

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ  
ГОУ ВПО «Алтайский государственный университет»  
Факультет политических наук  
Кафедра религиоведения и теологии  
Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований  
ГОУ ВПО «Томский государственный университет»  
Музей археологии и этнографии Сибири

# МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

ВЫПУСК IV



Барнаул

---

Издательство Алтайского  
государственного университета  
2010

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)  
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43  
М64

Ответственный редактор:  
канд. ист. наук *П.К. Дашковский*

Редакционная коллегия:  
докт. ист. наук *Л.Н. Ермоленко*; докт. культурологии *Л.С. Марсадолов*;  
канд. ист. наук *Ю.И. Ожередов*; докт. ист. наук *Т.Д. Скрынникова*;  
докт. филос. наук *О.М. Хомушко*; докт. ист. наук *Л.И. Шерстова*;  
докт. ист. наук *С.А. Яценко*

**М64** **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Изд-во Азбука, 2010. – Вып. IV. – 376 с.  
ISBN 978-5-93957-433-4

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

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

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

*Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №10-01-00535 а/Г, тема «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая») и ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (проект 2010-1.1-303-124-031 «Культурный капитал как условие и фактор инновационного развития Западной Сибири»)*

ISBN 978-5-93957-433-4

© Оформление. Издательство  
Алтайского государственного университета, 2010

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
<b>I. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ</b>	
<i>Вертиенко А.В.</i> К проблеме семантики горита и стрел в представлениях ираноязычных номадов Евразии .....	8
<i>Коников Б.А.</i> Конь в культуре и искусстве средневекового населения Омского Прииртышья, Южной Сибири и Казахстана: общее и особенное .....	24
<i>Марсадолова Т.Л.</i> Художественный образ ангела: от первобытности к средневековью .....	39
<i>Ожередов Ю.И., Мунхбаяр Ч.</i> Археологический комплекс на перевале Давдаг-кутул в Западной Монголии .....	54
<i>Серегин Н.Н.</i> К вопросу об интерпретации «ритуальных» курганов (по материалам тюркской культуры) .....	78
<i>Сериков Ю.Б.</i> Человеческие жертвоприношения на культовых памятниках Урала .....	83
<i>Симонова И.Л.</i> «Когда на небе светили три солнца». (опыт реконструкции мифологического сюжета) .....	102
<i>Суразаков А.С.</i> Образы прародительниц в петроглифах Куюса ..	110
<i>Татаурова Л.В., Кромм И.Д.</i> Ставрографические материалы как источник по изучению культового медного литья у русских и христианизация аборигенов Сибири .....	115
<i>Ярков А.П.</i> К вопросу о месте ислама в Южной Сибири в раннее средневековье .....	126
<b>II. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ</b>	
<i>Амоголонова Д.Д.</i> Возвращение Хамбо Ламы Итигэлова в контексте бурятского этнокультурного возрождения .....	140
<i>Бурнаков В.А.</i> К вопросу о культе орла у хакасов .....	153
<i>Головизнин М.В.</i> «Нарышкинские» храмовые постройки Татарстана. Булгарско-среднеазиатский след? .....	164
<i>Дашковский П.К., Цэдэв Н., Шершнева Е.А.</i> Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии .....	180
<i>Жуков А.В.</i> Этнические, гражданские и конфессиональные предпочтения агинских бурят .....	187
<i>Немых А.П.</i> Ритуальная градация киргизского прикладного творчества .....	196
<i>Николаева Д.А.</i> Архаические воззрения бурят конца XIX – начала XX в. на женское шаманство .....	203

<i>Осмонова Н.И.</i> Имя как миф и символ человека традиционного общества кочевников .....	215
<i>Останин В.В.</i> Естественные памятники ведической цивилизации на Алтае .....	222
<i>Прохорова Н.А.</i> Культовые сооружения как памятники материальной культуры кыргызского народа .....	231
<i>Рахно К.Ю.</i> Теппоральные структуры в украинских мифологических сюжетах о гончарах (особенности архаического восприятия праздничного времени) .....	240
<i>Сивцев И.С.</i> Праздник Ысыях в традиционной культуре народа Саха .....	250
<i>Сивцева С.И.</i> Некоторые черты шаманской мифологии .....	255
<i>Шершнева Е.А.</i> Взаимоотношение мусульман с Русской православной церковью в XIX в. на Алтае.....	264
<i>Шкурко Н.С.</i> Влияние этноконфессионального фактора на политические процессы в регионе (на примере Республики Саха (Я)) .....	273

### **III. ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ НАРОДОВ В ЭПИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ**

<i>Бакиров А.А.</i> Вооружение и военная тактика киргизских воинов (на примере героического эпоса «Манас»).....	290
<i>Гуцуляк О.Б.</i> Развитие евразийского мифологического образа гер/Кер Кер-оглы – сына могилы и правителя страны Чамбули Мастоу .....	297
<i>Егорочкин М.В.</i> Погребальное исполнение героического эпоса у тюрков Южной Сибири.....	315
<i>Кожобекова А.Ш.</i> Специфика пространственно-временного мифоэпического контекста пути у киргизских номадов (на материале малого кыргызского эпоса «Кожожаш») .....	325
<i>Конунов А.А.</i> Отражение культа гор в алтайских героических сказаниях .....	335
<i>Новрузова Н.С.</i> Миссия имянаречения в эпическом памятнике огузских тюрков «Деде Коргуд» .....	341
<i>Нургалиева А.Б.</i> Демонические существа в мифологической прозе .....	348
<i>Русакова М.В.</i> Взаимосвязи древнеиранской мифологии и фольклора восточных славян .....	353
<i>Эшимбекова Н.С.</i> Мифопоэтическая традиция кыргызов .....	361
<b>СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ</b> .....	369
<b>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ</b> .....	370

**Н.С. Эшимбекова**

*Кыргызско-Российский (Славянский) университет  
им. Б.Н. Ельцина, г. Бишкек*

## **МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ КЫРГЫЗОВ**

В процессе жизнедеятельности этнической группы появление мифа сопровождается осознанием культурного единства, которое влечет за собой формирование смысла существования в мировом пространстве. Несомненно, что первоначальный миф должен выстраиваться по принципу победы своего над чужим. А вот принципы этой победы и ее последствия придают этому мифу этническую индивидуальность.

Источники свидетельствуют, что в кочевой мифологии, в отличие от земледельческой, принципы победы выстраивались на противостоянии вполне реальных персонажей, которые мешали осваивать пространство. Ойкумена кочевника была ему союзником, он умел договариваться с природой и поэтому чужим являлся тот, кто мешал этому договору, т.е. забирал пастбища, скот и т.п. При этом в мировоззрении кочевника не существовало границ, разделяющих пространство. У земледельца мир очерчен покоренным, своим освоенным участком, в пределах которого соблюдаются законы общины. Нарушение этих законов приводит к хаосу, который срочно необходимо устранить с помощью ритуала, т.е. одушевленного мифа. Наверное, это объясняет тот факт, что практически у всех земледельческих цивилизаций на краю деревни, села обустроивались те пограничные слои общества, которые, помимо знания мифов общины, обладали еще и дополнительными знаниями иного мира – кузнецы, мельники, гончары. Причем обращение общины к этой категории людей на бытовом уровне не приветствовалось, коммуникация выстраивалась только по необходимости. Дополнительные знания общиной строго наказывались, так как справедливо считалось, что они могут нарушить устоявшийся миропорядок. Так, в русской общине вплоть до XX в. грамотность девицы на выданье приравнивалось к физическому недостатку (Бернштам Т.А., 1988, с. 97).

В кочевой среде люди, обладающие дополнительными знаниями, вызывали интерес, так как они могли раскрыть новые сведения об окружающем пространстве и условие договора с этим пространством. Поэтому мифы кочевых народов, в отличие от зем-

ледельческих, являются более объемными и изобилуют различными мелкими деталями, которые в целостной картине больше привязывают человека к природе.

Любая этническая культура является парадоксальной целостностью вещей, которые с логической точки зрения абсолютно не связаны друг с другом. Например, как может утилитарная функция юрты быть сопоставимой с ее ритуально-эпическим предназначением. Все встает на свои места, когда эта взаимосвязь осуществляется на духовном уровне через мифоэпическую традицию. Вне всякого сомнения, изначально в кочевой культуре присутствует фатализм, который воспринимается как пространственно-временные изменения. В подтверждение данному тезису можно привести слова из эпоса «Манас»: «Человек не в силах изменить предначертание судьбы, отсрочить смерть или вместо уготованного ему поражения одержать победу» (Акмолдоева Ш.Б., 1998, с. 211).

При формировании мифа в кочевой среде, в соответствии с вышеозначенными тезисами, культурное единство осознается не при общности территории, но по крови. Исходя из этого прослеживается факт устойчивости родоплеменного деления в кочевой или в бывшей кочевой среде. Объясняется это тем, что сам по себе образ жизни кочевника – независимый и единственный фактор защиты, а межэтническая коммуникация – его род, его фамилия. Сложность заключается в том, что в кочевой среде нельзя четко обозначить слои населения, отвечающие за эту коммуникацию. Другими словами, кочевое сообщество постоянно заново выдвигало из своей среды новых членов, которые отвечали за проникновение инноваций, в том числе духовных, в этнос. «Известно, что у кыргызов никогда не было ни монархии, ни аристократии. Традиционный предводитель – это манап, и его власть зависит от его личных качеств. Каждый манап независим, он у власти, благодаря своему уму и успехам в походах, своему умению управлять людьми и своим личным состоянием» (Реми Дор, 2003, с. 118).

Основным критерием такого выдвижения, как подтверждает эпическое наследие кочевников, является знание собственного традиционного уклада жизни, т.е. знание миропорядка. Это объясняет некоторые характерные черты ментальности кочевого образа жизни, такие как неприятие инноваций в прошлом и толерантность. В подтверждение этому приведем некоторые зарисовки конца XIX в. о кыргызах: «Ласковым обращением, кротостью можно сде-

лать из киргизов лучших и преданнейших друзей. Они никогда не изменят, и если понадобится, все сделают, чтобы выручить вас из нужды» (Быт и нравы киргизов, 1897, с. 18). Известный ученый А.Н. Краснов отмечал: «...Характер киргиза всегда оживленный и веселый, незлопамятный с оптимистическим воззрением на жизнь, умением довольствоваться тем, что имеет, принадлежит, при простодушии и гостеприимстве кочевника, к числу самых симпатичных, ...верен своему слову и честен...» (Лунин Б.В., 1973, с. 200).

Что касается толерантности, то она в кочевой среде опять же отличалась от среды земледельческой. Если для земледельца толерантность означает принятие каких-либо сторон жизни, культуры иной среды, и за счет этого происходила эволюция собственной культуры, то для кочевника толерантность означает принятие инноваций как пространственного элемента, к которому необходимо приспособиться без изменения в ментальности за достаточно длительный промежуток времени.

Напомним, что в основе кочевого мировоззрения лежат пространственные, а в основе земледельческого – временные, календарные факторы, что накладывает свой отпечаток на этническую ментальность. Психологический портрет кочевника, его макрокосм могут рассыпаться с изменением пространственного бытия. Осознание единства наступает при появлении рядом критического числа, которое в мифологии является сакральным, например, в русской эпической традиции таким числом считается три (например, три богатыря, три сестрицы, три желания).

В кыргызской эпической традиции сакральное число – сорок, на что указывают и архаический, и современный фольклор. Например, в обрядах, связанных с рождением и воспитанием ребенка так же часто встречается число сорок: на месте, куда выпал младенец при родах, вбивали сорок колышков (Львова Э.Л. и др., 1988, с. 147); в семье, где дети не выживали, младенца носили по кибиткам, заставляя его кусать (прикасаться ртом) к ушкам сорока котлов (Абрамзон С.М., 1949, с. 104); в племени солто мать делала сорок лепешек и раздавала собравшимся гостям; в племени бугу (местность Сарыбулак) на сороковой день после рождения ребенка делали той, брали сорок ложек чистой теплой воды и мыли ребенка; во Фрунзенском кантоне на сороковой день совершали поминки (кыркы) по усопшему, совершали бейт баши – молитву об умершем (на могиле) (Фиельструп Ф.А., 2002, с. 67, 69, 79, 137).

Сохранение данного числа в реальной жизни не позволяло коренным образом видоизмениться мировоззрению. Развивая эту формулу, можно сказать, что кыргызское этническое пространство может расширяться только тогда, когда сохраняется не меньше сорока семей, человек, родов и т.п. Именно сорок всадников поскакали на поиски Джакыпа, чтобы сообщить о рождении сына Манаса. «Не одно копье, а сорок копий пронзили необъятную грудь Джолоя... Не один меч, а сорок мечей ослепительно сверкнули в воздухе» (Липкин С.И., 1995, с. 16). В речи у ворот тыргаутов джигит Урбю использовал число сорок: «...Пришли его (Манаса) сорок львов, чтобы сравнять с землей вашу крепость, ...чтобы одолеть сорок ханов...» (Липкин С.И., 1995, с. 29); «...чудесный меч Манаса сверкал как сорок мечей, и каждый удар его повторялся сороккратно» (Липкин С.И., 1995, с. 28). У Каныкей было сорок подруг, а у Манаса сорок богатырей, которые соединились узами брака. Таким образом, именно при наличии сорока человек, кыргызская община могла самоструктурироваться на определенном пространственном промежутке. Согласно мифологической и духовной традиции кыргызского народа, такое количество людей могло создавать этническую историю.

Для архаических этносов легенда гораздо правдивее, чем реальность, поэтому представитель этого этноса каждое свое действие в реальном мире соизмеряет с мифопоэтической традицией. Осваивая новые территории, кочевник вносил малые изменения в инфраструктуру реального мира, так как этого требовал договор совместного существования в мире. Причем этот договор затрагивал как реальные объекты, так и мифологические образы, широко представленные в ритуальной традиции кыргызского народа. Приблизительно данная ситуация строилась по следующей схеме: любая просьба кочевника к окружающему миру узаконивалась жертвоприношением богам, таким образом, в его сознании происходит своеобразный обмен «ты – мне», «я – тебе». Это коренным образом отличается от психологического портрета земледельца, который предпочитал завоевывать окружающее пространство, вводя в него коренные изменения, и «жертва» в данном случае была лишь прелюдией к этому завоеванию. Гибкость ментальности кочевой среды, а именно спокойное восприятие изменений окружающего пространства, позволяла кыргызам через духовную культуру с ее уникальными адаптационными механизмами равнозначно оценивать



собственное существование при практически любых исторических и геополитических изменениях.

Таким образом, можно утверждать, что мировоззрение кыргызов на протяжении своей истории практически всегда принимало основные моменты мировосприятия окружающих этногрупп, но при этом никогда не теряло своей самобытности. Находясь в общем номадическом пространстве, кыргызы начинают идентифицировать себя приблизительно с XV в. Эта идентификация происходила на духовном уровне: родоплеменная идентификация, а затем идентификация целостного этноса.

Структурно родоплеменные различия выстраивались, прежде всего, по мифоэпическим категориям. Это – общий предок, тамга (родовой знак) и некоторые формы обрядово-ритуальной жизни, касающиеся повседневного быта кочевника. Этническая идентификация проявлялась только в минуты крайнего межэтнического напряжения. В основном это касалось угрозы внешнего завоевания. Мы можем сделать вывод, что в основе родоплеменной памяти была заложена идея о единстве кыргызского народа. «Память – это способ человека «самообладать» и самовыражаться, с тем, чтобы представлять мир, и это вменяется ему в обязанность как основа его родовой сущности» (Бакиева Г.А., 2003, с. 89).

На основе произведения Ч. Айтматова «Белый пароход» и эпоса «Манас» можно проследить совокупность устоявшихся неосознанных представлений и форм мировосприятия кыргызского этноса, определяющих общие черты взаимоотношений и поведения в социуме применительно к феноменам бытия. Например, одной из черт, характеризующей кыргызов рода бугу, является обязательное знание семи колен предков и истоков его рода. Исходя из этого можно сделать вывод, что каждый индивид в кыргызском этносе предперсонален, на каждом человеке всегда остается отпечаток его рода. В подтверждение данного аргумента можно также привести слова из эпоса «Манас»: «Да будет благословенно имя твоего отца! – воскликнул Манас. – Как стрела сквозь кольчугу доходит до сердца, дойдет это имя сквозь толщу времен до потомков!» (Липкин С.И., 1995, с. 48).

Даже сегодня при знакомстве кыргызы обычно спрашивают друг друга о месте рождения и родовой принадлежности, семейных связях, в самую последнюю очередь интересуясь именем собеседника. Благодарят или насылают проклятия не только на конкретно-

го индивида, но и на весь род. У кыргызов четко проявляется «Мы» – образ, т.е. образ определенного рода или социальной группы («свои»), наиболее выпуклый в структуре идентичности представителей этноса. «Мы» – образу противостоят «Они» («чужие»), которые могут представлять собой как внешние этнические образования, так и включать представителей другого рода своего же этноса. Эта идея прослеживается в благословении Рогатой матери-оленихи: «Да продлится ваш род и умножится. Да не забудут потомки ваши речь, которую вы сюда принесли, пусть им сладко будет говорить и петь на своем языке» (Айтматов Ч., 1985, с. 307).

Кыргызы воспринимали изменяющееся внешнее пространство через неизменную духовную традицию, что требовало от каждого героя соответствия характерам и поступкам героев прошлых лет, и только в этом случае он мог идентифицироваться этносом как личность. В качестве примера здесь можно привести слова, сказанные Манасом по случаю смерти Кокетея: «Кокетей, который нас покинул, был светочем среди киргизов. Его деяния – образец для потомства. Устроим же по Кокетею такие поминки, чтобы молва о них также дошла до потомства» (Липкин С.И., 1995, с. 282). Подчеркнем, что, согласно духовной традиции, кыргызских героев можно разделить на несколько типов. Первый тип – это родоплеменные герои, т.е. личности, которые остаются в памяти конкретного рода и племени (герой этногруппы). При этом допускается одновременное существование двух или нескольких героев различных родоплеменных групп и даже их противоборство (например, Ормон-хан, Боромбай, Кененсары).

Второй тип – это унифицированный этнический герой, чьи заслуги безоговорочно признаются всем этносом (Курманжан-Датка, Шабдан). Надо сказать, что в кыргызской мифоэпической традиции родовые герои зачастую сравниваются с зооморфными персонажами – «силен, как лев», «быстр, как конь», «хитер, как змея». А этнические герои практически всегда сравниваются с традиционными эпическими персонажами – «мудрый, как Кошой, Каныкей», «силен, как Манас» и т.п. Подобное сравнение по этнической классификации является наивысшей наградой, причем далеко не всегда дающей путь к материальным благам.

Необходимо также отметить еще один аспект кыргызской ментальности: в кыргызском этносе материальное благосостояние индивида не давало ему властных полномочий. Уважение этногруп-

пы приобреталось за счет следования традициям, основной из которых была забота о благосостоянии своего окружения – рода, племени, народа. Здесь мы наблюдаем еще один пример иллюстрации «коллективного договора» между всеми членами этносообщества.

Все вышеизложенное позволяет сделать вывод, что психологии кыргызов-кочевников свойственна ритуализация пространства, а психологии земледельческих этносов (русских, дунган и др.) – ритуализация времени. Этим можно объяснить наличие религиозности – набожности у представителей земледельческих этносов и развитый анимизм кочевых народов. В исторической традиции это выглядело следующим образом: воспринимая элементы мировой религии – ислама, кыргызы трансформировали их в свой духовно-материальный мир. После этой трансформации многие первоначальные религиозные догматы коренным образом изменялись. Происходил своеобразный конформизм между бытием кочевника и религиозными нормами (адат). Но, несомненно, ислам оказал существенное влияние на эволюцию кыргызского мировоззрения.

Религия как современная повседневная мифопоэтическая традиция этнических групп, объединенная единым ритуальным канон, вырастает из мифа, в дальнейшем миф и религия сосуществуют в тесном взаимодействии. Этническое самосознание позволяло членам этноса осознавать свою принадлежность к конкретной группе, которая выражается в формуле «свое» и «чужое».

Но, при исследовании данного вопроса необходимо понимать, что и изменение религиозных догматов происходило за счет подстройки под них мифопоэтических традиций кыргызского народа. Известно, что первоначальный ислам, разработанный на Аравийском полуострове арабами-кочевниками, также огромное внимание уделял ритуализации окружающего пространства и повседневного бытия (большое внимание уделяется одежде, пище, воспитанию и т.п.). Но затем ислам, осваивая новые земледельческие территории, к моменту его принятия кыргызами обрел философское обоснование. Как мы полагаем, с точки зрения кочевника, это было лишним, поэтому кыргызы адаптировали исламские нормы поведения под свои обряды и традиции.

Как мы показали, подобная динамика может происходить только в том случае, если она напрямую не противоречит архаическим духовно-культурным этническим ценностям. Исходя из этого, создается образ современной этнической востребованности при

сохранении его самобытности. В то же время следует отметить, что все это было бы вряд ли возможно без общности религиозных формул, выступавших в качестве интеграционной силы в образовании этнических общностей из племен и родов. Поэтому взаимосвязь исламского и национального на сегодняшний день занимает немаловажное место в этническом самосознании кыргызов. В свою очередь, это отражается на формировании этнической психологии, жизненных ценностях, установках этноса в их повседневной жизнедеятельности.

### Библиографический список

Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка // Сборник МАЭ. М.; Л., 1949.

Айтматов Ч.Т. Белый пароход: повести. Рассказы. Фрунзе, 1985.

Акмолдоева Ш.Б. Духовный мир древних кыргызов (по материалам эпоса «Манас»). Бишкек, 1998.

Бакиева Г.А. Социальная память и ее роль в развитии культуры и общества // Психология познания. Бишкек, 2003.

Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988.

Быт и нравы кыргызов / сост. А.П. Смирнов. СПб., 1897.

Липкин С.И. Манас великодушный. Рига, 1995.

Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и типологии культуры // Избранные статьи: в 3 т. Таллин, 1992. Т. I.

Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

Немых А.П. Перспективы развития религиозных отношений в Тюпском районе // Перспективы регионального развития Иссык-Кульской области. Бишкек, 2002.

Реми Дор. Оригинальный политический строй, статус кыргызского предводителя Рахманкула в монархистском Афганистане // Государственность и религия в духовном наследии Кыргызстана. Бишкек; Лейпциг, 2003.

Русские путешественники и исследователи о киргизах / под ред. Б.В. Лунина. Фрунзе, 1973.

Сыдыков А.С. Родовое деление киргиз. Ташкент, 1927.

Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX в. М., 2002.

Чернявская Ю.В. Народная культура и национальные традиции. Минск, 1998.