. С. 192.

⁴ Там же. С. 140.

⁵ Тувинские народные сказки / перев., сост. и примеч. М. Г. Ватагина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. С. 106.

⁶ Тувинские народные сказки. Вып. 2. / сост. М. А. Иззднеева. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1958. С. 100.

⁷ Там же. С. 103.



пальчик), чья типология глубоко символична. Имена этих героев не только дают название произведению, но и выражают их социальное положение, характер или антропометрические особенности.

Особенное значение для раскрытия данного образа имеет категория помощников и дарителей, уравнивающая социальную оторванность брата или сироты. В этот круг входят как персонажи, имеющие человекоподобный облик — мудрые родственницы, Золотая дангына, белобородый старец-наставник или представители низших слоев общества, выступающие посредниками миров, так и анимистические союзники и чудесные артефакты. Среди них ключевую роль играют богатырский конь, птица Хан-Херети (Гаруда), священный ворон, золотой орел и божественный ястреб с лошадиной головой¹, бесшумные идьки (обувь), шапка-невидимка, золотая стрела или книга, железное войско, оживляющий платок, зеркало² и др., позволяющее обозреть всю землю и подземелья. Активное участие «благодарных животных», мифологических существ в судьбе младшего сына подчеркивает его избранность и гармоническую связь с «древними религиозно-мифологическими представлениями тувинцев» (Самдан, 2016: 220), с силами природы, сакральным миром, что в конечном итоге обеспечивает ему окончательную победу над противниками. И через эту победу герой доказывает свое право на высокий социальный статус, завершая процесс духовного и физического становления.

В контексте исследования образных структур тувинского фольклора сказка «Балдыр-Бээжек» представляет собой образцовый экземпляр проявления героизма по инициативе младшего сына в лице Балдыр-Бээжека. Путь главного героя — младшего брата, который выражает последовательную трансформацию личности, то есть от состояния социального отчуждения к статусу сакрального победителя.

Начальный этап пути героя характеризуется классической ситуацией отверженности: «Бедный Балдыр-Бээжек сам пас тысячу овец и тысячу коней...»³. Балдыр-Бээжек выступает в повествовании как персонаж, лишенный родительской опеки и используемый старшими братьями — Алдын-Бижээчи и Монгун-Бижээчи. Образное противостояние «праздность — трудолюбие» здесь достигает своего пика в момент несправедливого раздела имущества, когда герою достается лишь незначительная доля наследства в размере десять коней и десяти овец. Эта «худшая доля» служит некоторого рода необходимым условием для начала запуска трансформации, вытесняя героя из привычного социального круга в пространство перехода — к границе миров у «белой скалы».

Важным событием в развитии образа младшего сына становится испытание духа, в ходе которого Балдыр-Бээжек демонстрирует глубокую человечность и особую связь с природой, свойственную тувинскому мировосприятию. Герой не ожесточается в ответ на несправедливость, а направляет свои духовные силы на заботу о животных и сохранение *ак сагыш* (светлых помыслов). Именно эта этическая чистота и способность к состраданию становятся причиной для вмешательства сверхъестественных сил.

Переход к шагу получения магической помощи обозначается встречей с Дарителем — старцем Ак-Мергендеем: «"Тогда подожди немного", — сказал старичок и ушел под камень. Он вернулся с большой золотой книгой. ...И вручил книгу мальчику»⁴. Старик, являясь посредником между мирами, передает герою сакральное знание в форме «Золотой книги» и снабжает его атрибутами силы (магическим конем и одеянием). Здесь находит выражение ценность тувинской буддийской культуры: младший сын получает помощь не за физическую мощь, а как ответ на его смирение и верность традиционным ценностям. Удивительно, что даже обладая магической силой, Балдыр-Бээжек добровольно выбирает облик «оборванного паренька», что подчеркивает этап скрытого начала — герой должен подтвердить свое превосходство делами, а не внешними атрибутами.

Кульминация и окончательная слава героя осуществляется в Верхнем мире, где Балдыр-Бээжек совершает подвиг, недоступный его старшим братьям. Победа над шестиголовой птицей Хан-Херети,

¹ Тувинские народные сказки / сост. З. Б. Самдан. Новосибирск: Сибирская издательская фирма ВО «Наука», 1994. С. 19.

² Там же. С. 19.

³ Тувинские народные сказки / перев., сост. и примеч. М. Г. Ватагина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. С. 105.

⁴ Там же. С. 107.



разоряющей страну, окончательно утверждает героя в статусе богатыря-избавителя. Восстановление справедливости в сказке носит не карательный, а гармонизирующий характер, то есть, возвращаясь к «белой скале», герой не только обретает семейное счастье с красавицей Отакшин-Кара, но и показывает великодушие к братьям. Чудесное умножение его малого стада до бесчисленных отар является показателем полного завершения посвящения — младший сын, начавший путь с «худшей доли», становится истинным правителем своей судьбы и хранителем родового благополучия, достигая высшей точки социального и сакрального признания.

В результате анализа образа Балдыр-Бээжека необходимо подчеркнуть, что образ младшего сына в тувинской сказочной традиции выходит за рамки универсального фольклорного шаблона, приобретая глубокое национальное содержание. В данном образе складываются идеальные черты тувинского национального характера, сформированные кочевым образом жизни и пасторальной культурой, а именно исключительная физическая и духовная выносливость, скромность и безусловное уважение к иерархии и традициям предков.

В итоге через победу Балдыр-Бээжека народная сказка обуславливает жизнеутверждающее правило — социальная справедливость и благополучие рода достижимы лишь через сохранение чистоты помыслов (*ак сагыш*), следование буддийским ценностям.

Следующая тувинская сказка о Хеймер-ооле представляет собой классический пример становления героя из образа младшего сына, проходящего путь от неопытного юноши до мудрого правителя. Начало истории описывает типичную для образа младшего сына в анализируемой работе семейную ситуацию героя: «Жил в давние времена Картыган-хан. Было у него три сына и семь быstroногих черных коней»¹. Так, в анализируемой сказке из трех братьев имя озвучивается только Хеймер-оола.

Одной из главных особенностей образа Хеймер-оола следует назвать его силу, которая проявляется не в физическом превосходстве, а в моральных качествах: «Не печалься отец, я добуду золотую птицу Алдын-Хана. Отпусти меня»². В отличие от старших братьев, он обладает исключительной бдительностью и стойкостью, что позволяет ему одному выследить таинственного врага. Его готовность к самопожертвованию и отсутствие жадности становятся ключевыми факторами: «Дай мне твоего коня, я его съем! — сказал волк. — Бери, ешь, — ответил Хеймер-оол»³, впоследствии данное решение превращает потенциальную угрозу в самого могущественного союзника в лице Волка величиной с быка и переходом получения магической помощи в будущем.

Борьба героя с мифическими существами в сказке разделена на несколько этапов, каждый из которых является важным уроком для младшего сына. Первое столкновение происходит с Золотой птицей Алдын-хана, что символизирует пробуждение героя, вступившего в схватку с огромным существом. В результате он добывает золотое перо — артефакт, свидетельствующий о его храбрости и запускающий цепь дальнейших событий. Здесь герой проявляет решительность, которая выделяет его среди братьев, уснувших во время охраны коней.

Вторым и самым важным этапом становится встреча с Волком величиной с быка. Это существо — не просто зверь, а мудрый магический наставник. Отношения с ним строятся на доверии и послушании. Волк помогает Хеймер-оолу преодолевать препятствия, созданные тремя могущественными ханами (Алдын-ханом, Ай-ханом и Хюн-ханом). В этих испытаниях борьба переходит в пространство внутренних сражений, где младший сын сражается со своим любопытством и нетерпеливостью. Нарушая запреты волка (например, прикасаясь к золотому гнезду или серебряной уздечке), Хеймер-оол совершает ошибки, которые усложняют его путь, но одновременно делают его более опытным и осторожным.

Финальная часть борьбы связана с преодолением человеческого коварства — предательства старших братьев. Когда Хеймер-оол достигает цели, добыв Золотую птицу, коней и Золотую девушку, он становится жертвой зависти. В этот момент мифический Волк выступает в роли спасителя: «Рано утром он побежал туда, где оставил Хеймер-оола, и увидел, что друг его лежит мертвый...

¹ Тувинские народные сказки / пер, сост. и примеч. М. Г. Ватагина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. С. 96.

² Там же. С. 97.

³ Там же.



Волк вложил в рот Хеймер-оолу целебной травы»¹. Сюжет завершается логической развязкой, после воскрешения Хеймер-оола и его женитьбы на золотой девушке старшие братья погибают от руки отца, Картыган-хана, который назначает младшего сына своим преемником.

Таким образом, судьба младших сыновей и их победы в тувинских сказках — это результат их честного взаимодействия с миром природы и магии. Сказки утверждают, что настоящий победитель — тот, кто умеет признавать свои ошибки, слушать мудрых наставников и сохранить чистоту сердца даже перед лицом самой смерти.

Образ младшего сына в казахских и тувинских сказках: сходства и различия

Основные сходства в рассмотренных сказках связаны с сюжетной линией предательства младшего брата со стороны старших братьев и прохождением героя через различные испытания. Также мы видим наличие религиозно-мифологических и тотемных персонажей, наделённых особыми способностями и оказывающих помощь герою на пути к победе. Для обеих сказок характерен мотив отправления героя в путь, возвращения домой после преодоления трудностей. При этом уход героя из дома может интерпретироваться как начало поиска младшим сыном своей главной миссии, то есть стремление к самопознанию и к воплощению «идеального» образа, существующего в народном воображении. Испытания, встречающиеся на его пути, представляют собой этапы духовного роста и развития образа героя, тогда как возвращение домой символизирует его становление в качестве в определённой степени «идеального» героя.

Как отмечает С. Каскабасов, «классическая сказка любого народа начинается с отлучки из дому и заканчивается его возвращением» (Каскабасов, 2011: 253). В этом смысле Каратай, не находя Ергежейли на месте, где тот был привязан, спускается в подземный мир, чтобы разыскать его. Иными словами, он тоже покидает свой дом и отправляется в путь. Аналогично Балдыр-Бээжек «загнал своих овец и коней в белую скалу, сел на тёмно-гнедого коня и поехал по следу братьев»². Начало сказки формируется через уход героя в путь, что является стартовой вехой всей повествовательной линии и, по сути, первым испытанием, которое предстоит преодолеть герою.

Сразу после выхода из дома события сказки усложняются и насыщаются: «задачи героя и преграды на его пути становятся всё более трудными» (Каскабасов, 2011: 254). Следовательно, как Каратай, так и Балдыр-Бээжек покидают свои дома и отправляются в путь, сталкиваются с трудностями и проходят испытания, что способствует их духовной и личностной трансформации.

Особого внимания заслуживает присутствие в обеих сказках «Молитвенной книги» и «Золотой книги». Первая связана с религиозным учением, тогда как вторая является волшебной книгой: «Балдыр-Бээжек раскрыл золотую книгу и узнал, что его старшие братья едут в верхний мир»³. Упоминание книги в обеих сказках может свидетельствовать о традиционном представлении о книге как источнике знания и духовного наставления казахского и тувинского народов, с той разницей, что речь идет о традициях двух разных религий — ислама и буддизма.

В сказке «Каратай» полностью отсутствуют сведения о его родителях, тогда как в повествовании о Балдыр-Бээжеке прямо говорится, что у героя нет ни отца, ни матери. Если Каратай вместе с братьями добывает пропитание охотой, то Балдыр-Бээжек самостоятельно занимается выпасом скота.

В сказке «Каратай» действия главного героя начинаются на поверхности земли и далее продолжают в подземном мире. Сюжет же сказки «Балдыр-Бээжек» также стартует на земле, а затем развивается в небесном мире и на море. При этом нельзя забывать и о выходящем из подземного мира персонаже Ақ-Мергендей. Следовательно, картина мира обоих народов схожа, они верят, что жизнь существует не только на поверхности земли, но и в подземном и небесном мирах. Так, наличие поверхности земли, подземного и небесного миров отражает закон троичности, показывая, что пространственное измерение в сказках трёхмерно. По мнению П. Ауесбаевой, «число три является универсальной моделью отражения мифологической структуры мироздания» (Ауесбаева, 2018: 251). Модель тройственного мира может быть связана с религиозно-мифологическим сознанием тюркских

¹ Там же. С. 99–100.

² Там же. С. 107.

³ Там же.



народов: «...согласно космогоническому представлению древних тюрков, модель мира состоит из единства верхнего, среднего и нижнего миров» (Рыскиева и др., 2018: 61). В описании этих уровней присутствует ряд компонентов, обладающих культурной спецификой. Например, в традиционной казахской культуре пространство состоит из трёх уровней «Верхний мир — это небесный свод, поклонение Тенгри, средний мир — пространство, где обитает человечество, нижний мир — подземное царство смерти» (там же: 61), а у тувинцев мифологическая трёхступенчатая структура вселенной представлена следующим образом: «1) верхний мир — Үстүү оран (Курбусту ораны — мир Курбусту, Бурган ораны — Божий мир); 2) средний мир — Ортаа оран (Сарыг Өртемчей — Желтая Вселенная, Чырык Өртемчей — Светлая Вселенная); 3) нижний мир — Алды оран (Карангы Өртемчей — Темная Вселенная, тамы — бездна)» (Мижит, 2009: 174).

При переходе Каратая и Балдыр-Бээжека в иное пространство *бәйтерек* 'тополь' и *железный тополь* символически выполняют функцию моста. Так, Каратай, привязав Ергежейли к тополи, на следующий день не обнаружив его на месте, отправляется на поиски: «На следующий день парни увидели, что старика нет на тополе... Однако вместо старика на дереве осталась его борода»¹. В сказке о Балдыр-Бээжеке говорится: «Балдыр-Бээжек посмотрел в золотую книгу и узнал, что железный тополь — это дорога в верхний мир»². Именно с этого момента начинается переход Каратая и Балдыр-Бээжека в иное пространственное измерение. В данном контексте *бәйтерек* (тополь) и железный тополь образно выполняют роль моста между мирами. Как было отмечено нашими коллегами, «в мировой мифологической культуре, в тюркской — также, мост выступает связью миров или переходом в другие пространства» (Туймебаев и др., 2025: 140). Хотя в сказках мост напрямую не называется, его символическая функция отчетливо прослеживается в самом контексте повествования. Следовательно, развитие и трансформация Каратая и Балдыр-Бээжека осуществляется через смену пространств. Другими словами, они выходят за пределы своей повседневной бытовой жизни и стремятся к свободе. «То, как поступит человек, как разовьет свою личность, свою Судьбу — это уже творится в пространстве Свободы» (Шафранская, Гарипова, Шаймерденова, 2024: 65).

И Каратай, и Балдыр-Бээжек проявляют милосердие и готовность прощать. Например, «Добро-сердечный Каратай простил вину своих братьев»³, а Балдыр-Бээжек говорит: «Но у меня нет к вам зла. Берите себе весь мой скот и золотую юрту. Живите на этой земле»⁴. Так и в казахских, и в тувинских сказках младший сын изображается милосердным, великодушным, щедрым и способным к прощению.

В русскоязычном тексте сказки «Каратай» слово «Бог» встречается часто, и явно прослеживается религиозная дидактика, то есть имеются прямые отсылки к исламской вере, например, к пророку Кызыру. В сказке «Балдыр-Бээжек» слово «Бог» не упоминается, однако религиозный мотив присутствует через лам — они выполняют функцию проводников в небесный мир, предоставляя «разрешительные записки»: «У черной скалы сидели два ламы и давали записки, по которым пропускali в верхний мир»⁵.

Кроме того, в обеих сказках присутствует образ религиозно-мифологического духа-покровителя, образы которых наиболее ярко отразились в сказках (Самдан, 2002), помогающего герою. В тувинской сказке это Ақ-Мергендей, в казахской — пророк Кызыр. Однако последующее превращение пророка Кызыр в большую белую птицу придаёт религиозному мотиву мифологический характер.

В сказках «Приключения Елемеса» и «Хеймер-оол и волк величиной с быка» особенности их образов заключаются в разных социальных положениях: Елемес — сын бедняка, Хеймер-оол — сын хана.

¹ Бабалар сөзі [Слово предков]. Жүзтомдық [В ста томах] / состав. Қасқабасов С., Тойшанұлы А., Набиолла Н. Астана: Фолиант, 2011. Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер [Волшебные сказки]. 335 б. (На каз. яз.).

² Тувинские народные сказки / пер, сост. и примеч. М. Г. Ватагина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. С. 108.

³ Бабалар сөзі [Слово предков]. Жүзтомдық [В ста томах] / состав. Қасқабасов С., Тойшанұлы А., Набиолла Н. Астана: Фолиант, 2011. Т. 74: Қиял-ғажайып ертегілер [Волшебные сказки]. 339 б. (На каз. яз.).

⁴ Тувинские народные сказки / пер, сост. и примеч. М. Г. Ватагина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. С. 111.

⁵ Там же. С. 108.



Елемес вместе с братьями отправляется в путь с целью найти ремесло и пропитание, а Хеймер-оол пускается в дорогу вслед за братьями, которые пропали без вести в поисках золотой птицы Алдын-хана.

Встреча обоих героев с волком на их пути не является случайностью. Ведь «образ волка пополняет охранительные функции, он в большей степени покровитель, чем родоначальник. Этот образ тесно связан с небесными божествами» (Квилинкова, 2014: 82). Таким образом, появление волка на пути Елемеса и Хеймер-оола знаменует присутствие тотемного покровителя, который предвещает грядущие испытания и помощь в преодолении их.

В обеих сказках волк оживляет героя с помощью целебной травы. Таким образом, целебная трава выступает здесь как волшебное средство исцеления. По мнению Н. Чистобаевой, «в группу волшебных предметов с семантикой “исцеление и воскрешение” относится от “трава”. ... На поиски лечебной травы отправляются богатырский конь, травник, сестра богатыря и др.» (Чистобаева, 2024: 56). Согласно сюжету казахской сказки, волк берет в плен предводителя воронов и обещает даровать свободу ему лишь в обмен на чудодейственную траву, способную воскресить Елемеса. В отличие от этого, тувинская сказка не дает пояснений, каким образом в распоряжении волка оказалось эта целебная трава.

Оба героя, в отличие от своих братьев, обладают смелостью и чувством справедливости. Они отправляются в путь с неизвестным исходом и подвергаются различным испытаниям, первым из которых становится встреча с волком. Если Елемес успешно проходит это испытание благодаря своему благородству и доброму слову, то Хеймер-оол приносит в жертву голодному волку своего коня.

В казахской сказке Елемес сам выступает в роли судьи, он наказывает одного брата и дарует прощение другому, который осознал свою вину и раскаялся. В тувинской же сказке карательная функция принадлежит хану. Хан не прощает своих старших сыновей, предавших младшего брата, и велит отрубить им головы.

Если в первой паре сказок отчетливо прослеживаются религиозные-мифологические верования, то во второй — преобладает тема тесной связи с природой, выражаемой в архетипичных образах волка, вороны и магических свойствах целебной травы.

Проведённый сравнительный анализ образа «младшего сына» в казахских и тувинских сказках выявил, что, несмотря на общую тюркскую основу и схожесть в героическом воплощении образа, часто при поддержке второстепенных персонажей или волшебных предметов, этот образ формирует идеальную модель универсального и уникального героя, отражающая воспитательные, мировоззренческие и культурные ценности, такие как добродетель, уважение к традициям, преодоление трудностей, духовный рост, а также ценности кочевой культуры, различных религиозных верований и семейной морали обоих народов. Как отмечает М. Ауэзов «...мы также находим намек на социальную основу многих сказочных персонажей»¹, что подчеркивает важность социального положения в формировании этих героев.

Так, универсальность образа младшего сына проявляется в том, что он всегда наделен такими качествами, как милосердие, великодушие, смелость и приверженность справедливости. А уникальность каждого героя раскрывается через их индивидуальные черты. Например, Каратай изначально характеризуется бесстрашием, он вступает в борьбу с Ергежейли без тени сомнения с первой же встречи. То есть его мужество проявляется еще до того, как его образ подвергается трансформации. Образ Балдыр-Бээжека, напротив, вначале описывается без прикрас и героизации: «Бедный Балдыр-Бээжек плакал весь день. Он плакал, от того что нет у старших братьев жалости, оттого что они бросают его одного в широкой степи»². В начале пути он не является героем, ему свойственны слабости маленького ребенка. Его становление — это путь от плачущего мальчика, обиженного на братьев, до личности, основавшей свой собственный аал. Особенность же Елемеса заключается в его непоколебимой верности справедливости, ради её торжества он готов на решительный шаг и лишает жизни даже родного брата. В образе Хеймер-оола отличительная черта проявляется в особой

¹ Ауэзов М. О. Әдебиет туралы. Оқу құралы. [О литературе. Учебное пособие]. Алматы: Санат, 1997. 20 б. (На каз. яз.).

² Тувинские народные сказки / пер, сост. и примеч. М. Г. Ватагина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. С. 107.



надежде и вере ему со стороны отца, Картыган-хана: «сторожить оставшихся коней будет ваш младший брат. Может быть, он справится лучше вас»¹.

Образ младшего сына в сказках не только выявляет определённые социально-иерархические структуры, но и играет важную роль в отражении народных представлений о воспитании, а также в вечном противостоянии добра и зла. Особенности проявляются в характере семейных иерархий, роли младшего сына в наследовании, а также в степени его связности с сакральной инициацией, преодолением испытаний и функцией культурного героя. В казахской традиции младший сын нередко воплощает адаптивность, сохранение веры высшим силам и стремление к достижению своей миссии, тогда как в тувинских сюжетах он чаще ассоциируется с чистотой, связью с природными силами и мудростью. Эти различия отражают не только фольклорные типологии, но и глубинные этнокультурные установки, формирующие восприятие социального статуса и духовной зрелости.

Заключение

В результате проведенного исследования был рассмотрен образ младшего сына в казахских и тувинских сказках: «Қаратай», «Приключения Елемеса» и «Балдыр-Бээжек», «Хеймер-оол и волк величиной с быка». Он является отражением многовековой истории, культуры, литературы и мировоззрения тюркских народов. Этот образ формировался на пути стремления к добру, справедливости и свободе. Сравнительный анализ выявил как общие элементы, так и национальные особенности, присущие разным культурам, а также позволил не просто сопоставлять сюжеты, но и вчитываться в их глубинные смыслы, зачем младший сын проходит путь героя и что именно он олицетворяет для казахского и тувинского народов.

Идеалы и эстетические устремления обоих народов во многом совпадают. Герои благодаря своей смелости, честности и храбрости, а также с помощью волшебных помощников преодолевают различные трудности и достигают поставленных целей. Все они стремятся победить зло и установить справедливость.

Отметим также, что в казахских и тувинских сказках количество братьев не ограничивается тремя. В сказках встречаются сказки о пяти, шести, семи или даже большем числе братьев и младшем сыне, например, «Шесть братьев», «Ер Тостик», «Сорок сыновей Ауэзхана» и другие. Также в развитие этой темы сопоставительный анализ может быть расширен за счет привлечения материалов по другим сходным сибирско-тюркским традициям, напр., «Книга моего деда Коркута» (Орус-оол, 2018: 330). В том числе, целесообразно использовать хантыйскую волшебную сказку «Небесного отца младший сын» (в контексте работ В. В. Карчиной, Карчина, 2019) или башкирские народные сказки «Бой на калиновом мосту», «Три подземных царства», «Два брата», часть которых была изучена в работе Р. Р. Зинуровой (Зинурова, 2021).

Мы полагаем, что эти сказки могут стать основой для будущих исследований в данном направлении, так как дальнейшее изучение образа младшего сына позволит глубже понять литературные и культурные контексты, влияющие на формирование героев и сюжетов сказок не только тюркских народов, но и других.

Результаты исследования способствуют осмыслению воспитательного потенциала народного литературного наследия, укрепляют литературный диалог между народами и создают основу для межкультурного сотрудничества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Әуесбаева, П. Т. (2018) Қиял-ғажайып ертегілерінің сюжеттік құрылымы [Сюжетная структура волшебных сказок] // Eurasian Journal of Philology: Science and Education. № 3 (171). 250–257 б. (На каз. яз.).

Балтабаева, Г. С. (2010) Көне түркі көк бөрі тотемі және қазіргі қазақ әңгімесі [Древнетюркский тотем Кок бори и современный казахский рассказ] // Түркология. № 3–4. 50–55 б. (На каз. яз.).

Басангова, Т. Г. (2018) Ворона в калмыцком фольклоре: приметы, заговор, сказка // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. Т. 12. № 1. С. 30–34.

¹ Там же. С. 96.



Габдуллин, М. (2013) Қазақ халқының ауыз әдебиеті [Устная литература казахского народа]. Алматы : Рауан. 456 б. (На каз. яз.).

Доржу, З. Ю. (2011) Тувинская семья: тенденции её жизнедеятельности // Омский научный вестник. № 1 (195). С. 35–38.

Зинурова, Р. Р. (2021) Образ младшего сына/брата в башкирских богатырских сказках // Проблемы востоковедения. № 2 (92). С. 83–89. DOI: <https://doi.org/10.24412/2223-0564-2021-2-83-89>

Карчина, В. В. (2019) Образ младшего сына в хантыйских сказках (на примере сказки «Небесного отца младший сын») // Филологический аспект. № 6 (50). С. 192–199.

Карчина, В. В. (2019) Средства художественной выразительности, характерные для хантыйских волшебных сказок (на примере сказки «Небесного отца младший сын») // Филологический аспект. № 9 (53). С. 101–109.

Қасқабасов, С. (2009) Ойөріс. [Поле мышления]. Алматы : Жібек жолы. 303 б. (На каз. яз.).

Қасқабасов, С. (2011) Шығармалары [Произведения]. 20 томдық [в 20 томах]. Астана : Фолиант. Т. 1. Жаназық. Өр жылғы зерттеулер [Духовная пища. Исследования разных лет]. 568 б. (На каз. яз.).

Қасқабасов, С. А. (2014) Избранные исследования : в 5 т. Астана : Фолиант. Т. 3. Фольклорная проза казахов. 424 с.

Квилинкова, Е. Н. (2014) Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов. Кишинев : Тір. Centrală. 472 с.

Кенжекожаева, А., Мамбетов, Ж. О., Ауесбаева, П. Т. (2025) Мудрость и юмор Ходжи Насреддина в контексте различных версий притчи о казане // Новые исследования Тувы. № 2. С. 300–311. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2025.2.18>

Мелетинский, Е. М. (1994) О литературных архетипах. М. : Российский государственный гуманитарный университет. 136 с.

Мелетинский, Е. М. (2005) Герой волшебной сказки. М. ; СПб. : Академия Исследований Культуры, Традиция. 240 с.

Мижит, Л. С. (2009) Тройственные образы в мифологии и фольклоре тувинцев // Новые исследования Тувы. № 4. С. 173–188.

Орус-оол, С. М. (2018) Сходные сюжеты и мотивы эпоса тюрко-монгольских народов Сибири и огузского эпоса «Книга моего деда Коркута» // Алтай — Западная Сибирь в XIX — начале XX вв.: население, хозяйство, культура. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 160-летию со дня рождения этнографа, экономиста и общественного деятеля Сергея Порфирьевича Швецова / отв. ред. Н. В. Екеев. Горно-Алтайск : Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова. 356 с. С. 330–340.

Пропп, В. Я. (1998) Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. М. : Лабиринт. 512 с.

Рыскиева, А. А., Куранбек, А. А., Аташ, Б. М., Таттибек, Н. М. (2018) Түркілік мәдениеттегі рәміздердің эстетикасы және оның экзистенциалдық-өмірмәнділік астарлары [Эстетика символов в культуре тюрков и их экзистенциально-смысловые основы] // Вестник КазНУ. Серия философии, культурологии и политологии. № 2 (60). С. 58–68. (На каз. яз.)

Самдан, З. Б. (2002) Поэтика тувинского мифа // Ученые записки / ТНИИЯЛИ / отв. ред. В. Д. Март-оол. Кызыл : Республиканская типография. Вып. XIX. 329 с. С. 235–246.

Самдан, З. Б. (2016) Трансформация жанров тувинского фольклора (по материалам истории рода кужугетов и публицистики С. К. Шойгу) // Новые исследования Тувы. № 2. С. 211–223.

Туймебаев, Ж. К., Аманжолова, Д. Б., Жанабаев, К., Тургенбаева, А. Ш. (2025) Формульный стиль устной поэзии тюркских народов // Новые исследования Тувы. № 1. С. 134–145. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2025.1.10>

Урманче, Ф. И. (2015) Тюркский героический эпос. Казань : ИЯЛИ. 448 с.

Чистобаева, Н. С. (2024) Средства исцеления и воскрешения в героических сказаниях хакасов // Эпосоведение. № 2. С. 53–66.

Шаймердинова, Н. Г. (2015) Ритуалы, обычаи, традиции древних тюрков и их преемственность в культуре казахского народа // Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi. 39. Sayı. S. 197–207.

Шарапенкова, Н. Г., Бахлаева, М. А. (2023) Образ младшего брата в европейской сказочной традиции // Studia Humanitatis Borealis / Северные гуманитарные исследования. № 3. С. 40–45.



Шафранская, Э. Ф., Гарипова, Г. Т., Шаймерденова, Н. Ж. (2024) Амбивалентный миф о Туве XX века // Новые исследования Тувы. № 4. С. 61–75. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2024.4.5>

Orlik, A. (1909) *Epische gesetze der volksdichtung* // *Zeitschrift Für Deutsches Altertum Und Deutsche Literatur*. Vol. 51 (1). S. 1–12. (На нем. яз)

Thompson, S. (1946) *The folktale*. New York : The Dryden press. 510 p.

Дата поступления: 30.01.2026 г.

Дата принятия: 17.04.2026 г.

REFERENCES

Äuesbaeva, P. T. (2018) The plot structure of fairy tales. *Eurasian Journal of Philology: Science and Education*, no. 3(171), pp. 250–257. (In Kaz.)

Baltabaeva, G. S. (2010) The ancient Turkic totem Kök böri and the contemporary Kazakh short story. *Türkologiya*, no. 3–4, pp. 50–55. (In Kaz.)

Basangova, T. G. (2018) The crow in Kalmyk folklore: Omens, spell, fairy tale. *Izvestiia Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Obshchestvennye i humanitarnye nauki*, vol. 12, no. 1, pp. 30–34. (In Russ.)

Ġabdullin, M. (2013) *Oral literature of the Kazakh people*. Almaty, Rauan. 456 p. (In Kaz.)

Dorzhu, Z. Yu. (2011) The Tuva family: Trends in its functioning. *Omskii nauchnyi vestnik*, no. 1(195), pp. 35–38. (In Russ.)

Zinurova, R. R. (2021) The image of the youngest son/brother in Bashkir heroic tales. *Problemy vostokovedeniia*, no. 2(92), pp. 83–89. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.24412/2223-0564-2021-2-83-89>

Karchina, V. V. (2019) The image of the youngest son in Khanty fairy tales (on the example of the tale “The youngest son of the heavenly father”). *Filologicheskii aspekt*, no. 6(50), pp. 192–199. (In Russ.)

Karchina, V. V. (2019) Means of artistic expression characteristic of Khanty fairy tales (on the example of the tale “The youngest son of the heavenly father”). *Filologicheskii aspekt*, no. 9(53), pp. 101–109. (In Russ.)

Qasqabasov, S. (2009) *Oiôris. The field of thought*. Almaty, Jibek zholy. 303 p. (In Kaz.)

Qasqabasov, S. (2011) *Works*. In 20 vols. Astana, Foliant. Vol. 1. *Zhanazyk*. Spiritual food. Studies of different years. 568 p. (In Kaz.)

Kaskabasov, S. A. (2014) *Selected studies*. In 5 vols. Astana, Foliant. Vol. 3. Folklore prose of the Kazakhs. 424 p. (In Russ.)

Kvlinkova, E. N. (2014) *The cult of the wolf among the Gagauz through the prism of ethnocultural symbols*. Chisinau, Tip. Centrală. 472 p. (In Russ.)

Kenzhekozhaeva, A., Mambetov, Zh. O. and Auesbaeva, P. T. (2025) The wisdom and humor of Hodja Nasreddin in the context of various versions of the parable of kazan. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 300–311. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2025.2.18>

Meletinskii, E. M. (1994) *On literary archetypes*. Moscow, Rossiiskii gosudarstvennyi humanitarnyi universitet. 136 p. (In Russ.)

Meletinskii, E. M. (2005) *The hero of the fairy tale*. Moscow, St Petersburg, Akademiia Issledovaniia Kul'tury, Traditsiia. 240 p. (In Russ.)

Mizhit, L. S. (2009) Triple images in the mythology and folklore of Tuvans. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 173–188. (In Russ.)

Orus-ool, S. M. (2018) Similar plots and motifs of the epic of the Turkic-Mongolic peoples of Siberia and the Oghuz epic “The book of my grandfather Korkut”. In: *Altai — Western Siberia in the 19th – early 20th centuries: Population, economy, culture*. Proceedings of the All-Russian research and practice conference dedicated to the 160th anniversary of the birth of the ethnographer, economist and public figure Sergei Porfir'evich Shvetsov. Ed. by N. V. Ekeev. Gorno-Altai, Nauchno-issledovatel'skii institut altaistiki im. S. S. Surazakova. 356 p. P. 330–340. (In Russ.)

Propp, V. Ia. (1998) *Morphology of the “fairy” tale. The historical roots of the fairy tale*. Moscow, Labirint. 512 p. (In Russ.)

Ryskueva, A. A., Kuranbek, A. A., Atash, B. M. and Tattibek, N. M. (2018) The aesthetics of symbols in Turkic culture and their existential and life-meaning dimensions. *Vestnik KazNU. Serii filosofii, kul'turologii i politologii*, no. 2 (60), pp. 58–68. (In Kaz.)

Samdan, Z. B. (2002) Poetics of the Tuva myth. In: *Scholarly notes*. Tuvan Research Institute of Language, Literature and History. Ed. by V. D. Mart-ool. Kyzyl, Respublikanskaia tipografiia. Issue XIX. 329 p. P. 235–246. (In Russ.)



Samdan, Z. B. (2016) Transformation of genres of Tuva folklore (based on the history of the Kuzhuget clan and the publicistic works of S. K. Shoigu). *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 211–223. (In Russ.)

Tuimebayev, Zh. K., Amanzholova, J. B., Zhanabayev, K. and Turgenbayeva, A. Sh. (2025) Formulaic style of oral poetry of the Turkic peoples. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 134–145. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2025.1.10>

Urmanshe, F. I. (2015) *The Turkic heroic epic*. Kazan, IIALI. 448 p. (In Russ.)

Chistobaeva, N. S. (2024) Means of healing and resurrection in heroic tales of the Khakas. *Eposovedenie*, no. 2, pp. 53–66. (In Russ.)

Shaimerdinova, N. G. (2015) Rituals, customs, traditions of the ancient Turks and their continuity in the culture of the Kazakh people. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, no. 39, pp. 197–207. (In Russ.)

Sharapenkova, N. G., Bakhlaeva, M. A. (2023) The image of the younger brother in the European fairy tale tradition. *Studia Humanitatis Borealis*, no. 3, pp. 40–45. (In Russ.)

Shafranskaya, E. F., Garipova, G. T. and Shaimerdenova, N. Zh. (2024) The ambivalent myth of Tuva in the twentieth century. *New Research of Tuva*, no. 4, pp. 61–75. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2024.4.5>

Olrik, A. (1909) Epische Gesetze der Volksdichtung. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 51(1), pp. 1–12. (In Germ.)

Thompson, S. (1946) *The folktale*. New York, The Dryden press. 510 p.

Submission date: 30.01.2026.

Acceptance date: 17.04.2026.