



DOI: 10.25178/nit.2026.2.10

Статья

Типологическое сходство и этнокультурная специфика казахских и тувинских этиологических мифов

Насихат Набиолла, Досхан Жылкыбаев

Институт литературы и искусства им М. О. Ауэзова, Республика Казахстан,

Зуфар Сейтжанов

Казахский национальный университет им. Аль-Фараби, Республика Казахстан



В статье представлен сравнительно-типологический анализ этиологических мифов казахского и тувинского народов, направленный на выявление их мировоззренческих оснований, а также общих и специфических типологических черт. Рассмотрены мифы, связанные с образами и мотивы молнии, грома, утренней звезды, вечнозеленых деревьев, темой различий между человеком и животным, а также процессами метаморфозы.

К общим чертам мифов обоих народов относятся поклонение природе, речь животных, равенство человека и животного, мифологическая логика причины и следствия. Отмечается, что мифологическое мировоззрение двух народов имеет глубокие исторические корни и опирается на общие архаические модели осмысления природы, космоса, животного мира и человеческого бытия.

Особое внимание уделяется различиям. В казахской мифологии преобладают исламское мировоззрение и морально-этические оценки, что придает мифам воспитательный характер. В тувинской мифологии в большей степени сохранились шаманские, анимистические и магические концепции, явления окружающего мира объясняются непосредственным влиянием мистических сил. Делается вывод о том, что различия сформировались под влиянием исторических, культурных и религиозных факторов жизни каждого народа.

Ключевые слова: казахская мифология; тувинская мифология; сравнительный анализ; этиологический миф; фольклор; мифическое мировоззрение; система образов



Статья подготовлена в рамках проекта «BR27101897 (ПЦФ 2025-2026) Цифровая трансформация экосистемы литературоведения, фольклористики и искусствоведения Казахстана: междисциплинарные исследования».



Для цитирования:

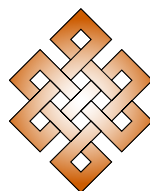
Набиолла Н., Жылкыбаев Д., Сейтжанов З. Типологическое сходство и этнокультурная специфика казахских и тувинских этиологических мифов // Новые исследования Тувы. 2026. № 2. С. 148-161. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2026.2.10>



Набиолла Насихат — научный сотрудник отдела фольклористики Института литературы и искусства им. М. О. Ауэзова. Адрес: Республика Казахстан, г. Алматы, 050000, ул. Курмангазы, д. 29. Эл. адрес: [nasihat_83@mail.ru](mailto:nasihath_83@mail.ru)

Жылкыбаев Досхан — научный сотрудник отдела фольклористики Института литературы и искусства им. М. О. Ауэзова. Адрес: Республика Казахстан, г. Алматы, 050000, ул. Курмангазы, д. 29. Эл. адрес: doskhan.zhq@mail.ru

Сейтжанов Зуфар — доктор филологических наук, профессор кафедры казахской литературы и теории литературы филологического факультета Казахского национального университета им. Аль-Фараби. Адрес: Республика Казахстан, г. Алматы, 050040, пр. Аль-Фараби, д. 71. Эл. адрес: asegizbayeva_84@mail.ru



Typological Similarity and Ethnocultural Specificity of Kazakh and Tuvan Etiological Myths

Nassikhat Nabiolla, Doskhan Zhylykybayev

M. O. Auezov Institute of Literature and Art, Republic of Kazakhstan,

Zufar Seitzhanov

Farabi University, Republic of Kazakhstan

The article presents a comparative-typological analysis of etiological myths of the Kazakh and Tuvan peoples, aimed at identifying their worldview foundations, as well as common and specific typological features. The authors examine myths associated with the images and motifs of lightning, thunder, the morning star, evergreen trees, the theme of differences between humans and animals, and various processes of metamorphosis.

Among the shared characteristics of the myths of both peoples are reverence for nature, the capacity of animals to speak, the initial equality of humans and animals, and a mythological logic of cause and effect. It is noted that the mythological worldview of the two peoples has deep historical roots and relies on common archaic models for comprehending nature, the cosmos, the animal world, and human existence.

Attention is paid to the differences. In Kazakh mythology, Islamic worldview and moral-ethical evaluation predominate, which imparts an educational and didactic character to the myths. In Tuvan mythology, shamanic, animistic, and magical concepts have been preserved to a greater extent, and phenomena of the surrounding world are explained by the direct influence of mystical forces. The article concludes that these differences were formed under the influence of the historical, cultural, and religious conditions of each people's life.

Keywords: *Kazakh mythology; Tuvan mythology; comparative analysis; etiological myth; folklore; mythological worldview; system of images*

Financing

This article was prepared within the framework of the project "BR27101897 (PCF 2025–2026) Digital transformation of the ecosystem of literary studies, folklore studies and art history in Kazakhstan: interdisciplinary research."



For citation:

Nabiolla N., Zhylykybayev D. and Seitzhanov Z. Typological Similarity and Ethnocultural Specificity of Kazakh and Tuvan Etiological Myths. *New Research of Tuva*, 2026, no. 2, pp. 148-161. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2026.2.10>



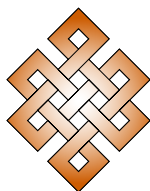
NABIOLLA, Nassikhat, Researcher, Department of Folklore Studies, M. O. Auezov Institute of Literature and Art. Postal address: 9 Kurmangazy St., Almaty, Republic of Kazakhstan, 050000. E-mail: nasihata_83@mail.ru

ORCID: 0000-0001-9832-8028

ZHYLYKYBAYEV, Doskhan, Researcher, Department of Folklore Studies, M. O. Auezov Institute of Literature and Art. Postal address: 9 Kurmangazy St., Almaty, Republic of Kazakhstan, 050000. E-mail: doskhan.zhq@mail.ru

ORCID: 0009-0007-6062-7584

SEITZHANOV, Zufar, Doctor of Philology, Professor, Department of Kazakh Literature and Theory of Literature, Faculty of Philology, Farabi University. Postal address: 71 Al-Farabi Ave., Almaty, Republic of Kazakhstan, 050040. E-mail: asegizbayeva_84@mail.ru



Введение

Понимание природных явлений у древних народов мира, в том числе у тюрко-монгольских, формировалось в тесной связи с их системой коллективных представлений. В рамках мифологического мышления эти явления осмысливались не как «непознаваемые», а как включённые в особый порядок причинности, где действуют сакральные силы и отношения участия (Леви-Брюль, 1930). Именно поэтому природные проявления интерпретировались как знаки и действия сверхъестественных агентов и почитались как священные.

Почитание и уважение к природному миру — основа шаманской веры. «Шаманская вера изначально основывалась на идее всеобщего голубого неба и отдельных чудесах творения, таких, как солнце, луна, реки и вода и др. Значит, она преклонялась перед природой» (Уэлиханов, 1985: 172–173). Данная установка на сакрализацию природной среды и признание её одушевлённого, духовного начала находит отражение в мировоззрении тюркских народов в целом, в том числе в представлениях казахов и тувинцев.

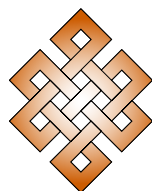
В традиционной культуре казахского народа элементы шаманского мировоззрения сохраняются не только в космологических представлениях, но и в системе обычаев и запретов, регулирующих повседневные отношения человека с окружающей средой. Вера в «сакральность» отдельных природных сил, а также в их охранительное или карательное воздействие сформировала представления о *қут* 'благополучие' и *кесір* 'ущерб, несчастье' (Уэлиханов, 1985). Тем самым отношение к природе получило выражение в форме этических норм, определяющих допустимые границы человеческого поведения.

В тувинской культуре эта линия получает более целостное и концептуальное оформленное выражение. З. Б. Самдан в работе о шаманской этике в творчестве М. Б. Кенина-Лопсана подчёркивает, что у тувинцев есть этические принципы, выработанные веками: «почитание предков, их нравственных ценностей; почитание природы и всей окружающей среды; забота о благополучии будущих поколений» (Самдан, 2020b: 26). Она добавляет, что основу мифо-экологического сознания тувинцев-кочевников составляет шаманская этика (там же).

Шаманское мировоззрение возникло из признания всех природных сил — неба, солнца, луны, молнии, ветра, воды, гор — носителями священного духа. Из этих верований возникла и мифология. Отношение к природе в мифологиях тюркских народов, включая казахский и тувинский, восходит к единому источнику. Сходство между мифами этих народов обусловлено общим тюркским мировоззрением, тогда как различия связаны с религиозными представлениями, географической средой, экономическими особенностями и последующим культурным влиянием.

Несмотря на растущее число исследований, посвященных тюркской мифологии (Bayat, 2007; Журакузиев, 2021; Çoruhlu, 2020; и др.), сопоставления казахских и тувинских мифов и их типологического анализа на уровне конкретных текстов до сих пор недостаточно систематизирована. Во многих работах эти мифологические традиции рассматриваются либо в рамках отдельного национального контекста (Кенин-Лопсан, 2002; Сатанар, 2022; Сувандии, 2023; и др.) либо в рамках общей тюрко-монгольской мифологии (Тойшанұлы, 2009; Иликаев, Шарипов, 2023; Донгак, Сухбаатар, 2025; и др.). Между тем, параллельное сравнение этиологических мифов, объясняющих природные явления и образы животных, редко выступает самостоятельным объектом изучения. Данное обстоятельство обуславливает актуальность настоящего исследования. Связи с этим в статье проводится анализ казахской и тувинской мифологии с применением сравнительно-типологического метода. Рассмотрение конкретных мифологических текстов позволяет выявить общие архаичные мотивы, сюжетные структуры и функции, а также особенности, присущие культурно-историческому опыту каждого народа. Такой подход способствует более глубокому пониманию целостности и многогранности тюркских мифологических традиций.

В казахской и тувинской фольклорных традициях «миф» не является самостоятельным жанром народного повествования. Он используется преимущественно как научный термин для обозначения архаических мифологических представлений, сохранившихся в составе различных фольклорных жанров. Как отмечает С. Каскабасов, казахский миф принципиально отличается от мифологии древних греков и римлян, где мифы образовали целостную систему. В казахском фольклоре миф не оформился в самостоятельную систему и не закрепился как отдельный жанр, а был рассеян по разным формам устного творчества. Мифологические мотивы и представления сохранились в сказках, эпосе



и жанрах не сказочной прозы (миф, *хикая* 'быличка', *аңгеме* 'рассказ', *аңыз* 'предание', *эпсана-хикаят* 'легенда'). В этом смысле миф следует понимать как обобщающую категорию, реконструируемую исследователем на основе разнородных фольклорных текстов (Қасқабасов, 2014).

Аналогичная жанровая ситуация характерна и для тувинского фольклора, где миф (*бурун-чугаа* 'древний рассказ') входит в комплекс несказочной прозы наряду с легендой (*тоолчургу чугаа* 'сказочное повествование'), преданием (*төөгү чугаа* 'исторический рассказ') и устными рассказами (*болган таварылга* 'быличка') (Донгак, Сухбаатар, 2025). Мифологическое содержание в тувинской традиции не изолируется жанрово, а распределяется между различными типами устных текстов, образуя целостную систему повествований, отражающих сакральное пространство, историческую память и традиционное мировоззрение¹.

Цель исследования — выявить типологические сходства и различия между казахскими и тувинскими мифами. Для достижения этой цели поставлены следующие задачи: проанализировать этиологические мифы о природных явлениях, прежде всего о громах и молнии, в казахской и тувинской традициях; рассмотреть образ утренней звезды Шолпан / Шолбан (Венеры) в мифологических представлениях двух народов; выявить особенности этиологических мифов о животном мире и интерпретации границы «человек — природа». В рамках решения указанных задач анализируется жанровая специфика мифологических повествований, система образов и мотивная структура, а также определяются историко-культурные факторы формирования общих и специфических черт.

Теоретической и методологической основой исследования являются сравнительно-исторический метод, типологический анализ и структурно-функциональный подход к мифологическим текстам. В качестве источников исследования использовались опубликованные сборники мифологических текстов казахского («Найзағай (ажағай) киесі²» («Повелитель молнии»), «Шолпан»³ («Венера»), «Байұлы»⁴ («Байулы»), «Мәңгі су»⁵ («Вечная вода»), «Неге адам шөп жемейді?»⁶ («Почему человек не ест траву?»), «Сырдың бүйрегі неге бұжыр⁷ [Сыр]» («Почему у коровы почка состоит из долек») и тувинского народов («Дээр диңмирээшкини улу алгызындан болур (От крика дракона происходит небесный гром)»⁸, «Шолбан (Шолбан)»⁹, «Торга (Дятел)»¹⁰, «Мөңге аржаан, онмас ыштар (Живая вода и вечнозеленые деревья)»¹¹, «Кижі чүге өч чүвес болганы (Почему человек не ест траву?)»¹², «Инектиң бүгээ чүге үрмек болганы (Почему у коровы почки комочками)»¹³). То есть рассмотрены двенадцать мифологических текстов, из которых шесть относятся к казахской и шесть — к тувинской традиции.

Обзор литературы

Сбор и публикация казахского и тувинского фольклорного наследия систематически осуществлялись преимущественно во второй половине XIX — начале XX в. Фиксация и введение мифологических текстов тюркских народов в научный оборот связаны с именами Г. Н. Потанина (Потанин, 1972), В. В. Радлова (Радлов, 1870), Н. Ф. Катанова (Катанов, 2011).

¹ Мифы, легенды, предания тувинцев / сост.: Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010.

² Мыңжанұлы, Н. Қазақтың мифтік аңыздары [Мифологические предания казахов]. Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы. 1996. С. 43–44. (На каз. яз.)

³ Там же. С. 8–9.

⁴ Бабалар сөзі: Жүз томдық. Т. 78. Қазақ мифтері. [Слова предков: Сто томов. Т. 78. Казахские мифы]. Астана: Фолиант, 2011. С. 96. (На каз. яз.)

⁵ Шәуешек қаласының аңыз-ертегілері [Легенды и сказки города Шауэшек]. Шәуешек. 1995. С. 7–8. (На каз. яз.)

⁶ Потанин Г. Н. Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина / Смирнова Н. С. (ред.), Қасқабасова С. А., Смирнова Н. С., Турсунова Е. Д. (сост.) / Архивные материалы и публикации. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 53.

⁷ Бабалар сөзі: Жүз томдық. Т. 78. Қазақ мифтері. [Слова предков: Сто томов. Т. 78. Казахские мифы]. Астана: Фолиант, 2011. С. 131. (На каз. яз.)

⁸ Мифы, легенды, предания тувинцев / сост.: Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. С. 45.

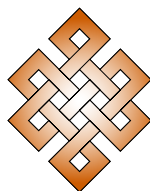
⁹ Там же. С. 43–45.

¹⁰ Там же. С. 73–75.

¹¹ Там же. С. 49.

¹² Там же. С. 51.

¹³ Там же. С. 79.



Формирование научного изучения казахской мифологии и традиционного мировоззрения, включая шаманские элементы, восходит к трудам Ч. Валиханова (Уәлиханов, 1985), который не только фиксировал фольклорные тексты и обрядовые практики, но и предлагал их научное описание. Существенный этап в развитии казахской фольклористики связан с работами академика С. Каскабасова. В труде «Қазақтың халық прозасы» («Казахская народная проза») он осмыслил миф в системе несказочной прозы, предложил жанровую классификацию и методологические основания анализа (Қасқабасов, 1984). Выводы исследователя стали опорными для последующих работ по казахской мифологии. Жанровые разновидности казахских мифов и вопросы их историчности детально рассматривал Н. Мынжанұлы (Мыңжанұлы, 1996).

Сравнительно-типологический контекст тюрко-монгольской мифологии представлен, в частности, в монографии А. Тойшанұлы «Түркі-моңғол мифологиясы» («Тюрко-монгольская мифология») (Тойшанұлы, 2009), в которой анализируются общие для тюркских и монгольских народов мифологические модели и мировоззренческие представления.

Тема тематической классификации и ареального распространения фольклорно-мифологических мотивов получила разработку в трудах Ю. Е. Березкина и Е. Н. Дувакина¹. Это задает важную типологическую основу для сопоставительных исследований.

История собирания и изучения фольклорного наследия тувинцев в развернутом виде представлена в работах С. М. Орус-оол², где анализируются этапы экспедиционной фиксации, источниковая база и основные направления исследования тувинского народа. Существенный вклад в изучение шаманской традиции тувинцев внес М. Б. Кенин-Лопсан (Кенин-Лопсан, 2002), подробно рассмотревший вопросы шаманской этики. В современном тувиноведении заметное место занимают исследования Ж. М. Юша, ориентированные на изучение шаманской мифологии и несказочной прозы тувинцев, а также на структурно-семантический анализ обрядов и ритуальной традиции (Юша, 2021). Вместе с тем в указанных работах тувинская мифология, как правило, рассматривается в рамках собственной традиции.

З. Б. Самдан, исследовавшая жанровые и функциональные особенности тувинских мифов, подчеркивает, что мифы выполняют коммуникативные, дидактические и религиозно-магические функции, что указывает на необходимость рассматривать их не только как повествовательные тексты, но и как сложный культурный феномен (Самдан, 2020а: 201).

В целом, несмотря на существенное расширение научной базы исследований по казахской и тувинской мифологии, типологических исследований, системно сравнивающих мифологические тексты двух народов на основе этиологических сюжетов, по-прежнему недостаточно. Данная статья призвана восполнить этот научный пробел.

Этиологические мифы о природных явлениях (гром, молния)

Мифы о природных явлениях встречаются у всех народов мира. Они представлены и в традициях казахов и тувинцев, однако в каждом случае обладают своими уникальными чертами.

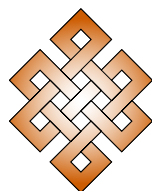
Так, в казахском мировоззрении молния воспринимается в качестве гнева создателя, сопровождающегося громким звуком и яркой вспышкой. В мифе «Найзағай (ажағай) киесі»³ («Повелитель молнии») молния описывается как

«могучий предводитель, батыр самого небесного создателя Тенгри. По велению Тенгри он берет в руки огненное копьё, натягивает лук и отправляется в путь, чтобы вершить наказание. От натянутого им лука чернеют земля и небо. Он начинает разить стрелами злых чудовищ и демонов, осмелившихся противиться предназначению Тенгри, и низвергает их с неба. Раскатистый гром — отзвук его натянутого лука, ударившаяся в землю молния — стрела его лука. От стрелы, выпущенной повелителем молнии, спасаясь, албасты прячутся в “нечистых” местах и у людей с неочищенной, недоброй душой. Считалось, что если

¹ Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. [М.: ЦТСФ РГГУ, 2011]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения: 15.12.2025.)

² Орус-оол С. Тувинские героические сказания (Текстология, поэтика и стиль) : дисс. ... д-ра филол. н. М., 2001.

³ Мынжанұлы Н. Қазақтың мифтік аңыздары [Мифологические предания казахов]. Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 1996. С. 43–44. (На каз. яз.)



стрела ударит в такое место, она может “захватить” вместе с албасты и тех, у кого нет душевной чистоты. Поэтому при раскатах грома люди сильно пугались и старались защититься: разжигали огонь, бросая в него саксаул, и совершали другие обрядовые действия» (Мынжанұлы, 1996: 44).

В данном случае мифологический образ представлен молнией. Это представление восходит к древней концепции, сформировавшейся у кочевых народов той исторической эпохи. «В те времена, — как пишет Н. Мынжанулы, — это соотносилось с образами военачальников из орды каганов, которые отправлялись в дальние походы и, подобно грому, внезапно обрушивались на вражеские племена, разили, словно молния, и истребляли их» (там же). Изначально такая мифологизация природной стихии складывалась в русле шаманско-анимистических представлений, где гром и молния мыслится как действие персонифицированной небесной силы.

В более поздних культурных слоях обрядовые практики не исчезли, они сохранялись как «правильные» формы поведения и получали новые объяснение, которые рамки уже не только как магическое воздействие, но и как социально-нормативное правило, регулирующее реакцию на опасное и непонятное. Место, куда ударила молния, использовалось для жертвоприношений. Здесь разводили костер и проводили обряд очищения, окропляя землю кумысом (закисшим кобыльим молоком). Эти представления основывались на вере в то, что сила Неба (Тенгри) воплощена в молнии. Таким образом, ритуал служил «механизмом» для перевода священного опыта в практику. Его архаичная мотивация, возможно, осталась прежней, в то время как словесная интерпретация и оценка трансформировались в нормы и инструкции. В связи с этим человек был вынужден вырабатывать собственные нормы и правила жизни, способствующие осмыслению и преодолению необъяснимых изменений в природе. «В условиях непостижимых явлений природы, — писал Ч. Валиханов, — эти правила и нормы использовались как руководство и инструмент для действий в различных непредвиденных ситуациях» (Уәлиханов, 1985: 172). Архаический ритуал сохраняется, но его интерпретация варьирует в зависимости от историко-культурного контекста.

Почему молния ассоциируется с Вечно Синим Тенгри? Согласно древней казахской концепции, земля — мать человечества, животных и растений, небо считается отцом света, тепла и дождя. «Поэтому казахи древних времен поклонялись Синему Тенгри и Матери-Земле», писал Н. Мынжанулы (Мынжанұлы, 1987: 594). В этом контексте молния интерпретируется как проявление силы Тенгри. Данный образ соотносится с более широким пластом доисламских представлений, в рамках которых природные явления осмысливаются как осуществляющиеся по воле и повелению Тенгри. На это указывают и мифологемы, зафиксированные в «Диван лугат ат-тюрк» Махмуда Кашгари: «Тәңірі бұлт шығарды» («Тенгри вывел/наслал облако»), «Тәңірі ағынды (суды) ағызды» («Тенгри пустил/прогнал течение (воды)»), «Тәңірі шөп өндіріді» («Тенгри взрастил траву»)¹.

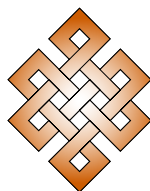
В тувинском мифе «Дээр диңмирээшкини улу алгызындан болур» («От крика дракона происходит небесный гром»)² гром и молния объясняются через образ мифического дракона, обитающего в Верхнем мире. Согласно сюжету, раскаты грома возникают в тот момент, когда дракон издаёт приглушённый рёв, лишь слегка приоткрывая пасть, поскольку считалось, что, если он закричит во всю силу, погибнет всё живое во Вселенной. Молния же появляется тогда, когда дракон машет своим хвостом. Таким образом, в древних представлениях тувинцев гром интерпретировался как рёв дракона, а молния — как движение его хвоста. Данный миф фиксирует локальную телесно-антропоморфную интерпретацию природных явлений, хотя тувинские представления о молнии не исчерпываются исключительно «драконьей» моделью. На существование иного объяснительного мотива указывает сравнительно-типологический материал. Согласно записям В. И. Анучина: «Дог поражает громом и молнией злых духов кынсей, а молния возникает от ударов его стрел о тучу (“как искра от удара огнива о кремль”)³. В каталоге мотивов Е. Н. Берёзкина этот сюжет зафиксирован как «Оружие Грома» и отмечен как распространённый в Сибири, в том числе у тувинцев⁴.

¹ Әдеби жәдігерлер [Тюркский словарь / Диван лугат ат-тюрк] / көне түркі тілінен ауд., алғы сөзі мен түсініктерін жазған А. Қ. Егеубай. Алматы: Таймас баспа үйі, 2007. (На каз. яз.)

² Мифы, легенды, предания тувинцев / сост: Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. С. 45.

³ Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб.: Типография ИАН, 1914. (СМАЭ. Т. II. 2.) С. 8.

⁴ Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. [М.: ЦТСФ РГГУ, 2011]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (дата обращения: 15.12.2025.)



Сопоставление этих данных позволяет видеть, что в традиционной картине мира молния часто мыслится не просто как физическое явление, а как результат действия персонифицированной силы, наделённой «оружием» (стрелой) и направляющей удар в адрес враждебных существ. Именно таким образом интерпретируется и казахский сюжет. В этом контексте становится объяснимой и ритуализация места удара. В казахской традиции оно подлежит очищению (разведение огня, окропление кумысом и др.), поскольку молния мыслится как знак вмешательства сакральной силы и как действие, направленное против «нечистого». Дополнительное подтверждение сакрально-избирательного характера молнии в тувинском материале даёт сообщение Г. Н. Потанина: «У тувинцев (р. Торхолик) Улы-Кайракан, “зимующий на земле и летом возносящийся на небо”, бросает молнии разных цветов; тот, кому молния попадет в голову, становится камом; “белая молния” делает человека ак сеёкту хам»¹. Здесь молния выступает не только как карающая сила, но и как сакральный знак избранничества, санкционирующий шаманский статус. Важно, что фигура Улы-Кайракана (Улуг-Хайыракана) соотносится с высшим небесным началом: «В тувинской традиции Небо именуется также Хайыраканом — богом мироздания»².

М. Содномпилова пишет, что «согласно этнографическим материалам XIX века, этот образ сохранился у народов Монголии, у бурят Забайкалья, тувинцев. Последние называли небесного дракона Улы-Кайракан» (Содномпилова, 2021: 74). По мнению исследователей, образ вызывающего грозу змея или дракона преимущественно характерен для Восточной Азии, а в Центральной Азии обусловлен восточноазиатским влиянием. При этом возможно, что его предшественниками являлись иные мифологические образы, сохранившиеся на периферии региона и в разной степени слившиеся с дракона (Дугаров, 1991: 182; Березкин, 2013: 119).

В этом контексте можно предположить, что если в тувинской традиции небесный дракон обозначается именем Улуг-Хайыракан, то за зооморфным образом стоит более архаичное представление о высшей небесной силе, функционально соотносимой с образом Тенгри в казахской мифологии. В таком ракурсе мифологические системы казахов и тувинцев обнаруживают типологическое сходство на глубинном уровне, несмотря на различие внешних образов. В то же время, с учётом выводов Д. С. Дугарова и Ю. В. Березкина, можно допустить, что зооморфная интерпретация грома и молнии в тувинской традиции сформировалась под влиянием восточноазиатского мифологического круга. В этом случае тувинские мифы демонстрируют переход от представления о небесной силе уровня Улуг-Хайыракана к более конкретной, образно-наглядной «драконьей» модели объяснения природных явлений.

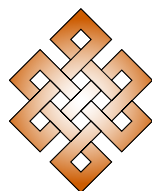
Нужно отметить, что образ дракона присутствует и в казахской традиции. Однако целью настоящего исследования является типологическое сопоставление мифологических представлений о громае и молнии, в связи с чем углублённый анализ образа дракона выходит за рамки поставленных задач.

Тувинский эпический материал позволяет типологически уточнить уже отмеченную «воинскую» метафорику грома и молнии. Если в казахской традиции природная стихия осмысливается через образ походного военачальника из орды каганов, который «подобно грому» внезапно обрушивается на врага и «разит, словно молния», то в тувинских сказаниях близкая семантика реализуется в мотиве «падающих с неба стрел». В сказании «Хунан-Кара» эти стрелы выпускает небесный богатырь, а его преобразовательная деятельность обнаруживает черты героя-мироустроителя, обладающего властью над природными силами; при этом прообраз «всепоражающей стрелы» прямо соотнесён с небесной стрелой — молнией³. В обеих традициях молния концептуализируется как «оружие» сверхъестественного воина (военачальника/небесного богатыря), что переводит природное явление в регистр сакральной воинской власти и делает образ батыра ключевым медиатором между космической стихией и социально понятной моделью силы.

¹ Дувакин Е. Н. Шаманские легенды народов Сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение: дисс. ... канд. филол. н. М., 2011. С. 202–203.

² Орус-оол С. Тенгрианство в тувинском фольклоре [Электронный ресурс] // Международный Фонд Исследования Тенгри. 2015, 16 октября. URL: <https://tengrifund.ru/tengrianstvo-v-tuvinskom-folklore.html> (дата обращения: 13.12.2025).

³ Хертек Л. К. Мифологические традиции в тувинских героических сказаниях (Сюжеты и образы): дисс. ... канд. филол. н. М., 2015.



Таким образом, сопоставление казахских и тувинских мифов о громах и молниях показывает как общие черты, так и различия в их интерпретации. В обеих традициях гром и молния воспринимаются как проявление сакральной силы и осмысливаются в образе оружия, направленного против враждебных или хаотических существ. Вместе с тем способы репрезентации этой силы различаются. В казахской традиции молния сохраняет антропоморфный характер и связывается с волей Тенгри, выступая прежде всего как карающее и очищающее начало, восстанавливающее нарушенный порядок. В тувинской традиции, напротив, молния чаще соотносится с зооморфными образами и приобретает выраженную избирательную функцию, проявляясь как знак сакрального избранничества и санкционирования шаманского статуса. Тем самым различия между двумя традициями обусловлены не отсутствием общего мифологического основания, а разным пониманием роли и действия небесной силы.

Образ утренней звезды Шолпан / Шолбан (Венеры)

В мифологической системе народов мира особое место занимают легенды о происхождении и природе небесных тел, в том числе и звезд. Одним из таких сюжетов являются мифы о звезде Шолпан 'Венера'. Каждый тюркский народ создал собственные версии происхождения этой звезды. Так, легенда «Шолпан жұлдызының жаратылысы»¹ («Сотворение звезды Шолпан») в казахском фольклоре носит религиозно-этический характер, тогда как миф тувинских народов «Шолбан»² является отражением бытового и анимистического мировоззрения.

Ключевой особенностью обоих мифов является наличие архаичного мотива превращения человека в звезду, характерного для мифологических сюжетов. Вместе с тем, в зависимости от культурных и религиозных особенностей каждого из народов, данный мотив получил различное содержательное развитие.

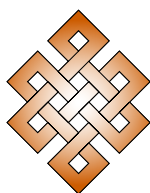
Сюжет казахского мифа «Шолпан» связан с представлениями о происхождении утренней звезды и нравственной ответственности. В мифе рассказывается, что два ангела, наблюдая за людьми, усомнились в том, что человеческие поступки неизбежно связаны с грехом. Аллах разъяснил им, что вместе с человеком были созданы вожделие и страсть, поэтому людям трудно сохранять справедливость. Ангелы, не соглашаясь с этим, выразили уверенность, что смогли бы оставаться праведными даже при наличии таких чувств, после чего были ниспосланы на землю и наделены человеческими желаниями для отправления правосудия. Первоначально они судили честно, однако, столкнувшись с земными соблазнами, утратили беспристрастность. Встретив красивую женщину, ангелы поддались страсти и стали угрожать ей. Женщина, воспользовавшись ситуацией, попросила научить её молитве и на рассвете воззвала к Аллаху о защите. В ответ Аллах вознёс её на небо, превратив в яркую утреннюю звезду, а ангелов в наказание навечно сослал на пустынную землю.

Данный сюжет носит поучительный, воспитательный характер. Чтобы избежать греховного давления женщина возносится на небо и превращается в звезду. Трансформация происходит исключительно по воле Аллаха, что указывает на влияние позднего ислама. По-видимому, древний миф, объясняющий происхождение звезды Венеры, постепенно трансформируется, в результате чего в нем утверждается божественный мотив.

В тувинском мифе звезда Шолбан изначально изображается как женщина, прежде жившая на земле. Главной чертой ее характера является лень. Согласно мифу, Шолбан спит и днем, и ночью. Ее постоянно беспокоят различные существа и тревожат события. Вначале по ней пробегает тупкачик (ночное насекомое, похожее на красного жука), затем её беспокоит заяц, а когда она пытается найти другое место, её едва не затапывает табун лошадей. Так и не найдя покоя на земле, Шолбан произносит: «Не осталось на земле спокойного места!», после чего улетает на небо. Даже поднявшись ввысь, она оглядывается кругом, проверяя, не преследует ли ее кто-нибудь. В данном мифе вознесение Шолбан на небо связано со стремлением к покою и уходом от земной суеты.

¹ Мынжанұлы, Н. Қазақтың мифтік аңыздары [Мифологические предания казахов]. Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 1996. С. 8–9. (На каз. яз.)

² Мифы, легенды, предания тувинцев / сост: Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. С. 43–45.



В архаической мифологии мотив метаморфозы представлен в нескольких формах и обусловлен разными причинами. Наиболее древним считается превращение, совершаемое человеком «само по себе», по собственной воле. Чаще всего оно мотивируется либо стремлением уйти от опасности, либо состоянием крайней усталости, после чего персонаж принимает иной облик (Қасқабасов, 2014). Эта логика, как отмечал Е. М. Мелетинский на материале тотемических мифов австралийских племён аранда и лоритя, проявляется в сюжетах, где «первопредки», достигнув цели странствия, превращаются в природные объекты или священные предметы, а само превращение объясняется их усталостью (Мелетинский, 2000: 178–179). Данный тип метаморфозы восходит к ранней стадии мифологического сознания, когда человек еще не отделял и не противопоставлял себя природе, не дифференцировал «я» и окружающий мир, воспринимая их как единую целостность.

Мифы о звезде Шолпан/Шолбан, несмотря на общий архаичный сюжет, существенно различаются по содержанию и мировоззренческим установкам. Казахский вариант в своих поздних записанных версиях носит религиозно-этический характер и отражает влияние исламской традиции, тогда как тувинская легенда опирается на шаманско-анимистические представления. При этом тувинский миф о Шолбан в большей степени сохраняет черты архаического мифологического сознания, в рамках которого человек мыслится как органическая часть одушевленной природы, а граница между «человеческим» и «космическим» мирами проницаема. Вознесение и превращение героини выступает не столько моральной санкцией, сколько естественным способом восстановления личного равновесия и обретения гармонии с миропорядком. Таким образом, сопоставление данных мифов демонстрирует не только вариативность древнего инварианта (мотив превращения в небесное тело), но и различие культурных механизмов его позднейшей интерпретации — от архаической модели единства человека и природы до религиозно-нормативной трактовки.

Этиологические мифы о формировании границы «человек — природа» и животного мира

Сопоставление казахских и тувинских мифологических сюжетов позволяет выявить общие мотивы и сходные причинно-следственные модели, лежащие в основе этиологических объяснений. Одним из таких устойчивых мотивов является превращение человека в птицу как форма наказания за нарушение фундаментальных нравственных норм.

В казахском мифе «Байұлы» («Сын богача»)¹ рассказывается о единственном сыне чрезвычайно богатого человека, вымоленном у Бога в преклонном возрасте. Несмотря на долгожданное рождение, мальчик вырастает непокорным, грубым и не считающимся с родителями. Не сумев его исправить, отец в гневе проклинает сына, произнося: «Стань птицей, пусть твоё гнездо будет в камнях». Сила проклятия оказывается действенной, и юноша превращается в птицу, получившую название *байұлы*.

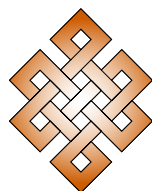
Сходный мотив обнаруживается и в тувинском мифе «Торга» («Дятел»)². В этом сюжете единственный сын, воспитанный в достатке, вырастает ленивым и жестоким, отказывается заботиться о престарелых родителях и, забрав их имущество, обрекает их на гибель. Перед смертью родители проклинают сына, и сила их проклятия становится причиной его превращения в дятла.

В обоих мифах слово воспринимается как реальное действие, а проклятие — как сила, влияющая и меняющая окружающий мир. В магическом фольклоре слово обладает особым статусом. Во многих традициях действует принцип «сказать = сделать», поэтому заклинание, проклятие функционируют не как сообщение, а как действие. Сила такого текста зависит от условий исполнения надлежащего времени, исполнителя и формулы. Его можно объяснять как перформативный речевой акт, в котором высказывание не описывает реальность, а порождает её (Austin, 1962). В этом смысле проклятие в мифологическом сюжете выступает действенной причиной трансформации персонажа.

Миф по своей природе отражает обязательную причинную обусловленность события. Любое изменение, то есть превращение, имеет свою причину. «Изменения в мифах происходят по трем разным

¹ Бабалар сөзі: Жүз томдық. Т. 78. Қазақ мифтері. [Слова предков: Сто томов. Т. 78. Казахские мифы.]. Астана: Фолиант, 2011. С. 69. (На каз. яз.)

² Мифы, легенды, предания тувинцев / сост.: Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. С. 73–75.



причинам. — пишет С. Каскабасов. — Первая заключается в том, что человек засыпает от сильной усталости и в результате превращается в камень, животное или птицу. Вторая причина — в виновности человека, превращение осмысливается как наказание» (Каскабасов, 2014: 79–80). В более поздние исторические эпохи категория человеческой вины трансформируется в категорию греха. «Третья причина — это стремление избежать угрозы жизни. Человек подвергается смертельной опасности, и чтобы избежать ее, превращается в камень, звезду и т. д.» (там же: 80).

Метаморфоза в мифологии не ограничивается судьбой человека или животного. В архаическом мировоззрении изменение распространяется и на саму природу. В таком случае метаморфоза осмысливается не как наказание или спасение отдельного субъекта, а как этиологический механизм, объясняющий устройство и особенности природного мира. Показательным примером являются мифы, раскрывающие происхождение вечнозелёных деревьев.

В казахском мифе «Мәңгі су»¹ («Вечная вода») воины царя Александра Македонского находят вечную воду, которая дарит долгую жизнь и бессмертие. Они набирают ее в кожаные мешки и на время отдыха подвешивают на сосновых ветках, но вскоре сами, изнемогая от усталости, засыпают. В этот момент прилетает ворон, проклевывает мешки, и священная животворящая влага до последней капли проливается на ветки деревьев. В результате эти деревья остались навсегда зелёными. С тех пор, согласно мифическому объяснению, они сохраняют этот цвет на протяжении всего года.

В тувинском мифе «Мөңгө аржаан, онмас ыштар» («Живая вода и вечнозелёные деревья»)² объясняется происхождение вечнозелёных пород деревьев через действие сакральной субстанции — живой воды. Согласно сюжету, Бурган-башкы создаёт живую воду с целью даровать бессмертие всем существам, однако Ара-Хоо тайно похищает её и проглатывает. В попытке вернуть утраченный источник жизни Бурган-башкы преследует Ара-Хоо, получая сведения о его местонахождении от небесных светил — Солнца и Луны. Настигнув его, он разрубает тело Ара-Хоо, и вытекающая из него живая вода попадает на кедр, ель, можжевельник, пихту и сосну, наделяя их свойством вечной зелёности. Таким образом, устойчивый природный признак интерпретируется как результат контакта деревьев с чудотворной сакральной влагой, что отражает архаические представления о животворящей силе воды и её способности трансформировать мир природы.

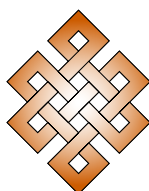
Понимание воды как животворящего начала соотносится с наблюдением М. Элиаде, который, рассматривая символику воды в ритуальных практиках, подчёркивал её «порождающую» и «возрождающую» функцию: «в ритуале инициации вода даёт “новое рождение”, в магическом ритуале она исцеляет, в похоронных ритуалах — обеспечивает посмертное возрождение. Воплощая в себе все возможности, вода становится символом Жизни (“живая вода”» (Элиаде, 1999: 138).

Таким образом, сходство казахского и тувинского мифов о «живой / вечной воде» носит преимущественно функциональный, а не сюжетный характер. В обоих случаях необычное природное свойство — вечнозелёность деревьев объясняется действием сакральной влаги, однако способы мифологизации существенно различаются. В казахской традиции мотив вечной воды включён в повествовательное пространство позднего происхождения и связан с фигурой Александра Македонского, выступающего не как историческое лицо, а как фольклорно-мифологизированный герой, характерный для сказочно-религиозных преданий Евразии. Это придаёт сюжету черты условности и случайности, где результат достигается опосредованно — через действие птицы.

В тувинском мифе, напротив, живая вода осмысливается как изначальная, универсальная субстанция, созданная Бурган-башкы — божественным наставником и демиургической фигурой, сочетающей в себе элементы шаманской и буддийской традиций. Здесь вечнозелёность деревьев предстает не как побочный эффект, а как прямое следствие космического события, что сближает данный текст с архаическими представлениями о мироустройстве. Тем самым тувинская версия демонстрирует более ранний и концептуально целостный тип мифологического мышления, тогда как казахская отражает его переосмысление в рамках более поздней фольклорной традиции.

¹ Шәуешек қаласының аңыз-ертегілері [Легенды и сказки города Шауэшек]. Шәуешек, 1995. С. 7–8. (На каз. яз.)

² Мифы, легенды, предания тувинцев / сост.: Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. С. 49.



Следующий круг сопоставлений связан с этиологическими мифами, объясняющими установление границ между человеком и животным миром, а также формирование устойчивого миропорядка. В казахской и тувинской традициях подобные сюжеты раскрывают архаические представления о происхождении телесных, поведенческих и природных различий как результате вмешательства сакральных сил.

Казахский миф «Неге адам шөп жемейді?» («Почему человек не ест траву?»)¹ объясняет первоначальные отношения человека и животных. В древности человек без меры поедает траву, лишая животных корма. Животные жалуются Тенгри, и Создатель устанавливает порядок. Трава предназначена животным, а человек должен питаться скотом; так формируется экологическое равновесие. В другом архаичном варианте того же сюжета (сохранённом в изменённом виде)² говорится, что вначале были созданы четыре человека и четыре домашних животных (верблюд, лошадь, корова, овца), все питались травой. Люди начали вырывать её с корнем и делать запасы, и животные обратились к богу. Он запретил людям есть траву, но спросил животных, согласны ли они, чтобы их забивали ради пищи, и они согласились. Такая замена героя-творца фигурой единого бога свидетельствует о влиянии поздней монотеистической традиции, хотя идея изначального единства людей и животных сохраняется.

У тувинцев существует близкий по содержанию миф «Кижичүге өч чүвес болганы» («Почему человек не ест траву?»)³. В нём животные, конкурируя с людьми за корм, жалуются высшей силе. Бурган-башкы изменяет человека. Отрезает две из четырёх ног и делает пятки, превращая его в прямоходящее существо. Вместе с этим человек утрачивает способность питаться травой.

Обе версии сходны, животные выступают субъектами обращения к высшей силе, а миропорядок устанавливается её вмешательством. Различие в способе разрешения конфликта. В казахском тексте доминирует нормативное распределение пищи, в тувинском — радикальная телесная метаморфоза.

Согласно примерам, в мифологии обоих народов отношения между человеком и животным строятся на архаичных представлениях, а современный порядок мира воспринимается как результат действия сакральных сил.

В казахском и тувинском фольклоре есть общий этиологический миф, объясняющий необычное строение коровьей почки. В обеих традициях исходная ситуация одинакова: все живые существа получают почки, однако корова по собственной медлительности приходит последней и остаётся без своей доли. Возникший дисбаланс устраняется за счёт участия других животных, которые делятся с коровой частями своих почек, вследствие чего её орган приобретает комковатую, дольчатую форму.

В казахском мифе «Сиыр» («Корова»)⁴ тот же сюжет претерпевает сказочную переработку и отличается большей художественной разработанностью. Корова наделяется эмоциональной реакцией, речью и индивидуализированным переживанием утраты; её анатомическая особенность получает дополнительную символическую интерпретацию, связываемую с характером и поведением животного. Тем самым миф выходит за рамки краткого этиологического объяснения и приобретает черты повествовательного, поучительного текста.

В тувинском мифе «Инектиң бүгээ чүге үрмек болганы» («Почему у коровы почки комочками»)⁵ данный миф представлен в лаконичной и архаичной форме. Причина особенности строения органа объясняется напрямую: ленивой корове достаётся лишь небольшая часть почек других существ, что и определяет её анатомическую специфику. Повествование лишено выраженной эмоциональности и сосредоточено на установлении причинно-следственной связи, характерной для раннего этиологического типа мифологического мышления.

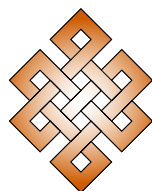
¹ Потанин Г. Н. Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина / Смирнова Н. С. (ред.), Қасқабасова С. А., Смирнова Н. С., Турсунова Е. Д. (сост.). / Архивные материалы и публикации. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 53.

² Мыңжанұлы Н. Қазақтың мифтік аңыздары [Мифологические предания казахов]. Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 1996. С. 15. (На каз. яз.)

³ Мифы, легенды, предания тувинцев / сост.: Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. С. 51.

⁴ Бабалар сөзі: Жүз томдық. Т. 78. Қазақ мифтері. [Слова предков: Сто томов. Т. 78. Казахские мифы.]. Астана: Фолиант, 2011. С. 131. (На каз. яз.)

⁵ Мифы, легенды, предания тувинцев / сост.: Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. С. 79.



Сопоставление этих версий позволяет рассматривать их как два варианта одного мифологического сюжета, зафиксированные в разных исторических условиях и отражающие различные стадии его фольклорной трансформации.

Сопоставление казахских и тувинских мифов показывает, что в их основе лежит общее представление о мире. В обеих традициях любое изменение имеет причину, а превращения объясняются наказанием, спасением или вмешательством высших сил. При этом между ними есть различия. Казахские мифы чаще развёрнуты по сюжету, в них заметен воспитательный и религиозный характер, а сами тексты нередко переосмыслены в более поздние периоды. Тувинские мифы, напротив, более краткие и прямые, они сосредоточены на простом объяснении причин и следствий. Таким образом, обе традиции имеют общие корни, но отражают разные пути развития мифологического мышления.

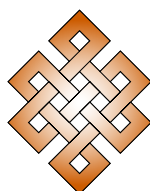
Заключение

Проведённый сравнительно-типологический анализ казахской и тувинской мифологии показывает, что мифологическое мировоззрение двух народов имеет глубокие исторические корни и опирается на общие архаические модели осмысления природы, космоса, животного мира и человеческого бытия. В обоих корпусах мифов природные явления не выступают как нейтральные «вещи». Природа предстает живой и деятельной системой, связанной с сакральными силами, а животные наделяются речью, мышлением и способностью принимать решения. Существенное место занимает мотив метаморфозы, превращения человека в животное или птицу и обратные переходы осмысляются как закономерные для ранних этапов мироустройства и одновременно как объяснение наблюдаемых сегодня особенностей мира. Общей чертой является и этиологическая функция мифа. Повествование отвечает на вопрос «Почему так?», вводя причинно-следственную логику, насыщенную символическими смыслами.

Наряду с общностью основы выявляются принципиальные различия. В казахской традиции заметно влияние исламского мировоззрения и морально-этической оценки поступков персонажей, вследствие чего мифы нередко приобретают поучительный, воспитательный характер. В тувинской мифологии преобладают шаманские, анимистические и магические представления, где, как подчёркивается в исследовательской литературе, «глубинный смысл, или послание, сибирского анимизма заключался в поддержании равновесия между человеком и природой» (Норрап, 1998). Тем самым сравнительное рассмотрение выявляет типологическое сходство базовых механизмов мифологизации и вариативность их локальных воплощений, обусловленную историей, средой и культурно-религиозными традициями каждого народа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Березкин, Ю. Е. (2013) Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. СПб. : Наука. 320 с.
- Донгак, А. С., Сухбаатар, Н. (2025) Исторический фольклор тувинцев и народов западной монголии // Эпосоведение. № 3. С. 86–99.
- Дугаров, Д. С. (1991) Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М. : Наука. 300 с.
- Журакузиев, Н. (2021) Модель мироустройства в литературе и фольклоре древних тюркских народов // Вестник Евразийского национального университета имени Л. Н. Гумилева. Серия Филология № 1 (134). С. 23–36. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-678X-2021-134-1-23-36>
- Иликаев, А. С., Шарипов, Р. Г. (2023) Параллели в лунарных мифах тюрков, монгольских народов и восточных финно-угров // Исторический журнал: научные исследования. № 5. С. 26–41. DOI: <https://doi.org/10.7256/2454-0609.2023.5.43977>
- Катанов, Н. Ф. (2011) Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 году / подг. рук., комм. А. К. Кужугет. Кызыл : ТИГИ при Правительстве Республики Тыва. 383 с.
- Кенин-Лопсан, М. Б. (2002) Мифы тувинских шаманов. Кызыл : Новости Тувы. 543 с.
- Қасқабасов, С. (1984) Қазақтың халық прозасы [Казахская народная проза]. Алматы : Ғылым. 272 с. (На каз. яз.)
- Қасқабасов, С. (2002) Жаназық [Пища для души]. Астана : Аударма. 584 б. (На каз. яз.)



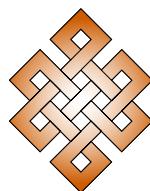
- Қасқабасов, С. (2014) Таңдамалы [Избранное]. Астана : Фолиант. Т. 1. 320 б. (На каз. яз.)
- Леви-Брюль, Л. (1930) Первобытное мышление. М. : Атеист. 439 с.
- Мелетинский, Е. М. (2000) Поэтика мифа. 3-е изд., репр. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 407 с.
- Мыңжанұлы, Н. (1987) Қазақтың қысқаша тарихы [Краткая история казахов]. Үрімжі : Шыңжаң халық баспасы. 680 б. (На каз. яз.)
- Мыңжанұлы, Н. (1996) Қазақтың мифтік аңыздары [Мифологические предания казахов]. Үрімжі : Шыңжаң халық баспасы. 196 с. (На каз. яз.)
- Потанин, Г. Н. (1972) Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина / Смирнова Н. С. (ред.), Қасқабасова С. А., Смирнова Н. С., Турсунова Е. Д. (сост.) / Архивные материалы и публикации. Алма-Ата : Наука. 382 с.
- Радлов, В. (1870) Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб. : Тип. Императорской Академии наук. Ч. 3. Киргизское наречие. 712 с.
- Самдан, З. Б. (2020a) О принципах классификации тувинских мифологических сюжетов // IV Всероссийский конгресс фольклористов: Тула, 1–5 марта 2018 г.: сб. науч. ст. в 3 т. Т. 3: Комплексные исследования традиционной культуры / сост.: В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова; отв. ред. А. Б. Ипполитова. М. : ГРДНТ имени В. Д. Поленова. 480 с. С. 200–203.
- Самдан, З. Б. (2020b) Шаманская этика в творчестве М. Б. Кенин-Лопсана (к 95-летию писателя и ученого) // Ермолаевские чтения. № VI. С. 22–27.
- Сатанар, М. Т. (2022) Коды в миромоделировании тувинского и якутского эпических сказаний // Новые исследования Тувы. № 1. С. 211–224. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2022.1.14>
- Содномпилова, М. (2021) «Земля гроз и громовых стрел»: мифологические образы Внутренней Азии // Известия лаборатории древних технологий. Т. 17. № 2. С. 72–83.
- Сувандии, Н. Д. (2023) Чер 'земля' в паремиях тувинцев // Новые исследования Тувы. № 1. С. 26–37. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.2>
- Тойшанұлы, А. (2009) Түркі-Монғол мифологиясы [Мифология тюрко-монгольских народов]. Алматы : Баспалар үйі. 192 б. (На каз. яз.)
- Уәлиханов, Ш. (1985) Таңдамалы [Избранное]. Алматы : Жазушы. 560 б. (На каз. яз.)
- Элиаде, М. (1999) Очерки сравнительного религиоведения. М. : Ладомир. 488 с.
- Юша Ж. М. (2021) Шаманская мифология тувинцев: сюжетно-тематический фонд нарративов. Новосибирск: Наука. 216 с.
- Austin, J. L. (1962) How to Do Things with Words. Oxford : Oxford University Press. 178 p.
- Bayat, F. (2007) Türk mitolojik sistemi [Турецкая мифологическая система]. Ankara : Ötüken Neşriyat. 360 s. (На турец. яз.)
- Çoruhlu, Y. (2020) Türk mitolojisinin anahatları [Основные направления тюркской мифологии]. İstanbul : Ötüken Neşriyat. 392 s. (На турец. яз.)
- Hoppal, M. (1997). Nature worship in Siberian shamanism // Folklore. Electronic Journal of Folklore. Vol. 4. P. 9–26. DOI: <https://doi.org/10.7592/FEJF1997.04.hoppal>

Дата поступления: 24.12.2025 г.

Дата принятия: 18.02.2026 г.

REFERENCES

- Berezkin, Yu. E. (2013) *Africa, migrations, mythology. Areas of distribution of folklore motifs in a historical perspective*. St. Petersburg, Nauka. 320 p. (In Russ.)
- Dongak, A. S. and Sukhbaatar, N. (2025) Historical folklore of the Tuvans and the peoples of Western Mongolia. *Eposovedenie*, no. 3, pp. 86–99. (In Russ.)
- Dugarov, D. S. (1991) *Historical roots of "white shamanism" (based on Buryat ritual folklore)*. Moscow, Nauka. 300 p. (In Russ.)
- Zhurakuziev, N. (2021) The model of the universe in the literature and folklore of the ancient Turkic peoples. *Vestnik Evraziiskogo natsionalnogo universiteta imeni L. N. Gumileva. Seriya Filologiya*, no. 1 (134), pp. 23–36. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-678X-2021-134-1-23-36>



Ilikaev, A. S. and Sharipov, R. G. (2023) Parallels in lunar myths of the Turks, Mongolic peoples and Eastern Finno-Ugric peoples. *Istoricheskii zhurnal: nauchnye issledovaniya*, no. 5, pp. 26–41. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.7256/2454-0609.2023.5.43977>

Katanov, N. F. (2011) *Essays on the Uryankhai land. Diary of a journey undertaken in 1889*. Prepared and commented by A. K. Kuzhuget. Kyzyl, TIGI under the Government of the Republic of Tuva. 383 p. (In Russ.)

Kenin-Lopsan, M. B. (2002) *Myths of Tuvan shamans*. Kyzyl, Novosti Tuva. 543 p. (In Russ.)

Kasqabasov, S. (1984) *Kazakh folk prose*. Almaty, Gylym. 272 p. (In Kaz.)

Kasqabasov, S. (2002) *Food for the soul*. Astana, Audarma. 584 p. (In Kaz.)

Kasqabasov, S. (2014) *Selected works*. Astana, Foliant. Vol. 1. 320 p. (In Kaz.)

Lévy-Bruhl, L. (1930) *Primitive mentality*. Moscow, Ateist. 439 p. (In Russ.)

Meletinsky, E. M. (2000) *The poetics of myth*. 3rd ed., reprint. Moscow, Vostochnaya literatura, RAS. 407 p. (In Russ.)

Mynghzhanuly, N. (1987) *A concise history of the Kazakhs*. Ürümqi, Xinjiang People's Publishing House. 680 p. (In Kaz.)

Mynghzhanuly, N. (1996) *Mythological legends of the Kazakhs*. Ürümqi, Xinjiang People's Publishing House. 196 p. (In Kaz.)

Potanin, G. N. (1972) *Kazakh folklore in the collection of G. N. Potanin*. Ed. N. S. Smirnova; comp. S. A. Qasqabasova, N. S. Smirnova, E. D. Tursunova. Archival materials and publications. Alma-Ata, Nauka. 382 p. (In Russ.)

Radlov, V. (1870) *Samples of folk literature of the Turkic tribes living in Southern Siberia and the Dzungarian steppe*. St. Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences. Part 3. Kirghiz dialect. 712 p. (In Russ.)

Samdan, Z. B. (2020a) On the principles of classification of Tuvan mythological plots. In: *Fourth All-Russian Congress of Folklorists: Tula, 1–5 March 2018: collection of scholarly articles in 3 vols*. Vol. 3: Comprehensive studies of traditional culture. Comp. by V. E. Dobrovolskaya, A. B. Ippolitova; ed. by A. B. Ippolitova. Moscow, GRDNT imeni V. D. Polenova. 480 p. Pp. 200–203. (In Russ.)

Samdan, Z. B. (2020b) Shamanic ethics in the works of M. B. Kenin-Lopsan (on the 95th anniversary of the writer and scholar). *Ermolaevskie chteniya*, no. VI, pp. 22–27. (In Russ.)

Satanar, M. T. (2022) Codes in the world-modelling of Tuvan and Yakut epic tales. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 211–224. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2022.1.14>

Sodnompilova, M. (2021) “Land of thunder and lightning arrows”: mythological images of Inner Asia. *Izvestiya laboratorii drevnikh tekhnologii*, vol. 17, no. 2, pp. 72–83. (In Russ.)

Suvandii, N. D. (2023) *Cher ‘earth’ in Tuvan paremias*. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 26–37. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.2>

Toishanuly, A. (2009) *Turko-Mongolic mythology*. Almaty, Baspalar uii. 192 p. (In Kaz.)

Ualikhanov, Sh. (1985) *Selected works*. Almaty, Zhazushy. 560 p. (In Kaz.)

Eliade, M. (1999) *Essays in comparative religion*. Moscow, Ladomir. 488 p. (In Russ.)

Yusha, Zh. M. (2021) *Shamanic mythology of the Tuvans: the plot-thematic corpus of narratives*. Novosibirsk, Nauka. 216 p. (In Russ.)

Austin, J. L. (1962) *How to Do Things with Words*. Oxford, Oxford University Press. 178 p.

Bayat, F. (2007) *The Turkish mythological system*. Ankara, Ötüken Neşriyat. 360 p. (In Turkish)

Çoruhlu, Y. (2020) *The main directions of Turkic mythology*. İstanbul, Ötüken Neşriyat. 392 p. (In Turkish)

Hoppal, M. (1997) Nature worship in Siberian shamanism. *Folklore*. Electronic Journal of Folklore, vol. 4, pp. 9–26. DOI: <https://doi.org/10.7592/FEJF1997.04.hoppal>

Submission date: 24.12.2025.

Acceptance date: 18.02.2026.