

2026. 13 (2)

Asian Journal

"STEPPE PANORAMA"



ISSN 2710-3994

ISSN 2710-3994 (online)

Құрылтайшысы және баспагері: Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитеті Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты ШЖҚ РМК

Ғылыми журнал Қазақстан Республикасы Инвестициялар және даму министрлігінің Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитетінде 2025 ж. 5 сәуірде тіркелген. Тіркеу нөмірі № KZ91VPY00116246. Жылына 6 рет жарияланады (электронды нұсқада).

Журналда тарих ғылымының *келесі бағыттары* бойынша ғылыми жұмыстар жарияланады: тарих, этнология.

Жарияланым тілдері: қазақ, орыс, ағылшын.

Редакция мен баспаның мекен-жайы:

050010 Қазақстан Республикасы, Алматы қ., Шевченко көш., 28-үй

ҚР ҒЖБМ ҒК Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты ШЖҚ РМК

Тел.: +7 (727) 261-67-19, +7 (727) 272-47-59

Журнал сайты: <https://ajspiie.com>

© Ш.Ш. Уәлиханов атындағы
Тарих және этнология институты 2025
© Авторлар ұжымы, 2025

БАС РЕДАКТОР

Қабылдинов Зиябек Ермұқанұлы — тарих ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА академигі, ҚР ҒЖБМ ҒКШ.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институтының бас директоры. (Қазақстан)

РЕДАКЦИЯЛЫҚ АЛҚА

Аутрам Алан (Outram Alan) — археология ғылымдарының докторы, Эксетер университеті, тарих және археология кафедрасының профессоры. (Ұлыбритания)

Аширов Адхамжон Азимбаевич — тарих ғылымдарының докторы, профессор, Өзбекстан Республикасы Ғылым академиясының Тарих институтының Этнология және антропология орталығының меңгерушісі. (Өзбекстан)

Әбіл Еркін Аманжолұлы — тарих ғылымдарының докторы, профессор, ҚР Парламенті Мәжілісінің депутаты. (Қазақстан)

Әлімбаев Нұрсан — тарих ғылымдарының кандидаты, профессор, Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институтының бас ғылыми қызметкері. (Қазақстан)

Вернер Кунтһиа (Werner Cynthia) — тарих ғылымдарының докторы, профессор, Техас университеті. (АҚШ).

Дайнер Александр (Diener Alexander) – тарих ғылымдарының докторы, профессор. Канзас университеті. (АҚШ)

Жаркен Айгүл Мәлікқызы — тарих ғылымдарының докторы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университетінің профессоры. (Қазақстан)

Көкебаева Гүлжауһар Какенқызы — тарих ғылымдарының докторы, профессор, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті. (Қазақстан)

Кригер Виктор (Kriege Viktor) — тарих ғылымдарының докторы, Нюрнбергтегі Бавариялық немістер мәдени орталығының (BKDR) ғылыми қызметкері. (Германия)

Оайон Изабель (Ohayon Isabelle) — тарих ғылымдарының кандидаты, профессор, CERCEC директорының орынбасары, Францияның Ұлттық ғылыми зерттеу орталығының (CNRS) қызметкері. (Франция)

Сабурова Татьяна — тарих ғылымдарының докторы, профессор, Индиана университеті. (АҚШ)

Моррисон Александр (Morrison Alexander) — PhD, Оксфорд университетінің профессоры. (Ұлыбритания)

Муминов Ашірбек Құрбанұлы — тарих ғылымдарының докторы, профессор, Ислам тарихы, өнер және мәдениет ғылыми-зерттеу орталығының аға ғылыми қызметкері IRCICA – İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi. (Түркия)

Римантас Желвис (Želvys Rimantas) — тарих ғылымдарының докторы, профессор, Вильнюс педагогикалық университеті. (Литва)

Смағұлов Оразақ Смағұлұлы – тарих ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА академигі, Балон ғылым академиясының корр.-мүшесі, Ш.Ш. Уәлиханов атындағы сыйлықтың лауреаты, ғылым мен техниканың еңбек сіңірген қайраткері, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің профессоры. (Қазақстан)

Таймағамбетов Жәкен Қожахметұлы — тарих ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА академигі, ҚР Ұлттық музейі. (Қазақстан)

Томохико Уяма — PhD, Хоккайдо университетінің Славян және Еуразиялық зерттеулер орталығының профессоры (Жапония)

Ян У. Кэмпбелл (Ian W. Campbell) — PhD, Калифорния университетінің профессоры (АҚШ)

ЖАУАПТЫ РЕДАКТОР

Қаипбаева Айнагүл Толғанбайқызы — тарих ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институтының жетекші ғылыми қызметкері. (Қазақстан)

ҒЫЛЫМИ РЕДАКТОРЛАР

Қапаева Айжан Тоқанқызы — тарих ғылымдарының докторы, профессор, Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институтының Бас ғылыми қызметкері. (Қазақстан)

Кубеев Рустем Жаулыбайұлы — Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институтының ғылыми қызметкері. (Қазақстан)

ТЕХНИКАЛЫҚ ХАТШЫ

Бурханов Бимурад Бадритдинұлы — магистр, Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институтының ғылыми қызметкері. (Қазақстан).

Копеева Сания Жуматайқызы — магистр, Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институтының қызметкері. (Қазақстан).

ISSN 2710-3994 (online)

Учредитель и издатель: РГП на ПХВ «Институт истории и этнологии им.Ч.Ч. Валиханова»
Комитета науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан

Научный журнал зарегистрирован в Комитете связи, информатизации и информации
Министерства по инвестициям и развитию Республики Казахстан, свидетельство о
регистрации:

№ KZ91VPY00116246 от 03.04.2025 г. Публикуется 6 раз в год (в электронном формате).

В журнале публикуются научные работы *по следующим направлениям* исторической науки:
история, этнология.

Языки публикации: казахский, русский, английский.

Адрес редакции и издательства:

050010 Республика Казахстан, г. Алматы, ул. Шевченко, д. 28

РГП на ПХВ Институт истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова КН МНВО РК

Тел.: +7 (727) 261-67-19, +7 (727) 272-47-59

Сайт журнала: <https://ajspiie.com>

© Институт истории и этнологии
имени Ч.Ч. Валиханова, 2026

© Коллектив авторов, 2026

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Кабульдинов Зиябек Ермуханович — доктор исторических наук, профессор, академик НАН РК, генеральный директор Института истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова КН МНВО РК. (Казахстан)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Абиль Еркин Аманжолович — доктор исторических наук, профессор, Депутат Мажилиса Парламента РК. (Казахстан)

Алимбай Нурсан — кандидат исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова. (Казахстан)

Аутрам Алан (Outram Alan) — доктор археологических наук, профессор департамента археологии и истории Университета Эксетера. (Великобритания)

Аширов Адхамжон Азимбаевич — доктор исторических наук, профессор, заведующий Центром этнологии и антропологии Института истории Академии наук Республики Узбекистан. (Узбекистан)

Вернер Синтия (Werner, Cynthia) — доктор исторических наук, профессор. Техасский университет. (США)

Дайнер Александр (Diener Alexander) — доктор исторических наук, профессор. Канзасский университет (США)

Жаркен Айгуль Маликовна — доктор исторических наук, профессор Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилёва. (Казахстан)

Исмагулов Оразак Исмагулович — доктор исторических наук, профессор, академик НАН РК, член-корр. Болонской академии наук, лауреат премии им. Ч.Ч. Валиханова, заслуженный деятель науки и техники, профессор Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева. (Казахстан)

Кокебаева Гульжаухар Какеновна — доктор исторических наук, профессор Казахского национального университета имени Аль Фараби. (Казахстан)

Кригер Виктор (Kriege Viktor) — доктор исторических наук, научный сотрудник Баварского культурного центра немцев (BKDR) в Нюрнберге. (Германия)

Моррисон Александр (Morrison Alexander) — PhD, профессор Оксфордского университета. (Великобритания)

Муминов Аширбек Курбанович — доктор исторических наук, профессор, старший научный сотрудник Исследовательского центра исламской истории, искусства и культуры. IRCICA – İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi. (Турция)

Оайон Изабель (Ohayon Isabelle) — кандидат исторических наук, профессор, заместитель директора CERCEC, сотрудник Национального центра научных исследований Франции (CNRS). (Франция)

Римантас Желвис (Želvys Rimantas) — доктор педагогических наук, профессор, Вильнюсский педагогический университет. (Литва)

Сабурова Татьяна — доктор исторических наук, профессор, Университет Индианы. (США)

Таймагамбетов Жакен Кожаметович — доктор исторических наук, профессор, академик НАН РК, Национальный музей РК. (Казахстан)

Томохико Уяма — PhD, профессор Центра славяно-евразийских исследований Хоккайдского университета (Япония)

Ян Кэмпбелл (Ian W. Campbell) — PhD, профессор Калифорнийского университета (США)

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

Каипбаева Айнагуль Толганбаевна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова. (Казахстан)

НАУЧНЫЕ РЕДАКТОРЫ

Капаева Айжан Токановна — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории этнологии им. Ч.Ч. Валиханова. (Казахстан).

Кубеев Рустем Джаулыбайулы — научный сотрудник Института истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова. (Казахстан).

ТЕХНИЧЕСКИЙ СЕКРЕТАРЬ

Бурханов Бимурад Бадритдинович — магистр, научный сотрудник Института истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова. (Казахстан).

Копеева Сания Жуматаевна — магистр, сотрудник Института истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова. (Казахстан).

ISSN 2710-3994 (online)

Founder and publisher: RSE on REM “Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology” of the Committee of Science of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan

The scientific journal is registered at the Committee for Communications, Informatization and Information of the Ministry for Investments and Development of the Republic of Kazakhstan, registration certificate: No. KZ91VPY00116246 dated 03.04.2025. The journal is published 6 times a year (in electronic format).

The journal publishes scientific works in the *following areas* of historical science: history, ethnology.

Publication languages: Kazakh, Russian, English.

Editorial and publisher address:

28 Shevchenko Str., 050010, Almaty, Republic of Kazakhstan

RSE on REM Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology CS MSHE of the Republic of Kazakhstan

Tel.: +7 (727) 261-67-19, +7 (727) 272-47-59

Journal website: <https://ajspiie.com>

© Ch.Ch. Valikhanov Institute
of History and Ethnology, 2026
© Group of authors, 2026

EDITOR-IN-CHIEF

Kabuldinov Ziabek Ermukhanovich — Doctor of Historical Sciences, Professor, Academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, General Director of Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology SC MSHE RK. (Kazakhstan)

EDITORIAL BOARD

Abil Yerkin Amanzholovich — Doctor of Historical Sciences, Professor, Member of the Mazhilis of the Parliament of the RK. (Kazakhstan)

Alimbay Nursan — Candidate of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology. (Kazakhstan)

Azimqulov Javohir — Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Center for Ethnology and Anthropology at the Institute of History, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan. (Uzbekistan)

Diener Alexander — Doctor of Political Science, Professor, University of Kansas. (USA)

Ian W. Campbell — PhD, Professor at the University of California (USA)

Ismagulov Orazak Ismagulovich — Doctor of Historical Sciences, Professor, Academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, Corresponding Member of Bologna Academy of Sciences, winner of Ch.Ch. Valikhanov Award, Honored Worker of Science and Technology, Professor of L.N. Gumilyov University. (Kazakhstan)

Kokebayeva Gulzhaukhar Kakenovna — Doctor of Historical Sciences, Professor at the Al Farabi Kazakh National University. (Kazakhstan)

Kriege Viktor — Doctor of Historical Sciences, Researcher at the Bavarian Cultural Center of Germans (BKDR) in Nuremberg. (Germany)

Morrison Alexander — PhD, Professor, University of Oxford. (UK)

Muminov Ashirbek Kurbanovich — Doctor of Historical Sciences, Professor, Senior Researcher at the Research Center for Islamic History, Art and Culture. IRCICA (İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi). (Turkey)

Ohayon Isabelle — Candidate of Historical Sciences, Professor, Deputy Director of CERCEC, Researcher at the French National Center for Scientific Research (CNRS). (France)

Outram Alan — Doctor of Archaeological Sciences, Professor in the Department of Archaeology and History at University of Exeter. (Britain)

Rimantas Želvys — Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Vilnius Pedagogical University. (Lithuania)

Saburova Tatiana — Doctor of Historical Sciences, Professor, Indiana University. (USA)

Taimagambetov Zhaken Kozhakhmetovich — Doctor of Historical Sciences, Professor, Academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, National Museum of the Republic of Kazakhstan. (Kazakhstan)

Werner, Cynthia — Doctor of Historical Sciences, Professor, Texas university. (USA)

Tomohiko Uyama — PhD, Professor at the Slavic-Eurasian Research Center, Hokkaido University. (Sapporo, Japan)

Zharken Aigul — Doctor of Historical Sciences, Professor at L.N. Gumilyov Eurasian National University. (Kazakhstan)

EXECUTIVE EDITOR

Kaipbayeva Ainagul Tolganbayevna — Candidate of Historical Sciences, leading researcher at Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology (Kazakhstan).

ACADEMIC EDITOR

Kapaeva Aizhan Tokanovna — Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology. (Kazakhstan)

Kubeyev Rustem Dzhaulybayuly — researcher at Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology. (Kazakhstan)

TECHNICAL SECRETARY

Burkhanov Bimurad Badritdinovich — Master's, researcher at Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology. (Kazakhstan)

Kopeyeva Saniya Zhumataevna — Master's, researcher at Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology. (Kazakhstan)


ЭТНОЛОГИЯ/АНТРОПОЛОГИЯ / ETHNOLOGY/ANTHROPOLOGY


Published in the Republic of Kazakhstan
Asian Journal “Steppe Panorama”
Has been issued as a journal since 2014
ISSN 2710-3994.
Vol. 13. Is. 2, pp. 599-621, 2026
Journal homepage: <https://ajspiie.com>

FTAXP / МПНТИ / IRSTI 03.20
https://doi.org/10.51943/2710-3994_2026_13_2_599-621

THE IMAGE OF A SNAKE AMONG THE TURKIC-MONGOLIAN PEOPLES

Sholakhov Murat^{1}, Nabiev Rinat²*

¹L.N. Gumilyev Eurasian National University
(1 Satpayev Str., 01000, Astana, Republic of Kazakhstan)
Doctoral candidate in Historical Sciences
 <https://orcid.org/0009-0003-6468-9812>. E-mail: muri777@mail.ru
*Correspondent author

²Bulgarian Islamic Academy
(1A Kul Gali Street, Bolgar, Republic of Tatarstan, Russian Federation)
Doctor of Historical Sciences
 <https://orcid.org/0000-0002-5534-3145>. E-mail: rinat.Nabiev@kpfu.ru

© Ch.Ch. Valikhanov IHE, 2026
© Sholakhov M., Nabiev R., 2026

Abstract. *Introduction.* The image of the snake is one of the most ancient and universal symbols present in the cultures of the peoples of Eurasia. Among Turko-Mongolian peoples, it occupied a significant place in mythological, folkloric, and religious representations. The symbolism of the snake was formed under the influence of archaic beliefs associated with shamanism, totemism, and the cult of nature. Of particular interest is how the image of the snake was perceived in oral traditions, beliefs, taboos, and zoomorphic representations of Turko-Mongolian peoples. Written sources, ethnographic materials, and folklore data make it possible to trace the main forms of understanding the snake in traditional culture. *Goals and objectives.* The goal of the article is to analyze the image of the snake among Turko-Mongolian peoples. The main objectives include identifying representations of the snake in written and ethnographic sources, determining its place in mytho-ritual practices, and conducting a comparative analysis of the most common interpretations of this image. *Results.* The study established that the image of the snake had an ambivalent character and could be perceived as a sacred, dangerous, or forbidden creature. It was revealed that in some cases the significance of the snake was noticeably exaggerated in folk superstitions and archaic beliefs formed under the influence of shamanism and totemism. *Conclusion.* The image of the snake among Turko-Mongolian peoples reflected not only ancient mythological ideas but also persistent superstitious attitudes in which the sacred role of animals was often exaggerated.

Keywords: snake image, Turko-Mongolian peoples, symbolism, mythology, shamanism, totemism, superstitions, folklore, ethnographic data, zoomorphic representations

Acknowledgments. This work was carried out with the support of the project “Writing an Illustrated Biographical Encyclopedia on the History of Kazakhstan” (BR24993173).

For citation: Sholakhov M. G. The image of the snake in the Ulus of Jochi // Asian Journal “Steppe Panorama”. 2026. Vol. 13. No. 2. Pp. 599–621. (In Rus.). DOI: 10.51943/2710-3994_2026_13_2_599-621

ТҮРКІ-МОҢҒОЛ ХАЛЫҚТАРЫНДАҒЫ ЖЫЛАН БЕЙНЕСІ

Шолахов Мұрат^{1*}, Набиев Ринат²

¹Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
(Сәтбаев көшесі 1, 01000 Астана, Қазақстан Республикасы)
Докторант

 <https://orcid.org/0009-0003-6468-9812> E-mail: muri777@mail.ru

* Корреспондент автор

²Болгар ислам академиясы
(Кул Ғали көшесі 1А, Болгар, Татарстан Республикасы, Ресей Федерациясы)
тарих ғылымдарының докторы

 <https://orcid.org/0000-0002-5534-3145> E-mail: rinat.Nabiev@kpfu.ru

© Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
© Шолахов М., Набиев Н., 2026

Аңдатпа. *Kіріспе.* Жылан бейнесі – Еуразия халықтарының мәдениетіндегі ең көне және әмбебап символдардың бірі. Түркі-моңғол халықтарының мифологиялық, фольклорлық және діни түсініктерінде оның орны ерекше болған. Оның семантикасы (мағынасы) шаманизммен, тотемизммен, анимизммен және табиғатқа табынумен байланысты архаикалық сенімдердің әсерінен қалыптасты. Ауызша дәстүрдегі, тыйымдар жүйесіндегі, наным-сенімдердегі және зооморфтық түсініктердегі жылан бейнесінің қабылдануы айрықша қызығушылық тудырады. Жазбаша дереккөздер, этнографиялық материалдар мен фольклорлық деректер дәстүрлі мәдениеттегі жылан бейнесін түсінудің негізгі нысандарын анықтауға ғана емес, сонымен қатар ырым-тыйымдарды, олардың пайда болуы мен халық арасында тұрақты түрде сақталып қалуының себеп-салдарлық байланыстарын талдауға мүмкіндік береді. *Зерттеудің мақсаты мен міндеттері.* Мақаланың мақсаты – түркі-моңғол халықтарындағы жылан бейнесіне кешенді талдау жасау. Негізгі міндеттерге жазбаша, этнографиялық және фольклорлық дереккөздердегі жылан туралы түсініктерді анықтау, оның мифологиялық-ритуалдық тәжірибелердегі орнын айқындау, осы бейнемен байланысты ырым-тыйымдарды қарастыру, сондай-ақ архаикалық дүниетаным контекстінде олардың қалыптасу себептері мен шарттарын талдау жатады. *Нәтижелер.* Жылан бейнесінің күрделі әрі қарама-қайшы сипатқа ие болғаны анықталды. Ол сакральды (қасиетті), қауіпті, тыйым салынған және бір мезгілде символдық маңызы бар тіршілік иесі ретінде қабылданды. Шаманизмнің, тотемизмнің, табиғат құбылыстарынан қорқудың және түсініксіз оқиғаларды мифологиялық үлгілер арқылы түсіндіруге ұмтылудың әсерінен қалыптасқан халықтық ырымдарда – жыланның кей жағдайда айтарлықтай асыра аңыздалғаны айтылатыны анықталды. *Қорытындылар.* Түркі-моңғол халықтарындағы жылан бейнесі тек көне мифологиялық түсініктерді ғана емес, сонымен қатар дәстүрлі ойлау ерекшеліктерімен, табиғатты қасиеттеумен және қоршаған ортаны символдық тұрғыдан түсіндіру қажеттілігімен шартталған тұрақты ырымшыл көзқарастарды да бейнелейді.

Түйін сөздер: жылан бейнесі, түркі-моңғол халықтары, символика, мифология, шаманизм, тотемизм, ырымшылдық, фольклор, этнографиялық деректер, зооморфтық түсініктер

Алғыс білдіру. Жұмыс «Қазақстан тарихы бойынша иллюстрацияланған биографиялық энциклопедияны жазу» жобасының қолдауымен орындалды (BR24993173).

Дәйексөз үшін: Шолахов М. Г., Набиев Р. Р. Түркі-моңғол халықтарындағы жылан бейнесі // Asian Journal “Steppe Panorama”. 2026. Т. 13. № 2. 599–621 бб. (Орыс.). DOI: 10.51943/2710-3994_2026_13_2_599-621

ОБРАЗ ЗМЕИ У ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Шолахов Мурат Гарифоллаевич^{1*}, Набиев Ринат Ахматгалиевич²

¹Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева
(ул. Сатпаева 1, 01000, Астана, Республика Казахстан)
докторант

<https://orcid.org/0009-0003-6468-9812> E-mail: muri777@mail.ru

*Корреспондирующий автор

²Болгарская исламская академия
(ул. Кул Гали 1А, Болгар, Республика Татарстан, Российская Федерация)
доктор исторических наук

<https://orcid.org/0000-0002-5534-3145> E-mail: rinat.Nabiev@kpfu.ru

© ИИЭ Ч.Ч. Валиханова, 2026

© Шолахов М., Набиев Н., 2026

Аннотация. *Введение.* Образ змеи относится к числу наиболее древних и универсальных символов, представленных в культурах народов Евразии. У тюрко-монгольских народов он занимал значительное место в мифологических, фольклорных и религиозных представлениях. Его семантика формировалась под влиянием архаических верований, связанных с шаманизмом, тотемизмом, анимизмом и культом природы. Особый интерес представляет восприятие змеи в устной традиции, системе запретов, поверьях и зооморфных представлениях. Письменные источники, этнографические материалы и фольклорные данные позволяют не только выявить основные формы осмысления змеи в традиционной культуре, но и проанализировать суеверные представления, а также причинно-следственные связи их возникновения и устойчивого воспроизводства в народной среде. *Цель и задачи исследования.* Целью статьи является комплексный анализ образа змеи у тюрко-монгольских народов. Основные задачи включают выявление представлений о змее в письменных, этнографических и фольклорных источниках, определение ее места в мифо-ритуальных практиках, рассмотрение суеверий, связанных с данным образом, а также анализ причин и условий их формирования в контексте архаического мировоззрения. *Результаты.* Установлено, что образ змеи имел сложный и противоречивый характер. Он воспринимался как сакральное, опасное, запретное и одновременно символически значимое существо. Выявлено, что в ряде случаев значение змеи заметно преувеличивалось в народных суевериях, сложившихся под влиянием шаманизма, тотемизма, страха перед природными явлениями и стремления объяснить непонятные события через мифологические модели. *Заключение.* Образ змеи у тюрко-монгольских народов отражал не только древние мифологические представления, но и устойчивые суеверные установки, возникновение которых было обусловлено особенностями традиционного мышления, сакрализацией природы и потребностью символически объяснять окружающий мир.

Ключевые слова: образ змеи, тюрко-монгольские народы, символика, мифология, шаманизм, тотемизм, суеверия, фольклор, этнографические данные, зооморфные представления

Благодарности. Работа выполнена при поддержке проекта «Написание иллюстрированной биографической энциклопедии по истории Казахстана», BR24993173.

Для цитирования: Шолахов М. Г., Набиев Р. Р. Образ змеи среди тюрко-монгольских народов // Asian Journal “Steppe Panorama”. 2026. Т. 13. № 2. С. 599–621. (На Рус.). DOI: 10.51943/2710-3994_2026_13_2_599-621

Введение

Образ змеи относится к числу наиболее древних и распространенных символов, присутствующих в мифологических и религиозных представлениях народов Евразии. В различных культурах он мог символизировать подземный мир, сакральную силу, плодородие, опасность или связь между различными уровнями космоса. У тюрко-монгольских народов змея также занимала заметное место в системе традиционных верований, фольклорных сюжетов и символических представлений. В народных преданиях и поверьях она могла

выступать как сакральное или запретное существо, связанное с определенными табу, легендами и ритуальными представлениями.

Формирование подобных представлений происходило в условиях архаического мировоззрения кочевых обществ, где важную роль играли шаманистические и тотемистические элементы. В рамках этих верований животным нередко приписывались особые сверхъестественные свойства, что способствовало формированию различных мифологических образов и суеверных представлений. При этом в ряде случаев значение отдельных животных, включая змею, могло заметно преувеличиваться в народной традиции. В более поздние исторические периоды на интерпретацию образа змеи также оказали влияние мировые религии, прежде всего ислам и буддизм, что привело к определенной трансформации традиционных представлений. Письменные источники, этнографические материалы и фольклорные данные позволяют проследить особенности восприятия змеи в культуре тюрко-монгольских народов и определить ее место в системе их символических представлений.

В современной научной литературе образ змеи в традиционной культуре тюрко-монгольских народов рассматривался преимущественно фрагментарно и в рамках отдельных этнографических или фольклористических исследований. На материале монгольских народов функции змеи в обрядовой культуре и мифологических представлениях анализировались в работе Л. Дампиловой и Е. Сундуевой (Дампилова, Сундуева, 2020), где этот образ связывается с хтонической символикой, водной стихией и шаманскими представлениями. Отдельные аспекты змеиной символики в мировоззрении монгольских народов рассматривались также в исследованиях Е.В. Ванькаевой (Ванькаева, 2018). В тюркской традиции сходные сюжеты изучались на материале отдельных народов: в частности, С.С. Макаров анализировал серпентоморфные образы в якутском эпосе олонхо в контексте демонологии тюрко-монгольских народов, В.А. Бурнаков исследовал змеиные мотивы в хакасском фольклоре (Бурнаков, 2020), а А.Ф. Илимбетова рассматривала роль змеи в мифоритуальной традиции башкир (Илимбетова, 2014). В алтайском эпическом материале символика змеи изучалась С.Б. Сарбашевой (Сарбашева, 2021). Вместе с тем, указанные работы посвящены, главным образом, локальным традициям и не ставят задачи комплексного анализа образа змеи в более широком историко-культурном контексте тюрко-монгольского мира. В отношении казахской традиции и тем более интеллектуальной среды Золотой Орды данная проблематика остается разработанной недостаточно, что делает ее перспективным направлением дальнейших исследований. Указанный сюжет описывается преимущественно на уровне фиксации мотивов, функций и культовых представлений, без их достаточного критического разграничения. Исследователи нередко ограничиваются перечислением, где именно встречается образ змеи, какую роль он играет в обряде, мифе или фольклоре, однако далеко не всегда проводят источниковедческий и методологический анализ, позволяющий отделить мифологический пласт от более поздних интерпретаций, фольклорную символику – от исторической реальности, а архаические представления – от книжных или религиозных наслоений. Иными словами, в этой историографии сравнительно редко ставится вопрос о внутренней структуре самого образа змеи, его генезисе и границах между мифом, ритуалом и социально-историческим контекстом.

Основной проблемой, безусловно, является чрезмерная мифологизация образа змеи, вследствие чего затрудняется разграничение достоверных фактов и мифологических представлений. Лишь обращение к биологическим особенностям змей и анализу их поведенческих моделей позволяет более точно выявить их возможную медицинскую значимость и другие научно интерпретируемые аспекты. В условиях тюрко-монгольских культурных трансляций образ змеи мог подвергаться искажениям, включая как усиление негативных характеристик, так и гиперболизацию положительных черт. Также к использованию лингвистических данных при изучении образа змеи следует подходить с осторожностью, поскольку лингвистика не всегда позволяет однозначно реконструировать культурные и исторические значения данного образа. Интерпретация языкового материала

требует его сопоставления с историческими, этнографическими и биологическими данными, что позволяет избежать односторонних выводов.

Материалы и методы исследования

В работе использованы историко-аналитический, сравнительно-исторический, этнографический, культурологический, фольклористический, биологический и анатомо-сравнительный методы. Историко-аналитический метод позволил изучить письменные источники и научную литературу о представлениях тюрко-монгольских народов о змее. Сравнительно-исторический и сравнительно-типологический методы применялись для сопоставления змеиного образа в различных тюркских и монгольских традициях, а также для выявления сходств и различий между реальными особенностями змеи и ее фольклорными интерпретациями. Этнографический и фольклористический методы использовались при анализе мифов, легенд, поверий, запретов и обрядов, связанных со змеей. Биологический и анатомо-сравнительный методы позволили рассмотреть реальные особенности строения, поведения и образа жизни змеи и сопоставить их с народными представлениями. Культурологический метод дал возможность определить влияние шаманизма, тотемизма, ислама, буддизма и других религиозных традиций на формирование символики змеи.

Обсуждение. В. Вельяминов-Зернов записал и обнаружил наиболее популярные легенды о Коркыте. Легенда гласит, что Коркыта, обойдя все четыре стороны света, повсюду сталкивался с неизбежной смертью. В конце концов, он перебрался на берега Сырдарьи, где и скончался от укуса змеи (Коньратбаев, 2022: 102). Другого тюркоязычного хана кипчаков, Тугорхана, связывают с образом Тугарина Змея – главного противника Руси того времени (Нарgood, 1886: 345). Христианизация Руси во многом повлияла на формирование негативного восприятия образа змеи в культурной традиции. Особенно ярко это проявилось в развитии иконописи, где змея нередко изображалась как символ зла или как образ поверженного дьявола, побежденного святыми или архангелом. Такие визуальные сюжеты закрепляли устойчивое представление о змее как о воплощении опасности и враждебных сил в религиозном сознании. С точки зрения исторического анализа подобные изображения следует рассматривать как часть религиозной символики и средневекового мировоззрения, направленного на усиление образа врага в духовной традиции, а не как отражение реальных биологических или поведенческих характеристик животного.

О.И. Прицак и И.Г. Добродомов полагают, что название кипчакской крепости Шарукань происходит от имени Шарукан – половецкого хана, проживавшего в бассейне Северского Донца. По их версии, в алтайских языках это новое слово «дракон» или «змей», что, в свою очередь, могло привести к образованию таких топонимов, как «Чешуев» и «Змеев» (Прицак 1982: 335; Добродомов 1982: 81–83).

Согласно преданиям, еще до периода Улуса Джучи, в Караханидском государстве Айша Биби умерла от укуса змеи (Ошанов, 2014: 179). В Узбекистане действительно обитают ядовитые змеи, укусы которых могут быть смертельными. В Средней Азии самой ядовитой змеей является среднеазиатская гюрза. Территория Караханидов входила в ареал обитания этого ядовитого вида змей.

Одна из народностей Улуса Джучи, ногайцы, укусы змей лечили девясилом (андысом) (Гимбатова, 2019: 27). Кроме того, в условиях засухи ногайцы совершали обряд: они убивали змею и клали ее вверх брюхом у колодца, чтобы вызвать дождь (Зульпукарова, Сефербеков, 2016: 92).

В арабско-персидских источниках кимаки называли себя «каи», что на монгольском обозначает змея. Вероятно, тюркские соседи дали им имя "уран" еще до миграции и во время пребывания в Восточном Казахстане – это также означало «змей», но уже в контексте тюркских языков. Таким образом, кимаки были известны как народ змеев (Ахинжанов, 1989: с. 146). Из этого следует формирование этнонима «уранкай», где оба компонента отражают связь с образами и символами змей (Ахинжанов, 1995: 116). Алтайские легенды о кыпчаках

говорили, что они вышли «из нутра ядовито-желтой змеи». Отсюда можно полагать, что кимаки, помимо монгольского тотемного имени каи, также имели тюркское – илан – змея. М. Кашгари о племени каи писал, что у них «...свой язык. Вместе с тем хорошо знают тюркский» (Акеров, 2012: 127). Ошибка заключается в лингвистической интерпретации «каи» как «змеи» на монгольском языке. На монгольском языке слово «змея» – это «могой», а «каи» или «кай» никак не переводится как «змея». Это лингвистически некорректно. Термин «кай/қай» встречается как этноним в тюркских и монголоязычных источниках, но не имеет значения «змея» в этих языках. Это – типичный пример гиперэтимологизации, когда схожесть звучания интерпретируется как семантическая связь без лингвистического обоснования. «В отличие от могой, слово кай у А.П. Статейнова не связано со змеиной семантикой: оно объясняется как древнекетское «лось, лосиная», с вариантом толкования «крутобережная» (Статейнов, 2008: 224). «Монгольское могой означает «змея»; соответствующие топонимы связываются либо с местностью, изобилующей змеями, либо с извилистой формой русла, напоминающей змею, причем сам автор считает первое объяснение более вероятным» (Статейнов, 2008: 292). Кроме прямых названий от слова «змея», в книге есть и описательная тюркская модель, где змеиная семантика передается через извилистую форму. Так, Шыйлаш-Хол в Туве объясняется через значение «извиваться, виться, изгибаться», а сам автор толкует этот ороним-гидроним как «озеро с извилистыми берегами. Змея-озеро» (Статейнов, 2008: 460). В топонимии и гидронимии тюрко-монгольских народов образ змеи встречается достаточно широко и отражен в географических названиях разных регионов Евразийской степи. У тюрко-монгольских народов названия, связанные со змеей, встречаются в разных типах географических объектов. Это могут быть населенные пункты, то есть село, аул или местность, гидронимы, то есть река, ручей или озеро, а также оронимы, то есть гора, хребет или возвышенность. Например, у казахов название Жыланды может относиться к селу, реке, озеру или горе. В Казахстане зафиксированы и реки с этой основой, например – Жыландысай. Название Жыландысай или подобные ему, вероятно, возникло потому, что в данной местности было много змей. В целом у казахов наименование местности часто зависело от наиболее заметных природных особенностей территории. Если в определенном месте в большом количестве обитали те или иные животные, это нередко отражалось в топониме. Поэтому названия со змеиным компонентом, скорее всего, указывали на местность, где змеи встречались особенно часто. У кыргызов Жыланды и Жыланды-Кокту относятся к селению или местности, также существует река Жыланды. У азербайджанцев *Yılanlı* обычно обозначает село или местность, а *Pandağ* в Азербайджане является горой, буквально «Змеиная гора». У турок формы типа *Yılanlı* тоже могут обозначать село, остров, местность или гору. Подобные названия обычно обозначают «место, где много змей», либо отражают древние мифологические представления о змее как о сакральном или опасном существе степного ландшафта. В географической номенклатуре встречаются названия типа Могой Голь в Монголии с районе Селенге («Змеиная река»), Могой, Могоёнок, а также ряд локальных оронимов и гидронимов с этим корнем.

Тотемизм был характерен как для тюркских, так и для монгольских народов. У башкирского племени кипчак, в частности у подрода елан (с тюрк. – «змея»), которое также фиксируется у татар и ногайцев, отмечается прочная ассоциация со змеей как тотемным животным (Ушницкий, 2012: 354). Генетические исследования демонстрируют, что у представителей племени елан (жылан, змея), а также у башкирского рода уран, преобладают гаплогруппы N2a, N, N3b, N3a4 (Балановская и др., 2017: 98) – типичные для финно-угорских народов, таких как финны и эстонцы. Это позволяет предположить, что элементы тотемизма были присущи не только тюркам и монголам, но и финно-угорским племенам, принимавшим участие в этногенезе населения Улуса Джучи. Финно-угорские компоненты подверглись тюркизации в процессе культурного взаимодействия и ассимиляции в рамках Улуса Джучи в болгарском компоненте.

В отчете китайского посла Ван Яньдэ говорилось о некоем племени дачун – «великие змеи», соседствующем с киданями (Акеров, 2012: 127). Точно неизвестно, откуда такое

название. Однако в описании в их понимании варварских народов китайские авторы нередко могли применять зооморфные метафоры. Дачун, вероятно, не было крупным народом, это либо малочисленная группа в составе более крупного союза, либо условное китайское обозначение, отражающее восприятие, а не реальную этническую идентичность.

В монгольских мифах и народных поверьях культ змеи занимает особое место. В этой культуре существует табуированное имя – уруту хайраг (Лейсиг, 1960: 914). Как подчеркивают исследователи, подобные табу отражают глубокое уважение к змее как к существу, обладающему потусторонней силой, способному как на защиту, так и на разрушение. Этот феномен также свидетельствует о том, что в традиционном монгольском сознании змея была связана не только с опасностью, но и с возможностью трансформации, исцеления и передачи сакральных знаний. Таким образом, культ змеи в монгольской культуре представляет собой многослойное и противоречивое явление, в котором переплетаются элементы страха, почитания и магического мышления. Исследование Л.С. Дампиловой показывает, что в традиционном мировоззрении монгольских народов образ змеи обладает многослойной символикой и сочетает защитные, посреднические и сакральные функции (Дампилова, Сундуева, 2020: 1173–1174).

В алтайском эпическом материале символика змеи рассматривалась С.Б. Сарбашевой, которая показала, что данный образ относится к числу сакрализованных и табуированных персонажей традиционной культуры алтайцев (Сарбашева, 2021: 118, 121). Исследовательница отмечает, что в алтайских сказаниях змея связана с представлениями о переходе между мирами, с хтонической сферой и с архаическими моделями мифологического мышления (Сарбашева, 2021: 122–123). По ее наблюдению, змеиные образы в эпосе имеют сложную внутреннюю типологию и могут выступать как положительными, так и отрицательными персонажами, сохраняя при этом функцию посредника, перевозчика и знака подземного мира (Сарбашева, 2021: 126–128).

Изучение змеиного культа у древних тюркских и монгольских народов представляет собой важный инструмент для реконструкции и прослеживания трансформации образа змеи в их мифологии, религиозных представлениях и культурной символике. Через анализ архаических верований можно выявить глубинные слои коллективного сознания, в которых змея предстает не только как тотемное животное, но и как посредник между мирами, носитель сакральной силы или предвестник перемен.

Махмуд аль-Кашгари в своем труде «Диван лугат ат-турк» («Свод тюркских языков») фиксирует термин «uk uılan» (أق ڤلان), который переводится как «змея, нападающая на человека» (al-Kashgari, 2005: 76). Этот лексический пример свидетельствует как о семантической устойчивости тюркской зоологической терминологии на протяжении веков, так и о длительном культурном восприятии змеи как агрессивной и опасной угрозы. Американский исследователь Д. Морган, адъюнкт-профессор религии и философии в Wilson College, рассматривает змею не только как объект естественной истории, но и как один из наиболее мифологизированных символов мировой культуры. По ее наблюдению, представления о змеях на протяжении длительного времени сохраняли выраженный пласт антинаучных и псевдомедицинских интерпретаций. Народные поверья, магические объяснения и различные способы «лечения» змеиных укусов нередко подменяли реальные данные биологии и токсикологии (Morgan, 2008: 3, 7–10, 84–85, 89). У тюрко-монгольских народов подобные представления о змее в значительной степени основывались не на реальных знаниях, а на мифах, суевериях и ложных представлениях, наделявших ее мнимыми сакральными и лечебными свойствами.

Результаты. В эпоху Улуса Джучи змеи играли важную роль в экосистеме, выступая естественными врагами мышей, которые потенциально могли быть переносчиками чумы. Исследования показали, что повышение температуры всего на один градус может привести к 50 %-му росту распространения чумы среди песчанок – основных переносчиков инфекции среди степных грызунов (Стенсет, 2006: 13310–13115). Змеи питаются мышами, крысами и другими мелкими животными, предотвращая их чрезмерное размножение. Без змей популяция грызунов может выйти из-под контроля, что приведет к повреждению

сельскохозяйственных культур и распространению болезней. Таким образом, змеи могли служить естественными регуляторами численности грызунов, замедляя распространение чумы в XIV в. на территории Улуса Джучи.

Малый ледниковый период (МЛП) оказал значительное влияние на многие виды животных, включая змей. Как холоднокровные животные, змеи зависят от температуры окружающей среды для регулирования метаболизма, активности и размножения. Вот основные аспекты влияния МЛП на змей:

1. Сокращение ареалов обитания. Во время МЛП климатические условия стали холоднее, что привело к сужению ареалов обитания змей, особенно в северных и горных регионах. Многие виды змей мигрировали в более теплые районы, где условия были благоприятнее для их выживания.

2. Снижение численности популяций. Суровые зимы и сокращение теплых сезонов ограничивали доступность пищи (например, мелких млекопитающих, амфибий и птиц). Это привело к снижению численности популяций змей, так как они не могли накапливать достаточное количество энергии для выживания и размножения. Возможно, змеи мигрировали в более теплые части территории Улуса Джучи.

3. Изменения в активности. Укороченный теплый сезон ограничивал время, в течение которого змеи могли охотиться, размножаться и накапливать энергию. В более холодных регионах змеи дольше оставались в состоянии спячки, что влияло на их репродуктивный цикл и общий уровень активности.

4. Эволюционные изменения. Видовые адаптации: Виды, обитавшие в условиях пониженных температур, могли развивать адаптации, такие как способность выживать при более низких температурах или изменять поведение (например, более продолжительная спячка). Изоляция популяций могла привести к генетическим изменениям, влияющим на устойчивость к холоду. Все эти положения основаны на гипотезах, однако они не позволяют точно реконструировать последовательную эволюцию змей и их адаптацию к холодному климату на генетическом уровне, а также определить характер их модификационных изменений, поскольку это требует эмпирического наблюдения и дополнительных исследований.

5. Изменение экосистем. МЛП изменил экосистемы, что сказалось на доступности пищи для змей. Например: снижение численности амфибий и рептилий в холодных регионах влияло на хищников, включая змей. Изменение растительности влияло на количество укрытий, необходимых для терморегуляции и защиты. Вымирание или локальное исчезновение видов. Некоторые виды змей, которые не смогли адаптироваться к новым условиям, могли полностью исчезнуть в определенных регионах Улуса Джучи. Также гельминты способствуют возникновению болезни и гибели молодых и взрослых популяций змей (Шакарбоев и др., 2000: 61). Также змеи уязвимы перед клещами.

Влияние Ледникового периода также повлияло на поведение змеи *Natrix helvetica*, *N. Natrix* Центральной Европы. Последние исследования доказали, что змеи данного вида на континенте смогли даже выжить в Ледниковый период (Kindler, 2018: 11).

Согласно поверьям крымских татар, у каждого дома есть своя хранилища – змея – «юрт йыланы». Убивать, беспокоить ее нельзя, она оберегает дом. Отголоски культа змеи звучат в обряде вызывания дождя во время засухи. По представлениям крымских татар змея, подвешенная к дереву за хвост, мучимая жаждой, молится своему змеиному царю и вызывает дождь (Сеферова, 2017: 76).

У сибирских татар змея имела не только отрицательный, но и сакральный смысл. Выражение «кара елан» употреблялось по отношению к подлому, коварному и неблагодарному человеку, а иногда – к женщине-сплетнице. Вместе с тем существовало поверье о Белой Змее (Ак Елан) как царице змей, убивать которую строго запрещалось. По преданию, близ деревни Кипо-Кулары души погибших девушек и жителей переселились в змей, поэтому это место считалось особым. Белую Змею описывали как змею светлого цвета с небольшой короной на голове, собирающую других змей раз в год. Согласно рассказам,

человек, убивший ее, был наказан: змеи окружили его дом, и он умер от голода (Козлова, 2015: 290).

Монголы и тюрки почитали белый цвет, воспринимая его как символ святости и чистоты. Все белое считалось сакральным, что отражалось в выражениях, таких как «белая вещь» и «белое молоко» (ақ сүт). Белый цвет в традиционной культуре казахов воспринимался как сакральный, символизируя чистоту, благословение и божественное начало. На этом фоне особую выразительность приобретает резкая поэтическая критика, обращенная казахским поэтом Махамбетом Утемисулы против Жангир-хана. В одной из самых известных строк он заявляет: «Хан емессің – ылаңсың, қара шұбар жылансың», что в литературном переводе может быть интерпретировано как: «Ты не хан – ты смута, ты черная пятнистая змея». В этом образе змея предстает не просто как символ коварства или зла, но как архетип разрушительной и токсичной власти, способной обольщать, отравлять и поработать народ. Эпитет цвета «қара шұбар» – «черная пятнистая» – усиливает восприятие змеи как существа опасного, зловещего и морально уродливого. Подобное изображение обладает глубокой семантической нагрузкой, трансформируя мифологический образ змеи в метафору политической деспотии и нравственного падения.

У калмыков змея сильно почиталась: «встреча со змеей носит у калмыков знаковый характер... Встреча со змеей – хорошее предзнаменование, сулящее изменение в образе жизни человека. О таком говорили как о удачливом человеке, что в его доме с этих пор расселится «кишг» – счастье» (Басангова, 2019: 75). Буряты, если увидят змею, то подносят ей белую пищу, т.е. молочную, таким образом иллюстрируя почтительное отношение (Козлова, 2015: 291). Калмыки, как хранители монгольских традиций, также взаимодействовали с тюркоязычными мусульманами и могли перенять от них некоторые обычаи, также как и монголы могли оказывать культурное влияние на тюрков. Аналогично в казахской традиции существует обычай, связанный со змеями, который нашел отражение в пословице: «Жыланды көрсең, ақ құй» – «Если увидишь змею, вылей на нее белое» (Қондыбай, 2004: 488). Согласно этнографическим данным, этот ритуал предполагал следующие действия: при проникновении змеи в жилище следовало поставить перед ней миску с молочным продуктом (молоком, кумысом или айраном), аккуратно полить немного жидкости на ее голову и затем выпроводить пресмыкающееся из дома, избегая убийства. Данный обычай имеет глубокую символическую основу. В тюрко-монгольской традиции понятие «ак» (белое) ассоциируется с сакральной чистотой и мирными намерениями. Молочные продукты традиционно рассматривались как священные дары. Ритуал отражает архаичные анимистические представления, согласно которым змея могла быть связана с духами предков или природными божествами.

Каракалпаки верили в то, что змея (*Coluber tygia a*) понимает человеческую речь. Если змея ужалила человека, заклинатель (дуахан) прибегал к чтению заклятий, после чего виновница сама приползала и умирала. Если белая змея приползала к дому, ее голову полагалось намазать кислым молоком (кефиром) и мукой, так как верили, что змея будет охранять богатство и благополучие дома (Есбергенова, 2021: 150). У туркмен существует сказка о царе змей, чьим самым любимым напитком было молоко (Соегов, 2022: 88).

По традиции у монголов, когда змея проникает в юрту, прибегают к особому ритуалу: ее обильно окропляют молоком и аккуратно выносят на палке подальше от жилища. Часто такую миссию поручают детям, поскольку считается, что змеи избегают мест, где живут маленькие дети, опасаясь их прикосновений и игр, которые могут быть восприняты как мучение (Ванькаева, 2018: 75–76).

В исламской традиции также не поощряется убийство змеи, находящейся в доме. Абдуллах (ибн ‘Умар, да будет доволен Аллах ими обоими,) сказал: «Однажды, когда я гонялся за змеей, чтобы убить ее, Абу Любаба сказал мне: “Не убивай ее!” Я сказал: “Но ведь убивать змей велел Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует!” Он сказал: “Поистине, потом он запретил убивать змей, живущих в домах”» (Передатчик этого хадиса сказал): «(Такие змеи называются) “аль-‘авамир”» («Мухтасар Сахих аль-Бухари», № 1329).

Аш-Шафи’и обосновал дозволенность убийства змей наличием в них вреда, указав, что их уничтожение разрешено только в случае угрозы для человека, находящегося в ихраме. Если же змея не представляет опасности, то ее убийство недопустимо. Этот принцип отражает общее правило исламской юриспруденции, согласно которому причинение вреда живым существам оправдано лишь при необходимости защиты от угрозы. Данная позиция зафиксирована в источнике «Файдуль-Къадир» (3/454), где подчеркивается обусловленность дозволенности убийства критерием вреда (Файдуль-Къадир» (3/454).

А. Брэм пишет про казака, принесшего ему змею, которая была представлена как ядовитая, но зоолог догадался, что это был безвредный уж (*Elaphis dione* Pall) (Брэм, 2024: 129).

Белый цвет у казахов означал чистоту, невинность, символ родовитости, почета, признание, принадлежность аристократическому роду (Елибаева 2012: 64). Можно предположить, что животные белого цвета имели сакральное значение и удачу. В татарском мифе существует ак елан, белая змея. Ак Елан предстаёт Змеиным падишахом, правящим Змеиным царством. В других он – сама мудрость и справедливость (Нагаева, 2024: 52). У тамьянских башкир Абзелиловского района РБ был известен устный рассказ о том, как белая змея, встряхнувшись телом, перевоплощается в правоверного мусульманина и отправляется в Саудовскую Аравию поклоняться святым местам (Әбйәлил дәфтәре, 2010: 64). Под белой змеей народности улуса Джучи имели ввиду джинна-мусульманина. Наиболее раннее упоминание, свидетельствующее о наличии культа змей у башкир, содержится в записях Ахмеда ибн-Фадлана, секретаря посольства багдадского халифа ал-Муктадира, отправленного в 922 г. к правителю волжских булгар Алмушу. В своем описании языческих верований башкир ибн-Фадлан отмечает: «Некоторые из них утверждают, что у них существует двенадцать господ: господь зимы, господь лета, господь дождя, ... а господь, пребывающий на небесах, является высшим среди них... Мы наблюдали, как одна из групп поклоняется змеям, другая – рыбам, еще одна – журавлям... Они говорят: “Эти журавли – наш господь”» (Гарустович, 2014: 141). Культ змеи ослабевал среди тюркоязычных народов вследствие последующей исламизации.

Передают со слов Абу-с-Саиба, что однажды он зашел домой к Абу Са’иду аль-Худри (да будет доволен им Аллах) и застал его за молитвой. Он сказал: «Просите Аллаха, чтобы Он простил вашего друга! Воистину, в Медине живут джинны, которые приняли Ислам, и если вы увидите кого-нибудь из них (в облике змеи), то в течение трех дней просите его покинуть ваш дом, а если после этого (змея) покажется вновь, то убивайте ее, ибо это – шайтан!» (Хадис от Муслим). «Жылан өлтіру – сауапты іс» («Убийство змеи – благое дело») (Кулкенев, 2021: 333). Данная поговорка отражает вероятное усиление негативной семантики змеи под влиянием исламской нормативной традиции, где ее уничтожение могло получать религиозно оправданный смысл.

Однако семантика этой фразы требует уточнения: неясно, идет ли речь исключительно о змеях как биологическом виде или же под «жылан» подразумевается метафорическое обозначение коварного человека, предателя, достойного наказания. Возможно, поговорка относится только к змеям, представляющим непосредственную опасность для людей. Важно учитывать, что подобные фольклорные выражения не обязательно отражают универсальную истину, а скорее передают определенный культурно-религиозный контекст.

Также Ч. Валиханов писал, что «пери» могут быть как мусульманами, так и кяфирами, и способны принимать облик орлов и коршунов (Валиханов, 2005: 35). Скорее всего, среди всех народов Улуса, а возможно, и в трех казахских жузах существовали небольшие различия относительно культа животных.

Исламский источник, предписывающий не убивать змей, обитающих в доме, зафиксирован здесь первым. Ислам оказал влияние на тюркоязычные народы, такие как казахи, хотя среди народов Улуса Джучи, исповедовавших тенгрианство, до исламизации существовал культ уважения змеи. Ислам также мог повлиять на распространение змеборческого мотива среди народов Улуса Джучи. Однако, смешивая шаманизм с исламом, они в определенной степени сохранили частично культ уважения змеи.

Исследователь Брэм также приводит слова Рычкова о белой змее, которая сильно почитается у казахов. Рычков пишет, что не имея защиты и оружия, мы бросились в бега и попрятались в кустах от белой змеи (Брэм, 2024: 129). Ученые описывали змей-альбиносов, которые весьма редко встречаются в природе. Казахи могли сильно почитать животных-альбиносов, считая их священными из-за белого цвета.

В старом каракалпакском эпосе «Шарьяр» происходит необычное событие: красавица Анжим сталкивается с двухцветными исполинами – белой и синей змеями, вовлеченными в смертельную схватку. Девушка отважно поддерживает белую рептилию, что приводит к ее триумфу над соперницей. За проявленную храбрость и мудрое вмешательство Анжим получает заветное приглашение посетить таинственные покои подземного царского обиталища (Лунина, 1960: 196–197). У калмыков также в мифологии есть белые рогатые змеи, являющиеся дарами предков: «С помощью змеиных рогов хорошо излечиваются разные опухоли женской груди, включая опухоль коровьего вымени, потертости от седла на тело коня» (Басангова, 2019: 136).

Левшин также писал, что в казахских землях встречаются змеи разных видов:

«Есть белые змеи, которые, по словам Рычкова, обитают около Тургая и достигают длины в сажень. Есть и темно-красные змеи, называемые киргизами стртылы, потому что, как считается, они необычайно быстро бросаются на добычу. Паллас, Лепехин, а также Пандер и Эверсман описали множество видов змей, встречающихся в казахских степях: *S. caspius*, *Anguis millaris*, *Vipera berus*, *V. halys*, *Boa tatarica*. Последний вид широко известен под именем боа, но господин Эверсман впервые обнаружил его в Киргиз-Казачьих степях и привез с собой в Европу. К многим другим, здесь не упомянутым видам, суеверное воображение необразованного народа добавляет мифических двухглавых змей» (Левшин, 1832: 143). То есть большинство змей казахских степей не ядовиты, но в степи действительно встречаются две опасные группы – гадюки и щитомордники.

Несмотря на критику Левшина, двухголовые змеи существовали в многих мифах, также и в природе вылупляются подверженные мутации двухголовые змеи. Змея *dolichophis caspius* имеет красно-темный оттенок и подходит под описание Левшина.

Карутц писал, что у казахов годы Змеи и Собаки считаются благоприятными, а годы Овцы, Свины, Зайца и Крысы – неблагоприятными (Карутц, 2023: 144). Согласно преданию предков, у казахов сохранилась память о животных годах, в которые происходили предыдущие джуты. В результате этого сформировалось мировоззрение о хороших и плохих годах, и год Змеи считался благоприятным.

У калмыков год Зайца ассоциируется с теплой зимой, год Коровы считается плохим, год Дракона отмечается обильной водой и дождями, год Змеи калмыки считают засушливым, а год Обезьяны ассоциируется с холодом, обильным снегом и бескормицей (Бакаева, Жуковская, 2010: 289). Аларские буряты считали, что в год Змеи будет засуха, а тувинцы думали, что год Зайца – хороший, тогда как годы Змеи, Коровы, Дракона, Обезьяны и Петуха приведут к джуту (Дробышев, 2018: 67).

Согласно поверьям ойратов, обитающих в Западной Монголии, встреча со змеей во время путешествия считается предвестником удачи, но не обошлось без специфических толкований. Особое внимание уделялось направлению, в котором змея перемещалась: движение животного налево трактовалось как очень благоприятный знак. В случае же, если змея пересекала дорогу слева направо, это предвещало потери и утраты, и тогда, согласно традиции, змею полагалось уничтожить (Эрденболд, 2012: 62).

Калмыки держат змей за одно из неблагоприятных созданий природы. Встреча с ними на пути расценивается как предвестник несчастья, и принято немедленно убивать змею, если она перегонит дорогу (Душан, 1976: 60–61).

Известно, что народности Улуса Джучи использовали змею в медицинских целях. Р. Карутц поясняет, что при переломах костей казахи принимали внутрь порошок из истолченных птичьих костей. Змей казахи варили и ели или прикладывали их к ранам. (Карутц, 2023: 141). Карутц скорее всего описал два вида змей: песчаный удавчик (*Eux miliaris*) из

семейства удавов (Boidae) и поперечнополосатый полоз (*Coluber karelinii*) из семейства ужеобразных (Colubridae), обитающих в Мангышлаке.

Сейфи Челеби также упоминал калмыков, отмечая, что они едят мясо практически всех животных, обитающих на свете, включая змей. Однако мясо змей употребляется не всеми, а лишь отдельными группами среди калмыков. Что касается похоронных обычаев, то они оставляют на могилах умерших все вещи, которыми те владели при жизни. Никто не осмеливается забрать эти предметы, поскольку, согласно распространенному заблуждению, на того, кто возьмет хоть что-то с могилы, перейдут грехи покойного. Поэтому вещи остаются нетронутыми (Санчилов, 1987: 15). Сообщение турецкого путешественника Сейфи Челеби о том, что «некоторые калмыки едят змей», вызывает сомнения и требует тщательного рассмотрения с точки зрения этнографической достоверности. Вот основные аспекты этой проблемы: Челеби, описывая калмыков (ойратов), мог опираться на косвенные слухи, а не на личные наблюдения. В его трудах встречаются и другие спорные утверждения о кочевых народах, которые иногда носили стереотипный или мифологизированный характер. Упоминание о поедании змей могло быть связано с европейско-османскими представлениями о «диких» кочевниках, практикующих экзотические ритуалы. В классической калмыцкой кухне нет блюд из змей. Змеи не входили в традиционный рацион по нескольким причинам: Буддийские запреты на убийство живых существ (особенно с XVII в.). Культурное табу: змеи часто ассоциировались со злыми духами. Практическая сложность: в степях Калмыкии ядовитые змеи (гадюки) были редкостью, а их мясо – непитательным. В экстремальных условиях (например, во время джута – массового падежа скота) калмыки и казахи могли употреблять в пищу нетрадиционные источники белка, включая змей. Однако это не стало системной практикой. Некоторые группы ойратов, контактировавшие с народами Китая, могли перенять отдельные обычаи в качестве медицины, но доказательств массового употребления змей нет. Все тюрко-монгольские народы употребляли змей в пищу исключительно в случаях крайней необходимости.

Мясо змеи содержит мало жира, калорий и является богатым источником белка, помогающим укрепить иммунную систему (Mukherjee и др., 2017: 3) Мясо гремучей змеи высушивают, измельчают и посыпают открытые раны и язвы на теле, чтобы заживить их, мазь из гремучей змеи наносят на больное место. Чакраворти писал, что приготовленное мясо кобры (*Naja sp.*) используется для лечения простуды, гриппа и различных эпидемий. Измельченное сухое мясо гремучей змеи применяют в качестве порошка для посыпания ран и язвенных повреждений, обеспечивая их заживление. Мазь на основе этого ингредиента используется как средство от болевых ощущений. Мясные препараты из *Naja sp.*, прошедшие специальную обработку, служат для терапии респираторных заболеваний и эпидемий в традиционной медицине. Сырое мясо змеи с добавлением небольшого количества соли дают больному скоту (например, страдающему от ящура) среди племен Аруначал-Прадеша – практика, направленная на восстановление здоровья животных. Исследования показывают, что данное средство способствует улучшению зрения и облегчает процессы мочевыведения (Chakravorty и др., 2011: 9). Змеиная шкура у калмыков применялась для лечения опухолей (хавдр) на коже (Басангова, 2018: 78). На сегодняшний день отсутствуют убедительные научные исследования, подтверждающие особые лечебные свойства змеиного мяса для человека. Имеющиеся данные позволяют рассматривать его прежде всего как источник белка и других питательных веществ, однако представления о его специфической медицинской пользе в значительной степени относятся к сфере народных верований и требуют дальнейшей научной проверки.

Причинно-следственная связь, объясняющая, почему народности Улуса Джучи использовали змеиное мясо в медицинских целях:

Причина	Следствие
Шаманские верования о целебных свойствах змеи	Змеи использовались в обрядах для исцеления болезней и защиты от злых духов

Змея как символ обновления (смена кожи)	Вера в ее способность лечить болезни кожи, раны и омолаживать организм
Мифы и легенды о магической силе змей	Использование сушеных змей и их частей в народной медицине для повышения выносливости и защиты от болезней
Контакты с соседними цивилизациями (Китай, Иран, Индия), где змеиное мясо использовали в медицине	Влияние на медицинские практики Улуса Джучи, адаптация восточных рецептов

Таким образом, почитание змеи → наблюдение за ее свойствами → шаманские обряды и влияние соседних народов → практическое использование в медицине – такова причинно-следственная связь, объясняющая, почему змеи играли важную роль в лечебных практиках Улуса Джучи.

Также А. Янушкевич, наблюдавший за жизнью казахов, писал в своей книге, что в казахской степи обитают как крупные, так и мелкие змеи, причем последние считаются более опасными. Некоторые из них достигают толщины человеческой руки. Змеи нередко кусают как людей, так и скот. Польский путешественник спросил у местных жителей: «Какие средства используются против опасных последствий укусов ядовитых змей?». На что один из киргизов ответил: «Лучшее средство – незамедлительно пригласить муллу, чтобы он прочитал над укушенным "змеиное слово", затем рану необходимо смазать конским потом, а позже этот пот следует выпить». Далее Янушкевич описывает, как казахи лечили укушенную змеей лошадь. Животное клали перед стадом овец, затем рану натирали высушенной змеей. Через три дня опухоль спадала, и лошадь полностью выздоравливала. Однако обязательным условием было использование змеи, убитой поздней весной, причем не любым предметом, а именно камчой. Причем предпочтение отдавалось первой змее, встреченной киргизом в этот сезон. Кроме того, казахи верили, что конский пот обладает целебными свойствами, способными нейтрализовать змеиный яд. Камча, пропитанная конским потом, по их представлениям, могла мгновенно убить змею. Янушкевич предположил, что в составе конского пота действительно может содержаться вещество с антипатическими (противодействующими яду) свойствами (Янушкевич, 2017: 54). Под «змеиным словом», возможно, подразумевается отрывок из Корана, использовавшийся в качестве защитного заклинания.

Кыргызская народная медицина приписывала чесноку (сарымсак) многочисленные целебные свойства, в том числе способность уничтожать паразитов, что отражено в поговорке: «Чийки жеген сарымсак ашказандагы куртту өлтүрөт» («Сырой чеснок убивает червей в желудке»). Особое место занимали представления о его противоядных качествах: считалось, что чеснок отпугивает змей (места их появления рекомендовалось натирать чесноком – «Жылан чакса сарымсак сүртүү керек»), а регулярное его употребление повышает сопротивляемость змеиному яду («Сарымсакты көп жеген адамга жылан заары анча өтпөйт» – «Тому, кто ест много чеснока, змеиный яд не так страшен»). Эти представления основывались на вере в то, что «острота» чеснока превосходит силу змеиного яда («Сарымсактын ачуусу жыландын заарынан күчтүү болот» – «Острота чеснока сильнее змеиного яда»), что демонстрирует синтез практических наблюдений (антипаразитарный эффект) и символического осмысления (связь «остроты» с защитой от яда) в традиционной кыргызской медицине (Дмитриева, 2018: 23). Активные компоненты чеснока – аллицин и аллиин – обладают антимикробным действием, но не нейтрализуют токсичные белки змеиного яда. Ни наружное применение, ни прием внутрь не эффективны против нейротоксинов или гемотоксинов. Самолечение чесноком может быть опасным, так как отнимает время, необходимое для введения медицинского антидота. Шаманы могли сознательно создавать и распространять сомнительные, а подчас и явно нелепые лечебные практики, опираясь на ограниченную медицинскую осведомленность кочевых сообществ. В ситуациях, когда укус неядовитой змеи не приводил к серьезным последствиям, применение таких средств, как чеснок или, например, казахский вариант лечения – удар убитой камчой змеи, – могло восприниматься как эффективное. Это способствовало формированию устойчивых

мифологических представлений и укрепляло авторитет шамана в глазах общины. Однако в действительности наблюдавшееся улучшение состояния чаще всего объяснялось естественным течением выздоровления и психологическим эффектом обряда, а не терапевтическими свойствами предлагаемых средств, либо змея могла быть неядовитой.

Змеиный яд – это не «духи» и не абстрактная «ядовитая сила», как думали раньше, а сложная смесь ферментативных и неферментативных соединений, белков, углеводов и металлов; в составе яда выделяются десятки ферментов, связанных с кровоизлиянием, свертыванием крови и шоком (Morgan, 2008: 77–78). В токсикологическом плане оценка опасности змеи не сводится только к «силе яда». Нужно учитывать количество введенного яда, путь введения и даже возможность «сухого укуса», когда яд вообще не впрыскивается. Для научной оценки токсичности упоминает показатель LD50 (Morgan, 2008: 79–80).

У казахов также существовал магический, но неэффективный с точки зрения науки метод лечения укусов змей. Один из таких способов заключался в следующем: змею, укусившую человека, ловили и привязывали веревкой к колу на целый день. Ночью рядом с ней укладывали скот. Согласно поверью, змея не может выносить звука скрежета зубов животных и, услышав его, якобы замирает. Если змея замирает, считается, что ее яд теряет силу и в теле укушенного. Этот метод напоминает архаическую концепцию лечения подобного подобным. Иногда укушенным предлагали съесть сырой мозг орла, произнося при этом: «ем бол, ем бол!» (пусть станет исцелением). Кроме того, человеку, пострадавшему от укуса, запрещалось в течение года пересекать реку. В случае укуса бешеным животным рекомендовалось пройти между ног женщины, что якобы нейтрализует болезнь. В народной среде существовали также специалисты по лечению укусов змей, каракуртов и других ядовитых существ, которых называли арбаушы (заклинатели). Арбаушы ловил змею, укусившую человека, и начинал ее «заклинать». Если змея погибала в результате обряда, это воспринималось как доказательство того, что больной выздоровеет (Калшабаева, 2017: 200). Ритуальные запреты (например, не переходить реку или проходить между женскими ногами) основаны на символических и магических представлениях, не имеющих связи с реальной физиологией или патогенезом укусов.

Представление об отрицательном воздействии на змею конской субстанции (в данном случае пота) не выражено открыто ни в одном из других вариантов былины. Однако это убеждение широко распространено среди тюркоязычных народов, традиционно занимавшихся коневодством и на протяжении веков соседствовавших с русским населением в Сибири и восточной Европе (Липец, 1992: 104).

А. Янушкевич отмечал наличие у казахов суеверных представлений, связанных со змеями. В одной из записанных им историй рассказывается о молодом человеке, которому во сне привиделось, что мать подает ему кумыс, и он его пьет. Проснувшись, он ощутил странные движения в области желудка и начал жаловаться на то, что в его внутренних органах будто бы находится змея. Для избавления от этого состояния ему дали коровье масло и чай. Как уверял отец юноши, на следующий день нежелательный «гость» покинул организм. В другом случае, произошедшем в соседнем ауле, подобная ситуация завершилась трагически. Девушка, предположительно проглотившая змею, подверглась аналогичному лечению, однако в течение двух дней рептилия не покидала ее тело. Когда юрта опустела, и в ней остался лишь малолетний ребенок, змея выползла наружу. Однако ребенок, увидев ее, закричал, испугав змею, которая стремительно скрылась обратно внутрь девушки, укусив ее, что привело к ее гибели. Кроме того, Янушкевич описывает профилактические меры, которые казахи предпринимали для защиты своих жилищ от змей и ужей. В частности, вокруг юрты натягивали аркан, сплетенный из шерсти и конского волоса. Считалось, что новый, еще не изношенный аркан эффективнее, поскольку его волокна сохраняют остроту. Предполагалось, что змеи, опасаясь этих волокон, не пересекают созданный барьер, тем самым обеспечивая безопасность обитателей юрты (Янушкевич, 2017: 55). Слова путешественника подвергаются к сомнению, так как, если змея каким-то образом попадет в желудок человека, она, скорее всего, не сможет там выжить. Агрессивная кислая среда желудочного сока (рН около 1,5–3)

быстро начнет разъедать ткани змеи. Кроме того, отсутствие кислорода и активное сокращение стенок желудка (перистальтика) приведут к ее гибели. Однако на практике такая ситуация крайне маловероятна, так как змея обычно не будет заползать в рот человека, а сам человек вряд ли проглотит живую змею из-за рвотного рефлекса и других физиологических ограничений.

В шариатском мировоззрении мясо змеи не считается дозволенным. «А употребление мяса земноводных животных, которые живут как на суше, так и в воде, подобно лягушке, раку и змее, запрещено» (An-Nawawi).

Абу Хурайра рассказывал, что некий мужчина подошел к пророку (мир ему и благословение Аллаха) и сказал: «О Посланник Аллаха! Выходя в море, мы берем с собой немного воды. Если мы станем совершать ею омовение, то будем испытывать сильную жажду. Можно ли совершать омовение морской водой?» Пророк (мир ему и благословение Аллаха) ответил: «Морская вода пригодна для очищения и мертвечина ее дозволена» (Абу Дауд). С теологической точки зрения морские змеи (hydrophiinae) считаются дозволенными, но вопрос о дозволенности водяного ужа (*Natrix tessellata*) остается спорным.

Казанские татары, если человека трясла лихорадка, клали в его пазуху змеиную кожу, которая, по их верованию, прогоняла хворь (Насыров, 1880: 5–26).

Сибирские татары змеиный выползок использовали при панариции (елан карак) и нагноении мышц: шкурку смазывали свежей сметаной или распаривали в горячей воде и прикладывали к опухоли (Валеев, 1993: 81). По поверьям татар, лечебными свойствами владеет и пепел сожженного змея (Замелединов, 1986: 44–45).

У казахов был ритуал жылан қайыс (змеиная сыромать). Ритуал включал особый чин: привод четырехлетнего ребенка к кузнецу. Кузнец разжигал пламя в своей печи и после формовки железа облачался в чешуйчатый наряд, воплощая образ змеиного владыки – Бапы хана. Мальчик проходил испытание: дважды преодолевал путь между ног кузнеца-жреца. После первого прохождения ему надевали защитную броню; во второй раз вручали оружие, символизирующее взросление и защиту. Завершающим актом ритуального действия было прикосновение ладоней к огню и последующее проведение ими по лицу ребенка над пламенем. В редких случаях завершение обряда сопровождалось дарением нового имени. Кузнец, надев одеяние хтонического божества подземного мира с змеевидными чертами, проводил мальчика через лиминальный переход – символическое рождение в новое состояние и статус (Кенжеахметұлы, 2010: 384).

В казахской сказке «Бапы хан» змея выступает в роли положительного героя, дарующего батыру доспехи из своей кожи (Наурызбаева, 2013: 16–20). Казахи воспринимали змеиную кожу как сакральный материал, обладающий высокой степенью защиты благодаря своей чешуе. Чешуя защищает тело, уменьшает потерю влаги и помогает при передвижении. Периодически змеи линяют, полностью сбрасывая старый наружный слой кожи. Поскольку в рассматриваемый период не существовало развитой научной среды и профессионального биологического знания, восприятие змеи определялось не естественнонаучными наблюдениями, а мифологическими, религиозными и повседневно-практическими представлениями. Это создавало благоприятную почву для распространения суеверий, в рамках которых змея осмыслялась как существо одновременно опасное, таинственное и наделенное особыми свойствами.

Поговорки про змей. Как отмечается в научной литературе, змеи действительно обладают развитым обонянием, что связано с функционированием их яacobсонова органа (органа обоняния) и высокой чувствительностью к химическим раздражителям (Коггер, Цвайфель, 1992: 180).

Интересно, что это биологическое свойство нашло отражение в казахской фольклорной традиции. Поговорка «Жылан жалбыздан қашар» («Змея бежит от мяты») указывает на наблюдательность народа в отношении поведения пресмыкающихся. Действительно, многие виды змей демонстрируют выраженную реакцию избегания на резкие запахи, в том числе на эфирные масла мяты.

Казахский фольклор содержит ряд образных выражений о змеях, отражающих народные наблюдения за их физическими особенностями. Поговорка «Жылан терісін тастаса да жылан» («Змея остается змеей, даже если сбросит кожу») подчеркивает идею неизменности природы. Другое выражение – «Улы жыланның терісі жұмсақ» («У ядовитой змеи мягкая кожа») (Кулкенев, 2021: 333) – представляет особый интерес для сравнительного анализа с научными данными. С биологической точки зрения эти наблюдения лишь частично соответствуют действительности. Например, неядовитая змея *Calabaria reinhardtii* действительно обладает утолщенной кожей, тогда как представители семейства *Typhlopidae* (слепозмейки) имеют мягкие покровы. Однако прямая корреляция между ядовитостью и мягкостью кожи в научной литературе не подтверждается.

Особого внимания заслуживает поговорка о физиологии питания: «Жылан аузымен жесе де құйрығы семіреді» («Хоть змея и ест ртом, но толстеет хвост»). Это утверждение не вполне точно, поскольку у змей жировые отложения накапливаются преимущественно в средней части тела, а не в хвостовом отделе.

Ногайская пословица «Язда йыланнан қорққан, қыста арқаннан қорқар» («Кто летом испугался змеи, тот зимой боится аркана») (Малахова, Малахов, 2014: 110) выражает глубокое наблюдение за человеческой психикой. Она показывает, как однажды пережитый страх может оставить в сознании такой след, что человек продолжает бояться даже безобидных вещей, напоминающих ему о прошлом. Змея здесь символизирует реальную опасность, тогда как аркан – обычная веревка, внешне похожая на змею, – уже не представляет угрозы. Пословица подчеркивает, что пережитое однажды может исказить восприятие и вызывать тревогу даже в безопасных условиях.

Не менее показательным выражением «Жыланның іні түзу» («У змеи нора прямая») (Кулкенев, 2021: 334), которое также расходится с научными наблюдениями. Змеи редко роют собственные норы, предпочитая использовать естественные укрытия или готовые ходы других животных, которые редко бывают идеально прямыми. Проведенный анализ позволяет сделать несколько важных выводов. Казахские зооморфные поговорки в первую очередь выполняют антропоморфную функцию, аллегорически описывая человеческие качества и социальные отношения. Их прямое соответствие биологическим фактам носит вторичный характер, что требует дифференцированного подхода к интерпретации подобных фольклорных выражений.

Узбекская поговорка: «Үахши со‘зга илон инидан чиқаді, умон со‘зга пичоқ қинидан». На доброе слово змея из норы вылезет, на злое слово нож из ножен выйдет. Объяснение: эта поговорка подчеркивает силу слов. Добрые и мягкие слова могут успокоить даже опасное существо (как змея), а грубые и агрессивные слова провоцируют конфликты (как обнаженный нож). Казахская поговорка: «Жылы жылы сөйлесен, жылан інінен шығады; қатты сөйлесен, мұсылман дінінен шығады». Перевод: если говорить тепло – змея из норы выйдет; если говорить резко – мусульманин веру потеряет. Здесь акцент на том, что мягкость в речи может смягчить даже самое упрямое (змея), а жесткие слова способны оттолкнуть даже верующего человека от религии. Поговорка учит важности терпения и такта в общении. Обе поговорки учат, что слова имеют огромную силу: доброта смягчает, а грубость разрушает. Узбекский вариант делает упор на бытовой мудрости (конфликты), а казахский добавляет религиозно-нравственный аспект (потеря веры).

Татарская поговорка «Еланнан баш күрмәссен, мулладан даим күрмәссен» («У змеи не увидишь головы, у муллы не увидишь угощения») представляет собой ироничное народное изречение, построенное на параллелизме. Эта поговорка одновременно предостерегает от двух вещей: во-первых, она указывает на скрытую опасность, которую представляет змея, прячущая свою голову (символ коварства и неочевидной угрозы), во-вторых, с долей сарказма отмечает, что от муллы (духовного лица) редко дождешься угощения, что может восприниматься как намек на скупость или лицемерие некоторых представителей духовенства. Поговорка отражает характерную для татарского фольклора мудрость, сочетающую бытовую наблюдательность с тонкой социальной критикой, где через простые образы передаются глубокие жизненные наблюдения о человеческой природе и общественных отношениях.

Монгольская поговорка «Хорт биш могойноос айх хэрэггүй, хаздаггүй нохойноос айх хэрэггүй» («Не бойся змеи без яда, не бойся собаки без зубов») иллюстрирует кочевую парадигму рационального восприятия опасности.

У казахов есть выражение «жылан сиякты сүйрендеу», что означает «быть говорливым, как змея». В калмыцком языке словосочетание «Зуурм алсн моһала эдл» (дословно: «как недобитая змея») является устойчивой идиоматической выражением.

Примечательно, что в казахском языке для обозначения скопления змей используется устойчивое выражение «ордалы жылан» (буквально – «змея с ордой» или «змея в орде», т.е. скопище змей). Само употребление слова «орда», имеющего глубокие историко-культурные коннотации, заслуживает отдельного внимания. В тюрко-монгольской традиции термин «орда» означал не только политическую или военную ставку правителя, но и символизировал порядок, власть и централизованную структуру. Применение этого термина к змее предполагает наделение ее образом черт организованной силы, угрозы и, возможно, сакральности. Таким образом, выражение «ордалы жылан» может отражать не просто биологическое наблюдение, но и устойчивый культурный архетип, в котором змея предстает как нечто большее, чем одиночное животное – как существо, способное действовать в составе организованного и потенциально опасного сообщества. Это сближает змею с представлениями о чуждой или потусторонней силе, достойной одновременно страха и уважения.

В отличие от змеборческой традиции европейской культуры, у казахов змея занимает либо положительное, либо нейтрально-положительное, либо отрицательное место. Возможно, доисламский культ змеи был обусловлен тем, что для казахов она представляла меньшую опасность по сравнению с каракуртом, волком и мышами, которые уничтожали запасы кочевников.

Также есть и негативные образы змеи у монгольских народностей как главного противника или опасного животного. Согласно легендам бурят, лошадь является страшным врагом змеи, так как из ее ноздрей вырывается огненное дыхание. Также буряты окружали место стоянки веревкой из конских волос, чтобы отпугнуть змей (Галданова, 1987: 140).

Примечательно, что в монгольском фольклоре мотив чудодейственной силы змеи, ее кожи, мяса или рогов, а также получение дара костоправа от змеи, имеет точные параллели в фольклоре тюркских народов (Бурнаков, 2020: 99).

Браслеты, оформленные в виде змеи с двумя головами, обращенными друг к другу, бытовали у казахов, узбеков низовьев Амударьи, киргизов. Аналогичные верования и обряды бытовали у узбеков, казахов, туркмен, таджиков, башкир (Есбергенова, 2021: 151).

Змей-дракон встречается в искусстве Золотой Орды. Одним из примеров его изображения являются поясные накладки XIII – начала XIV в. (История татар, 2009: 192–193). Данная атрибутика одежды была заимствована у ханьцев. Монголы, открыв путь мировому глобализму, способствовали распространению образа дракона в постордынских государствах.

Серебряные монеты в виде змеи или дракона были у Булгарского монетного двора при хане Менгу Темуре, также кратковременно при Тохты в 1290 г. (Петров, Бугарчев, 2016: 157).

В литературном памятнике XVI в. «Казанская история» приводится легенда о происхождении Казани: город был построен на месте, где обитало множество змей. В самом произведении прослеживается так называемая «змеиная тема», согласно которой змей олицетворяет татарскую государственность. Автор связывает казанских правителей, включая Улу-Мухаммеда, с образами змей. Это предание легло в основу оперы Г. Державина «Грозный, или Покорение Казани» (1814), где представлен образ Казани во времена правления Ивана Грозного (Завьялова, 2018: 281–282).

В традициях крымских татар существует древнее предание о выборе места для ханской резиденции. Согласно этой истории, однажды Сахиб, сын великого Менгли Герая, охотившийся в долине, стал невольным свидетелем удивительного события: змеи вели яростный бой на берегу реки. Одна из них, потерпев поражение и будучи израненной, едва живая, поползла к воде. Однако хитросплетение судьбы: победительница, вступив в бой с

новой противницей, дала раненой змее возможность окунуться в реку. Чудо свершилось – змея, окунувшаяся в воду, чудесным образом исцелилась и покинула место битвы целой и невредимой. Именно на берегу этой речки, обладающей целебными свойствами, было решено построить новый ханский дворец, символизируя силу и благополучие (Гайваронский, 2007: 192).

В русских летописях и средневековой книжной традиции образ змея иногда использовался как аллегория для обозначения угрозы со стороны кочевых народов, включая крымских и казанских татар. Этот символический язык отражал восприятие опасности – как змей ассоциируется с коварством и внезапной атакой, так и набеги татарских войск описывались как «змеиная» угроза, приползающая с юга (Крым) или востока (Казань). В религиозно-аллегорическом контексте православной традиции змей часто олицетворял силы зла – например, в «Казанской истории» (XVI в.) враги сравнивались с «аспидами», а покорение Казани Иваном Грозным подавалось как победа над «змейным прельщением». После завоевания Казанского (1552) и Крымского ханств (1783) образ «укошенного змея» использовался в политической пропаганде для демонстрации триумфа Руси/России в геральдике Москвы. Важно отметить, что такие сравнения были риторическим клише, а не буквальным описанием татар. При этом в татарском фольклоре змей (еллан/аждаһа) часто символизирует мудрость или защиту, что подчеркивает разницу культурных кодов. В татарской традиции под влиянием ислама образ змея (*елан, аждаһа*) стал амбивалентным, Он мог иметь как нейтрально-положительное значение, связанное с мудростью и силой, так и нейтрально-отрицательное, связанное с опасностью и испытанием.

Сокращение численности змей при строительстве Турксиба. В период строительства Туркестано-Сибирской железной дороги (Турксиба) было уничтожено значительное количество змей, что во многом объясняется недостаточной информированностью и предвзятым отношением со стороны строителей. Примечательно, что в казахских степях не зафиксировано случаев смерти от укусов змей, что само по себе является важным индикатором восприятия этих животных в советскую эпоху.

Вот как описана обстановка в сборнике «Турксиб»: маршрут железной дороги протяженностью около 1500 километров пролегал через труднодоступные и малопригодные для жизни участки пустынной зоны, лишённые инфраструктуры и дорог. Территория отличалась высоким уровнем биологической опасности – степь была населена множеством потенциально опасных представителей фауны: ядовитыми змеями, скорпионами, тарантулами, фалангами и каракуртами. Строительство рассматривалось как борьба на «передовой» – требовались значительные усилия, самоотверженность и готовность к риску, порой сопряженному с угрозой для жизни (Турксиб, 1930: 12).

Особенно сложной с точки зрения природных условий оказалась долина Желанда (в оригинале – «Жыланды», что в переводе с казахского означает «змеиная долина»). Прибывшие сюда рабочие, прежде чем приступить к строительству жилищ и объектов, были вынуждены в первую очередь заняться истреблением местной фауны. В архивных и визуальных источниках зафиксированы случаи организованных акций по массовому уничтожению змей, воспринимаемых как непосредственная угроза. Фотографические материалы демонстрируют сцены коллективных вылазок, в ходе которых рабочие целенаправленно устраняли змей, воспринимая их как «злейшего врага» (Турксиб, 1930: 188). При этом имеются и данные о пострадавших во время строительства. Согласно воспоминаниям очевидца, всего было зарегистрировано около 60 укусов, два из которых были нанесены каракуртами. Один случай завершился летальным исходом – погибла молодая женщина в районе Лепсы в результате укуса каракурта (Турксиб, 1930: 188). Однако, несмотря на крайне ограниченное число укусов и редкость смертельных случаев, так как преобладали неядовитые полозы, общее количество уничтоженных змей исчислялось тысячами. Это указывает на преобладание иррационального страха и формирование агрессивного отношения к змеям, не соответствующего их фактической опасности. Морган отмечает, что из примерно 3000 видов змей ни один не рассматривает человека как обычную добычу; страх перед змеями,

по ее мысли, сильно преувеличен по сравнению с реальной биологической опасностью (Morgan, 2008: 3). Из-за своей необычной формы тела и своеобразного способа передвижения змея издавна воспринималась как таинственное и мистическое существо, что нередко становилось причиной появления различных небылиц, суеверий и фантастических представлений, основанных скорее на страхе, чем на реальных знаниях о природе этого животного.

Выводы

Проведенное исследование показало, что образ змеи занимал заметное место в системе символических представлений тюрко-монгольских народов. В мифологии, фольклоре и народных верованиях змея обладала амбивалентной семантикой и могла восприниматься как опасное, запретное или сакральное существо, связанное с потусторонними силами и природными стихиями. Формирование подобных представлений происходило в условиях архаического мировоззрения кочевых обществ, в котором важную роль играли шаманистические и тотемистические элементы. В рамках этих верований животным нередко приписывались особые сверхъестественные свойства, что способствовало появлению многочисленных мифологических интерпретаций и суеверных представлений.

В ряде случаев значение змеи в народной традиции заметно преувеличивалось, что свидетельствует о влиянии архаических религиозных представлений и наблюдений за природой на формирование символических образов. В последующие исторические периоды данные представления подвергались трансформации под влиянием мировых религий, прежде всего ислама и буддизма, однако зооморфные образы змеи продолжали сохраняться в устной традиции и культурной памяти. Таким образом, символика змеи отражает как устойчивость древних мифологических представлений, так и процессы культурной и религиозной трансформации в истории тюрко-монгольских народов.

Образ змеи у тюрко-монгольских народов имел не только амбивалентный, но в ряде случаев и тривалентный характер. В традиционных представлениях змея могла восприниматься как нейтральное существо природного мира, как сакральный и почитаемый образ, а также как опасное, запретное и враждебное существо. Такая многослойность восприятия свидетельствует о сложности мифологического мышления кочевых народов, в рамках которого один и тот же зооморфный образ мог наделяться различными, иногда противоположными значениями в зависимости от контекста.

Sources

Abu Dawud; al-Tirmidhi; al-Nasa'i; Ibn Majah, n.d. — Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath. Sunan Abi Dawud. Vol. 1. P. 83; al-Tirmidhi Muhammad ibn 'Isa. Sunan al-Tirmidhi. Vol. 1. P. 69; al-Nasa'i Ahmad ibn Shu'ayb. Sunan al-Nasa'i. Vol. 1. P. 176; Ibn Majah Muhammad ibn Yazid al-Qazwini. Sunan Ibn Majah. Vol. 1. P. 386.

An-Nawawi, n.d. — An-Nawawi Yahya ibn Sharaf. *Minhaj al-talibin wa 'umdat al-muftin fi al-fiqh* [The Method of the Seekers and the Support of the Muftis in Islamic Jurisprudence]. P. 322.

Источники

Абу Дауд; ат-Тирмизи; ан-Насаи; Ибн Маджа — Абу Дауд Сулейман ибн аль-Аш'ас. Сунан Аби Дауд. Т. 1. С. 83; ат-Тирмизи Мухаммад ибн 'Иса. Сунан ат-Тирмизи. Т. 1. С. 69; ан-Насаи Ахмад ибн Шу'айб. Сунан ан-Насаи. Т. 1. С. 176; Ибн Маджа Мухаммад ибн Язид. Сунан Ибн Маджа. Т. 1. С. 386.

An-Nawawi, n.d. — An-Nawawi Yahya ibn Sharaf. *Minhaj al-talibin wa 'umdat al-muftin fi al-fiqh* [The Method of the Seekers and the Support of the Muftis in Islamic Jurisprudence]. P. 322.

References

Akerov, 2012 — Akerov T. A. Karkyran Velikiy Kyrgyzskiy Kaganat (Karkyran, the Great Kyrgyz Khaganate). URL: <http://www.akipress.org/kg/history/news>. 2012. Vol. 13487. (In Russ.).

Akhinzhanov, 1995 — Akhinzhanov S.M. Kypchaki v istorii srednevekovogo Kazakhstana (Kipchaks in the History of Medieval Kazakhstan). Almaty: Gylym, 1995. 296 p. (In Russ.).

- Bakaeva, 2010 — *Bakaeva E.P.*, Zhukovskaya N.L. Kalmyki. Seriya narody i kultury (The Kalmyks. Peoples and Cultures Series). Moscow: Nauka, 2010. 267 p. (In Russ.).
- Balanovskaya et al., 2017 — *Balanovskaya E. V.* et al. Geneticheskie portrety semi klanov severo-zapadnykh bashkir... (Genetic Portraits of Seven Clans of North-Western Bashkirs...) // *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 23. Antropologiya*. No. 3. 2017. Pp. 94–103. (In Russ.).
- Basangova, 2019 — *Basangova T.G.* Zhitovnye v kalmytskom folklore (Animals in Kalmyk Folklore). Elista: KalmGU Publishing House, 2019. 192 p. (In Russ.).
- Brem, 2024 — *Brem A.* Puteshestvie v kazakhskie stepi (Journey to the Kazakh Steppes). Almaty: Amalbooks, 2024. 276 p. (In Russ.).
- Burnakov, 2020 — *Burnakov V.A.* Zmeinye syuzhety v khakasskom folklore (Snake Motifs in Khakas Folklore) // *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*. 2020. No. 1 (27). Pp. 90–100. (In Russ.).
- Valeev, 1993 — *Valeev F.T.* Sibirskie tatory. Kultura i byt (Siberian Tatars. Culture and Life). Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1993. 208 p. (In Russ.).
- Valikhanov, 2006 — *Valikhanov Ch.* Etnograficheskoe nasledie kazakhov (Ethnographic Heritage of the Kazakhs). Pavlodar: EKO, 2006. 291 p. (In Russ.).
- Vankaeva, 2018 — *Vankaeva E.V.* Obraz zmei v predstavleniyakh mongolov... (The Image of the Snake in Mongol Perceptions...) // *Vestnik IKIAT*. 2018. No. 1 (36). Pp. 73–79. (In Russ.).
- Gaivoronskiy, 2007 — *Gaivoronskiy O.* Poveliteli dvukh materikov (Lords of Two Continents). Vol. I. Kyiv — Bakhchysarai, 2007. 368 p. (In Russ.).
- Galdanova, 1987 — *Galdanova G.R.* Dolamaistskie verovaniya buryat (Pre-Lamaist Beliefs of the Buryats). Novosibirsk: Nauka, 1987. 116 p. (In Russ.).
- Garustovich, 2014 — *Garustovich G.N.* Kro nauchil zmeya letat? (Who Taught the Serpent to Fly?) // *Zolotordynskaya tsivilizatsiya*. 2014. No. 7. Pp. 140–160. (In Russ.).
- Gimatova, 2019 — *Gimatova M.B.* Narodnaya meditsina i lechebnaya magiya... (Folk Medicine and Healing Magic...) // *Actual Issues of History. Khasavyurt*, 2019. Pp. 21–39. (In Russ.).
- Dampilova, Sundueva, 2020 — *Dampilova L. S., Sundueva E.V.* Funktsii zmei v obryadovom folklore... (Functions of the Snake in Ritual Folklore...) // *Oriental Studies*. 2020. Vol. 13. No. 4. P. 1167–1176. (In Russ.).
- Dmitrieva, 2018 — *Dmitrieva E.V.* Narodnye primety kyrgyzskogo yazyka... (Folk Omens of the Kyrgyz Language...) // *Scientific Research in the Kyrgyz Republic*. 2018. No. 3. Pp. 21–26. (In Russ.).
- Dobrodomov, 1982 — *Dobrodomov I.G.* Rol etimologii v lokalizatsii... (The Role of Etymology in Localizing...) // *Problems of Historical Geography of Russia*. Moscow. 1982. Is. 1. Pp. 81–98. (In Russ.).
- Drobyshev, 2018 — *Drobyshev Yu.I.* Klimat i khany... (Climate and Khans...). Moscow: IV RAN, 2018. 264 p. (In Russ.).
- Dushan, 1976 — *Dushan U.* Obychai i obryady dorevolutsionnoy Kalmykii (Customs and Rituals of Pre-revolutionary Kalmykia). Elista, 1976. 89 p. (In Russ.).
- Elibaeva, 2012 — *Elibaeva K.Zh.* Simvolika i semantika tsveta v kazakhskoy kulture (Symbolism and Semantics of Color in Kazakh Culture) // *Vestnik MGUKI*. 2012. No. 4 (48). Pp. 60–67. (In Russ.).
- Esbergenova, 2021 — *Esbergenova S. Kh.* Obraz zmei v mifologii... (The Image of the Snake in Mythology...) // *Theoretical & Applied Science*. 2021. No. 6 (98). Pp. 150–153. (In Russ.).
- Abyalil daftare, 2010 — *Äbyälil däftäre* (folklor yazmalary) (The Abzelil Notebook: Folklore Records). Ufa, 2010. 124 p. (In Bashkir/Russ.).
- Zavyalova, 2018 — *Zavyalova I.V.* Literaturnaya topografiya «Kazanskoy istorii»... (Literary Topography of the "Kazan History"...) // *Litera*. 2018. No. 4. Pp. 280–286. (In Russ.).
- Zamaletdinov, 1986 — *Zamaletdinov L. Sh.* Obrazy zmeya... (Images of the Serpent...) // *Folklore of the Peoples of the RSFSR*. Ufa, 1986. No. 13. Pp. 44–45. (In Russ.).
- Zulpukarova, Seferbekov, 2016 — *Zulpukarova E.M., Seferbekov R.I.* Iz mifologii, folklor a i obryadovoy kultury nogaytsev... (From the Mythology, Folklore, and Ritual Culture of the Nogais...) // *Islamovedenie*. 2016. No. 7 (3). Pp. 85–102. (In Russ.).
- Istoriya tatar, 2009 — *Istoriya tatar s drevneyshikh vremen*. T. III. Ulus Dzhuchi (History of the Tatars. Vol. III. Ulus of Jochi). Kazan, 2009. 1056 p. (In Russ.).
- Kalshabaeva, 2017 — *Kalshabaeva B. K.* Khalyq meditsinasyndaghy dini nanyim-senimderdin semiotikasy men semantikasy (Semiotics and Semantics of Religious Beliefs in Folk Medicine) // *Vestnik KazNU*. 2017. Vol. 84. No. 1. Pp. 196–202. (In Kaz.).
- Karutts, 2023 — *Karutts R.* Sredi kazakhov i turkmen (Among the Kazakhs and Turkmens). Almaty, 2023. 208 p. (In Russ.).
- Kashgari, 2005 — *Mahmud al-Kashgari*. Divan lugat at-turk (Compendium of the Languages of the Turks). Almaty, 2005. 128 p. (In Russ.).
- Kenzheakhmetuly, 2010 — *Kenzheakhmetuly S.* Qazaqtyn salt-dästürleri men ädet-ghuryptary (Kazakh Traditions and Customs). Almaty, 2010. 384 p. (In Kaz.).
- Kogger, Zweifel, 1992 — *Kogger H., Zweifel R.* Reptilii i amfibii (Reptiles and Amphibians). Sydney, 1992. 180 p. (In Russ.).
- Kozlova, 2015 — *Kozlova N.K.* «Ubit zmeyu – dushespasitelnoe li delo?» ("Is Killing a Snake a Soul-Saving Act?"). 2015. (In Russ.).

- Konyratbaev, 2022 — *Konyratbaev T.A.* Eshche raz ob epicheskom nasledii Korkuta (Once More on the Epic Heritage of Korkut). 2022. (In Russ.).
- Kulkenov, 2021 — *Kulkenov M.* Qazaq maqal, mätelderinin antologiyasy (Anthology of Kazakh Proverbs and Sayings). Almaty, 2021. 496 p. (In Kaz.).
- Lipets, 1992 — *Lipets R. S.* «Ot konskogo potu zmeya pukhla»... ("From Horse Sweat the Snake Swelled"...) // Etnograficheskoe obozrenie. 1992. No. 6. (In Russ.).
- Lunina, 1960 — *Lunina S. V.* Zoomorfnye syuzhety v keramike... (Zoomorphic Motifs in Ceramics...) // Proceedings of Tashkent State University. 1960. (In Russ.).
- Malakhova, Malakhov, 2014 — *Malakhova A.S., Malakhov S.N.* Narodnye predstavleniya o bolezni... (Folk Perceptions of Illness...) // Cultural Life of the South of Russia. 2014. (In Russ.).
- Morgan, 2008 — *Morgan D.* Zmei v mife, magii i istorii (Snakes in Myth, Magic, and History). 2008. (In Russ.)
- Nagaeva, 2024 — *Nagaeva R., Erokhina D.* Mificheskie sushchestvo tatar (Mythical Creatures of the Tatars). Moscow, 2024. (In Russ.).
- Nasyrov, 1880 — *Nasyrov K.* Poveriya i obryady kazanskikh tatar... (Beliefs and Rituals of the Kazan Tatars...). Saint Petersburg, 1880. (In Russ.).
- Nauryzbaeva, 2013 — *Nauryzbaeva Z.* Vechnoe nebo kazakhov (The Eternal Sky of the Kazakhs). Almaty, 2013. (In Russ.).
- Oshanov, 2014 — *Oshanov O. Zh.* Taraz – Zhemchuzhina Shelkovogo puti (Taraz – Pearl of the Silk Road). Almaty, 2014. (In Russ.).
- Petrov, Bugarchev, 2016 — *Petrov P.N., Bugarchev A.I.* O bulgarskom dirkheme s izobrazheniem zmeya (On a Bulgar Dirham Featuring a Serpent). 2017. (In Russ.).
- Sanchirov, 1987 — *Sanchirov V.P.* «Kalmaki» v «Istorii» Seyfi Chelebi ("Kalmaks" in the "History" by Seyfi Chelebi). Elista, 1987. (In Russ.).
- Sarbasheva, 2021 — *Sarbasheva S. B.* Obraz zmei v skazaniyakh altaytsev (The Image of the Snake in Altai Legends). 2021. (In Russ.).
- Seferova, 2017 — *Seferova F.A.* Mesto zhyvotnykh v drevnikh vozzreniyakh krymskikh tatar... (The Place of Animals in Ancient Beliefs of Crimean Tatars...). 2017. (In Russ.).
- Soyegov, 2022 — *Soyegov M.* Ob odnoy skazke mangyshlaksikh turkmen... (On a Mangyshlak Turkmen Fairy Tale...). 2022. (In Russ.).
- Stateynov, 2008 — *Stateynov A. P.* Toponimika Sibiri i Dalnego Vostoka (Toponymy of Siberia and the Far East). Krasnoyarsk, 2008. (In Russ.).
- Turksib, 1930 — *Turksib: Sb. statey...* (Turksib: Collection of Articles...). Moscow, 1930. (In Russ.).
- Ushnitskiy, 2012 — *Ushnitskiy V. V.* Srednevekovye kimaki i narod sakha (Medieval Kimaks and the Sakha People). Aktobe, 2012. (In Russ.).
- Shakarboev et al., 2000 — *Shakarboev E.B.* et al. Biotsenoticheskie svyazi zmey... (Biocenotic Links of Snakes...). 2000. (In Russ.).
- Erdenbold, 2012 — *Erdenebold L.* Traditsionnye verovaniya oyrat-mongolov (Traditional Beliefs of the Oirat-Mongols). Ulan-Ude, 2012. (In Russ.).
- Yanushkevich, 2017 — *A. Yanushkevich.* Puteshestvie v kazakhskuyu step (Journey to the Kazakh Steppe). Almaty, 2017. (In Russ.).

Литература

- Акеров, 2012 — *Акеров Т. А.* Каркырахан Великий Кыргызский Каганат. URL: <http://www.akipress.org/kghistory/news>. 2012. Т. 13487.
- Ахинжанов, 1995 — *Ахинжанов С.М.* Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алматы: Гылым, 1995. 296 с.
- Бакаева, 2010 — *Бакаева Э.П., Жуковская Н.Л.* Калмыки. Серия народы и культуры. Москва: Наука, 2010. 267 с.
- Балановская и др., 2017 — *Балановская Е.В., Юсупов Ю.М., Схляхо Р.А., Степанов Г.Д., Асылгужин Р.Р., Жабалин М.К., Балаганская О.А., Султанова Г.Д., Борисова Е.Б., Дараган Д.М., Балановский О.П.* Генетические портреты семи кланов северо-западных башкир: вклад финно-угорского компонента в генофонд башкир // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. № 3. 2017. С. 94–103.
- Басангова, 2019 — *Басангова Т.Г.* Животные в калмыцком фольклоре. Элиста: Изд-во КалМГУ, 2019. 192 с.
- Брэм, 2024 — *Брэм А.* Путешествие в казахские степи. Алматы: Amalbooks, 2024. 276 с.
- Бурнаков, 2020 — *Бурнаков В.А.* Змеиные сюжеты в хакасском фольклоре // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2020. № 1 (27). С. 90–100. DOI: 10.23951/2307-6119-2020-1-90-100
- Валеев, 1993 — *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары. Культура и быт. Казань: Тат. кн. изд-во, 1993. 208 с.
- Валиханов, 2006 — *Валиханов Ч.* Этнографическое наследие казахов. Павлодар: ЭКО, 2006. 291 с.
- Ванькаева, 2018 — *Ванькаева Е.В.* Образ змеи в представлениях монголов как отражение картины мира // Вестник ИКИАТ. 2018. № 1 (36). С. 73–79.

- Гайворонский, 2007 — *Гайворонский О.* Повелители двух материков. Т. I. Крымские ханы XV–XV столетий и борьба за наследство Великой Орды. Киев – Бахчисарай, 2007. 368 с.
- Галданова, 1987 — *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 116 с.
- Гарустович, 2014 — *Гарустович, Г.Н.* Кто научил змея летать? К вопросу о проявлении мифологических принципов в тотемизме башкир // *Золотоордынская цивилизация*. 2014. № 7. С. 140–160.
- Гимбатова, 2019 — *Гимбатова М.Б.* Народная медицина и лечебная магия тюркоязычных народов Дагестана в XIX – начале XX в.: гендерный аспект // *Актуальные вопросы истории: Материалы всероссийской научно-практической конференции*, Хасавюрт, 08 октября 2019 года. Хасавюрт: Зулумханов Д.А., 2019. С. 21–39.
- Дампилова, Сундуева, 2020 — *Дампилова Л. С., Сундуева Е.В.* Функции змеи в обрядовом фольклоре монгольских народов // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 4. С. 1167–1176.
- Дмитриева, 2018 — *Дмитриева Е.В.* Народные приметы кыргызского языка как источник медицинских познаний кыргызов // *Научные исследования в Кыргызской Республике*. 2018. № 3. С. 21–26.
- Добродомов, 1982 — *Добродомов И.Г.* Роль этимологии в локализации старых географических объектов // *Проблемы исторической географии России*. Москва, 1982. Вып. 1. С. 81–98.
- Дробышев, 2018 — *Дробышев Ю.И.* Климат и ханы: роль климатического фактора в политической истории Центральной Азии. – Москва: Институт востоковедения Российской академии наук, 2018. 264 с.
- Душан, 1976 — *Душан У.* Обычай и обряды дореволюционной Калмыкии // *Этнографический сборник*. № 1. Элиста: КНИИЯЛИ, 1976. 89 с.
- Елибаева 2012 — *Елибаева К.Ж.* Символика и семантика цвета в казахской культуре // *Вестник МГУКИ*. 2012. № 4 (48). С. 60–67.
- Есбергенова, 2021 — *Esbergenova S. Kh.* Образ змеи в мифологии, верованиях, обрядах, фольклоре и археологии каракалпаков // *Theoretical & Applied Science*. 2021. № 6 (98). С. 150–153.
- Өбйәлил дәфтәре, 2010 — *Өбйәлил дәфтәре (фольклор язмалары) / тәз., инеш һүз һәм аңлат.* авт. Ф.А. Нәзершина. Өфө: Эшл. дин., 2010. 124 б.
- Завьялова, 2018 — *Завьялова И.В.* Литературная топография «Казанской истории» и оперы «Грозный, или Покорение Казани» Г.Р. Державина // *Litera: журнал*. 2018. № 4. С. 280–286.
- Замалетдинов, 1986 — *Замалетдинов Л. Ш.* Образы змея и подобных ему персонажей в татарских сказках // *Фольклор народов РСФСР*. Уфа: Изд-во БашГУ, 1986. № 13. С. 44–45.
- Зульпукарова, Сефербеков, 2016 — *Зульпукарова Э.М., Сефербеков Р.И.* Из мифологии, фольклора и обрядовой культуры ногайцев: синкретизм традиционных верований и ислама // *Исламоведение*. 2016. № 7 (3). С. 85–102.
- История татар, 2009 — *История татар с древнейших времен: в семи томах*. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. Т. III. Улус Джучи (Золотая Орда). 1056 с.
- Калшабаева, 2017 — *Калшабаева Б. К.* Халық медицинасындағы діни наным-сенімдердің семиотикасы мен семантикасы // *Вестник КазНУ. Серия историческая*. 2017. Т. 84. № 1. С. 196–202.
- Карутц, 2023 — *Карутц Р.* Среди казахов и туркмен. Алматы: Amalbooks, 2023. 208 с.
- Кашгари, 2005 — *Махмуд аль-Кашгари.* Диван лугат ат-турк / перевод, предисловие и комментарии З.-А.М. Ауэзовой; указатели составлены Р. Эрмерсоном. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. 128 с.
- Кенжеахметұлы, 2010 — *Кенжеахметұлы С.* Қазақтың салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. Алматы: Атамұра, 2010. 384 с.
- Коггер, Цвайфель, 1992 — *Коггер Х., Цвайфель Р.* Рептилии и амфибии. Сидней: Weldon Owe, 1992. 180 с.
- Козлова, 2015 — *Козлова Н.К.* «Убить змею – душеспасительное ли дело?» // *Вестник Бурятского государственного университета. Язык. Литература. Культура*. 2015. № 10. С. 287–294.
- Коньратбаев, 2022 — *Коньратбаев Т.А.* Еще раз об эпическом наследии Коркута // *Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. Серия «Эпосоведение»*. 2022. № 2 (26). С. 28–39.
- Кулкенов, 2021 — *Құлкенов М.* Қазақ мақал, мәтелдерінің антологиясы. Алматы: «Өлке» баспасы, 2021. 496 б.
- Липец, 1992 — *Липец Р. С.* От конского поту змея пухла»: (Алтайский вариант русской былины. Опыт ареального анализа) // *Этнографическое обозрение*. 1992. № 6. С. 103–109.
- Лунина, 1960 — *Лунина С. В.* Зооморфные сюжеты в керамике со штампованной орнаментацией из гончарной мастерской XII – начала XIII вв. в квартале керамистов Старого Мерва // *Труды Ташкентского государственного университета*. 1960. Вып. 172. V. С. 90–91.
- Малахова, Малахов, 2014 — *Малахова А.С., Малахов С.Н.* Народные представления о болезни в русских и ногайских пословицах XVII–XVIII века как отражение специфики этнической картины мира // *Культурная жизнь Юга России*. 2014. № 4. С. 107–113.
- Морган, 2008 — *Морган Д.* Змеи в мифе, магии и истории: история человеческой одержимости (Snakes in Myth, Magic, and History: The Story of a Human Obsession). Вестпорт, Коннектикут: Praeger Publishers, 2008. – 191 с.
- Нагаева, 2024 — *Нагаева Р., Ерохина Д.* Мифические существо татар. Коварные духи, великодушные божество и птица счастья Хоррият. Москва: МИФ, 2024. 120 с.

- Насыров, 1880 — *Насыров К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на их жизнь суннитского магометанства. Отдельно отпечатано из Записок Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Санкт-Петербург.: Тип. В. Безобразова и К, 1880. – Т. 6. – 30 с.
- Наурызбаева, 2013 — *Наурызбаева З.* Вечное небо казахов. Алматы: СаГа, 2013. 700 с.
- Ошанов, 2014 — *Ошанов О. Ж.* Тараз – Жемчужина Шелкового пути (Краткая история города Тараз: от Гуннской Орды до Республики Казахстан). Алматы: Таймас, 2014. 296 с.
- Петров, Бугарчев, 2016 — *Петров П.Н., Бугарчев А.И.* О болгарском дирхеме с изображением змея // Наследие Золотой Орды в государственности и культурных традициях народов Евразии материалы международной научно-практической конференции XIII Фаизхановские чтения (Санкт-Петербург, 4-6- мая 2016 г.). Москва: Медина, 2017. С. 155–159.
- Прицак 1982 — *Pritsak O.* The Polovcians and Rus' // Archivum Eurasiae Medii Aevi. Wiesbaden, 1982. Vol. 2. P. 321–335.
- Санчилов, 1987 — *Санчилов В.П.* «Калмаки» в «Истории» турецкого автора XVI в. Сейфи Челеби // Малоисследованные источники по истории дореволюционной Калмыкии и задачи их изучения на современном этапе. Элиста: Калмыцкий НИИ истории и филологии, 1987. С. 3–27.
- Сарбашева, 2021 — *Сарбашева С. Б.* Образ змеи в сказаниях алтайцев: Улу ‘змий-дракон’, Кер-Ютпа ‘гнедое глотало’, Жеек-Юллан ‘змий-пожиратель’, Юллан ‘змея’, Монгыс ‘чудовище-богатырь’, Абрам-моос // Кочевая цивилизация: исторические исследования. 2021. Т. 1. № 4. С. 118–129.
- Сеферова, 2017 — *Сеферова Ф.А.* Место животных в древних воззрениях крымских татар: на материале крымскотатарских сказок // Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры. Симферополь, 2017. Вып. 1 (4). С. 74–77.
- Соегов, 2022 — *Соегов М.* Об одной сказке мангышлакских туркмен, созданной под влиянием мифов и опубликованной в русском переводе в 1875 году под названием «Локман» // Миф в истории, политике, культуре. 2022. № 6. С. 84–93.
- Статейнов, 2008 — *Статейнов А. П.* Топонимика Сибири и Дальнего Востока. А. П. Статейнов. Красноярск: Буква С, 2008. 512 с.
- Турксиб, 1930 — *Турксиб:* Сб. статей участников Строительства Туркестано-Сибирской железной дороги / сост. и обраб. З. Островский. Москва: Транспечать НКПС, 1930. 256 с.
- Ушницкий, 2012 — *Ушницкий В. В.* Средневековые кимаки и народ саха // «Кадырбаевские чтения – 2012». Материалы III Международной научной конференции. – Актобе, 2012. С. 351–355.
- Шакарбоев и др., 2000 — *Шакарбоев Э.Б., Камилова Ш.И., Кучбоев А.Э., Азимов Д.А., Кучарова И.Ш.* Биоценотические связи змей и их гельминтов в Центральной Азии // Узбекский биологический журнал. 2000. № 4. С. 61–65.
- Эрденболд, 2012 — *Эрдэнэболд Л.* Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: Издательство Бурятского научного центра СО РАН, 2012. 194 с.
- Янушевич, 2017 — *А. Янушевич.* Путешествие в казахскую степь. Алматы: RS; Международный клуб Абая, 2017.
- Chakravorty и др, 2011 — *Chakravorty J., Meyer-Rochow V.B., Ghosh S.* Vertebrates used for medicinal purposes by members of the Nyishi and Galo tribes in Arunachal Pradesh (North-East India) // Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine. 2011. Vol. 7. Article 13. DOI: 10.1186/1746-4269-7-13
- Hapgood, 1886 — *Hapgood I.F.* The Epic Songs of Russia. With an Introductory Note by Francis J. Child. New York: Charles Scribner’s Sons, 1886. 358 p.
- Kindler, 2018 — *Kindler C. et al.* Extra-Mediterranean glacial refuges in barred and common grass snakes (*Natrix helvetica*, *N. natrix*) // Scientific Reports. 2018. Vol. 8. No. 1. P. 1821.
- Lessing, 1960 — *Lessing F.D.* Mongolian-English dictionary. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1960. 1217 p.
- Mukherjee et al., 2017 — *Mukherjee S., Gomes A., Chandra Dasgupta S.* Zoo Therapeutic uses of Snake Body Parts in Folk & Traditional Medicine // Journal of Zoological Research. 2017. Vol. 1. Is. 1. Pp. 1–9.
- Stenseth, 2006 — *Stenseth N. C. et al.* Plague dynamics are driven by climate variation // Proceedings of the National Academy of Sciences. 2006. Т. 103. № 35. Pp. 13110–13115.

CONTENTS

HISTORIOGRAPHY AND SOURCE STUDIES

Baizhumanova Z.B., Kalybekova M.Sh., Gafurov A. MEDICAL EDUCATION IN THE USSR: APPROACHES OF CONTEMPORARY HISTORIOGRAPHY (USING KAZAKHSTAN AS AN EXAMPLE).....	300
Mukhatova O. Kh., Qadilbek M., Tashagyl A. KAZAKH–QING RELATIONS IN THE LETTERS OF ABILPEIZ SULTAN.....	315
Oshan Zh, Khoshbateni H., Sauyrkan Y. HISTORICAL SOURCE MATERIALS IN MANUSCRIPT HERITAGE RELATED TO ER ZHANIBEK.....	329
Tulepbergenov G., Bukanova R.K. KAYUM MUHAMEDKHANOV'S SCIENTIFIC EVERYDAY LIFE IN THE CONTEXT OF THE SEARCH FOR INFORMATION ABOUT ILYAS BORAGANSKY (Dedicated to the 110th birth anniversary of K.Mukhamedkhanov)	342

HISTORY

Abdrakhmanova G.S., Kalenova T.S., Maslov Kh.B. TRANSFORMATION OF REGIONAL GOVERNANCE IN EASTERN KAZAKHSTAN DURING THE CIVIL WAR.....	354
Atdaev S.J., Atdaeva O.G. HISTORY OF ORAZ-YAGLY-KHAN AND HIS DESCENDANTS.....	368
Bekmagambetov R.K., Bimolanova A.A., Bekmagambetova M.Zh. ADMINISTRATIVE-TERRITORIAL STRUCTURE OF THE TURGAY REGION IN THE CONTEXT OF THE STEPPE STATUS OF 1891: IMPERIAL POLICY AND REGIONAL SPECIFICITY.....	386
Dossymova M.K., Topal N., Zhylykshybayeva K. SOVIET RUSSIA AND TURKEY: THE QUESTION OF MILITARY AID (1919–1920).....	400
Zharkynbayeva R.S., Zhangabay A.P. LIVING CONDITIONS, LABOR CONDITIONS, AND MEDICAL CARE OF WORKERS IN THE KAZAKH SSR DURING THE WAR YEARS (1941–1945).....	414
Zakarya R., Saitbekov A.M. POLITICAL EMIGRANTS IN KAZAKHSTAN IN THE 1930S–1940S: MIGRATION PROCESSES AND SOCIO-LEGAL STATUS.....	432
Kasymova D., Mukanova G., Margulan A. SOVIET EXPERIENCE OF KAZAKH-YOMUD CONFLICT SETTLEMENT OF 1923 (BY ARCHIVAL MATERIALS).....	447
Kozybayeva M.M. THE INSTITUTE OF DISENFRANCHISEMENT IN THE ELECTORAL LEGISLATION OF KAZAKHSTAN IN THE EARLY 1920S – FIRST HALF OF THE 1930S.....	465
Nurymbetova G.R., Janysbay T.S. SOVIET MODERNIZATION AND THE ELIMINATION OF ILLITERACY: THE FORMATION OF THE ADULT EDUCATION SYSTEM IN KAZAKHSTAN (1920S–1930S).....	481
Saktaganova Z.G., Ilyasova A.U. ON THE QUESTION OF ESCAPE FROM THE KARAGANDA CORRECTIVE LABOR CAMP DURING THE WAR YEARS (1941–1945).....	502
Sariguzel N. THE IMPACT OF ATATÜRK'S DOMESTIC TRAVELS ON TURKEY'S TAX POLICY (1930–1931).....	519
Toktarbayuly A. THE POLICY OF COLLECTIVIZATION OF THE NATIONAL ECONOMY AND ITS RESULTS (1954–1959, ON THE EXAMPLE OF BAYAN-ÖLGIİ PROVINCE).....	530
Ualiyev T., Sabitov Zh. SOVIET INTERPRETATION OF THE “EDIGE” EPIC IN THE 1920–1930S: MARXIST PREFACES AND APPROACHES OF THE KAZAKH INTELLECTUALS.....	549
Utegenov M., Bektasov Sh., Aliyeva S.I. FROM THE HISTORY OF THE CONFISCATION OF BAYS HOUSEHOLDS IN NORTHERN KAZAKHSTAN (1928).....	565

ETHNOLOGY/ANTHROPOLOGY

Sharipov R.K., Baigunakov D.S., Nurshanov A.A. PETROGLYPHIC COMPLEXES TANBALY END ALMALY IN THE CHU-ILI MOUNTAINS: NATURAL ENVIRONMENT; SOURCES OF RAW MATERIALS AND MANUFACTURING TECHNIQUES	584
Sholakhov M., Nabiev R. THE IMAGE OF THE SNAKE AMONG TURKO-MONGOLIAN PEOPLES.....	599

МАЗМҰНЫ

ТАРИХНАМА ЖӘНЕ ДЕРЕКТАНУ

Байжуманова З.Б., Калыбекова М.Ч., Гафуров А.М. КСРО-ДАҒЫ МЕДИЦИНАЛЫҚ БІЛІМ БЕРУ: ЗАМАНАУИ ТАРИХНАМАЛЫҚ БАҒЫТТАР (ҚАЗАҚСТАН МЫСАЛЫНДА).....	300
Мұхатова О.Х., Қадылбек М., Ташағыл А. ӘБІЛПЕЙІЗ СҰЛТАННЫҢ ХАТТАРЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ-ЦИН ҚАТЫНАСТАРЫ.....	315
Ошан Ж., Хошбатени Х., Сауырқан Е. ЕР ЖӘНІБЕККЕ ҚАТЫСТЫ ҚОЛЖАЗБА МҰРАЛАРЫНДАҒЫ ТАРИХИ ДЕРЕКТІК КӨРІНІСТЕР.....	329
Төлепбергенов Ғ.М., Буканова Р.Ғ. ҚАЙЫМ МҰХАМЕДХАНОВТЫҢ ІЛИЯС БОРАГАНСКИЙ ТУРАЛЫ ДЕРЕКТЕРДІ ІЗДЕУ КОНТЕКСТІНДЕГІ КҮНДЕЛІКТІ ҒЫЛЫМИ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ (Қ. Мұхамедхановтың 110 жылдығына орай).....	342

ТАРИХ

Абдрахманова Г.С., Каленова Т.С., Маслов Х.Б. АЗАМАТ СОҒЫСЫ ЖАҒДАЙЫНДА ШЫҒЫС ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ Өңірлік басқарудың трансформациясы.....	354
Атдаев С.Дж., Атдаева О.Г. ОРАЗ-ЯҒЛЫ-ХАН ЖӘНЕ ОНЫҢ ҰРПАҚТАРЫНЫҢ ТАРИХЫ.....	368
Бекмағамбетов Р.К., Бимолданова А.А., Бекмағамбетова М.Ж. ТОРҒАЙ ОБЛЫСЫНЫҢ 1891 ЖЫЛҒЫ ДАЛА ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ ӘКІМШІЛІК-АУМАҚТЫҚ ҚҰРЫЛЫМЫ: ИМПЕРИЯЛЫҚ САЯСАТ ЖӘНЕ АЙМАҚТЫҚ ЕРЕКШЕЛІК.....	386
Досымова М.К., Топал Н., Жылқышыбаева Қ. КЕҢЕСТІК РЕСЕЙ ЖӘНЕ ТҮРКИЯ: ӘСКЕРИ КӨМЕК МӘСЕЛЕСІ (1919–1920).....	400
Жаркынбаева Р.С., Жаңабай А.П. СОҒЫС ЖЫЛДАРЫНДАҒЫ (1941–1945 ЖЖ.) ҚАЗАҚ КСР ЖҰМЫСШЫЛАРЫНЫҢ ТҮРМЫС-ТІРШІЛІК ЖАҒДАЙЫ, ЕҢБЕК АХУАЛЫ ЖӘНЕ МЕДИЦИНАЛЫҚ ҚЫЗМЕТ КӨРСЕТУІ.....	414
Закарья Р., Сайтбеков А.М. ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ САЯСИ ЭМИГРАНТТАР 1930–1940-ЖЫЛДАРЫ: КӨШІ-ҚОН ҮДЕРІСТЕРІ ЖӘНЕ ӘЛЕУМЕТТІК-ҚҰҚЫҚТЫҚ ЖАҒДАЙЫ.....	432
Қасымова Д.Б., Мұқанова Г.Қ., Марғұлан А.С. ҚАЗАҚ-ЙОМУД ҚАҚТЫҒЫСЫН РЕТТЕУДІҢ КЕҢЕСТІК ТӘЖІРИБЕСІ, 1923 ЖЫЛ (МҰРАҒАТ МАТЕРИАЛДАРЫ БОЙЫНША).....	447
Қозыбаева М.М. 1920 ЖЫЛДАРДЫҢ БАСЫ – 1930 ЖЫЛДАРДЫҢ БІРІНШІ ЖАРТЫСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚСТАННЫҢ САЙЛАУ ЗАҢНАМАСЫНДАҒЫ САЙЛАУ ҚҰҚЫҒЫНАН АЙЫРУ ИНСТИТУТЫ.....	465
Нұрымбетова Г.Р., Жанысбай Т.С. КЕҢЕСТІК МОДЕРНИЗАЦИЯ ЖӘНЕ САУАТСЫЗДЫҚТЫ ЖОЮ: ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ЕРЕСЕКТЕРГЕ БІЛІМ БЕРУ ЖҮЙЕСІНІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ (1920–1930 ЖЖ.).....	481
Сақтағанова З.Ғ., Илясова Ә.Ү. 1941–1945 СОҒЫС ЖЫЛДАРЫ ҚАРАҒАНДЫ ЕҢБЕКПЕН ТҮЗЕТУ ЛАГЕРЫНЕН ҚАШУ МӘСЕЛЕСІ.....	502
Сарыгүзел Н. АТАТҮРІКТІҢ ІШКІ САПАРЛАРЫНЫҢ ТҮРКИЯНЫҢ САЛЫҚ САЯСАТЫНА ӘСЕРІ (1930–1931).....	519
Тоқтарбайұлы А. ХАЛЫҚ ШАРУАШЫЛЫҒЫН ҰЖЫМДАСТЫРУ САЯСАТЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ НӘТИЖЕЛЕРІ 1954–1959 (БАЯН-ӨЛГИЙ АЙМАҒЫ МЫСАЛЫНДА) НА ТРЕХ ЯЗЫҚАХ ПЕРЕВОД.....	530
Уалиев Т.А., Сабитов Ж.М. «ЕДІГЕ» ЖЫРЫНЫҢ 1920–1930-ЖЫЛДАРДАҒЫ КЕҢЕСТІК ИНТЕРПРЕТАЦИЯСЫ: МАРКСИСТІК АЛҒЫСӨЗДЕР ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ЗИЯЛЫЛАРЫНЫҢ ҰСТАНЫМДАРЫ.....	549
Утегенов М., Бектасов Ш., Алиева С.И. СОЛТҮСТІК ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ БАЙ ШАРУАШЫЛЫҚТАРЫН ТӘРКІЛЕУ (1928 ж.) ТАРИХЫНАН.....	565

ЭТНОЛОГИЯ/АНТРОПОЛОГИЯ

Шәрипов Р.К., Байғұнақов Д.С., Нұршанов А.А. ШҮ–ІЛЕ ТАУЛАРЫНДАҒЫ ПЕТРОГЛИФТІК КЕШЕНДЕРІ: ТАБИҒИ ОРТАСЫ; ШИКІЗАТ КӨЗДЕРІ ЖӘНЕ ЖАСАЛУ ТЕХНИКАСЫ.....	584
Шолахов М., Набиев Н. ТҮРКІ-МОҢҒОЛ ХАЛЫҚТАРЫНДАҒЫ ЖЫЛАН БЕЙНЕСІ.....	599

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Байжуманова З.Б., Калыбекова М.Ч., Гафуров А.М. МЕДИЦИНСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В СССР: ПОДХОДЫ СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ (НА ПРИМЕРЕ КАЗАХСТАНА).....	300
Мухатова О. Х., Кадылбек М., Ташагыл А. КАЗАХСКО-ЦИНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ПИСЬМАХ АБИЛПЕЙЗ СУЛТАНА.....	315
Ошан Ж., Хошбатени Х., Сауыркан Е. ИСТОРИКО-ДОКУМЕНТАЛЬНЫЕ ОТРАЖЕНИЯ В РУКОПИСНОМ НАСЛЕДИИ ОБ ЕР ЖАНИБЕКЕ.....	329
Тулепбергенов Г.М., Буканова Р.Г. НАУЧНАЯ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАЮМА МУХАМЕДХАНОВА В КОНТЕКСТЕ ПОИСКА СВЕДЕНИЙ ОБ ИЛЬЯСЕ БОРАГАНСКОМ (К 110-летию К. Мухамедханова).....	342

ИСТОРИЯ

Абдрахманова Г.С., Каленова Т.С., Маслов Х.Б. ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕГИОНАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА В УСЛОВИЯХ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ.....	354
Атдаев С.Дж., Атдаева О.Г. ИСТОРИЯ ОРАЗ-ЯГЛЫ-ХАНА И ЕГО ПОТОМКОВ.....	368
Бекмагамбетов Р.К., Бимолданова А.А., Бекмагамбетова М.Ж. АДМИНИСТРАТИВНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНОЕ УСТРОЙСТВО ТУРГАЙСКОЙ ОБЛАСТИ В КОНТЕКСТЕ СТЕПНОГО ПОЛОЖЕНИЯ 1891 ГОДА: ИМПЕРСКАЯ ПОЛИТИКА И РЕГИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА.....	386
Досымова М.К., Топал Н., Жылкышыбаева К. СОВЕТСКАЯ РОССИЯ И ТУРЦИЯ: ВОПРОС ВОЕННОЙ ПОМОЩИ (1919–1920).....	400
Жаркынбаева Р.С., Жанабай А.П. УСЛОВИЯ ЖИЗНИ И ТРУДА И МЕДИЦИНСКОЕ ОБСЛУЖИВАНИЕ РАБОЧИХ КАЗАХСКОЙ ССР В ВОЕННЫЕ ГОДЫ (1941–1945 ГГ.).....	414
Закарья Р., Сайтбеков А.М. ПОЛИТИЧЕСКИЕ ЭМИГРАНТЫ В КАЗАХСТАНЕ В 1930–1940-Е ГОДЫ: МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ И СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ.....	432
Касымова Д.Б., Муканова Г.К., Маргулан А.С. СОВЕТСКИЙ ОПЫТ УРЕГУЛИРОВАНИЯ КАЗАХСКО-ЙОМУДСКОГО КОНФЛИКТА 1923 ГОДА (ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ).....	447
Козыбаева М.М. ИНСТИТУТ ЛИШЕНИЯ ИЗБИРАТЕЛЬНЫХ ПРАВ В ВЫБОРНОМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ КАЗАХСТАНА В НАЧАЛЕ 1920-Х – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1930-Х ГОДОВ.....	465
Нурымбетова Г.Р., Жанысбай Т.С. СОВЕТСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ И ЛИКВИДАЦИЯ НЕГРАМОТНОСТИ: СТАНОВЛЕНИЕ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ ВЗРОСЛЫХ В КАЗАХСТАНЕ (1920–1930 ГГ.).....	481
Сактаганова З.Г., Илясова А.У. К ВОПРОСУ О ПОБЕГАХ ИЗ КАРАГАНДИНСКОГО ИСПРАВИТЕЛЬНО-ТРУДОВОГО ЛАГЕРЯ В ГОДЫ ВОЙНЫ (1941–1945).....	502
Сарыгузель Н. ВЛИЯНИЕ ВНУТРЕННИХ ПУТЕШЕСТВИЙ АТАТЮРКА НА НАЛОГОВУЮ ПОЛИТИКУ ТУРЦИИ (1930–1931).....	519
Токтарбайулы А. ПОЛИТИКА КОЛЛЕКТИВИЗАЦИИ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ЕЁ РЕЗУЛЬТАТЫ (1954–1959 ГГ., (НА ПРИМЕРЕ БАЯН-УЛГИЙ АЙМАКА).....	530
Уалиев Т.А., Сабитов Ж.М. СОВЕТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЭПОСА «ЕДИГЕ» В 1920–1930-Е ГОДЫ: МАРКСИСТСКИЕ ПРЕДИСЛОВИЯ И ПОДХОДЫ КАЗАХСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ.....	549
Утегенов М., Бектасов Ш., Алиева С.И. ИЗ ИСТОРИИ КОНФИСКАЦИИ БАЙСКИХ ХОЗЯЙСТВ В СЕВЕРНОМ КАЗАХСТАНЕ (1928 г.).....	565

ЭТНОЛОГИЯ/АНТРОПОЛОГИЯ

Шарипов Р.К., Байгунаков Д.С., Нуршанов А.А. ПЕТРОГЛИФИЧЕСКИЕ КОМПЛЕКСЫ В ЧУ–ИЛИЙСКИХ ГОРАХ: ПРИРОДНАЯ СРЕДА, ИСТОЧНИКИ СЫРЬЯ И ТЕХНИКА ИЗГОТОВЛЕНИЯ.....	584
Шолахов М., Набиев Н. ОБРАЗ ЗМЕИ У ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ.....	599

ASIAN JOURNAL “STEPPE PANORAMA”

2026. 13(2)

Бас редактор:
Қабылдинов З.Е.

Компьютерде беттеген:
Зикирбаева В.С.

Құрылтайшысы және баспагері:

Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитеті
Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты ШЖҚ РМК

Редакция мен баспаның мекен-жайы:

050010, Қазақстан Республикасы, Алматы қ., Шевченко көш., 28-үй
ҚР ҒЖБМ ҒК Ш.Ш. Уәлиханов атындағы Тарих және этнология институты ШЖҚ РМК

Журнал сайты: <https://ajspiie.com>

Ш.Ш. Уәлиханов ат. ТЖЭИ басылған:

050010 Қазақстан Республикасы, Алматы қ., Шевченко көш., 28-үй