

Н.А. Тадина

ЭТНИЧЕСКАЯ КОНСОЛИДАЦИЯ И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ПОКОЛЕНИЙ В ОСМЫСЛЕНИИ БУРХАНИЗМА*

Изучение подъема этнического самосознания позволяет раскрыть вопросы преемственности поколений и различные этапы формирования народа. В исторической памяти алтайцев живо воспоминание о родовых предках столетней давности, живших в период так называемых “бурханистских молебнов”. Эта традиция сохранения прошлого отражает жизненную необходимость знаний родовой генеалогии, например, при соблюдении обычая экзогамии.

До сих пор считается нормой знать поименно предшественников, среди которых были участники бурханистских событий. К числу последних относятся зачинатель бурханистского движения Чет, сын Челпана из сеока “көббök” долины р. Кырлык, 33 лет (судя по архивным данным – МАЭ 2: 41–44), его приемная дочь Чугул из сеока “чагандык”, 12 лет, представители других родов из долины р. Песчаной: сеоков “тодош” – Торчык Кокпоев, “кыпчак” – Шыйдык и Тулун Ябыштановы; долины р. Урсул: сеоков “майман” – Аргымай и Манджи (Манжи) Кульджины, Курдан Матаков, “кыпчак” – Ялбак (Жабак) и Ойнош Тавдаковы, Тырый Яшитов, Ябак (Жабак) Мурзин; долины р. Каракол: сеоков “майман” – Мыжалак и Байталак Бабановы, Калбан и Чербак Чинатовы, Барнаул и Адун Мандаевы, Агыды и Анат Содоновы, “тодош” – Кондошев Ноде. Как мы видим, здесь нет выделения имени какого-то одного лидера: сколько сеоков, столько и знаменитых личностей. В такой этнопсихологической установке проявляется живучесть родовой структуры, генеалогические линии которой позволяют реконструировать собранный полевой и архивный материал. В именах перечисленных родовитых предков передается значимость прошедших событий.

Бурханизм, получивший название в литературе по имени божества Бурхана, относится к числу сложных и многогранных тем. На протяжении последних 100 лет о нем высказывались разные суждения. В период возникновения бурханизма христианские миссионеры сообщали о нем как о движении, противном православию, а светские власти видели в нем политическую угрозу империи (Бурханизм 1994). При политизированном подходе наблюдались односторонность суждений и некая недосказанность по сути данного вопроса. В советский период пресекалось любое вольное мнение о бурханизме, а в науке противостояли две теории: одна – об искусственном промонгольском и прояпонском идеологическом явлении (Потанов 1991: 311), другая – о национально-освободительном движении против христианизации и за реформирование шаманизма (Анохин 1927; Данилин 1993). Менялись времена и менялись оценки. В постсоветский период говорили о бурханизме как о синкретической религии, основанной на традиционном веровании и шаманизме под влиянием ламаизма (Сагаляев 1984; 1992: 138–164), как об адаптированной ветви северного буддизма (Екеев 1997: 183–191), как о новой вере отдельной этноконфессиональной общности алтайкижи (Шерстова 1997: 171–215). В 1990-е годы открыто рассуждали о бурханизме как о противнике или преемнике шаманизма, о степени влияния на него ламаизма, выходила литература с комментариями о нем как о прямом наследнике шаманизма (Тодош Бронтой 1994: 19).

Несмотря на указанную степень изученности бурханизма, он до сих пор остается неясным и запутанным. Основная причина этого заключается в одностороннем ос-

Надежда Алексеевна Тадина – кандидат исторических наук, доцент Горно-Алтайского государственного университета.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проекты № 02-06-80311а, № 04-06-88004к).

вещении его миссионерами и очевидцами. Оно ограничивается анализом общественно-политической ситуации того времени. Подобный взгляд со стороны уводит исследователя и читателей от понимания бурханизма “изнутри”. Попытку исследовать бурханизм изнутри предпринял А.М. Сагалаев, увидевший в нем форму выражения этнического самосознания алтайцев на основе шаманского мировоззрения начала XX в. и мифологизированной истории ойротского периода (XVII – середина XVIII в.) (Сагалаев 1992: 150, 155–156). Намеченная им концепция была продолжена Л.И. Шерстовой в поисках собственной теории бурханизма в форме “новой веры нового этноса” (Шерстова 1991: 34–40; Она же 1992).

1904 г. считается годом возникновения бурханизма. Это лишь условная дата. Бурханизм возник не сразу и явился ответом на государственную политику преобразования уклада жизни алтайского народа, его родовой структуры. К тому времени был накоплен первый опыт межэтнического общения на базе двух диаметрально противоположных культур (земледельческая и скотоводческая), двух различных вероисповеданий (православие и традиционные алтайские верования). Отсюда неизбежно возникало взаимное непонимание, отрицание друг друга. Возобладало установление “правильного” пути развития по русскому образцу. В результате реализации государственной инородческой политики алтайцы пережили одно преобразование за другим – сокращение скотоводческого хозяйства, перевод на оседлый образ жизни с последующей христианизацией, упразднение родовой системы управления и испытали последствия их проведения.

Одним из первых ударов явилось сокращение пастбищ и поголовья скота – основного источника существования, что вызвало резкое обнищание семей. Об этом Н.М. Ядринцев писал: “Обеднение и упадок скотоводства свидетельствуются всеми путешественниками, посещавшими Алтай. Между теленгитами были не очень давно владельцы, обладавшие огромными табунами. В.В. Радлов в долине Урсула встретил теленгита, имевшего 6000 голов скота. На Чуе скотоводство еще обширнее: здесь встретились богачи, имевшие до 8000 лошадей, 1000 голов рогатого скота и 2000 верблюдов. Люди, путешествовавшие несколько лет назад, уверяли Радлова, что прежде теленгиты, владевшие 50–100 лошадей, считались бедными, и это понятно при скотоводческом хозяйстве, где средства пропитания должны приобретаться со значительного количества скота” (Ядринцев 1891: 104–105).

Односложной является позиция администрации по отношению к алтайцам как к “чистым” кочевникам, узаконенная “Уставом об инородцах” (1822 г.). Следует иметь в виду, что традиционным местом проживания был лог (өзök), где три-четыре семьи одной родословной составляли поселение (юрт). Несколько таких поселений из разных родов располагались по речной долине (суу ичи): р. Урсул – “Урсул ичи”, р. Катунь – “Кадын ичи”, р. Песчаной – “Беш ичи” и др. Издавна в горных условиях складывалось “вертикальное” кочевание – зимой в речной долине, а летом – в высокогорье. В книге “Из Сибири” В.В. Радлов подтверждает, что “на Алтае нет подлинного кочевания... скот зимой и летом сам добывает себе пропитание... слой снега на равнинах очень тонок и животные легко добывают траву из-под снега. Именно поэтому летом дают скоту пастись там, где трава не очень высока, оставляя более богатые травой участки на зиму” (Радлов 1989: 152–153). Следует сразу предупредить, что ссылки на этот труд будут встречаться неоднократно именно потому, что он написан свидетелем тех времен наиболее полно и разносторонне.

Перевод алтайцев на оседлость был необходим, с одной стороны, для освобождения земель из-под пастбищ, а с другой – для решения переселенческой политики. Сначала старообрядцы, затем беглые крестьяне осваивали привольные земли и образовывали селения, причем в районах с благоприятным климатом. По переписи 1897 г., на Алтае было учтено 80 сел (Екеев 1998: 49–56). По этому поводу В.В. Радлов сообщает: “Плотное кольцо русских деревень все теснее смыкается вокруг Алтая, и русские начинают в богатых речных долинах все глубже проникать в сердце

края. Поэтому алтаец все больше отступает, все дальше уходит в горы и впадает в нищету, так как лишается прекрасных пастбищ” (*Радлов* 1989: 184). Такое положение стало одной из причин сокращения обрядовых расходов на дары скотом и ритуальное угощение. Необходимость подобного “усовершенствования” церемониала была активно поддержана бурханистами, выступавшими, в частности, против забоя скота для жертвоприношения, не только потому, что они шли дальше камов, а потому, что простые люди были экономически не в состоянии соблюсти все требования традиций.

Прямым следствием политики оседлости явилась христианизация. В каждом крупном селении – Шебалино, Онгудай, Кан, Ануй, Марьинское, Ильинское и других – миссия строила церковь, открывала школу и даже монастыри: женский в Чемале и Майме; мужской в Улале и на Чулышмане. Постепенно миссионерские станы перерастали в русско-алтайские села. Первыми из алтайцев поселялись новокрещенные, вынужденные принять крещение вследствие полного обнищания. Им оказывалась материальная и финансовая помощь: уменьшался налог, предоставлялись избы, выдавались продукты, одежда, семена. В ответ на эти меры новопоселенцы должны были изменить скотоводческий быт, заняться земледелием и сенокосением, надеть русскую одежду, назваться русским именем, вступить в смешанный брак. К ним предъявлялось строгое требование: в радиусе 5 верст от креста “языческих” ритуалов не совершать. Отход крещеных от традиционной культуры означал переориентировку на иной образ жизни: православный по вероисповеданию и русский по этническому содержанию.

В таких жестких условиях противостояния по принципу “свой – чужой” некрещеные алтайцы отступали все дальше в горы, а крещеных отвергали как иноверцев. Поскольку им как изменникам дороги назад не было, крещеные алтайцы, используя все средства, пытались внедриться в русскую этническую среду, где их не принимали как инородцев. Такое промежуточное положение вело к стрессу. По этому поводу В.В. Радлов писал: “алтаец-кочевник рассматривает любую миссию как учреждение, наносящее вред его социальному положению. Он по возможности избегает ее, цепко держится своих старых нравов и обычаев и считает предателем каждого, перешедшего в христианство... Отношения крещеных алтайцев с властями очень сложны... как отдельные личности они все еще подчинены бывшим зайсанам, а те ненавидят их как вероотступников... А русские в пограничных деревнях никак не хотят видеть в крещеных алтайцах людей, равных себе, и смеются над ними, когда те требуют, чтобы к ним относились как к русским” (*Радлов* 1989: 182, 184).

После реформы 1822 г., согласно “Уставу” М.М. Сперанского, началось упразднение родовой системы алтайцев. Расселение по этническому принципу – семь алтайских дючин, две чуйские, шесть черневых и три кумандинские волости – было заменено территориальным делением с прикрепленным разнородным населением без учета родовой принадлежности. Вследствие этого произошло исчезновение “кровного” управления, когда во главе сеока, а также родственных сеоков, составляющих дючины (волости), стоял зайсан (у северных алтайцев – паштык). Отменялась наследственность должности зайсана (паштыка), которая приравнивалась к статусу родовых старост, избираемых на три года под контролем администрации. Такая временность управления и локальность расселения разрушали генеалогическую организацию алтайского общества.

При осуществлении преобразований не принималась во внимание значимость в семейном и общественном быту таких понятий, как “родовые отношения”, “родовые традиции”, “родовой обычай экзогамии”, определяемых патрилинейностью родства. Администрация считала не обязательным указывать сеок человека, записывая имя и фамилию, образованную от имени предка его сеока по русскому образцу. Например, Нанка Лапасов, Кытык Елбыдин, Сапог Кульджин. Иногда сеок указывался в качестве дополнения: Чугул Сарокова Чандык, Чет Челпанов Кёбёк. Ис-

покон веков родовая структура осуществляла внутри этноса функцию социального контроля и регулировала связи “старших и младших”. К почитаемой категории относились старшие по возрасту, полу, степени родства, например, родственники матери, соблюдавшие реальные родственные связи, предполагающие взаимные обязательства. В этой связи интересно заметить, что попытка введения индивидуального налогообложения привела к тому, что лидеры родословной группы брали на себя роль откупщиков и уплачивали в казну необходимую сумму. Отсюда видна жизненная необходимость родовой взаимопомощи для каждого сородича.

Практика применения чужих этнических образцов сопровождалась внедрением нетрадиционных форм культуры: избы с ее внутренней планировкой, хозяйства с огородом, пашней и покосами, стиля поведения, что вело к утрате своих этнических традиций и возникновению чувства неполноценности и социального отчуждения. Такие условия вынуждали жить как бы на двух уровнях культуры: с одной стороны, на родном, привычном и понятном, соблюдаемом в семейно-родственном окружении и называемом отсталым, с другой стороны, на новом и чуждом, считавшемся прогрессивным. В архивных материалах А.В. Анохина обнаружены любопытные заметки по этому поводу: “Русская культура, улучшая материальный быт алтайца, прививает в алтайце навыки земледельца домохозяина, делает его физически плотным, пробуждает его от азиатской лени к выносливому и систематическому труду...; русская культура определено заглушает в нем ценное благородное нравственное чутье... Алтайцы в своей массе от русской культуры нравственно развращаются. Это неоспоримый факт, который все исследователи Алтая всегда проходят молчанием” (МАЭ 1: 9–11).

Говоря о социально-экономическом положении региона того времени, исследователи вторят друг другу, подчеркивая прогрессивное значение перевода алтайцев на оседлость и принятия крещения. При этом не берут в расчет неотвратимость этого процесса при отсутствии выбора иного пути развития в результате административной инородческой политики. В целях проведения очередной реформы велся учет сословной градации и религиозной принадлежности населения, для чего были организованы ясачная комиссия 1832 г., административно-полицейский учет 1896 г., всеобщая перепись 1897 г. Следует обратить внимание, что в условиях ожидания реформы (1911–1913 гг.), направленной на окончательное преобразование уклада жизни алтайцев, сформировался бурханизм.

В начале XX в. родовые лидеры, как образованные представители народа, были обеспокоены проблемами сохранения этноса, его традиционной культуры в условиях полной оседлости. Первые результаты ассимиляции на примере крещеных алтайцев и соседних северных этнических групп – тубаларов, кумандинцев, челканцев – показали перспективу утраты родовой преемственности между поколениями и этнического “я” их потомками. “Передовые люди из алтайцев давно подметили свою гибель и перестали креститься из того соображения, чтобы не сделаться русскими. Этот наивный, наблюдаемый в настоящее время, в Алтае протест живет в груди каждого алтайца... Дальше хочу указать и его главный источник. Источник такого распада находится не в самой культуре, а в среде русских людей, заселивших Алтай”, – так записал А.В. Анохин в своих тетрадях (Там же: 11).

Бурханизм провозглашал не принимать все то, что привносилось другой культурой, поэтому следовало отказаться от российских денег, одежды, утвари, жилища и даже от кошек в доме. Так, прекращение ведения оседлого хозяйства и уничтожение сельхозинвентаря русского происхождения означали выражение протеста против принуждения к земледельчеству, огородничеству, сенокосению как “правильному” укладу жизни. А.В. Анохин, наблюдавший последствия бурханизма, оставил откровенные записи об этом, до сих пор не введенные в научный оборот: «Один из принципов, выдвинувших на Алтае религиозное движение в 1904 г., под названием “бурханизм”, определенно выражал ту мысль, чтобы через перемену веры сохранить свой

нравственный облик... Бурханисты русских до сих пор не называют русскими, а – “чичке пуд” (длинноногими), “кызыл чамча” (красная рубашка) или “шилемир” (подлый)» (Там же). А.Г. Данилин трактовал бурханизм по советским канонам как национально-освободительное движение в борьбе против царизма (Данилин 1993: 84–93). По мнению Л.И. Шерстовой, административно-социальное переустройство и упорядочивание инородцев только послужили катализатором этноконсолидационных процессов, но не были содержанием бурханизма, этой новой веры (Шерстова 2002: 102–108).

Спустя 100 лет к бурханизму по-прежнему относятся осторожно, вероятно, из-за недостаточного понимания его сути. Бурханизм призывал к противостоянию новому укладу жизни, олицетворяемому русской культурой и православной церковью, а не к борьбе против русского народа как носителя этого. В то время не было тесного общения между двумя культурами и еще не каждый мог владеть русским языком. Следует подчеркнуть, что применялся невооруженный путь борьбы и пассивная тактика протеста, к тому же широко пропагандировался отказ от оружия, стреляющего или колющего-режущего. В большей степени эта позиция объясняется особенностью сложившегося этнического характера, отмеченной В.В. Радловым: «“Миролюбивую голову меч не сечет” – гласит алтайская пословица. Алтайец не любит брать над кем-нибудь верх, выделяться или хвастать. Его поведение всегда ровно и прилично, нигде не услышишь пронзительного крика» (Радлов 1989: 173). Дальнейшее развитие бурханизма характеризуется не заикливанием на борьбе с чуждым, а “уходом” в решение своих этнических проблем и реформирование традиций: ритуала приветствия, обрядовой символики, родовых запретов и др.

Все исследователи, в той или иной степени интересовавшиеся бурханизмом, рассматривают его, во-первых, как религиозное движение, а во-вторых, как выражение этнического самосознания. При этом обычно исходят из алтайского названия “ак жанг”, которое дословно переводят как “белая вера”. Известно, что эти слова неоднозначны. Слово “жанг” переводится не только как “вера”, но также как “власть, порядок”, а “ак” – это не только “белый”, но и “священный, чистый, верный, правильный, честный”. Звучат также и другие алтайские названия бурханизма: “ару жанг” (ару – “чистый”), сут жанг (сут – “молоко”, символ святости и чистоты), а также “Бырган жанг” (Бырган не от слова “Будда”, а от смыслового оборота “быркырып жангдаар”, что означает “разбрызгивать при совершении ритуала”, конечно молоко, как альтернатива забойю скота для жертвоприношений). Параллельное существование нескольких названий бурханизма во многом уточняют подбор перевода, наиболее близкого по смыслу, имея в виду борьбу за этническую консолидацию: “чистый порядок”, “верный закон”, “святая вера (в будущее)”.

Бурханизм действительно выглядел как религия, потому что каждый алтаец в то время был мифологически мыслящим человеком, для которого близок и важен язык ритуалов, закон обычаев, смысл обрядов. Объединение народа стало возможно посредством мифологического сознания единства природы и человека, земного и потустороннего, обыденного и сакрального. Дуалистическое понимание мира, поделенного на два качества: “небесно созданных”, имеющих соответственно положительное значение, и “принадлежащих потустороннему миру” с отрицательным смыслом, выражалось парой полярных символов, таких как “белый–черный”, “чет–нечет”, “утро–вечер”, “мужской–женский”, “верх–низ”, “правый–левый”, “старший–младший”. Этот способ мировосприятия представлял мир упорядоченным и иерархическим, придавая смысл существованию человека традиционной культуры и важность его “правильной” передачи.

Бурханизм, возникнув на основе традиционного мировоззрения, был шагом вперед. В нем был особо почитаем верховный мир через огонь очага, посредством кропления молока и окуривания арчыном. В ритуалах поклонения Алтаю, природе и в честь здравствующих соблюдалось исполнение знакового ряда: “новолуние – ут-

ро – восток – чет – посолонь – белый – открытый – целый – вперед”, нарушение которого воспринималось как дурной знак – к несчастью. И наоборот, в память умершего следовало придерживаться обратной символики: “нечет – запад – вечер – против солнца – низ – тыльная сторона ладони – сломанный”. В определенной степени этот язык парных символов опровергает распространенное мнение об антагонизме бурханизма и шаманизма как особо связанного с подземным миром, в чем якобы и отличается их цвет: бурханизм – “белая вера”, шаманизм – “черная”, а ламаизм – “желтая”. А так как бурханизм спланировал народ на уровне духовности, то в соблюдении символики в повседневной жизни олицетворялось упорядочивание отношений в семье – между родителями и детьми, в среде родственников – из сеоков отца и матери, внутри этноса – со старшими и младшими, в чем и выражалось сохранение родового генеалогического, а значит и этнического единства.

На протяжении последних трех-четырех поколений сложились стереотипы, связанные с обычаем “соблюдения бай”. Со временем значение слова “бай” из “запретного, священного” изменилось в “воздержанный, осторожный, берегущий, скромный” (Яимова 1990: 12–26). Человека, живущего в рамках этого понятия, не нарушая родовых запретов по отношению к природным атрибутам, норм общения по возрасту и степени родства и соблюдая различные эвфемизмы и правила поведения, определяли высшим смыслом “байланчак кижы” (“байчыл”). Строгое соблюдение, в частности, обрядовой символики, привело к возникновению понятия “ак-жангду” – в смысле проповедующий традиции бурханизма. Первоначально к нему относились живущие в местах распространения бурханизма: Кан-Ябоганской, Урскульской, Каракольской долинах, являющихся родовыми территориями сеоков “кыпчак”, “тёлёс”, “майман”. Сегодня не в каждом селе можно встретить “ак-жангду кижы” – человека, знающего и соблюдающего традиции бурханизма. По-прежнему этот высокий статус означает “иметь авторитет в обществе”, “вести правильный образ жизни”, “быть нравственным”.

Из поколения в поколение переходит самоопределение себя на нескольких уровнях относительно принадлежности: родовой (например, “кыпчак-кижи”), территориальной (“Чуй-кижи”), этнокультурной (“ак-жангду кижы”), этнополитической (“ойрот-кижи”) и этнической, каковой бурханизм считал “алтай-кижи” (“человек Алтая”). Вся окружающая человека земля связана с образом родины – “Алтай”, определяемым по горным долинам: “Беш-Алтай”, “Чарас-Алтай” и пр., таежным районам предгорья: “йыш Алтай” и др. В архивных материалах А.В. Анохина обнаружены сведения о том, что «самоназвание алтайцев “алтай-кижи” нужно отнести к самоназванию географического характера. В некоторых случаях, называя себя “алтай-кижи”, алтайцы выражают ту мысль, что они не крещеные, а шаманисты» (МАЭ 1: 28). Выделение себя как сохранивших традиционный образ жизни, по принципу “мы – они”, выступает очередным подтверждением преемственности бурханизма.

Основным содержанием этнонима “алтай-кижи” стал этнический стереотип, явившийся существенным для самосознания алтайцев. Он выражает некий эталон алтайского, связанный прежде всего с традиционным мировоззрением. Алтай-кижи из бурханистских мест считают себя “настоящими” и называются “су алтай”. Появление в этнониме определения “настоящий” выражает его этап становления. До сих пор принадлежность к алтай-кижи осознается как своего рода заданная планка, согласно таким установкам, как “алтай-кижи болорго турзанг” (“если хочешь стать алтай-кижи”), “алтай-кижи онойытпос” (“алтай-кижи так не поступает”), “алтай-кижиге јарабас (“алтай-кижи не полагается”) и пр.

Основным требованием считалось соблюдение родовых традиций, особенно брачных норм экзогамии. По материалам А.В. Анохина, “сбök – прежде всего есть кровное родство и как таковой запрещает брать жен из своего сеока. Так делается до сих пор среди шаманистов и бурханистов, но совершенно игнорируются правила сеока крещеными на Алтае. Это обстоятельство всегда вызывает со стороны шаманистов и бурханистов негодование и осуждение” (Там же: 2). Поскольку не все сра-

зу оказались охвачены бурханизмом, то тех, кто не придерживался нового, называли шаманистами. Затем появляется требование знания родного языка и происхождения из алтайского, а не из смешанного села. Такие запросы не означали отгораживания алтай-кижи от других алтайцев, в частности, северных, испытавших влияние бурханизма, что опровергает утверждение Л.И. Шерстовой об алтай-кижи как отдельном этносе (Шерстова 1997: 186, 197). Существующий этнический отбор является ответом на вопрос о преемственности традиций и поколений в судьбе потомков.

В условиях перехода от традиционного общества к модернизированному бурханизм сыграл этноконсолидирующую роль в судьбе алтайского народа. Это развитие определили две противоположные, хотя и взаимозависимые тенденции. С одной стороны, наблюдались русификация и европеизация, усвоение этнически нейтральных ценностей и стандартов поведения. В силу этих обстоятельств возникает тяготение к ламаизму как сходной восточной культуре, о чем и сейчас напоминают сохранившиеся культовые предметы. С другой стороны, происходило укрепление самосознания, формирование национальных интересов, возрождение этнической культуры во вторичных формах.

Сегодня, рассуждая о противоречиях во взглядах на бурханизм между обществами “Ак-Бурхан” и “Ак-Янг”, по сути ведут речь о давно назревших проблемах объединения этнических групп в этноконфессиональном, этнотерриториальном, этнокультурном отношении. И последнее: к изучению материала по бурханизму следует подходить корректно и излагать его так, как есть в реальности, а не уходить в сторону в поисках своего “я” в научном мире.

Источники и литература

- Анохин 1927 – Анохин А.В. Бурханизм в Западном Алтае // Сибирские огни. 1927. № 5.
 Бурханизм 1994 – Бурханизм: Док. и матер. / Сост. Н.А. Майдурова. Горно-Алтайск, 1994.
 Данилин 1993 – Данилин А.Г. Бурханизм. Горно-Алтайск, 1993.
 Екеев 1997 – Екеев Н.В. Радость поиска истины (послесловие к книге) // Л.И. Шерстова. Тайна долины Теренг. Горно-Алтайск, 1997. С. 183–191.
 Екеев 1998 – Екеев Н.В. Этнодемографическая характеристика населения Алтая XIX – начала XX веков // Актуальные вопросы истории культуры Саяно-Алтая: Матер. междунар. науч. конф. Вып. II. Горно-Алтайск, 1998. С. 49–56.
 МАЭ 1 – Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Ф. 11. Оп. 1. № 81. Л. 9–11.
 МАЭ 2 – Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Ф. 15. Оп. 1. № 46. Л. 41–44.
 Потапов 1991 – Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
 Радлов 1989 – Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989.
 Сагалаев 1984 – Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев (центрально-азиатские влияния). Новосибирск, 1984.
 Сагалаев 1992 – Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992.
 Тодош Бронтой 1994 – Тодош Бронтой. Избранник духов // Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Сб. МАЭ. Т. IV. 2. Горно-Алтайск, 1994.
 Шерстова 1991 – Этноконфессиональная общность. К проблеме эволюции субэтносов // Расы и народы. Вып. 21. М., 1991. С. 34–40.
 Шерстова 1992 – Шерстова Л.И. О роли культурно-исторических традиций в эволюции этнической группы алтай-кижи // Этнос и его подразделения. Ч. 1. Этнические и этнографические группы. М., 1992.
 Шерстова 1997 – Шерстова Л.И. Бурханизм в Горном Алтае. Истоки национальной идеологии и тенденции ее развития // Народы Сибири. Сибирский этнограф. сб. Кн. 3. Вып. 8. М., 1997. С. 171–215.
 Шерстова 2002 – Шерстова Л.И. Влияние государственной политики на этнические процессы в Южной Сибири в первой половине XIX в. // Этнограф. обозрение. 2002. № 4. С. 102–108.
 Ядринцев 1891 – Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891.
 Яимова 1990 – Яимова Н.А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. Горно-Алтайск, 1990.