

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ
НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ
И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

ВЫПУСК I



**БАРНАУЛ
2007**

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М

Ответственный редактор:
кандидат исторических наук П.К. Дашковский

Редакционная коллегия
доктор культурологии Л.С. Марсадолов
доктор юридических наук В.В. Невинский
доктор исторических наук А.А. Тишкин
доктор исторических наук А.В. Харинский
доктор исторических наук С.А. Яценко
кандидат исторических наук Р.А. Кушнерик

М **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе:** сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Азбука, 2007. – Вып. I. – 258 с.

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности и эпоху средневековья. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

ISBN 978–5–93957–218–7

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда и Министерства образования, культуры и науки Монголии (проект №06-01-91809а/G, тема «Алтае-Саянская горная страна как экосистема кочевой цивилизации: история и современность»)

На обложке антропоморфная личина из могильника Чинета-II (раскопки П.К. Дашковского, рисунок А.Л. Кунгурова)

© Оформление Азбука, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
I. Архаичные религиозные верования и обряды народов Евразии	7
<i>Ю.Б. Сериков</i> Становление ритуально-культовой практики у палеолитического населения Урала.....	7
<i>П.К. Дашковский, Д.В. Культякова</i> Влияние иранского религиозного комплекса на мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в скифскую эпоху.....	24
<i>Ю.Б. Полидович</i> Скифский обряд очищения.....	44
<i>С.А. Яценко</i> О женщинах – «жрицах» у ранних кочевников (на примере знатных сарматов I в. до н.э. – II вв. н. э.).....	58
<i>Э.Б. Вадецкая</i> Имитации мертвых для продления их жизни	66
<i>Г.Г. Король</i> «Хойцегорский портрет» рубежа I–II тыс. н.э. и манихейство в Центральной Азии	81
II. Палеоастрономические аспекты изучения культовых памятников	100
<i>В.Е. Ларичев</i> Космогония и космология жречества эпохи палеометалла юга Западной Сибири (астральная теогония и протонаука в символах и образах протохрама «Сотворение Вселенной» Северной Хакасии).....	100
<i>В.Е. Ларичев, С.А. Паришков, С.А. Прокопьева</i> Астрономические, календарные и религиозно-мифологические принципы размещения в пространстве гробниц раннего железного века Северной Хакасии (на примере могильного поля, опорных плит и визирных лимбов окрестностей святилища Саратовский Сундук)	121
<i>О.О. Полякова</i> Предполагаемая космогоническая концепция мирового порядка в тагарской культуре.....	135

<i>Л.С. Марсадолов, Н.В. Дмитриева, В.А. Иконников</i> Палеоастрономические аспекты новых объектов святилища Ак-Баур.....	148
III. Современные этноконфессиональные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии	161
<i>Е.В. Нам</i> Шаманские атрибуты: символика и ритуальный смысл (сравнительный анализ сибирской и древнегреческой культур)	161
<i>Н.А. Тадина</i> «Живому хорошо гулять, мертвому лежать в камнях» (о дуализме традиционного мировоззрения алтайцев)	174
<i>В.А. Бурнаков</i> Традиционная похоронная обрядность у хакасов.....	183
<i>Ю.И. Ожередов</i> Угли и зола в мифологии и ритуалах сибирских татар	196
<i>М.М. Содномпилова</i> Доминантные символы бурятской традиционной культуры: дерево, лес	207
<i>Р.А. Кушнерик</i> О роли религиозного фактора в приграничных регионах (по материалам полевых исследований на территории Горного Алтая в 2004–2007 гг.).....	221
<i>С.С. Дашидондоков</i> Феномен достопочтенного Хамбо Ламы Этигэлова!	226
<i>Л. А. Бургарт</i> Религиозная жизнь католиков и положение католической церкви в Казахстане в середине 50-х – начале 70-х гг. XX в. по «Воспоминаниям о Казахстане» священника Владислава Буковинского.....	232
Список сокращений	253
Сведения об авторах	254

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы нижнего Амура). М., 1991. 280 с.

Сузукей В. Тувинские традиционные музыкальные инструменты. Кызыл, 1989. 144 с.

Трощанский В. Эволюция черной веры у якутов. Казань, 1902. 204 с.

Фрагменты ранних греческих философов. От теокосмогоний до возникновения атомистики. Ч.1. М., 1989. 575 с.

Цицикян А. Древнее изображение смычкового инструмента из раскопок Двина // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. М., 1987. Ч.1.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Элленбергер В. Трагический конец бушменов. М., 1956. 307 с.

Эсхил. Трагедии. М., 1978. 368 с.

Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88.

Яковлев В.Ф. Якутские коновязи // Язык - миф - культура народов Сибири. Якутск, 1988. с. 4–16.

Н.А. Тадина

Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск
«Живому хорошо гулять, мертвому лежать в камнях»
(о дуализме традиционного мировоззрения алтайцев)*

В качестве названия статьи взята пословица, записанная Е.А. Луценко в конце XIX в. у теленгитов: «*Türüde ойын јакшы, өлгөндө корум јакшы*» (*Живому хорошо гулять, мертвому лежать в камнях*) (Луценко Е.А., 1898, с. 34). В ней емко отражено представление алтайцев о вечности земного и потустороннего мира, основанного на противопоставлении жизни и смерти, временного и вечного, профанного и сакрального.

Мы обратились к изучению дуализма мировоззрения алтайцев на примере древней традиции погребения в каменных насыпях в целях реализации международного проекта РФФИ – Министерства Фландрии (№ 05-06-80853а), посвященного изучению системы мировоззренческих представлений населения Горного Алтая в контексте мифо-

* Работа проведена при финансовой поддержке РФФИ – Министерства Фландрии (проект №05-06-80853а, «Мировоззрение в ландшафте. Аспекты ритуальных и погребальных комплексов древнего населения Саяно-Алтая»).

ритуальных памятников, природной среды обитания и сложившихся этнокультурных традиций. Научная группа по проекту состоит из преподавателей и студентов ГАГУ, а также бельгийских ученых, и подразделяется на три подгруппы – археологическую, геологическую, этнографическую.

Наша этнографическая подгруппа собрала полевой материал по проекту (Тадина Н.А., 2007, с. 84–88), который позволяет выявить степень сохранения в народной памяти алтайцев отдельных черт древнего способа захоронения в каменных насыпях. Об этом свидетельствует запрет произношения по любому поводу названия каменных насыпей как «*корум*», соблюдение обычая поселения вдали от них и избегания приближения к ним, предпочтении обойти такие места. До сих пор сохраняется запрет посещения могил и уход за ними. В представлении алтайцев тело погребенного воспринимается как «*сек*», что означает «труп, падаль», а душа умершего, называемая «*сүнези*», отделилась от него еще при его смерти и находится в потустороннем мире.

Способ захоронения «*корумдан*» прослеживается в наши дни в традиции погребения собаки, когда ее обычно относят к горе или к лесу и в укромном месте обкладывают камнями. Другое название каменных насыпей прочитывается в наименовании известного археологического памятника «Пазырык», находящегося в Улаганском районе. (Руденко С.А., 1953). Оно произошло от сочетания слов «*базырып койгон*», что означает «завален (камнями)». По сведениям В.П. Дьяконовой еще в начале прошлого века тувинцы и теленгиты продолжали использовать насыпи древних курганов для впускного погребения человека и его коня (Дьяконова В.П., 1975, с. 162).

Первые сведения о способе захоронения в каменных насыпях находим в трудах Н.М. Ядринцева, совершившего в 1880 г. поездку к теленгитам современного Улаганского района. Около Телецкого озера им было записано, что «у телесов покойников кладут между камнями» (Ядринцев Н.М., 1881, с. 246). В 1897 г. Е.А. Луценко посетил Горный Алтай с целью антропологического изучения теленгитов. Он записал о древнем типе захоронения: «Могилу замечаешь обыкновенно, подъехав к ней, по концам торчащих из-под груды камней жердей... Вблизи могилы каждого теленгита непременно возвышается холмик из камней, это – могила ездовой лошади покойного» (Луценко Е.А., 1898, с. 33, 34).

Изучая традиционную культуру теленгитов, одной из этнотерриториальных групп южных алтайцев, приходишь к выводу о том, что для данной локальной среды характерно продолжительное сохранение архаических черт. Столь позднее существование традиции погребения

в каменных насыпях объясняется, в частности, природными условиями высокогорного региона, где привычна резкая смена погоды, неглубокий слой каменистой почвы, местами с наличием в ней вечной мерзлоты. Неслучайно в первый год работы по проекту нами был избран Кош-Агачский район как наиболее показательный по теме исследования.

О другой этнотерриториальной группе южных алтайцев – алтайкижи В.И. Вербицкий писал, что «тела умерших... закапываются в горы вместе с любимыми конями покойников» (Вербицкий В.И., 1893, с. 107). Этот один из способов захоронения подтверждает В.В. Радлов: «Алтайцы обычно погребают своих мертвых в земле в укрытых местах на горах» (Радлов В.В., 1989, с. 180). О северных алтайцах А.М. Горохов на примере кумандинцев сообщил, что «хоронят вдали от своих жилищ..., и заваливают лесом и камнями» (Горохов А.М., 1840, с. 228).

Опрошенные нами информаторы помнят из рассказов своих родителей и дедов о старинной традиции погребения в горах, в укромном месте, малодоступном пасущемуся скоту. Следует помнить о том, что почти до середины XIX в. традиционной формой поселения алтайцев-скотоводов являлось поселение по логовам (*өзөк*), а не в селах, которые были позже основаны русскими переселенцами. Об этом В.В. Радлов писал: «иной раз часами едешь по обширным лугам, часто видны разбросанные на большом расстоянии друг от друга маленькие кучки юрт – аулы, состоящие из двух-четырех юрт» (Радлов В.В., 1989, с. 144). Такое поселение близкородственных семей, называемое «*юрт*», означает «стойбище, поселение» (Вербицкий В.И., 1884, с. 105).

Неслучайно, живя в горных ложбинах, алтайцы хоронили покойника, завернутого в войлок, «на горе, в потайных местах» (Вербицкий В.И., 1893, с. 107), обычно, по словам наших информаторов, в расщелине скал, между камнями, в корнях или пустотах поваленного старого дерева. В речных долинах, как сообщает А.В. Адрианов, путешествовавший на Алтае в 1881 г., хоронили вблизи гор в небольшой могильной яме, а сверху забрасывали камнями: «Каждый из присутствующих на похоронах обязан бросить на могилу три камня» (Адрианов А.В., 1883, с. 187). Как видим, основным ритуальным материалом выступает камень, по-разному применявшийся в зависимости от ландшафтных особенностей – если в горах, то погребали в расщелине скал, если в низине, то под каменной насыпью, если в высокогорье, то использовали древний курган.

Насколько позволяют судить археологические памятники, построенные из камня, как-то стелы, каменные оградки, курганы, сооруже-

ные около двух тысячелетий назад, то камень, как материал, характеризует вечность. На нем оставлены древнетюркские тексты и запечатлены петроглифы древних эпох. В так называемое скифское и древнетюркское время были возведены целые погребальные комплексы, служившие ритуальным целям (Соенов В.И., Эбель А.В., 1992; Суразаков А.С., 1998; и др.). Их отголоски сохранились до этнографического времени, выступая архаическими чертами погребального обряда алтайцев. К числу таковых относится бытовавшая до начала прошлого века традиция погребения под каменными насыпями и сохранившаяся память об этом.

В этническом сознании алтайцев древние курганы представлены как «захоронения богатырей, живших на Алтае в давние времена». С целью выявления эволюции мифологического мировоззрения этноса на заключительном этапе работы по проекту была выбрана речная долина р. Каракол Онгудайского района. Сбор полевого материала направлен на определение места этнокультурной символики в представлении алтайцев о строении мира и осмыслении места человека в нем.

В данной статье предпринимается попытка освещения дуализма картины мира алтайцев, ее некоторых мировоззренческих аспектов, на примере древнего способа погребения «в камнях». Здесь не имеет смысла останавливаться на погребальных обрядах, типах и способах захоронения, освещенных в монографии Е.М. Тошакковой (Тошаккова Е.М., 1978, с. 125–158). Их особенности трансформации на протяжении прошлого века изложены в труде Н.И. Шатиновой (Шатинова Н.И., 1981, с. 94–108), а локальные черты на примере теленгитов выявлены в работе В.П. Дьяконовой (Дьяконова В.П., 2001, с. 190–199).

Сопоставляя опубликованные сведения с данными собственных полевых материалов, следует перейти к прочтению ритуальных символов, характерных для погребальной обрядности. Если основываться на методе исторической ретроспекции, опробованном в одной из предыдущих статей (Тадина Н.А., 1998, с. 90–92), то следует исходить из того, что традиция дуалистического понимания окружающего мира, свойственная модели мира алтайцев, имеет свое глубокое происхождение в дуализме мышления древнего населения Алтая.

Из сведений собранных полевых материалов следует, что освоенная территория Алтая состоит из двух взаимосвязанных половин: тайги, которой покрыты горы, и рек, текущих с гор. Горная местность неоднородна и имеет разные наименования: высокие одиночные горы, выделяющиеся своей высотой на фоне других, называются «*туу*», группа высоких гор в верховьях рек – «*тайга*», цепь гор равной высо-

ты – «сын», средней высоты – «кыр», небольшая гряда гор – «межелик». При этом она маркируется сакральным семантическим центром – самой высокой горой, на которой мужчинам запрещено охотиться, а женщинам, как ритуально нечистым людям, подниматься на нее.

В традиционном мировоззрении народа обычная гора наделена антропоморфными чертами. Она предстает в образе спящего богатыря: ее вершина называется «головой» (*баиш*), ее северный склон, поросший лесом, «хребтом» (*арка*), южная сторона с солнцепеками, «передней» (*меес*), подножье горы – «подолом» (*эдек*), нижний выступ – «ногой» (*бут*), верхний выступ – «плечом» (*ийин*) (Тадина Н.А., 1999, с. 120–122). В горах средней высоты, у ее подножия лесистой северной стороны, в старину устраивали погребение в «камнях»: в скале, насыпи, гроте. Происходил как бы возврат человека после его смерти в лоно природы.

Другим объектом ландшафта выступает река как сакральный элемент картины мира. Река осмысливается как «дорога в заданном направлении» – от истока к устью. По ее берегам земная жизнь, а по дну недоступная дорога в иной мир. Водная стихия ассоциируется с противоположным миром, поэтому погружение человека в воду меняет его состояние – если болен, то река унесет его болезнь, если здоров, то его здоровье. Река осмысливается и как «граница миров». Переправиться через реку, а значит пересечь ее течение, означает переход из одного мира в другой. Река считается чистой, поэтому нельзя переправлять через реку, даже по мосту, умерших, и тех, у которых не истек траурный срок.

Река разделяет миры на разных берегах, причем мир на противоположном берегу обладает другими, полярными качествами. Если в семье происходят один за другим несчастья – смерть, падеж скота, болезни, то следует поменять место жительства, переселившись на другой берег: «река унесет несчастье и даст благополучие семье». Обычай покидать жилище после похорон отметил В.В. Радлов: «Корьевые юрты и юрты, сооруженные из бревен, после смерти одного из членов семьи остаются пустыми, а семья строит себе новую юрту в другом месте. Так, например, проезжая в 1870 г. Ашьякту, я нашел покинутой красивую бревенчатую юрту зайсана Курту, так как к этому времени ее владелец умер» (Радлов В.В., 1989, с. 180).

В традиционном сознании алтайцев мир представляется строго упорядоченным и иерархичным. Обычно модель мира принято представлять в виде горизонтального деления на «мир природы» и «мир людей», и вертикального – на три мира по принципу «верхний – нижний»: земной, в котором живут люди, противопоставлен как нижний

верхнему – небесному, и как верхний нижнему – подземному (Потапов Л.П., 1982, с. 538–540). Изучение семантики миров на этнографическом материале алтайской культуры позволило прийти к выводу о том, что при всей троичности модели мира все три «слоя» одновременно не «работают», а в ритуальной практике действует лишь определенная пара миров. В честь живых – символы земного и небесного миров, в память умерших – символы земного и подземного миров (Тадина Н.А., 2006, с. 112–121).

В центре всей целостной картины мира стоит человек (*кижи*). С временностью «этого мира», отпущенного человеку, соотносится вечность «иного мира». Под определением «иной мир» следует понимать «неземной мир», включающий небесный и подземный миры. Рождение, жизнь и кончина человека предопределены свыше, поэтому считается, что небесный мир вселяет душу в человека, а потусторонний забирает ее.

По народному поверью, в макушке находится душа, поэтому в траурные дни ее следует прикрывать, иначе душа будет отнята и наступит смерть (*өлүм*). О кончине человека принято говорить «*божогон*», т.е. дословно «кончился». Кроме того, говорят иносказательно так: «*туска барган*», что означает «ушел за солью», вкладывая в это смысл «возвращение в вечный мир» («*мөн-кү јер*»). Таким образом, судьба (*салым*) человека в ведении двух пар миров: рождение и жизнь «небесного – земного», а судьба и смерть «земного – потустороннего» (Тадина Н.А., 2004, с. 84–85).

Для человека традиционной культуры весь окружающий мир подразделяется на две части: «мир вещей» и «мир знаков» (Элиаде Мирча, 1994). Материальные предметы (жилище, одежда), природные объекты (гора, река) и явления (восход, закат) принадлежат одновременно двум мирам – профанному, по обыденным и утилитарным характеристикам, и сакральному по своему символическому смыслу.

Мир умерших, называемый «*өлгөн туш*», имеет много общего с миром живых. Там, как и в земной жизни, нужен конь, инвентарь, предметы рукоделия и прочие вещи, которым пользовался умерший. Но «тот мир» воспринимается как обратный мир, символы которого имеют противоположный знак. Так умершему принято класть поврежденные вещи: чаша с трещиной, одежда без пуговиц, сломанный гребень и пр. Наличие в погребальном инвентаре целых вещей воспринимается как «*ыра*» (дурной знак). Нарушение смыслового ряда «целый – сломанный», где целый олицетворяет «правильность» земного мира, недопустимо.

Другим представлением о мире ушедших как обратном мире является подношение несоленой (*тус јок*) еды в качестве ритуального кормления умерших. Так во время приготовления угощения участникам поминок, до того как посолить еду, принято несоленую пищу отложить для ритуального подношения, называемого «*тӱгӱ*» (от слова «*тӱгӱтӱни*», что означает «выливать»).

Коды земного и потустороннего миров сведены к следующим бинарным сочетаниям, как-то, «восток-запад», «новая луна – старая луна», «по кругу солнца – против хода солнца». В зависимости от ситуации действует определенная цепь символов, по которой «прочитывается» смысл ритуала – в честь живых или в память ушедших, при этом учитываются лунные фазы, время суток, сторона света.

Все, что делается в память ушедшего, совершается наоборот. Во время поминок принято подносить угощение присутствующим против хода солнца (*кӱн тескери*) и наливать, наклоня от себя к тыльной стороне ладони (*колынын^т сыртыла*). Поминальное подношение умершим «*тӱгӱ*» совершают в день похорон и во время поминок вечером, причем при красном закате (*кызыл эн^тир*) и непременно в сторону запада (*кӱн бадыш*), где по представлению народа находится потусторонний мир.

Двоичная структура алтайской модели мира, ее земной и потусторонний мир, также передаются посредством «чет-нечета». В символическом числе понятие о «четных» и «нечетных» числах очень важно. Четное число (*эштӱ*) считается «своим», «реальным», «земным». Соответственно, потусторонний мир обозначает нечетное число (*сын^тар*), определяющееся как «чужое», «потустороннее», «мифологическое».

Правилу «нечета» принято следовать в количестве ритуальных действий, подношений, участников церемониала и пр., творимых только для «мира ушедших». К примеру, количество вещей в погребальном инвентаре должно быть нечетным. Каждому участнику похорон принято положить на погребение нечетное количество камней, обычно три. Поминки следует проводить в нечетный день – на 3-ий и 7-ой. Во время проведения их следует нечетное количество раз поделиться поминальным угощением с потусторонним миром, отливая его на землю, наклонив от себя к тыльной стороне ладони. Также принято брать от каждого поминального угощения нечетное количество ложек для вечернего ритуала «*тӱгӱ*», количество участников которого должно быть нечетным.

В алтайской картине мира также значима цветовая символика. Наиболее устойчивая и многогранная семантическая пара «белый-черный» (Кононов А.Н., 1978, с. 159-179). Земной мир людей, освеща-

емый солнцем и луной, обычно называют «белая ясность» («*ак айас*»), где белому (*ак*) цвету, как цвету жизни, отведена сакральная роль (Тадина Н.А., 2006а, с. 255-258). При этом черное (*кара*) выступает символом потустороннего и негативного – несчастья, нищеты, смерти из «того мира». Так участникам похорон и поминок следует быть одетым в темные тона, а белая и яркая одежда здесь неуместна, в ней невозможно выразить сочувствие семье умершего, а скорее оскорбление (Тадина Н.А., 2006б, с. 112-121).

От правильного соблюдения ритуальной символики, от щепетильности ее исполнения зависит само существование земного мира, иначе, нарушится мировой порядок. Малейшее отступление от заданных норм расценивается как дурной знак к несчастью. Так в поведенческих действиях кодируется установка на счастье-несчастье, удачу-неудачу, жизнь-смерть. В дни похорон, следует соблюдать ритуальные запреты, особенно в вечернее неблагоприятное время, когда лунный месяц на исходе. В это время не шумят, не выносят огонь из очага, молоко и молочные продукты, а также мусор из жилья, не берут из источника воду (Тадина Н.А., 1994, с. 132–136).

Таким образом, в зависимости от ритуальной ситуации принято соблюдение следующего знакового ряда. В честь живущих – «новолуние – утро – восток – чет – посолонь – белый – открытый – целый – вперед». При этом иной мир мыслится как мир «наоборот», которому соответствует полярность другого знакового ряда: «убывающая луна – против круга солнца – вечер – запад – закат – нечет – черный – закрытый – битый – низ – назад». В этих двух смысловых рядах заложена программа ритуального поведения для той или иной церемониальной ситуации и заключен дуализм традиционного мировоззрения алтайцев.

Библиографический список

Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. Томск, 1883.

Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. 496 с.

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893. 269 с.

Горохов А.М. Краткое этнографическое описание бийских и алтайских калмыков // Журнал Мин-ва внутр. дел. 1840, ч. 38, № 11, ноябрь.

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

Дьяконова В.П. Алтайцы. Горно-Алтайск, 2001. 222 с.

Кононов А.Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник 1975. М., 1978. С. 159–179.

Луценко Е.А. Поездка к теленгитам // Землеведение. М., 1898. № 1–2.

Потапов Л.П. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 538–540.

Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989.

Руденко С.А. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953.

Соенов В.И., Эбель А.В. Курганы гунно-сарматской эпохи на Верхней Катуни. Горно-Алтайск, 1992.

Суразаков А.С. К изучению прошлых мировоззрений // История и культура народов Саяно-Алтая: в прошлом, настоящем и будущем. Горно-Алтайск, 1998. С. 10–13.

Тадина Н.А. Регламентация поведения во время траура в традиционно-бытовой обрядности алтайцев // Археологические и фольклорные источники по истории Алтая. Горно-Алтайск, 1994. С. 132–136.

Тадина Н.А. Пазырыкские черты алтайской этнографии // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск-СПб., 1998. С. 90–92.

Тадина Н.А. Алтайская традиция очеловечивания гор // Россия и мировой исторический процесс. Бийск, 1999. С. 120–122.

Тадина Н.А. Человек в модели мира как основы культуры общения алтайцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера. (Материалы V Сибирских чтений). СПб., 2004. Ч. 2. С. 84–88.

Тадина Н.А. Алтайская языковая картина мира по данным словаря Н.А. Баскакова // Тюркские языки: проблемы и исследования. Горно-Алтайск, 2006а. С. 255–258.

Тадина Н.А. Традиционная картина мира как основа культуры общения алтайцев // Картина мира (лингвистические и этнокультурные аспекты). Вестник ТГУ. Бюллетень № 60. Томск, 2006б. С. 112–121.

Тадина Н.А. О «Мировоззрении в ландшафте» на примере этнокультурных процессов у алтайцев // Научный вестник Горно-Алтайского государственного университета. Горно-Алтайск, 2007. С. 84–88.

Тоцакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978. 159 с.

Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981. 184 с.

Элиаде Мирча. Священное и мирское. М., 1994.

Ядринцев Н.М. Об алтайских и черневых татарах // Известия РГО. СПб., 1881. Т. XVII. Вып. 4. С. 228–254.