

ВЕСТНИК
ТОМСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА

ИСТОРИЯ

TOMSK STATE UNIVERSITY JOURNAL OF HISTORY

Научный журнал

2013

№ 3 (23)

Свидетельство о регистрации средства массовой информации:
ПИ № ФС77-29498 от 27 сентября 2007 г.

Международный стандартный номер сериального издания (ISSN 1998-8613).

Подписной индекс 44014 в объединённом каталоге «Пресса России».

Журнал входит в «Перечень российских рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии. Полный «Перечень...» (редакция: 26 марта 2010 г.)



**НАУЧНАЯ РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«ВЕСТНИК ТОМСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА.
ИСТОРИЯ»**

Зиновьев В.П. – председатель научной редакции, профессор, д.и.н., зав. кафедрой отечественной истории, декан исторического факультета, тел. 529-796, 529-836, e-mail: vpz@tsu.ru; **Румянцев П.П.** – ответственный секретарь, доцент, к.и.н.; **Кулемзин В.М.**, д.и.н., профессор; **Ларьков Н.С.**, профессор, д.и.н., зав. кафедрой истории и документоведения; **Могильницкий Б.Г.**, профессор, д.и.н.; **Румянцев В.П.**, профессор, д.и.н., зав. кафедрой новой, новейшей истории и международных отношений; **Тимошенко А.Г.**, доцент, к.и.н., зав. кафедрой мировой политики; **Фоминых С.Ф.**, профессор, д.и.н., зав. кафедрой современной отечественной истории; **Харусь О.А.**, профессор, д.и.н.; **Черняк Э.И.**, профессор, д.и.н., директор института искусств и культуры ТГУ; **Чиндина Л.А.**, профессор, д.и.н.; **Шерстова Л.И.**, профессор д.и.н., зав. кафедрой востоковедения; **Шиловский М.В.**, профессор, д.и.н., зав. каф. истории России Новосибирского гос. ун-та

Редакционная коллегия номера:

Васильев Е.А. – ответственный редактор, доцент, к.и.н., зав. кафедрой археологии и исторического краеведения; **Поправко И.Г.**, доцент, к.и.н.; **Рындина О.М.**, профессор, д.и.н.; **Черная М.П.**, профессор, д.и.н.; **Чиндина Л.А.**, профессор, д.и.н.

Грант Правительства Российской Федерации для государственной поддержки научных исследований, проводимых под руководством ведущих учёных в российских образовательных учреждениях высшего профессионального образования, научных учреждений государственных академий наук и государственных научных центрах Российской Федерации.

Проект: Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности

УДК 39 + 571. 1/5

Л.И. Шерстова

ЭСХАТОЛОГИЯ РАННЕГО БУРХАНИЗМА: ИЗ ОПЫТА РЕКОНСТРУКЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Рассматривается проблема религиозного оформления этнического самосознания в контексте изменения ментальности и ставится вопрос о связи между эсхатологическими и мессианскими представлениями, с одной стороны, и завершением этнической консолидации – с другой. На примере бурханизма – национальной религии алтай-кижи – реконструируется восприятие «конца света» в традиционных обществах и способы его преодоления.

Ключевые слова: этническое самосознание, эсхатология, мессия, бурханизм.

Становление религиозных систем обычно относят к древним или средневековым периодам человеческой истории, и это кажется логичным, потому что последующие ее периоды определялись процессами секуляризации и превалированием социально-политических идеологий. Однако следует заметить, что любая идеология прямо или опосредованно отражает не только социально-экономическое или политическое, но и этническое состояние общества, в котором она возникает либо которое заимствует извне «строительный материал» для идеального выражения собственных целей и ценностей.

Этнические процессы постоянно трансформируют этнические образования: если последние выступают в гомогенном виде, то дальнейшее усиление консолидации влечет за собой необходимость ее закрепления на уровне ментальностей и общего мировоззрения, которые выражаются в структурировании национальных идеологий, принимающих в традиционных обществах форму национальных религий и обычного права. Так возникли синтоизм, зороастризм, иудаизм. Если же изначальная этническая основа представлена гетерогенными образованиями, то углубление аккультурационных, ассимиляционных, интеграционных процессов также приводят к необходимости закрепления формирующегося этнического единства путем выработки дополнительных стяжек, которые также принимают религиозную форму. Достаточно успешное распространение мировых религий в ранних империях отражает данную этноисторическую тенденцию. Взгляд на мировую историю показывает, что одновременно с модернизированными обществами сосуществуют и находящиеся в состоянии переходов к ним, т.е. такие, в которых сохраняются элементы традиционности и, соответственно, в которых проблемы оформления этнического единства решаются в рамках традиционных моделей. При этом наблюдается установ-

ление тесной связи между степенью этнической консолидации общества и появлением у него национальной идеологии. Если данное этническое образование сохранило архаичные элементы, то это сопровождается принятием новой религии: либо национальной (независимо от исторической эпохи), либо достаточно этнизированной мировой конфессии. Однако, приобретая новую форму, этнос остается тесно связанным со своим предыдущим состоянием, а новые ценности укрепляются постепенно. В таких нестабильных этнических образованиях не может быть и устойчивых ментальностей, а те, что формируются, отражают переходное психологическое состояние своих носителей, которое отличается подвижностью и социальной неуверенностью, что усиливает их интерес к эсхатологическим и мессианским сюжетам.

Переход этнической группы из состояния аморфности к общности с устойчивой идентификацией и отчетливым этническим самосознанием часто сопровождается демонстративным отказом от прежних ценностей и внешне имеет взрывоподобный характер. И если по отношению к религиозным системам древности имеются только письменные источники, что затрудняет их изучение, то возникавшие в XIX – первой половине XX в. на «периферии» исторического процесса «новые» религии привлекали внимание властей, современников и исследователей, вследствие чего создавалась достаточно полная источниковая база. Одной из таких «новых» религий является бурханизм, как его называли русские, или ак-жан («белая вера»), как его именовали алтайцы, внешне проявившийся в ходе массовых молений (мюргюлей) в долине Теренг Западного Алтая в мае–июне 1904 г. Являясь достаточно сложным этноконфессиональным феноменом, бурханизм в религиозной форме выражал сформировавшееся этническое сознание одного из этносов Горного Алтая – алтай-кижи и по своей структуре представлял собой национальную религию [1. С. 236].

Само бурханистское движение возникло на фоне противоречивых исторических процессов, трансформировавших Российскую империю начала XX в. Модернизационные изменения в аборигенной среде Сибири были связаны с административно-аграрной реформой, которая приняла интенсивный характер в столыпинское время. И хотя населению Горного Алтая удалось остановить ее реализацию в мае 1904 г., напряженное социальное состояние сохранялось не только в аборигенной, но и в русской среде. Ситуация усугублялась продолжавшейся Русско-японской войной, которая порождала массу слухов, также дестабилизирующих как русское, так и алтайское общество. Кроме этого, последнее переживало достаточно мощное воздействие со стороны Алтайской духовной миссии, деятельность которой постепенно размывала традиционное мировоззрение и образ жизни аборигенного населения, создавая основу для появления синкретических религиозных представлений. При этом актуализировался интерес к похожим на христианские сюжеты собственным религиозно-мифологическим воззрениям. Таким образом, социально-экономический, политический и религиозный контекст, в который было погружено алтайское общество начала XX в., был достаточно сложным, так как содержал в себе потенциал угрозы для традиционных социальных институтов, образа жизни и религиозно-мифологической картины мира. И хотя эта была только угроза, она создавала основу для появления неуверенности в будущем, распространения тревожных настроений, ожидания негативных перемен, которые исходили извне.

Не менее серьезные трансформации переживало алтайское общество, связанные с его внутренним этнополитическим состоянием. К началу XX в. у населения Западного и Центрального Алтая, известного в русских источниках с первой половины XVIII в., как «калмыки», в основном завершились процессы внутриэтнической консолидации. Начало этого витка этногенеза относится к джунгарскому времени, когда часть Горного Алтая была улусом чоросской правящей династии Джунгарского ханства, что сопровождалось распространением административно-фискальных, политических, религиозных институтов на зависимое население и интенсивными тюрко-ойратскими аккультурационными процессами. Вхождение в состав России Горного Алтая в 1756 г. не прервало функционирование джунгарских по происхождению элементов в социальной, культурной и религиозной жизни, которые со временем стали восприниматься как часть собственной линии разви-

тия [2. С. 238–245]. На завершающем этапе этногенеза именно они отграничили «новую» этническую общность от родственного в этногенетическом плане тюркоязычного населения Горного Алтая, приняв на себя этнопоказательные и этноразделительные функции.

Ощущение нового качественного этнического состояния своей общности наполняло ее членов чувствами неуверенности и тревоги. Внешне это проявилось в необычном поведении алтайцев. Миссионеры фиксировали, что с середины мая 1904 г. они якобы «забросили свои пашни», выбросили фабричную одежду, сломали инвентарь «русского производства», собирались группами и что-то оживленно обсуждали. Богатые раздавали деньги малоимущим. Получив их, алтайцы тут же «впустую» их тратили, словно стремились избавиться от богатства [3. С. 2]. Такое поведение жителей Горного Алтая аналогично поступкам меланезийцев – последователей культа Карго и могло бы трактоваться в парадигме антиколониальных настроений. Однако желание избавиться от денег означало нечто более существенное, нежели неприязнь к «колониальным товарам». Оно указывало на кардинальный переворот, который происходил в сознании алтайцев, предполагая, что на смену «нынешним» ценностям и показателям благополучия должны прийти новые. «Новому» этносу, который стремительно порывал с фазой своего становления, нужны были и новые нравственные ориентиры.

Следует иметь в виду и особенности мировосприятия традиционных культур: в сознании их носителей Человек, Социум и Космос являются отражением друг друга, и изменение одного из них влечет за собой трансформации других. А так как социум алтайцев менялся, то это с неизбежностью влекло за собой изменение человека, вернее, его внутреннего мира, что и проявилось в странном поведении алтайцев, в их отношении к привычным для них занятиям и показателям богатства. Но это же обстоятельство предполагало глобальные изменения и окружающей природной среды. И среди алтайцев стали распространяться слухи о том, что якобы с двух вершин Белухи сошли ледники, а на третьей появилась трещина [4. Л. 50]. Ландшафты также должны были приобрести новый вид, что провоцировало ожидание природных катастроф, и это неизбежно усиливало состояние неуверенности, чувства тревоги и предчувствие перемен. В проповедях бурханистов об этом говорилось прямо: «... Скоро с неба будет падать огонь, из земли будут бить ключи, а горы будут трястись и рассыпаться» [5. С. 157].

«Новому» этносу должно соответствовать и «новое» окружающее пространство. При этом возможно два варианта взаимодействия с привычным ландшафтом, и оба они проявились в бурханизме. Либо уверенность в неизбежности природной катастрофы, которая уничтожит привычную среду обитания, либо «поиск» «новой Родины», которая бы «соответствовала» обновленному этносу. И если первый вариант широко известен, то второй сохранился неполно, но он кажется более архаичным и универсальным. В истории народов достаточно часто наблюдается такое явление, когда «выходящие на историческую арену» этносы стремятся покинуть свою прежнюю территорию обитания. Объяснениями этих мощных миграций часто выступают «внешние» факторы – рост численности населения и ограниченность пищевых ресурсов, привлекательность более богатых соседей, внутренние противоречия и т.п. Но подобные миграции часто являются спонтанными, их инициаторами выступают харизматические личности, но они лишь в воспринимаемых формах «озвучивают» устремления своих последователей, у которых стремление «найти новую Родину» существует на бессознательном уровне и опирается на установку о том, что каждому народу присущи свое пространство и время.

Как следует из полевых материалов, «по рассказам стариков, после того, как начались моления в Теренг, всем алтайцам было объявлено, что в определенный день с неба спустится огонь... Когда огонь будет спускаться, нужно убить всех животных палевой масти. Будет новая вера, новый закон. Заранее следует заготовить пищу, так как всем алтайцам придется ехать неизвестно куда, но дорога займет туда два года» [1]. Объяснений, почему следует уехать, не было. Но можно предположить, что и в этом случае действовал принцип – если меняется социум («новая вера, новый закон»), то это должно соотноситься с измененной, т.е. «новой» природой. Сам концепт «уход героя» предполагает его «возвращение», но в условиях глубинной трансформации этноса стремление к переменам охватывает весь народ и влечет за собой его «переселение».

Меняются человек, социум, природа, но эти изменения еще находятся в состоянии «процесса», они еще не приобрели законченный вид, и тем сильнее потребность в их скорейшем завершении и поиск средств для ускорения этого процесса. Отсюда стремление увидеть «знаки» грядущих изменений, которые проявлялись бы в необычном поведении животных, людей, в непривычных природных явлениях. Однако грядущая катастрофа не

воспринималась как конечная. Во-первых, согласно алтайским представлениям, «... Земля переживает второй период своего существования. Первая Земля погибла в потопе» [1. С. 185]. Во-вторых, «спасителем» выступит мифический герой, бывший правитель предков алтайцев – Ойрот-хан, который ушел, но обещал вернуться к своим потомкам. Чтобы ускорить его «приход», они должны сменить веру: отказаться от кровавых жертвоприношений и поверить в единого бога Бурхана, мессией которого он и выступал, и постоянно молиться [5. С. 157].

Образ Ойрот-хана имеет сложное происхождение. Из текстов бурханистских молений восстаиваются реальные исторические персонажи джунгарской истории, скрывающиеся за ним – Галдан-Бошокту-хан, Галдан-Цэрэн, Амырсана, Шуну, деяния которых вплетались в религиозно-мифологические сюжеты, в результате чего происходила их сакрализация и самое главное – освященные традицией, они «удревнялись», приобретая таким образом легитимность. Но не менее важным является и другое обстоятельство – мифологизация шла путем постепенной утраты интереса к имени конкретного человека в сторону фиксации его национальной – ойратской – принадлежности. Славные дела джунгарских правителей олицетворяли могущество их ханства, а сами они слились в образе Ойрот-хана, чье имя воплощало в себе идеализированное «великое прошлое», не столько западных монголов, сколько их бывших подданных – тюркоязычных предков алтай-кижи. Таким образом, удревнялась и ликвидировалась лакуна становления их этноса, а история Джунгарии воспринималась как собственная. Следовательно, «возвращение» Ойрот-хана, которого ждали, молясь, бурханисты, должно было вернуть и их «великое прошлое», их «золотой век», а значит, вслед за провозглашенной новой религией должны были последовать и новые ценности, и новые ориентиры дальнейшего развития. Отсюда – столь демонстративный отказ не только от шаманизма, но и от привычного образа жизни и благосостояния [1. С. 191–208].

Согласно бурханистским текстам, Ойрот-хан был их правителем, в результате войн и междоусобиц был вынужден покинуть свой народ, но обещал вернуться. По одной версии: «когда оторвет отрезанный им хвост коня, а под срубленной им лиственницей сможет укрыться войско» [7. Л. 7]. По другой – «Ойрот-хан ушел в сторону Казахстана через Теректу, где растут два терек-агаш (тополя). Уходя, он обещал вернуться, когда в тени одного тополя укроется табун в тысячу лоша-

дей, а под другим будут жить сто семей» [6]. Следовательно, «приход» Ойрот-хана также должен был сопровождаться природными изменениями, которые являлись зримым воплощением завершения окончательного выделения «нового» этноса. Все подлежало обновлению – человек (вернее, его внутренний мир), общество, природа. И ожидание этих катастроф не могло не вызывать формирования особых ментальностей, основу которых определяли ожидание, тревога, страх, нашедшие воплощение в эсхатологии и мессианских надеждах. Это психоэмоциональное состояние требовало новых форм религиозно-мифологического выражения. И тут-то пригодились богатое этнокультурное наследие, также связанное с джунгарским периодом алтайской истории.

В основе проповедей Чета Челпанова, первого провозгласившего заповеди «как ян», лежало пророчество о том, что «наступают тяжелые времена расплаты за старые и новые грехи» и именно они являются причиной грядущей катастрофы [5. С. 157]. В шаманизме нет понятия греха, слабо проработаны сюжеты о «посмертном существовании» человека, о посмертном воздаянии, но именно они определяют этическую сторону мировых религий и присутствуют как в христианстве, так и в буддизме (ламаизме). При этом следует помнить, что в джунгарское время на Алтае насильственно распространялся ламаизм, и к началу XX в. он синкретизировался с местными культурами, растворился в них, перестав восприниматься как чуждое явление.

Достаточно сравнить аналогичные сюжеты в калмыцкой и алтайской религиозных традициях. Так, основной причиной гибели мира, по представлению калмыков, является накопление ими грехов. Из-за этого люди становятся все меньше ростом, и жизнь их сокращается, «дойдет до того, что человек будет с локоть» [8. С. 372]. Но и в представлениях алтайцев, зафиксированных задолго до распространения у них бурханизма, также утверждалось, что «гибель мира есть наказание за грехи, за то, что они забывают Ульгения... Перед концом света человек будет с локоть» [9. С. 113]. И если в шаманском варианте фигурирует имя Ульгения, то бурханисты заменили его на Бурхана – широко известное обозначение Будды в Центральной Азии. Соотнесенность накопления грехов с изменением роста человека аналогична в калмыцком и алтайском вариантах, что свидетельствует о едином источнике возникновения таких представлений.

Не менее показательны ламаистские параллели, связанные с «концом» света: гибель нынешней

Вселенной представляется как ужасная катастрофа, когда «бедствия истребят почти всех живущих, после чего Земля очистится огнем и водой» [10. С. 126]. И, наконец, грядущее «возрождение» жизни связывалось с приходом Будды Будущего – Майтрейей, аналогом которого в бурханизме стал Ойрот-хан, образ которого вышел из исторической памяти алтайцев и был полностью связан с их новыми социальными запросами, подчеркивая национальный характер их религии. Внедрившийся в джунгарское время ламаистский пласт растворился в традиционных представлениях алтайцев, синкретизировался с ними и какое-то время не выделялся среди них. Но потребность в этнопоказательных характеристиках «нового» этноса привела к его «всплыванию».

Внешним же фактором, активизировавшим его, были миссионерские проповеди, в которых также упоминались грехи, Страшный Суд, приход мессии. Не желая того, миссионеры спровоцировали интерес алтайцев к своим традиционным представлениям, которые не выделялись из общей религиозно-мифологической картины, но имели аналогии в христианстве, выдвинув их на первый план. При этом в их глазах бурханизм «уравнивался» с христианством, а алтайцы, перестав быть шаманистами, получили свою монотеистическую религию. Интуитивное осознание нового качественного состояния этноса отразилось внешне через распространение в их среде собственного этнонима – алтай-кижи, в котором слово «алтай» обозначало Родину всех там живущих и верящих в Бурхана независимо от родовой принадлежности, а «кижи» переводится как «человек». Этот эндоэтноним стал широко использоваться вместо уже не соответствовавшего этноисторической реальности наименования «калмыки». Однако «новым» качеством наделялись и принявшие новую веру. Смена имен затронула наиболее причастных к распространению новых религиозных идей – Чет Челпанов стал именоваться Абай, Чугул – Акы Шуленги, Кыйтык Елбадин – Ак Таади и т.д. Как известно, в традиционном обществе смена имен не произвольное действие: оно знаменует собой переход человека в «новое» качество, состояние и сопровождается ритуальным отречением от прошлого, внешним выражением которого и являются имена. Но бурханизм внес еще одно понимание этого феномена. Как и принятие «новой» веры в целом, полученный этноним и имена были лексическим выражением способа к скорейшему переходу жизни социума в «обновленном пространстве», т.е. инструментом, если не предотвращения «гибели мира», то хотя бы минимизаций послед-

ствий «космической катастрофы». Подтверждением этого тезиса стало усиленное внимание алтайцев к календарю. Повсеместно распространялся универсальный 12-циклический центрально-азиатский календарь, возрос интерес к его трактовкам. Годы в зависимости от номинирующих их животных делились на благоприятные и бедственные, хорошие и плохие.

В алтайской среде возрос интерес к времени вообще: ведь новому этносу присуще не только «новое» пространство, но и «свое» время. Год моления (мюргюля) в долине Теренг – 1904 – стал началом «нового» летоисчисления: рассказывая о том или ином событии, алтайцы стали употреблять выражение: это было «до мюргюля» либо это было «после мюргюля» [11]. Принятие «нулевой» даты, связанной с началом распространения бурханизма и переходом в него большей части жителей Центрального и Западного Алтая, знаменовало собой начало «новой» эры собственного существования в уже «обновленном» виде и отражало на ментальном уровне окончание ожидания социальных и природных катастроф, т.е. снижало эсхатологические ожидания алтай-кижи.

Итак, эсхатологические сюжеты и настроения присущи этносам в состоянии не только социальной нестабильности, но и этнических трансформаций на стадии завершения этногенеза. Всеобъемлющая связь Человека, Социума и Природы вслед за изменением одного из элементов влечет за собой «обновление» всей триады. Отсюда ожидание космических и социальных катастроф, отказ от привычных ценностей, образа жизни и религии, усиление тревожных ожиданий и оживление подсознательных страхов. Отсюда стремление найти такие религиозно-мифологические сюжеты, которые объяснили бы предстоящие перемены. При этом отдельные догматы даже чуждых ранее религий становятся тем «строительным материалом», из которого вырастает «новая» религия, основной

функцией которой становится не только «маркировка» этнического самосознания в религиозной форме, но и способность, если не предотвратить «конец света», то предоставить способы его скорейшего преодоления. Поэтому эсхатологический аспект дополняется мессианскими идеями. Бурханизм является одной из таких «новых» религий: будучи религиозным выражением этнического самосознания алтай-кижи, он разработал целую систему «ускорения» мировой катастрофы и предложил способы по ее преодолению. Это отказ от всего «старого» – религии (шаманизма), образа жизни и привычных ценностей, это – коллективные молитвы и ожидание прихода своего национального мессии Ойрот-хана, это – смена этнонима и получение новых имен и, наконец, появление нового летоисчисления, которое знаменовало собой окончание «переходного» состояния и появление в горах Алтая «нового этноса – алтай-кижи.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Шерстова Л. И.* Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск, 2010.
2. *Шерстова Л. И.* Горный Алтай в XVII–XX вв.: джунгарское этнокультурное наследие // Этнокультурные взаимодействия в Евразии: пространственные и исторические конфигурации. Барнаул, 2012.
3. *Новиков И.* Волнение и движение среди алтайского язычества в мае и июне текущего года // Томские епархиальные ведомости. 1904. №18.
4. *Центр хранения архивных фондов Алтайского края (ЦХАФ АК).* Ф. 486. Оп. 1. Д. 18.
5. *Клеменц Д. А.* Из впечатлений во время летней поездки в Алтай в 1904 году // Известия ИРГО. 1905. Вып. 1, кн. 61.
6. *Полевые материалы автора.* С. Мендур-Соккон (Усть-Канский район). Республика Алтай. 1979 г.
7. *ЦХАФ АК.* Ф. 36. Оп. 1. Д. 212.
8. *Эрдниева У. Э., Максимов К. Н.* Калмыки. Элиста, 2007.
9. *Вербицкий В.* Алтайские инородцы. М., 1893.
10. *Кочетов А. Н.* Ламаизм. М., 1973.
11. *Полевые материалы автора.* С. Ело. (Онгудайский район). Республика Алтай. 1983 г.