

DOI: 10.25178/nit.2026.1.4

Статья

Маскулинные, фемининные и андрогинные характеристики героев и образов гор в тувинском фольклоре

Улжан Е. Мусабекова, Нурсулу Ж. Шаймерденова, Динара А. Худайбердина

Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан



В статье анализируются аспекты маскулинности, фемининности и андрогинности в характеристиках героев и образов гор в тувинском фольклоре. Исследование опирается на анализ текстов тувинских мифов, легенд, героических сказаний («Хунан-Кара» и «Боктуг-Кириш и Бора-Шэлей»), а также привлекает широкий спектр этнографических, мифологических и фольклорных источников.

Систематизировав основные общие образы и функции гор в тувинском фольклоре, авторы выявили и структурировали те смысловые комплексы, которые отражают традиционные модели мужского и женского поведения, а также проявления андрогинности в сюжетах, архетипах и ритуальных практиках тувинцев. Авторы проанализировали, каким образом маскулинные черты (силы, доминирования, покровительства) и фемининные аспекты (упорядочивание, забота, плодородие) проявляются как в антропоморфных героях, так и в символических повествовательных функциях самих гор.

Особое внимание уделено тому, как в эпосе, устных нарративах и обрядовой поэзии формируются андрогинные качества персонажей — преодоление дихотомии мужского и женского начал, синкретизм качеств и наличие посреднических фигур. Статья также затрагивает вопросы динамики гендерных представлений в контексте взаимодействия архаических, шаманских пластов и современных трансформаций, раскрывая роль гор как пространств формирования и воспроизводства гендерной идентичности в тувинском культурном поле.

Таким образом, работа позволяет не только пересмотреть устоявшиеся представления о роли горы в этническом сознании, но и предложить оригинальный ракурс в изучении фольклорных гендерных стереотипов и их художественно-символической трансформации.

Ключевые слова: тувинцы; тувинский фольклор; маскулинное; фемининное; андрогинное; гора; культ горы; легенда; героическое сказание



Публикация подготовлена в рамках проекта «Тюркские языки Казахстана в условиях духовной модернизации общества: от графики к эпическому тексту» (грант № AP23486380, Комитет науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан).



Для цитирования:

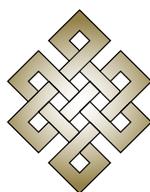
Мусабекова У. Е., Шаймерденова Н. Ж., Худайбердина Д. А. Маскулинные, фемининные и андрогинные характеристики героев и образов гор в тувинском фольклоре // Новые исследования Тувы. 2026. № 1. С. 83-104. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.4>



Мусабекова Улжан Есеновна — доктор филологических наук, старший преподаватель кафедры языковой и общеобразовательной подготовки иностранцев Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: 050000, Казахстан, г. Алматы, пр. аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: u.mussabekova@mail.ru

Шаймерденова Нурсулу Жамалбековна — доктор филологических наук, профессор, исполнительный директор Научно-исследовательского института алтаистики и тюркологии Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: 050000, Казахстан, г. Алматы, пр. аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: turkology.ri@gmail.com

Худайбердина Динара Азреталиевна — докторантка кафедры русской филологии и мировых языков филологического факультета Казахского национального университета имени аль-Фараби. Адрес: 050038, Казахстан, г. Алматы, пр. аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: dinara.azretalieva@gmail.com



Masculine, Feminine, and Androgynous Characteristics of Heroes and Mountain Images in Tuvan Folklore

Ulzhan E. Musabekova, Nursulu Zh. Shaimerdenova, Dinara A. Khudaiberdina

Al-Farabi Kazakh National University, Republic of Kazakhstan

The article analyzes aspects of masculinity, femininity, and androgyny in the characteristics of heroes and images of mountains in Tuvan folklore. The study is based on an analysis of texts of Tuvan myths, legends, heroic tales (“Khunan-Kara” and “Boktug-Kirish and Bora-Sheley”), and draws on a wide range of ethnographic, mythological, and folkloric sources.

By systematizing the principal common images and functions of mountains in Tuvan folklore, the authors identify and structure those semantic complexes that reflect traditional models of male and female behavior, as well as manifestations of androgyny in the plots, archetypes, and ritual practices of the Tuvans. The authors examine how masculine features (strength, dominance, protection) and feminine aspects (ordering, care, fertility) are expressed both in anthropomorphic heroes and in the symbolic narrative functions of the mountains themselves.

Attention is paid to the ways in which androgynous qualities of characters are formed in epic poetry, oral narratives, and ritual verse—namely, the overcoming of the dichotomy of the masculine and the feminine, the syncretism of qualities, and the presence of mediating figures. The article also addresses the dynamics of gender representations in the context of the interaction between archaic and shamanic layers and contemporary transformations, revealing the role of mountains as spaces for the formation and reproduction of gender identity in the Tuvan cultural sphere.

Thus, the study makes it possible not only to reconsider established views on the role of the mountain in ethnic consciousness, but also to propose an original perspective for the study of folkloric gender stereotypes and their artistic and symbolic transformation.

Keywords: Tuvans; Tuvan folklore; masculine; feminine; androgynous; mountain; mountain cult; legend; heroic tale

Financing

The publication was prepared within the framework of the project “Turkic Languages of Kazakhstan in the Context of Spiritual Modernization of Society: From Graphics to Epic Text” (grant no. AP23486380, Committee for Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan).



For citation:

Musabekova U. E., Shaimerdenova N. Zh., Khudaiberdina D. A. Masculine, Feminine, and Androgynous Characteristics of Heroes and Mountain Images in Tuvan Folklore. *New Research of Tuva*, 2026, no. 1, pp. 83-104. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2026.1.4>



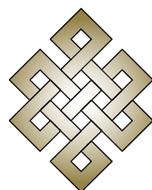
MUSABEKOVA, Ulzhan Essenovna, Doctor of Philology, Senior Lecturer of the Department of Language and General Education Training of Foreigners, al-Farabi Kazakh National University. Postal address: 71 al-Farabi Ave., Almaty, 050000, Republic of Kazakhstan. E-mail: u.mussabekova@mail.ru

SHAIMERDENOVA, Nursulu Zhamalbekovna, Doctor of Philology, Professor, Director of the Research Institute of Turkology and Altaic Studies, al-Farabi Kazakh National University. Postal address: 71 al-Farabi Ave., Almaty, 050000, Republic of Kazakhstan. E-mail: turkology.ri@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2830-8336

KHUDAIBERDINA, Dinara Azretaliyevna, Doctoral student, Department of Russian Philology and World Literature, Faculty of Philology, al-Farabi Kazakh National University. Postal address: 71 al-Farabi Ave., 050040 Almaty, Kazakhstan. Email: dinara.azretaliyevna@gmail.com

ORCID: 0009-0004-6352-110X



Введение

Культ гор у народов Алтая, Южной Сибири считается одним из наиболее изученных наукой. В этих регионах издавна было распространено почитание гор; горы понимались как священные объекты, имеющие «хозяев», духов, которым надо было поклоняться, приносить жертвы. Специально для этого на горных перевалах и проходах народы Монголии, Тибета, Алтая, сооружали кучи камней, известные под названием *обо*, *оваа*. Обрядность у этих куч совершали шаманы. Почитание гор носило ярко выраженный родовой характер и горы считались не только священными, но и родовыми. У ряда народов существовали запреты для женщин по отношению к родовым горам. Горам устраивали моления или выражали почитание, просто переваливая через хребты. Эти ключевые тезисы из публикации алтаиста и тувиноведа Л. П. Потапова «Культ гор на Алтае» (Потапов, 1946) использовал в том числе В. Н. Топоров при написании своей энциклопедической статьи «Горы» для антологии мифов народов мира¹ (см. также: Топоров, 2014: 102–111).

Учитывая историю расселения тюркоязычных народов, продолжающих сохранять понимание общности происхождения (Ламажаа, 2025), а также культурно-хозяйственную близость кочевников тюркоязычных и монголоязычных культур, культ гор распространился на обширной территории Евразии. Эта тема стала специально исследоваться в отдельных культурах. Например, о культе гор у бурят известна монография Л. Л. Абаевой (Абаева, 1992). За последние годы вышло много исследования культа гор у отдельных народов (Аминев, 2011; Гайсина, 2018; Dal Zovo, 2019; и др.), так и в целом у народов региона (Розова, 2014; и др.²), взаимовлияний культур (Колягин, 2021; и др.), эволюции религиозности (Орынбеков, 2013).

Территория Тувы почти полностью покрыта горами, горными хребтами, скалами, и поэтому горы в картине мира тувинцев также имеют огромное значение. Поскольку эта территория является частью Саяно-Алтайского горного региона, в который входит и территории других российских республик (Алтая, Хакасии, Алтайского края и др.), а также сопредельных стран (Монголии, частично Китая), то безусловно все, что систематизировано в работе Л. П. Потапова относительно культа гор на Алтае (Потапов, 1946), справедливо по отношению к тувинцам также, как и к другим народам (Вайнштейн, 1991: 235–237; Турсунов, 2001; Урманчиев, 2015: 149; Васильев, 2017; и др.³).

Отдельные аспекты темы культа гор уже поднимались в работах раннего тувиноведения (см.: Айыжы, Базырчап, 2014), в трудах археологов (Семенов, 2010), а также в культурологических исследованиях (Ламажаа, Сувандии, Монгуш, 2023). В фольклористике эта тема пока не вошла в поле внимания исследователей, хотя сам фольклор тувинцев достаточно исследован (см.: Орус-оол, 2011), в том числе и мифология, героический эпос (Куулар, 1959; Гребнев, 1960; Байсклан, 1987; Орус-оол, 2001; Самдан, 2003, 2011, 2012; Мижит, 2011; Владимирова, 2023; и мн. др.). Есть уже и исследования топонимов в тувинском фольклоре (Ондар, Кошкендей, Хомушку, 2018). При этом, очевидно, что разбираемые исследователями вопросы в алтайском, хакасском и пр. фольклорах и в целом культурах, имеют много схожего в тувинском фольклоре и культуре. Возможно, поэтому отдельного интереса у коллег исследование схожих, типичных примеров не вызывает. Хотя в общем контексте сравнений, например, описаний природных объектов в якутских и тувинских эпосах горы упоминаются в недавней публикации С. Д. Львовой (Львова, 2021).

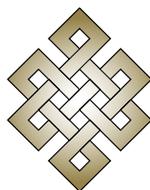
Однако, внимательное изучение тувинского фольклорного материала, особенно древних его пластов — мифологии, героического эпоса — показывает нам не только типичные, известные сюжеты, но и малоизученные. Упоминания гор в тувинском фольклоре, прежде всего в мифологии и героическом эпосе, имеют и очевидные характеристики маскулинности (мужественности), феминности⁴ (жен-

¹ Топоров В. Н. Гора // Мифы народов мира : в 2 т. / под ред. С. А. Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 311.

² Халудорова В. В. Тункинские горы в жизни народа // Азиатско-Тихоокеанский регион: история и современность — XIII : материалы международной научно-практической конференции молодых ученых, посвященной 75-летию Победы в Великой Отечественной войне, Улан-Удэ, 20 мая 2020 года. Улан-Удэ: Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, 2020. С. 143–146.

³ Абаев Н. В. Культ гор и героический эпос бурят как мифопоэтическая основа тэнгрианской религии [Электронный ресурс] // Международный фонд исследования Тенгри. URL: <https://tengrifund.ru/kult-gor-i-geroicheskij-epos-buryat.html> (дата обращения: 17.10.2025).

⁴ В научной литературе встречается другая версия этого термина — «феминность», однако, более правильным является термин «фемининность». «Фемининность» образовано от прилагательного «фемининный» (лат. *femina* 'женщина'), что соответствует стандартам словообразования для качественных признаков: как «маскулинный» — «маскулинность».



ственности) и даже андрогинности (сочетание мужественности и женственности). Гендерная проблематика в фольклоре тюрков и монголов исследуется (Исмаилов, 2017; Таирова, 2017; и др.¹), но в отношении характеристик гор эта тема еще практически не поднималась, обычно лишь отмечалась в части понимания гор только как мужского начала (Львова, 2021; Монгуш, 2019, 2021; и др.). Между тем, на наш взгляд, эта тема гораздо более сложна и позволяет анализировать новые грани фольклора, и тем самым входит в поле нескольких новых научных дисциплин: лингвистической гендерологии, в которой в числе прочих развивается направление описаний мужественности и женственности как культурных концептов (Кирилина, 1999), в целом гендерологии в исследованиях этнических культур (Тхагапсоев, 2022), а также психологической проблематики андрогинности (Грошовкина, 2015) и гендерной лингвистики (Кирилина, 1999).

Гендерные аспекты в фольклоре и в целом в традиционной культуре уже поднимались, например, в исследованиях казахской культуры: культурные императивы в фольклоре (Токтарова, 2016), стереотипы маскулинности в казахской культуре (Игиссинова, Мамырханова, 2023), роль и статус женщины в традиционном казахском обществе² и др. И, как пишет Х. Г. Тхагапсоев, гендерология может рассматриваться как «способ перепрочсть» традиционную культуру (Тхагапсоев, 2022).

В Казахстане горы также воспринимаются как символ мужской устойчивости и духовной опоры. Пословица *Асқар тау алыстан көрінеді* 'Высокая гора видна издалека' выражает идею авторитета, заметного даже на расстоянии. Во фразеологизме *Асқар тау* отец или наставник уподобляется горе — опоре рода и источнику силы. В казахском эпосе гора становится метафорой силы и величия, где герой описывается как *асқар таудай айбарлы ер* 'могучий герой, подобный высокой горе', а его мощь — как *таудай қайрат* 'могучая сила, подобная горе'.

Поэтому целью данной статьи будет анализ аспектов маскулинности, фемининности и андрогинности в характеристиках героев и образов гор в тувинском фольклоре. Объектом рассмотрения будут упоминания гор в фольклорных текстах, а предметом — характеристики маскулинности, фемининности и андрогинности персонажей, связанных с горами, а также в описании самих гор. Исследование включает в себя несколько задач, которые мы решали: 1) перечисление общих характеристик образов, функций гор в тувинском фольклоре, 2) описание и анализ аспектов маскулинности, 3) описание и анализ аспектов фемининности, 3) описание и анализ аспектов андрогинности.

В работе использованы герменевтический метод, типологический анализ, этнолингвистический подход, культурно-антропологический анализ, источниковедческая и текстологическая работа, а также компаративный анализ.

В качестве основных источников выступили два тома двуязычных (на тувинском языке с построчным переводом на русский язык) сборников фольклорных текстов, вышедших в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»: «Тувинские героические сказания» (1997)³ и «Мифы, легенды, предания тувинцев» (2010)⁴, ценность которых подчеркивается специалистами (Лиморенко, 2016).

Необходимо сделать важное замечание, касающееся нашей работы с источниками в связи с выбранным предметом исследования. В тексте статьи мы приводим примеры на русском языке, т. е. построчные русские переводы с текста оригиналов на тувинском языке. Но мы учитываем тот факт, что в тувинском языке, как и у всех других тюркских языков, у существительных нет грамматических категорий мужского и женского рода, т. е. парадигма склонения одинакова для наименований лиц обоих полов и для неодушевленных предметов. Но при этом пол обычно передается лексическими корнями, через антропонимические морфемы, типичные для мужских и женских имен. Поэтому в ряде случаев безусловно необходимо опираться на текст оригинала.

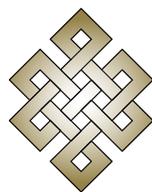
По мере необходимости мы также привлекали и другие фольклорные тексты из разных изданий, а также опирались на научные труды специалистов по тувинскому фольклору, а также фольклору других народов региона.

¹ Бадмаева Е. С. Концептуальные пространства маскулинности и фемининности (на материале фразеологизмов и паремий): дисс. ... канд. филол. н. Улан-Удэ, 2010.

² Рахымжан А. А., Сыдыкова Ш. Р. Роль и статус женщины в традиционном казахском обществе // Юный ученый. 2022. № 10 (62). С. 19–22.

³ Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предпр. РАН, 1997.

⁴ Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010.



Горы в тувинском фольклоре

Изучение текстов тувинских мифов, легенд, преданий и двух героических эпосов («Хунан-Кара» и «Бокту-Кириш и Бора-Шэлей») в указанных выше изданиях показало нам, что упоминаний гор в них очень много. Отдельные авторы (напр., Львова, 2021) даже ведут подсчеты количества упоминаемых определенных объектов в фольклоре, но мы в нашем случае не стали этого делать, поскольку наша цель заключается не в количественном анализе.

Среди тех образов, сюжетов и характеристик гор можно увидеть и типичные для тюркоязычных, монголоязычных народов образы, сюжеты, характеристики. Приведем примеры.

Например, *представления о начале мироздания связываются с существованием гор*. Так, в мифе «Как произошли все живые существа»¹ говорится о том, что прародина тувинцев находилась на земле, называемой Орхон. Там, на горном хребте Буура, человеком по имени Кезер был сооружен плот — рукоятка его ножа. На нем Кезер спасал по паре лучших представителей живых существ во время потопа.

Л. С. Мижит также пишет о том, что в тувинской космогонии гора Сумеру существовала еще до создания мира (Мижит, 2009: 179). Д. С. Куулар также упоминает легенду о происхождении земли из того, что сдула с горы Сумбер-Ула сильная буря во время стихийных бедствий (Куулар, 2002: 58). То есть «изначальность» горы, о которой пишет А. Сагалаев (Сагалаев, 1992: 69), была важным обстоятельством, отсылающим ко временам священным, т. е. истинным. Древние тюрки, предки тувинцев, алтайцев, хакасов, казахов и др. народов, обожествляли не только Небо — Тенгри, они высокие горы называли Хан-Тенгри (Орынбеков, 2013: 10).

Сами горы в тюркском эпосе не считались родителями. Скорее они понимались как *родные существа*. Причем, как мы знаем, в алтайском героическом эпосе герой Маадай-Кара был создан духом горы. Не самой горой, а ее духом (Урманчеев, 2015: 151; см. также: Конунов, 2009: 336). В хакасском фольклоре, кстати, описаны «жизнедавательные» функции горы: в пещере горы хранятся колыбели с душами будущих детей, которых помогает перемещать шаман в организм будущей матери (Сагалаев, 1992: 70).

Горы понимались и как родственники, как близкие существа, которые *помогают, укрывают, защищают*. Это выражается в предании «Хемчик»: когда на сыновей-близнецов реки Хем напал Амырга-Кара-Моос, захотел их съесть, она обратилась к горе Бай-Тайге, чтобы та помогла. Бай-Тайга приняла двух мальчиков и, взяв их за руки, отбросила на свою северную сторону, укрыла от врага². Такие же сюжеты о связи родовой горы с идеей сохранения рода, пещерной жизни героя в родовой горе присутствуют и в алтайских сказаниях (Конунов, 2009: 339).

В мифе «Горы Большой и Малый Хайыракан и [река] Тес-Хем» прямо говорится о том, что у гор, а также у рек есть дети. В описании все они ведут себя как люди, т. е. горы имеют антропоморфный облик: родители договариваются, женят детей, выделяют приданое, улаживают между ними споры:

«Между Тес-Хемом и Эрзином горы Малый [и] Большой Хайыракан есть. Хан-Когей дочь Большого Хайыракана для своего сына посватал. Две большие богатые горы договорились, детям к осени, в конце лета, очень большую свадьбу устроили, все старые обычаи соблюли, детей поженили.

Большой Хайыракан дочери в приданое выделил [от] всех зверей — марала-маралуху, самку-самца косули, самку-самца тарбагана, манула-рысь. Только о медведе забыли, говорят. Поэтому на Когей-горе теперь медведей нет». ... (Молодой муж обидел жену, она убежала к отцу) ... [Когда] к усадьбе в *аале* отца-матери (Большого Хайыракана) подошла, река Тес вслед за ней потекла, девушке не дала переправиться.

Так [горы] Малый и Большой Хайыракан рядом по обе стороны [реки] Тес жить остались»³.

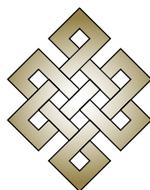
Ф. И. Урманчеев называет антропоморфные мотивы гор не только архаическими, но и хронологически весьма древними и распространенными (Урманчеев, 2015: 149).

Тот факт, что *горы*, рядом с которыми проживал человек, *понимались как маркеры родной земли*, неоднократно встречается как в преданиях, так и в эпических произведениях. Например, в эпосе «Хунан-Кара» человека идентифицируют не только по его собственному имени, но и по указанию

¹ Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 54, 55.

² Там же. С. 271–275.

³ Там же. С. 100, 101.



местности, которое содержит название горы: «В краю, где [горы] Шил-Даг, Шилен-Даг, / Жил хан по имени / Далай-Байбын-хан»¹. В эпосе о Боктуг-Кирише и Бора-Шэлей место жительства их родителей связывается с двумя горами Энгиргей, Кынгыргай, духами-покровителями которых были два орла².

В алтайских героических сказаниях также у богатырей есть у каждого своя родовая гора, где они охотятся, за границей которой находится уже чужая земля (Конунов, 2009: 337).

В тувинском фольклоре, как и у многих народов, имеющих культ гор, распространен образ *хозяина гор* (Природа и человек ... 1976; Розова, 2014; Сагалаев, 1992: 60–78; и др.). Как писал С. И. Вайнштейн, духи гор и перевалов в списке духов всех природных объектов (озер, источников и пр.), по представлениям тувинцев, имели особенно большую силу, оказывали влияние на все стороны жизни людей (Вайнштейн, 1991: 240). Причем не всегда можно было обнаружить мужчину этот дух или женщина, поскольку обозначение *хозяина ээзи* не имело рода. Тем не менее в текстах оговаривается мужчина это или женщина.

Несмотря на то, что горы почитались как родные, как покровители и т. д., тем не менее они никогда не были полностью освоены, известны. Поэтому много примеров находится в связи с представлениями о *горе как о месте тайн, опасностей, злых духов, чудовищ* (см. также: Базырчап, Конгу, 2020).

Миф «Магачын» повествует о том, что осенью хозяин юрты на хребет Мангырзынныг уехал охотиться на белок. Дома в юрте осталась жена с дочерью. К ним пришел человек с волосатыми щеками — *магачын* — человек, питавшийся человечинной. Он схватил маленькую девочку, вскочил на своего коня и увез. Мать потом нашла дочь через 2–3 дня, идя за ним по следам. В пустынном горном месте она увидела одинокую юрту, где на лежанке спал *магачын*, а дочка сидела рядом, играла. Мать с дочерью убежали³.

Особенно *таинственными считались горные пещеры*, в которых можно было и найти богатства, и встретиться с опасностью. В мифе «Один охотник» раненого охотника один медведь спас, привез на себе верхом к пещере в большой крутой скале, оставил в ней. Туда же много медведей притащили очень большую седую медведицу, которая сильно стонала — в ее лапу воткнулась большая щепка. Охотник вынул щепку, очистил рану. В благодарность медведица принесла ему из пещеры слитки — золотой и серебряный. Также медведи помогли ему добыть маралов. Охотник вернулся домой с богатством⁴.

В мифе «Убийство диирена в помощь бургана» описывается: «Давно в пещере с обратным входом странное существо жило»⁵ (в оригинале *дириг амытан* 'живое существо'). Он сидел у входа в пещеру и играл в шахматы с теми, кто его находил. Один человек сыграл с ним и убил его с помощью фигуры «Конь Всемогущего Бургана».

Особенно красноречиво опасности пещер описаны в мифе «Пасть земли». На северном стороне горы Бош-Даг есть «пасть» земли. Однажды туда пришла девочка-пастушка, села на конский череп верхом и стала качаться. Ее засосало в пасть земли и девочка упала в Нижний мир. Народ этого мира имел очень странный вид. Девочка испугалась, заплакала. Но вдруг оказалось, что она снова на земле. Она побежала к своим и рассказала, что туда нельзя ходить, нельзя качаться на конском черепе⁶.

В мифе «Аза от человека глаза прячет»: «В Тес-Хеме у Мунгаш-Ака в [местности] Дедир-Куй глубокая укромная пещера есть. Эта пещера на северном склоне горы [находится]»⁷. Там жила *кадай аза* 'старуха-черт'.

¹ Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 55.

² Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 301.

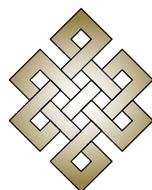
³ Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 112–114, 113–115.

⁴ Там же. С. 114–118.

⁵ Там же. С. 149.

⁶ Там же. С. 169.

⁷ Там же. С. 167.



В эпосе «Хунан-Кара» также говорится, что «На лесистой же стороне / Шил-Дага, Шилен-Дага, / В темной пещере / Со входом с другой стороны / Жили *шулбу* — / Мужчина и женщина»¹ (в оригинале *эр, херээжок* ‘мужчина, женщина’, причем *херээжок* — устаревшее название женщины, современное *херээжен*, поскольку слово *херээжок* буквально переводилось как ‘ненужная’).

Комментарии составителя по поводу расположения двери и сути обитателей жилища говорят:

«Традиционная ориентация дверей жилищ (юрт) у ряда тюрко-монгольских народов — на восток (как у древних тюрков), у других — на юг (как у монголов); у тувинцев, сопредельных с монголами, — часто на юг (или в сторону, близкую к югу). Южная ориентация дверей обусловлена климатическими и ландшафтными особенностями региона: в открытых степях, где обычно размещаются поселения животноводов, самые теплые ветры дуют с юга ... У *шулбу* же вход в пещеру смотрит на север. Этим подчеркивается их принадлежность к чуждой сказителю и героям эпоса культуре, к чужому миру, в котором все наоборот, не как у людей»².

О том, какие они *шулбу* и чем они живут, подробнее рассказывается в эпических произведениях. Так, в эпосе «Хунан-Кара», когда главный герой эпоса Хунан-Кара наблюдал за женщиной *шулбу*, то увидел:

... Ведя за собой семь волков,
 Прошла [она], оказывается,
 В темную пещеру
 Со входом с северной стороны
 На лесистом склоне
 Черной, [как ночь],
 Огромной горы
 Перед ставкой-дворцом³.

В целях разведки врага он хитростью пробрался к ставке *шулбу* и принял участие в их соревнованиях — в стрельбе из лука. Когда хан-шулбу спросил его: «Ты из какого аймака?», он ответил: «Своя гора-скала / Есть у меня. Я приятель пятнистых барсов-шулбу»⁴.

Герой в ходе повествования выяснил, что хан-шулбу Кара-Когел-хан имел жизненную силу, которая была спрятана в 1) семи волках, которые «ходят с ханшей и живут в темной пещере с темным входом с другой стороны, на лесистом склоне черной как ночь горы перед ставкой-дворцом», 2) в тетиве лука, 3) в блестящем булате в прослойке подошв идиков⁵, 4) в семи осах внутри золотого ларца⁶. Если хотя бы одна его душа в одном из этих мест будет жить, то он бессмертен.

Пещеры не всегда воспринимались исключительно как опасные места. Иногда это были полезные, укромные места, в которых можно было что-то спрятать. В мифе «Как начали гадать на бараньей лопатке» старик Кадарчы-Кара упустил овец, которых пас для Караты-хана, во время бури и тумана. Три дня искал, не нашел, пришел к другому старику Багай-кара, который умел предсказывать. Попросил найти овец. Багай-Кара ответил ему, что Караты-хан сам спрятал овец за большим пестрым горным хребтом в черной пещере. Кадарчы-Кара пошел туда, увидел, что вход в пещеру заложен большим черным камнем и нашел там овец⁷.

В родовых горах хранятся наследства богатырей (см. об этом далее), также, как и в алтайских сказаниях (Конунов, 2009: 338).

¹ Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 57.

² Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 535.

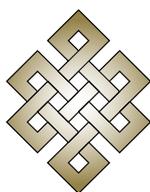
³ Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 273, 275.

⁴ Там же. С. 277.

⁵ *Идики* — обувь, кожаные сапоги.

⁶ Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 285, 287.

⁷ Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 87–88, 88–89.



Величина гор, понимание их масштабов позволяло использовать *образы гор* для того, чтобы *сопоставлять с ними силу, значимость, величину эпических героев, предметов*, которыми они владеют. Тем самым они выступают мерой сравнения (Байсклан, 1987: 52–56) или даже гиперболой (там же: 56–59¹), которые считаются важными художественно-изобразительными средствами тувинских героических сказаний.

В этом же эпосе «Хунан-Кара» ханша родила сына, но никто не мог перерезать пуповину, поскольку она была железная. Три дня ребенок лежал, соединенный с матерью, роженица уже начала умирать. Тогда малыш сказал:

Если хотите ее перерезать,
То вы белую скалу
С лесистой стороны,
Черную скалу
С солнечной стороны
Шил-Дага, Шилен-Дага
Сюда передвиньте, столкните,
Заклинание произнесите.
Разом они [пуповину] придавят,
И, если [ей] разорваться,
Она разорвется².

Так и сделали, пуповина разорвалась.

Мы видим, что горы упоминаются для того, чтобы показать рождение богатыря невиданной силы. Только сила гор была способна перерубить пуповину такого чудесного новорожденного.

Такие же превосходные степени мастерства человека позволяли показать описания мест по обе стороны хребта Танды, которые фактически понимались как края света. В предании «Будукпен — исполнитель хоомея» рассказывается про искусного певца Будукпена, рожденного в тандинском Межегее, равного которому не было ни на южной, ни на северной сторонах хребта Танды³.

При этом также упоминания частей горы помогали описывать благосостояние богатого человека. Например, в эпосе «Хунан-Кара»: «... Были у него / [Кони] разных мастей, / Выпасаемые на южном склоне, / И многие тысячи пегих [коней], / Выпасаемых на северном склоне»⁴.

Более пространное описание содержится в другом отрывке эпоса:

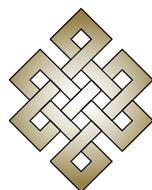
Утром в день новолуния
Белобородый Сайын-Куу-табунщик
Сел на своего жеребца
Хартын-Шокара
И, длинный урюк за собой поволочив,
Отправился,
Чтобы пригнать
Разномастных,

¹ См. также: Соян А. М. Особенности употребления гипербол в тувинском героическом эпосе «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей» // Научные труды Тувинского государственного университета : материалы ежегодной научно-практической конференции преподавателей, сотрудников и аспирантов ТувГУ, посвященной Году экологии в Российской Федерации и Году молодежных инициатив в Туве, Кызыл, 21 октября 2017 года. Том Выпуск XVI. Кызыл: ТувГУ, 2017. С. 101–103.

² Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 69.

³ Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 199.

⁴ Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 55.



Выпасаемых на южном склоне.
 И многие тысячи пегих,
 Выпасаемых на северном склоне.
 К многим тысячам
 Пегих приехал,
 Выпасаемых на северном склоне.
 Северный склон
 Едва их смещает!
 К разномастным приехал,
 Выпасаемым на бжном склоне:
 Южный склон
 Едва их вмещает, оказывается!¹

Само нахождение на горной вершине было показателем статуса человека. В эпосе «Боктуг-Кириш и Бора-Шэлей» описывается начало состязаний, который объявил богатый Хюн-Хан, чтобы выдать замуж свою дочь Золотую дангыну:

Назавтра, когда «Стрельба начинается!» —
 Клич раздался,
 На неоглядный желтый хребет
 Народ повалил.
 На том хребте
 Две белые юрты поставлены были².

В этом же аспекте горы и ее части рассматривались как *меры измерений* чего-то настолько большого, мощного, что это можно было сравнить только с горами. Например, седло коня отца Боктуг-Кириша сравнивается с перевалом: «Седло с изгибом, подобны перевалу, [он] имел»³. Такое же сравнение седла содержится в этом же произведении: «Положил седло с изгибом, / Подобный [пади между] перевалами, ...»⁴. Там же сравнение коня с горой: «Молодым взрослым саврасым конем стал. / Высотой с гору»⁵, сравнение шапки с горой: «Кисть на его шапке — Вровень с вершиной тайги Энгиргей»⁶, сравнение лица героя: «Смотри на лоб: / Наподобие чистого склона отвесной скалы»⁷.

Более того, горы выступают даже инструментами для героев. Так, в сказании «Алдай-Буучу» герой Хан-Будай по совету своего коня соорудил переправу из двух гор, брошенных им в море (Гребнев, 1960: 18).

Таким образом, образы гор в тувинском фольклоре, в самых древних его жанрах, имеют типичные для родственных культур виды, характеристики: горы были до начала мироздания; они могли пониматься как родственники, как близкие существа; горы, рядом с которыми проживал человек, понимались как маркеры родной земли. Горы имели духов, хозяев, которые охраняли и сами места, и людей, которые проживали там. При этом также горы воспринимались и как о места тайн, опасностей и чудовищ, и самыми таинственными считались горные пещеры, ведущие часто в страшные места, но иногда и помогающие что-то спрятать от других. Величина гор и их элементов позволяла использовать их как меру измерения чего-то очень большого и значимого, как то, что способно передать силу и удаль эпических героев.

¹ Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 57.

² Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 341.

³ Там же. С. 299.

⁴ Там же. С. 311, 313.

⁵ Там же. С. 312.

⁶ Там же.

⁷ Там же.



Маскулинность и горы

При наличии всех этих достаточно типических примеров в тувинских фольклорных описаниях гор, тем не менее горы позволяли и выразить как мужской характер, мужские занятия, мужские качества, так и женские. Несмотря на то, что исследователи, в том числе Л. В. Гребнев, уже суммировали, перечисляли все качества героев эпических сказаний (Гребнев, 1960: 23–31), тем не менее этот аспект до сих пор авторами не рассматривался.

Разумеется, сравнения богатырского происхождения, мощи, размеров и пр. с горами, о чем мы сказали выше, уже свидетельствуют о том, что горы тесно связаны с пониманием мужчин. Примеры в предыдущем разделе приведены нами прежде всего для сведения воедино общих характеристик гор. Теперь же мы сконцентрируемся именно на теме маскулинного.

В эпосе «Хунан-Кара» конь — спутник героя — говорит о том, что *эр киж* ‘мужчина’, буквально ‘мужчина человек’, должен рождаться и умирать перед черной скалой:

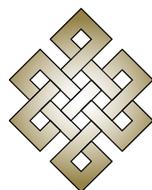
Мужчина на черной земле,
Перед черной скалой
Рождаться, умирать
Должен ведь, Хунан-Кара, —
Говорит, оказывается, [конь,]...¹

На пути взросления мужчина, который только выбирал коня, ловил его, приручал и объезжал, тем самым проходил обряды инициации. В этом же произведении главный герой преодолевал преграды, масштабы которых сравниваются с горами:

Полы тона из черного шелка
Крест-накрест
За пояс заткнул,
Быстро к нему подбежал.
Недоуздом взнуздал,
Верхом сел,
Шенкеля дал —
Тот семь рек пересек,
Семь перевалов перевалил;
Так мчался, бежал,
Что звезды с небес
На землю падали,
Прах земли
К небесам поднимался.
Так брыкался,
Что гористые земли
Становились равнинными,
Так брыкался,
Что равнинные земли
Становились гористыми².

¹ Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение РАН, 1997. С. 137.

² Там же. С. 103. Здесь и далее в цитатах курсивы выделены нами. — *Авт.*



Когда укрощенного коня герой покрыл седлом, надел на него узду,
Он стал

Черным конем

Ростом с [гору]-тайгу¹.

Укрощенный, обьеженный мужчиной конь был столь же мощным, что его путешествие, его преграды также «измеряются» горами:

Мчался [конь] —

Проезжая высокие-высокие [горы],

По склонам ступал,

Проезжая низкие-низкие [горы],

По вершинам ступал.

Мчался Арзылан-Кара —

Позади него темная-черная ночь:

Пыль, поднятая

Задними стальными копытами,

Ночной темнотой опускалась.

Мчался, оказывается,

Арзылан-Кара —

От его дыхания впереди

В высоких горах

Ветер-Буран поднимался,

На вершины же низких гор

Седой опускался туман².

Более того, конь богатыря напрямую сравнивается с горами:

Арзылан-Кара

В [тело] вошел:

Жир нагулял — лопаются бока,

Жир нагулял — рвется подпруга.

Арзылан-Кара своего, привязав,

Выстояться поставил, оказывается —

Одна его сторона

[Как] белая скала стала,

Другая его сторона

[Как] черная скала стала³.

Горы в целом являются *универсальным препятствием* на пути любых путешествий, а также сражений между мужчинами-воинами. Фактически преодоление гор показывается как *главный показатель удали, выносливости, смелости* героев.

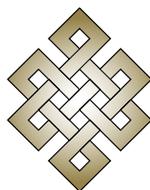
Например, в мифе «Шальной Сартакпан» герой Сартакпан зашел в чужую юрту, увидел, что в чугунном котле готовится еда, достал оттуда баранью голень и ускакал на своем коне на гору Соскаал. Причем он так быстро поднялся на гору, что голень осталась горячей⁴.

¹ Там же. С. 105.

² Там же. С. 119, 120.

³ Там же. С. 241, 243.

⁴ Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 98, 99.



Серия преданий, легенд об Амыр-Санаа (герое и военачальнике тувинских, монгольских и ойратских преданий времен Джунгарского ханства XVIII в.) (Куулар, 2002: 60) содержит разные версии его битв с врагами. В одной из них — в легенде «Амыр-Санаа и Эрес» — повествуется о битве между Амыр-Санаа, который правил в Туве, и Шыдар, который потребовал от того уступить власть. Враги выехали друг другу навстречу, остановились на вершинах соседних гор: Амыр-Санаа стоял на вершине Хойтена, Шыдар — Боом-Дага. Кричали друг другу с вершин гор, не услышали друг друга, спустились в устье рек разговаривать. Решили сражаться. Шыдар на вершине Хойтена 33 раза окурив себя, 33 небесам помолился, соорудил *оваа*. Начали сражаться. При отступлении Амыр-Санаа поднялся на вершину горы Сайырам-Боом, там уложил бревна, связал арканами, придавил камнями, оставил своего человека, чтобы тот перерезал веревки и спустил бревна на врагов. В ходе дальнейшей битвы Шыдар загнал врага в ловушку, хотел схватить. Но Амыр-Санаа через скалу пробил молотком ход, уехал в страну русских. С тех пор, как повествует легенда, эта гора называется Алага-Тайга¹.

В предании «Саадак-Арт» Амыр-Санаа переходил высокогорный перевал через Монгун-Тайгу. Там повесил на *оваа* свой колчан. С тех пор перевал зовется Саадак-Арт².

Другая легенда об Амыр-Санаа гласит, что когда его враги прижали к ущелью Хемчика, то решили, что он никуда от них не сбежит. Только ночью гром ударов по скале слышали. Утром увидели, что Амыр-Санаа выбил теслом ступеньки достаточные для копыт коня, поднялся и перевалил гору³.

Образы гор, «умноженные» на цветовые вариации, могут содержаться в смертельных ловушках, которые расставляют для героя противники. Так, в эпосе «Хунан-Кара» два хана сговорились погубить Хунан-Кара. Они дали ему задание. Герой вернулся к жене Узун-Назын-дангыне и сказал:

”Мне велели сегодня на белом утесе

Белыми чертами письмо написать

И принести”, — говорит.

“Убить тебя [Демир-Могэ] задумал.

Вниз пустить

Белые молнии [он] задумал.

Белый утес,

Не оставив целым и камня

Размером с коленную чашечку зайца

Разрушить задумал”⁴.

Жена хотела с ним пойти погибнуть, но герой не дал этого сделать:

... Но он волшебством-колдовством

Белым камнем

С корову-трехлетку

Ее заднюю полу прижал⁵.

Он выполнил задание, но не погиб. Ему давались такие же задания, только в иных «цветах»: «На красном утесе / Красными чертами / Письмо написать и принести», затем «На черном утесе / Черными горелыми чертами / Письмо написать и принести». И все безуспешно, герой все выполнял. Тогда они придумали отправить далеко: «Разве черному его стригунку / Семь рек пересечь? / Разве семь перевалов преодолеть?»⁶

То, как горы становятся мерилami сил у сражающихся богатырей — стандартный сюжет во многих эпических произведениях. Например, в эпосе «Хунан-Кара» герой сражается с другим богатырем Демир-Могэ:

¹ Там же. С. 209–217.

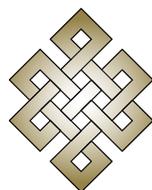
² Там же. С. 231, 233.

³ Там же. С. 223–225.

⁴ Хунан-Кара // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 177, 179.

⁵ Там же. С. 179.

⁶ Там же. С. 189.



Сошлись,
Как быки
Исподлобья глядят
Друг на друга,
Как верблюды-самцы
Наступают
Друг на друга.
И вот в один миг,
Как скалы стальные,
Столкнулись —
Железные тела их
Зазвенели,
Загудели.
О наступлении зимы
По зимнему инею [узнавали]:
“Друг мой, зима настала” —
Говорили.
О наступлении лета
По летней росе
Узнавали:
“Лето настало” — говорили.
Попадут в край степной —
Он горным становится,
Попадут в край горный —
Степным становится¹.

В битве с ханом-шулбу Хунан-Кара обмотал шею противнику веревкой, потащил за собой вскачь через горы:

Арзылан-Могэ
Опять, брыкаясь-лягаясь,
Помчался.
Девять рек,
Девять перевалов преодолев,
Оглянулся [Хунан-Кара]:
Булатно-стальными копытами
Арзылан-Могу
Кости (противника. — *Авт.*) переломаны,
Искошены-измельчены, оказывается².

В другом эпосе «Боктуг-Кириш и Бора-Шэлей» сила коня героя Боктуг-Кириша была такой большой, что разбивала горы:

... Конь же все брыкался, вставал на дыбы;
Когда бил ногами в степи, пробивая землю, —
Вода появлялась;

¹ Там же. С. 217, 219.

² Там же. С. 293.



Бил по каменным россыпям — [они] разлетались;

Бил по скалам-утесам — [они] разрушались¹.

Выше мы упоминали антропоморфные представления в мифах о горах как родителях, которые устраивали семью у своих детей. В алтайском фольклоре есть мифы о горах как могущественных богатырях, которые однажды поссорились между собой и начали войну (Каташ, 1978: 21; Сагалаев, 1992: 65). То есть сами горы ассоциировались прежде всего с мужчинами.

Таким образом, выражение характеристик маскулинности в образах гор стереотипно в тувинском фольклоре. Горы как возвышающиеся природные объекты показываются как одни из главных признаков мужественности: мужчина должен родиться и умирать перед скалой; он должен легко и быстро преодолевать горы; в сражениях он должен демонстрировать такую удачу, чтобы равнять горы с землей; и даже его конь (естественно, жеребец) должен быть таким могучим, чтобы также убивать врагов копытами о скалы. Эти сюжеты чаще всего и рассматриваются исследователями в фольклоре.

Фемининность и горы

Гораздо более интересной и практически не обсуждаемой является тема фемининности в характеристиках гор. Женские образы и функции не только стереотипны.

Представление о том, что гора или скала «имеют дух, обитающий отдельно от них — горы или скалы — и способны на самостоятельные, автономные действия, притом действия очень важные», как пишет Ф. И. Урманчеев (Урманчеев, 2015: 151), присуще практически всем культурам с культом горы, в том числе тюркоязычных народов (Каташ, 1978: 17). У тувинцев также описывались представления о духах-хозяев гор — *даг ээзи* (Вайнштейн, 1991: 234), что, в силу отсутствия в тувинском языке грамматических родов, как мы уже упомянули в начале, не всегда помогало понимать мужчину этот дух или женщина. Для гендерного уточнения к определениям добавлялись специальные лексические средства, особые слова, означающие мужчин и женщин.

В тувинском фольклоре в том числе выделяется и женский образ хозяйки гор, как мифического персонажа, связанного с поддержанием порядка, гармонии в местности (Мусабекова, 2016: 35).

Так, в мифе «Наказ духа-хозяйки тайги» два охотника охотились в тайге Танды в местности Чумуртук. *Улгады берген кадай кижы* ‘старая женщина’ (буквально ‘постаревшая женщина человек’) — дух-хозяйка горной тайги — не дала одному из них выстрелить в маралуху, сказав, что у нее детеныши, наказав не убивать кормящих самок. Но она разрешила убить старого, слепого на один глаз быка. С тех пор охотник не трогал ни самок, ни кормящих².

Хозяйка горы не всегда была старой. Часто она являлась молодой и красивой женщиной, девушкой. Например, «Рассказ про Бай-Тайгу» повествует о том, что в Туву приезжал VIII Богдо-геген (Монголии), которому Чамзы-Камбы, глава Коп-Сооквского хурээ, показал освящаемую тайгу. Они поднялись на вершину Бай-Тайги. Геген сказал, что *оваа* Бай-Тайги, который находился на вершине Кара-Суга, расположен на неподходящем месте. Он предложил поставить его в местечке Хорумнуг-Кызыл-Кожагар, чтобы освятить там. После освящения он сказал, что хозяйкой освящаемой Бай-Тайги является *кончуг чараш каас херээжен кижы* ‘очень красивая нарядная женщина’³, т. е. буквально ‘очень красивая нарядная женщина-человек’.

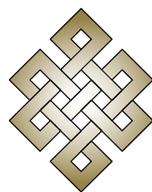
Чаще всего хозяйки гор встречались охотникам, и тогда женщины давали им наказания, которые охотники не всегда соблюдали. За это их наказывали. В мифе «Встреча с Духом-хозяйкой тайги» описывается встреча охотника с молодой девушкой (*көк торгу тоннуг аныяк кыс* ‘молодая девушка в шубе из синего шелка’) в горах. Он остался у нее жить какое-то время. Отпуская его, она отдала ему весь его богатый улов, и велела не говорить о встрече с ней никому десять лет. Но он не смог удержаться, рассказал. И тогда его сумки оказались пусты⁴.

¹ Боктук-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 315.

² Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 119, 121.

³ Там же. С. 275–279.

⁴ Там же. С. 120–125.



Временные ограничения, которые накладываются хозяйками гор, присутствуют и в мифе «Встреча охотника с духом-хозяйкой местности». Охотник встретился на верхнем склоне местечка Чараш-Даш с вороном, который обернулся старухой (*кадай кижги*, букв. 'старуха-человек'). Она велела никому не рассказывать о встрече с ней три года. Он не удержался, рассказал. В течение трех последующих лет с ним случались постоянно дурные события, в итоге он умер¹.

Если же наказания хозяйки соблюдать, то она вознаграждала. В мифе «Сарылбай-охотник» охотник повстречал на охоте в тайге нарядную женщину на белом коне (*кара карактыг ак аъттыг, торгу тоннуг, кончун чараш, каас херээжен кижги*, т. е. букв. 'черноглазая, на белом коне, в шелковой шубе очень красивая, нарядная женщина-человек'), которая помогла ему в охоте, дала советы потом к кому пойти и что просить, но велела никому о ней не рассказывать. Он так и сделал. В итоге он разбогател².

С хозяйкой горы можно было договориться и мирно уживаться. В мифе «Встреча храброго хоомей-жи с духом-хозяйкой высокой тайги» охотник охотился в Бай-Тайге. Во время отдыха вечерами пел *хөөмей* — тувинское горловое пение. Он очень понравился хозяйке горы, она пригласила его к себе, угощала, оставляла ночевать. Звала остаться у нее совсем. Но он не согласился, т. к. тосковал по дому. Она не стала настаивать, предложила ему охотиться и заходить к ней в гости. Но не рассказывать о ней. Так они и жили³.

В сюжетах с антропоморфным пониманием объектов природы женские образы получают чаще всего реки, которые соседствуют с горами, которые борются с горами. Как пишет С. Каташ, родство, супружество гор, рек, скал, озер является также типичным для мифов и других устных рассказов алтайцев (Каташ, 1978: 24).

В мифе «Кум-суу» говорится о реке Хемчик, которая сбежала к своему любимому. «Кезер-Чингис, чтобы сбежавшую Хемчик перехватить, в степи Сесеге стоявшую [гору] Бош-Даг вырвал, наперерез истоку Хемчик бросил. Сердитая, разгневанная Хемчик, по горам идя, скалы-камни прорвала, с Енисеем соединилась»⁴. Такой же сюжет в мифе «Шальной Сартакпан»: «[Реке] Хемчик горы Бай-Тайга, Тээли преградить дорогу пытались. Ак-Довурак, Кызыл-Мажалык-горы тоже преградили дорогу [ей]. Уттуг-Хая-горы не смогли остановиться Хемчик, [гора] Соскаал пыталась преградить [ей путь], тоже не смогла и перестала мешать»⁵. Хотя женщина в этих мифах выражается в образе антропоморфной реки, а описания гор в источнике на тувинском языке не имеют отдельных лексических средств для описания рода (мужского или женского)⁶, тем не менее, ее сила определенно больше, чем у гор.

Так, фемининные аспекты образов гор прежде всего выступают в качестве духа-хозяйки горы, которая встречается охотникам, попадающим в ее владения. Женские духи следят за порядком на склонах гор, регулируют численность обитателей, и вступают в контакты с людьми в разных обликах. Сами горы не рассматриваются как женщины, тем не менее они выступают как препятствия для женщин-рек, причем такие, которые последними преодолеваются.

Андрогинность и горы

Фемининные характеристики имеют еще одно интересное развитие. Точнее будет сказать так: горы связываются не только с фемининными аспектами культуры человека, и даже не с маскулинными.

В первую очередь скажем, что, пытаясь вычленить в наших текстах упоминания о мужчинах — духах-хозяев гор, мы обратили внимание на парность упоминаний: мужчина и женщина, мужское и женское — прежде всего в эпосе «Боктуг-Кириш и Бора-Шэлей». Так, к началу повествования в нем рассказывается о том, как жили родители главных героев. И в том числе упоминания о том, что духами-хозяева родовых гор были мужской и женский духи. У горы Энгиргея владыка был Эрен-Улат, который оборачивался пегим орлом (*эр ала эзир*, букв. 'мужчина пегий орел'), у горы Кынгыргая — Кызыл-Улат, оборачивался пегой орлицей⁷ (*кыс ала эзир*, букв. 'девушка пегий орел/пегая орлица').

¹ Там же. С. 125–127.

² Там же. С. 129–133.

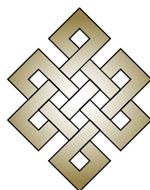
³ Там же. С. 135–141.

⁴ Там же. С. 98, 99.

⁵ Там же. С. 98, 99.

⁶ В переводном русском тексте указан женский род, но только потому, что слова «гора» в русском языке женского рода.

⁷ Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей ... С. 301.



Тут можно вспомнить, что в алтайском героическом эпосе герой рожден Алтаем, к которому сын обращается «отец-алтай» и «мать-алтай», т. к. как к бинарному единству родителей (Урманчиев, 2015: 154).

В тувинском предании «Кадай-Тура, Ашак-Тура» также присутствуют бинарные оппозиции мужского и женского начал, причем «привязанных» к горам. В двух соседних ложбинах гор (урочищах в Улуг-Хемском районе) жили *кадай* 'женщина, старуха' и *ашак* 'мужчина, старик' (женщина — в нижней, мужчина — в верхней). Они не встречались, но периодически видели следы друг друга, узнавали друг о друге через редких прохожих и им же передавали сообщения «Если он/она придет ко мне, то я попрошу сделать то-то». Так они и прожили, не встретившись. С тех пор места их проживания так и прозвали¹.

В целом, рассматриваемый тувинский эпос, начиная от названия с именами главных героев — брата Боктуг-Кириша и сестры Бора-Шэлей — содержит много бинарных оппозиций. И это дает много интересного материала для рассмотрения гендерной проблематики. Причем, казалось бы, в произведении два равных героя — мужчина и женщина. Тем не менее сюжет выстраивается таким образом, что герой-мужчина погибает, точнее временно впадает в состояние мертвого, тогда как его место занимает герой-женщина — его сестра. Она переодевается мужчиной, выдает себя за него, и совершает целый ряд героических поступков, которые обычно выполняют только мужчины (тогда как женщины остаются в юрте, готовят еду, рожают детей). И в конце концов именно сестра спасает брата, возвращает его к жизни.

Сам эпос начинается, как уже было отмечено, с бинарных оппозиций. У родителей, отца и матери, родились сын и дочь. Они жили у двух гор с мужским и женским духами. Заботясь о будущем своих детей, родители оставили для них в надежном месте то, что им пригодится во взрослой жизни. Так, отец героев «на теневой стороне Энгиргея, в темной глубокой пещере» спрятал одежду, снаряжение для коня — для сына, а мать «в темной глубокой пещере» перед красным утесом «на солнечной стороне Кынгыргая» — одежду, иглы, швейные принадлежности для дочери². Муж и жена об этом тихо говорили, когда дети спали, но дочь услышала. После того как они осиротели, она вспомнила этот разговор, пошла с братом туда и нашла спрятанное.

Когда Бора-Шэлей остается одна, то именно она становится тем персонажем, которому подчиняются горы, сила которого измеряется горами и пр. Она спрятала тело погибшего брата в один из утесов горы Энгиргея, причем она приказала скале и та выполнила ее указание:

[Тело] брата Боктуг-Кириша

К утесу-скале Энгиргея отвезла.

“Утес-скала моя, откройся:

Положу моего единственного брата:

Высокая скала моя, разделись,

Укрою моего умершего брата!” — сказала.

...

Утес-скала со звуком “чалт!”

Открылась³.

Ей также подчинился конь брата Аян-Кула, который как и при своем прежнем хозяине, выступал богатырским конем, и его сила воздействовала на горы:

Где Аян-Кула, едва касаясь земли, ступал —

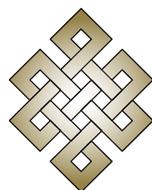
[Комья] земли с зайца величиной отлетали,

Где, скользя-поскальзываясь, ступал —

¹ Мифы, легенды и предания тувинцев / сост. Н. А. Алексеев и др. Новосибирск: Наука, 2010. С. 267, 269.

² Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 305.

³ Там же. С. 327, 329.



С гор, срываясь, камни летели вниз¹.

Как и ее брат, Бора-Шэлей охотилась:

«Криками “*айт!*” погнав [зверей] с лесистого склона [горы]

На солнечный склон,

Тридцать-сорок маралов-маралух подстрелила, сразила;

Криками “*айт!*” погнав [зверей] с солнечного склона [горы]

На лесистый склон,

Шестьдесят-семьдесят архаров-кошкаргов

Подстрелила, одного за другим сразила, [туши] собрав,

Вырвала [деревья в] горном лесу, притащила, ...²

Во время соревнований по борьбе с противником, она также приобрела силу богатыря, что позволило измерять эту силу «горными мерками»:

Когда в груди Бора-Шэлей

Прибавилось силы двух силачей,

Она ловким захватом

Его за подмышки схватив,

Один месяц крутила, крутила,

О вершину круглого холма ударила — и тогда

Поясница его разорвалась, нижняя [часть его тела] упала на склон,

Верхняя [часть] осталась в руках³.

Маскулинные характеристики главных героинь фольклорных произведений отмечаются у многих народов, в том числе у тюркоязычных (Мусабекова, 2016; Кнорозова, 2016; и др.).

Мы видим в описаниях не женственную деву, а богатырскую деву, или, как писал Л. В. Гребнев, деву-воительницу (Гребнев, 1960: 28). Фактически здесь подчеркивается андрогинное в персонаже, которое, как пишут исследователи, разрушает полярную систему полоролевых стереотипов. Причем андрогинное считается «не просто комбинированием того, что считается противоположными качествами, а новой их системой в результате интегрирования имеющихся стереотипов»⁴. Если брат Бора-Шэлей — Боктуг-Кириш — погиб в результате несчастного случая во время охоты, при этом не послушав предостережений сестры, видевшей вещие сны, то его сестра фактически полностью заменила его, не только совершив множество героических вещей, но и завоевав в сражениях дангын — принцесс, которых она привезла в жены брату.

Все ключевые события первой части эпоса тем самым совершала не женщина и не мужчина как таковые, а андрогинный персонаж, даже маскировавший свое женское тело, в том числе тогда, когда один из заподозривших ханов хотел во время купания проверить его гендерную принадлежность⁵.

Совершив подвиги ради брата, оживив его с помощью заклинаний и устроив его семейную жизнь, Бора-Шэлэй снова стала вести женский образ жизни: зажила в отдельной юрте и хозяйствовала там. После чего события ее жизни уже не измеряются «горными мерками», все это «перешло» на описание действий ее брата во второй части эпоса. Это побудило Л. В. Гребнева назвать образ девы-воительницы данным не до конца последовательно (Гребнев, 1960: 28).

Не вдаваясь в анализ образа героини эпоса (поскольку в центре внимания нашего анализа не столько сами образы, сколько их связь с горами), хотелось бы согласиться с Л. В. Гребневым в том, что

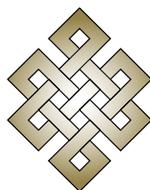
¹ Там же. С. 331.

² Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 333.

³ Там же. С. 367.

⁴ Бадмаева Е. С. Концептуальные пространства маскулинности и фемининности (на материале фразеологизмов и паремий): дисс. ... канд. филол. н. Улан-Удэ, 2010. С. 37.

⁵ Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей // Тувинские героические сказания / сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское предприятие РАН, 1997. С. 421, 423.



образ Бора-Шелэй занимает особое место в ряду женских персонажей тувинского эпоса (там же) и, на наш взгляд, стоило бы обратить на него особое внимание в отдельном исследовании.

В данном случае мы только подчеркнем, что андрогинность в науке рассматривается прежде всего как актуальная и современная проблематика, особенно в контексте дискуссий о гендерном разнообразии и борьбе с устаревшими стереотипами. В последние десятилетия этот феномен стал более заметен благодаря новым теориям, трансфеминизму, публикациям и популярности андрогинных персон в медиа и искусстве; он предполагает свободу самопрезентации и идентификации, а также отказ от жёсткого деления на мужское и женское начало (Грошовкина, 2015). Тем не менее, андрогинные персоны и образы существовали во многих культурах с древнейших времён, что подтверждает глубокую историческую укорененность этого феномена. Но исследования гендерной проблематики в этнической культуре, затрудненные рядом причин, связанных с современными социальными движениями и запретами (Тхагапсоев, 2022), весьма осложняют намерения исследовать не только традиционные темы гендера (маскулинное и фемининное), но и то, что табуировано.

Так, мы видим, что горы в тувинском фольклоре продолжают «сопровождать» богатырскую жизнь, быть «инструментами» силача, мерками его силы и удали также, как и его коня. Но тем не менее богатырем не всегда может быть мужчина. Им может быть и женщина, которая на время получения статуса богатыря теряет свою фемининность, выступает в роли андрогина, и тогда приобретает своеобразным спутником своих свершений — горы.

Заключение

Проведённый анализ выявил, что образы гор в тувинском фольклоре и мифологии обладают ярко выраженной гендерной символикой, сочетающей маскулинные, фемининные и андрогинные черты в характеристиках героев и духов горы. В фольклорных сюжетах маскулинность проявляется через мотивы силы, защиты, покровительства и преодоления, которые связывают горы с мужским началом, властными архетипами и ритуалами инициации. Фемининность воплощается в описаниях стремления к порядку, заботы, красоты, медиативной функции горы как «матери» и посредника между миром людей и сакральными сферами. Особое место занимает андрогинная символика, позволяющая горам и связанным с ними персонажам интегрировать качества обоих гендерных начал, демонстрировать синкретизм, амбивалентность и способность к медиативной, преобразующей функции.

В ходе исследования выяснено, что горы и их мифологические персонификации создают уникальные модели гендерной идентичности, сочетающие локальные этнокультурные смыслы с универсальными мифологемами. Выявлены устойчивые сценарии и ритуальные практики, в которых взаимодействуют архетипы мужского и женского, а также черты переходности и андрогинной интеграции. Анализ тувинского материала показывает, что сакрализованные горы формируют пространство, в котором происходит воспроизводство и трансформация гендерных стереотипов в культуре тувинцев, а художественные образы горы становятся площадкой для переосмысления и синтеза традиционных моделей маскулинности, фемининности и андрогинности.

В целом исследование позволило продемонстрировать глубину и многоплановость гендерных измерений в фольклорном горном дискурсе, наметить перспективы дальнейших этнолингвистических работ по реконструкции культурных пластов, связанных с гендером и сакральной географией Тувы.

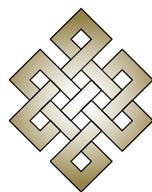
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абаева, Л. Л. (1992) Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М. : Наука. 141 с.

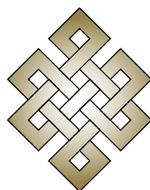
Аминев, З. Г. (2011) Отголоски культа гор у башкир // Республика Хакасия как субъект Российской Федерации: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященная 20-летию образования Республики Хакасия (23–24 июня 2011 г.) / редколлегия: В. И. Цыганок и др. Абакан : Типография ООО «Технопарк». 384 с. С. 269–277.

Айыжы, Л. В., Базырчап, А. О. (2014) История изучения культа природы у тувинцев в дореволюционный период // Вестник Чувашского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. № 1. С. 3–11.

Байсклан, С. М. (1987) Поэтика тувинского героического эпоса. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 72 с.



- Базырчач, А.-Х. О., Конгу А. А. (2020) Представления о злых духах у тувинцев // Вестник НГУ. История, филология. Т. 19. № 3. Археология и этнография. С. 134–146. DOI: <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2020-19-3-134-146>
- Вайнштейн, С. И. (1991) Мир кочевников Центра Азии. М. : Наука. 296 с.
- Васильев, В. Е. (2017) Истоки тенгрианства: от культа гор до культа Неба // Северо-Восточный гуманитарный вестник. № 2 (19). С. 40–48.
- Владимирова, Т. Е. (2023) О мифах, легендах и преданиях Тувы с позиций металингвистики // Сибирский филологический журнал. № 4. С. 35–48.
- Гайсина, Ф. Ф. (2018) Культ горы в башкирском фольклоре // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. № 9. С. 104–108.
- Гребнев, Л. В. (1960) Тувинский героический эпос. М. : Изд-во Восточной литературы. 148 с.
- Грошовкина, Н. А. (2015) Гендерный потенциал андрогинности // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. № 4 (18). С. 123–129.
- Игиссинова, А., Мамырханова, З. (2023) Стереотипы маскулинности в казахской культуре // Eurasian Journal of Philology. Science and Education. Т. 191. № 3. С. 13–21.
- Исмаилов, Г. М. (2017) Лингвокультурологическое исследование гендерного стереотипа тюркской фразеологии (на материале узбекского, казахского и каракалпакского языков) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Вопросы образования: языки и специальность. Т. 14. № 1. С. 85–92. DOI: <https://doi.org/10.22363/2312-8011-2017-14-1-85-92>
- Каташ, С. (1978) Мифы, легенды Горного Алтая (мифы, легенды, предания, благопожелания). Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства. 112 с.
- Кирилина, А. В. (1999) Гендер: лингвистические аспекты. М. : Ин-т социологии РАН. 189 с.
- Кнорозова, Е. Ю. (2016) Тема андрогинности в традиционных религиозно-мифологических представлениях вьетнамцев // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. Т. 15. № 10. С. 62–67.
- Колягийн, Д. (2021) К вопросу о культурном наследии тюрков в Монголии и его защите // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. № 1. С. 54–65.
- Конунов, А. А. (2010) Отражение культа гор в алтайских героических сказаниях // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. № 4. С. 335–341.
- Куулар, Д. С. (1959) О тувинских легендах и преданиях // Ученые записки ТНИИЯЛИ. Вып. 7. Кызыл : б. и. С. 134–142.
- Куулар, Д. С. (2002) История и современность. Сборник трудов по фольклору и литературе. Кызыл : Тувинское книжное издательство. 144 с.
- Ламажаа, Ч. К. (2025) Тюркский культурный мир России: локусы, проблемы и перспективы изучения // Новые исследования Тувы. № 3. С. 371–388. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2025.3.22>
- Ламажаа, Ч. К., Сувандии, Н. Д., Монгуш, А. В. (2023) Святое в тувинской культуре: прошлое и современность // Новые исследования Тувы. № 3. С. 220–241. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.14>
- Лиморенко, Ю. В. (2016) Издание несказочной прозы в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»: методика и принципы // Языки и фольклор коренных народов Сибири. № 2 (31). С. 11–15.
- Львова, С. Д. (2021) Сравнения в якутском и тувинском эпосах: общее и специфичное // Новые исследования Тувы. № 1. С. 202–216. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2021.1.11>
- Мижит, Л. С. (2009) Тройственные образы в мифологии и фольклоре тувинцев // Новые исследования Тувы. № 4. С. 173–188.
- Мижит, Э. Б. (2011) Традиционная космология в тувинском героическом эпосе // Российская тюркология. № 1(4). С. 78–81.
- Монгуш, А. М. (2019) Мужчина в гендерных взаимодействиях в традиционном тувинском обществе // Genesis: исторические исследования. № 6. С. 19–26. DOI: <https://doi.org/10.25136/2409-868X.2019.6.30122>
- Монгуш, А. М. (2021) Особенности трансформации роли мужчины в тувинском обществе // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Геоархеология. Этнология. Антропология. Т. 36. С. 37–49. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2021.36.37>



Мусабекова, У. А. (2016) Образ женщины в мифе, фольклоре, тюркской литературе (на материале тюркской культуры) // Вестник Тамбовского университета. Серия Филологические науки и культурология. Т. 2. № 4 (8). С. 35–41.

Ондар, М. В., Кошкендей, И. М., Хомушку, Ч. О. (2018) Топонимы в фольклоре тувинцев (на материале героического эпоса и народных песен) // Новые исследования Тувы. № 3. С. 53–68. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.4>

Орус-оол, С. М. (2001) Тувинские героические сказания. М. : МАКС Пресс. 422 с.

Орус-оол, С. М. (2011) О тувинской фольклористике: основные направления развития // Российская тюркология. № 1(4). С. 53–62.

Орынбеков, М. С. (2013) Генезис религиозности в Казахстане. 2-е изд., перераб. и доп. Алматы : ИФПР КН МОН РК. 204 с.

Потапов, Л. П. (1946) Культ гор на Алтае // Советская этнография. № 2. С. 145–160.

Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.) (1976) / отв. ред. И. С. Вдовин. Ленинград : Наука, Ленинградское отделение. 336 с.

Розова, К. Е. (2014) Духи гор в традиции тюрков Южной Сибири: прагматические характеристики мифа и ритуала // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. № 6. С. 194–211.

Сагалаев, А. М. (1992) Алтай в зеркале мифа. Новосибирск : Наука, Сибирское отделение. 176 с.

Самдан, З. Б. (2003) Тувинские мифы и сказки: система образов и поэтико-стилевые особенности // Гуманитарные науки в Сибири. № 3. С. 95–102.

Самдан, З. Б. (2011) Избранные труды: Тувинская словесность: миф — сказка — литература. Абакан : ОАО «Журналист». 291 с.

Самдан, З. Б. (2012) Миф в системе исполнительской традиции тувинского повествовательного фольклора // Вестник Бурятского государственного университета. № 10. С. 204–209.

Семенов, А. В. (2010) Горные святилища Тывы // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. № 4. С. 140–146.

Таирова, З. Ш. (2017) Гендерные идеалы в крымскотатарском фольклоре: андрогинный тип личности // Инновационная наука. Т. 2. № 3. С. 234–236.

Токтарова, Т. Ж. (2016) Культурные императивы в фольклоре: гендерный аспект // Научное обозрение. Педагогические науки. № 1. С. 63–65.

Топоров, В. Н. (2014) Мифология. Статьи для мифологических энциклопедий : в 2 т. М. : Языки славянской культуры ; Знак. Т. 1. 600 с.

Турсонов, Е. Д. (2001) Истоки тюркского фольклора. Алматы : Дайк-Пресс. 167 с.

Тхагапсоев, Х. Г. (2022) Развитие гендерологии на этнокультурной почве: проблемы и перспективы // Полилингвистичность и транскультурные практики. Т. 19. № 2. С. 308–321. DOI: <https://doi.org/10.22363/2618-897X-2022-19-2-308-321>

Урманчеев, Ф. И. (2015) Тюркский героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. Казань : Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ. 448 с.

Dal Zovo, C. (2019) Sacred mountains, ancestors, and power: origin and development the veneration of Burhan Khaldun mountain in the Mongol Empire // Кочевые империи Евразии в свете археологических и междисциплинарных исследований: сб. науч. ст. IV международного конгресса средневековой археологии евразийских степей, посвященного 100-летию российской академической археологии (Улан-Удэ, 16–21 сентября 2019 г.) : в 2 кн. / отв. ред. Б. В. Базаров, Н. Н. Крадин. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН. Кн. 2. 182 с. С. 132–135.

Дата поступления: 12.09.2025 г.

Дата принятия: 21.11.2025 г.

REFERENCES

Abaeva, L. L. (1992) *Cult of Mountains and Buddhism in Buryatia (Evolution of Beliefs and Cults of the Selenga Buryats)*. Moscow, Nauka. 141 p. (In Russ.)

Aminev, Z. G. (2011) Echoes of the cult of mountains among the Bashkirs. In: *The Republic of Khakassia as a Subject of the Russian Federation: Proceedings of the All-Russian Scientific and Practical Conference Dedicated to the 20th*



Anniversary of the Republic of Khakassia (23–24 June 2011). Editorial board: V. I. Tsyganok et al. Abakan, Tekhnopark Printing House LLC. 384 p. Pp. 269–277. (In Russ.)

Ayizhy, L. V. and Bazyrchap, A. O. (2014) History of the study of the cult of nature among the Tuvans in the pre-revolutionary period. *Vestnik Chuvashskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. I. Ya. Yakovleva*, no. 1, pp. 3–11. (In Russ.)

Baisklan, S. M. (1987) *Poetics of the Tuvan Heroic Epic*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 72 p. (In Russ.)

Bazyrchap, A.-Kh. O. and Kongu, A. A. (2020) Beliefs about evil spirits among the Tuvans. *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, vol. 19, no. 3, Archaeology and Ethnography, pp. 134–146. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2020-19-3-134-146>

Vainshtein, S. I. (1991) *The World of Nomads of Central Asia*. Moscow, Nauka. 296 p. (In Russ.)

Vasiliev, V. E. (2017) The origins of Tengrianism: from the cult of mountains to the cult of Heaven. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*, no. 2 (19), pp. 40–48. (In Russ.)

Vladimirova, T. E. (2023) On myths, legends and traditions of Tuva from the standpoint of metalinguistics. *Sibirskii filologicheskii zhurnal*, no. 4, pp. 35–48. (In Russ.)

Gaisina, F. F. (2018) The cult of the mountain in Bashkir folklore. *Sovremennaya nauka: aktualnye problemy teorii i praktiki. Series: Gumanitarnye nauki*, no. 9, pp. 104–108. (In Russ.)

Grebnev, L. V. (1960) *The Tuvan Heroic Epic*. Moscow, Publishing House of Oriental Literature. 148 p. (In Russ.)

Groshovkina, N. A. (2015) Gender potential of androgyny. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Series: Filosofiya*, no. 4 (18), pp. 123–129. (In Russ.)

Igissinova, A. and Mamyrkhanova, Z. (2023) Stereotypes of masculinity in Kazakh culture. *Eurasian Journal of Philology. Science and Education*, vol. 191, no. 3, pp. 13–21. (In Russ.)

Ismailov, G. M. (2017) Linguocultural study of gender stereotype in Turkic phraseology (based on Uzbek, Kazakh and Karakalpak languages). *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Series: Voprosy obrazovaniya: yazyki i spetsialnost*, vol. 14, no. 1, pp. 85–92. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.22363/2312-8011-2017-14-1-85-92>

Katash, S. (1978) *Myths and Legends of the Altai Mountains (Myths, Legends, Traditions, Blessings)*. Gorno-Altaysk, Gorno-Altai Branch of the Altai Book Publishing House. 112 p. (In Russ.)

Kirilina, A. V. (1999) *Gender: Linguistic Aspects*. Moscow, Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences. 189 p. (In Russ.)

Knorozova, E. Yu. (2016) The theme of androgyny in traditional religious and mythological beliefs of the Vietnamese. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Series: Istoriya, filologiya*, vol. 15, no. 10, pp. 62–67. (In Russ.)

Kolyagiin, D. (2021) On the cultural heritage of the Turks in Mongolia and its protection. *Byulleten Kalmytskogo nauchnogo tsentra RAN*, no. 1, pp. 54–65. (In Russ.)

Konunov, A. A. (2010) Reflection of the cult of mountains in Altai heroic tales. *Mirovozzrenie naseleniya Yuzhnoi Sibiri i Tsentralnoi Azii v istoricheskoi retrospektive*, no. 4, pp. 335–341. (In Russ.)

Kuular, D. S. (1959) On Tuvan legends and traditions. *Uchenye zapiski TNIYALI*, issue 7. Kyzyl, s. n. Pp. 134–142. (In Russ.)

Kuular, D. S. (2002) *History and Modernity. Collection of Works on Folklore and Literature*. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House. 144 p. (In Russ.)

Lamazhaa, Ch. K. (2025) The Turkic cultural world of Russia: loci, problems and prospects of study. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 371–388. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2025.3.22>

Lamazhaa, Ch. K., Suvandii, N. D. and Mongush, A. V. (2023) The sacred in Tuvan culture: past and present. *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 220–241. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.14>

Limorenko, Yu. V. (2016) Publication of non-fairy-tale prose in the series “Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East”: methods and principles. *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri*, no. 2(31), pp. 11–15. (In Russ.)

Lvova, S. D. (2021) Comparisons in Yakut and Tuvan epics: common and specific features. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 202–216. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2021.1.11>

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

Mizhit, E. B. (2011) Traditional cosmology in the Tuvan heroic epic. *Rossiiskaya tyurkologiya*, no. 1(4), pp. 78–81. (In Russ.)



- Mongush, A. M. (2019) The man in gender interactions in traditional Tuvan society. *Genesis: istoricheskie issledovaniya*, no. 6, pp. 19–26. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.25136/2409-868X.2019.6.30122>
- Mongush, A. M. (2021) Features of the transformation of the role of men in Tuvan society. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Series Geoarkheologiya. Etnologiya. Antropologiya*, vol. 36, pp. 37–49. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2021.36.37>
- Musabekova, U. A. (2016) The image of women in myth, folklore and Turkic literature (based on Turkic culture). *Vestnik Tambovskogo universiteta. Series Filologicheskie nauki i kul'turologiya*, vol. 2, no. 4 (8), pp. 35–41. (In Russ.)
- Ondar, M. V., Koshkendei, I. M. and Khomushku, Ch. O. (2018) Toponyms in Tuvan folklore (based on heroic epics and folk songs). *New Research of Tuva*, no. 3, pp. 53–68. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2018.3.4>
- Orus-ool, S. M. (2001) *Tuvan Heroic Tales*. Moscow, MAKS Press. 422 p. (In Russ.)
- Orus-ool, S. M. (2011) On Tuvan folkloristics: main directions of development. *Rossiiskaya tyurkologiya*, no. 1 (4), pp. 53–62. (In Russ.)
- Orynbekov, M. S. (2013) *Genesis of Religiosity in Kazakhstan*. 2nd ed., rev. and enl. Almaty, Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan. 204 p. (In Russ.)
- Potapov, L. P. (1946) The cult of mountains in the Altai. *Sovetskaya etnografiya*, no. 2, pp. 145–160. (In Russ.)
- Vdovin, I. S. (ed.) (1976) *Nature and Man in the Religious Beliefs of the Peoples of Siberia and the North (Second Half of the 19th – Early 20th Century)*. Leningrad, Nauka, Leningrad Branch. 336 p. (In Russ.)
- Rozova, K. E. (2014) Mountain spirits in the tradition of the Turks of Southern Siberia: pragmatic characteristics of myth and ritual. *Vestnik RGGU. Series: Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya*, no. 6, pp. 194–211. (In Russ.)
- Sagalaev, A. M. (1992) *Altai in the Mirror of Myth*. Novosibirsk, Nauka, Siberian Branch. 176 p. (In Russ.)
- Samdan, Z. B. (2003) Tuvan myths and fairy tales: system of images and poetic-stylistic features. *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, no. 3, pp. 95–102. (In Russ.)
- Samdan, Z. B. (2011) *Selected Works: Tuvan Verbal Art: Myth – Fairy Tale – Literature*. Abakan, Journalist JSC. 291 p. (In Russ.)
- Samdan, Z. B. (2012) Myth in the system of the performing tradition of Tuvan narrative folklore. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 10, pp. 204–209. (In Russ.)
- Semenov, A. V. (2010) Mountain sanctuaries of Tuva. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya*, no. 4, pp. 140–146. (In Russ.)
- Tairova, Z. Sh. (2017) Gender ideals in Crimean Tatar folklore: an androgynous personality type. *Innovatsionnaya nauka*, vol. 2, no. 3, pp. 234–236. (In Russ.)
- Toktarova, T. Zh. (2016) Cultural imperatives in folklore: gender aspect. *Nauchnoe obozrenie. Pedagogicheskie nauki*, no. 1, pp. 63–65. (In Russ.)
- Toporov, V. N. (2014) *Mythology. Articles for Mythological Encyclopedias: in 2 vols*. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury; Znak. Vol. 1. 600 p. (In Russ.)
- Tursonov, E. D. (2001) *Origins of Turkic Folklore*. Almaty, Daik-Press. 167 p. (In Russ.)
- Tkhagapsoev, Kh. G. (2022) Development of gender studies on an ethnocultural basis: problems and prospects. *Polilingvialnost i transkul'turnye praktiki*, vol. 19, no. 2, pp. 308–321. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.22363/2618-897X-2022-19-2-308-321>
- Urmankheev, F. I. (2015) *Turkic Heroic Epic: Comparative-Historical Essays*. Kazan, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. 448 p. (In Russ.)
- Dal Zovo, C. (2019) Sacred mountains, ancestors, and power: origin and development of the veneration of Burkhan Khaldun mountain in the Mongol Empire. In: Bazarov B. V., Kradin N. N. (eds) *Nomadic Empires of Eurasia in the Light of Archaeological and Interdisciplinary Research: Collection of Scientific Articles of the 4th International Congress of Medieval Archaeology of the Eurasian Steppes, Dedicated to the 100th Anniversary of Russian Academic Archaeology (Ulan-Ude, 16–21 September 2019): in 2 books*. Ulan-Ude, Publishing House of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Book 2. 182 p. Pp. 132–135.

Submission date: 12.09.2025.

Acceptance date: 21.11.2025.