Л.И. Шерстова

Бурханизм: истоки этноса и религии

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Л.И. Шерстова

БУРХАНИЗМ: ИСТОКИ ЭТНОСА И РЕЛИГИИ

Томск
2010

УДК 39 + 571. 1/5
ББК 63.3
Ш 50

Шерстова Л.И.
Ш 50 Бурханизм: истоки этноса и религии / Отв. ред. В.П. Зиновьев. – Томск: Томский государственный университет, 2010. – 288 с.

ISBN 5-94621-300-8

В монографии рассматриваются проблемы становления одного из этносов Горного Алтая – алтай-кижи – и появления у них национально-религиозного феномена – бурханизма. Вскрываются связи между разными фазами этнической истории и формами их идеологического отражения. Бурханизм рассматривается как конфессиональное выражение идентификации алтай-кижи. Выявляются основные компоненты этого идеологического феномена. Обращается внимание на эндогенный характер его происхождения. В монографии рассматриваются причины начала бурханистского движения в алтайской среде на фоне социально-экономических и политических изменений российского общества начала XX в., приводятся примеры из истории отдельных народов, которые на определенном этапе своего развития имели этноконфессиональную идентичность.

Для этнологов, историков, религиоведов, студентов высших учебных заведений

УДК 39 + 571. 1/5
ББК 63.3

Ответственный редактор
д-р ист. наук, проф. В.П. Зиновьев

Рецензент
д-р ист. наук, проф. О.М. Рындина

ISBN 5-94621-300-8

© Л.И. Шерстова, 2010
© Карты. В.Д. Славнин, Л.И. Шерстова, 2010
© Томский государственный университет, 2010

Посвящается В.Д. Славнину

ОТ АВТОРА

Вопрос о формировании новых идентичностей в Сибири является актуальной современной научной проблемой, которая обычно рассматривается в контексте кризиса общей «советской» идентичности.

Действительно, учитывая ту роль, которую в распаде СССР сыграли аналогичные идеологические феномены, понятно стремление к пониманию условий и факторов их формирования и проявлений. Однако вряд ли это возможно, исходя только из реалий последних десятилетий, без привлечения сравнительного материала периода, предшествовавшего внедрению «советской» идентичности.

Исследования показывают, что уже в начале XX в. проявилась общая этнополитическая тенденция: выбор новой самоидентификации существенно зависел от степени этнической консолидации и наличия жесткой оппозиции «свои – чужие», определявших этнические границы конкретных этносов. Характерной чертой этнического состояния Южной Сибири являлась незаконченность этнических процессов в аборигенной среде. Здесь, за редким исключением, отсутствовали этносы с выраженной этнической идентичностью. Появление современных общеупотребительных этнонимов в Южной Сибири было следствием различных процессов. Одни из них, например алтай-кижи, телеуты, имели эндогенный характер. Другие были искусственно созданы в связи с научной классификацией аборигенов этого региона (шорцы, кумандинцы, челканцы). Третьи возникли в результате административной политики государства, связанной с национально-территориальным районированием Сибири в 1920-е гг. (хакасы).

В связи с поиском «настоящей» идентичности в алтайском обществе 1990-х гг. возрос интерес к бурханизму. В то время в отечественной историографии по-прежнему безраздельно господствовала крайне политизированная негативная оценка этого религиозного феномена, выдвинутая еще в 1930–1940-х гг. известным ученым Л.П. Потаповым.

Между тем в 1985 г. мною была написана, а в 1986 г. успешно защищена кандидатская диссертация по данной проблеме в Ленинградской части

Института этнографии и антропологии АН СССР. В работе бурханизм рассматривался как эндогенное явление, этноконфессиональный феномен, неразрывно связанный с этногенезом одного из народов Алтая – алтай-кижи[1]. Одним из жестких условий проведения защиты, инициированным Л.П. Потаповым, стало решение диссертационного совета ни в коем случае не публиковать диссертацию, противоречащую позиции названного ученого.

Предлагаемая монография является первой публикацией полного текста упомянутого исследования. При подготовке этого издания требовалось решить, какими принципами руководствоваться, выпуская его в свет. Ведь с момента защиты диссертации о бурханизме минуло более двадцати лет, а методологические принципы советской науки ориентировались на формационный метод и классовый подход к исторической проблематике.

В связи с этим потребовалась новая редакция, которая, однако, не изменила ни содержательной части, ни сделанных в диссертации выводов, которые удалось отстоять в процессе защиты.

Особенностью тогдашней методологии являлось обязательное присутствие в тексте сносок на труды «классиков марксизма-ленинизма». Справедливости ради замечу, что работы Ф. Энгельса, К. Маркса и даже В. Ленина отличаются разными подходами, весьма неординарными (особенно у Ф. Энгельса) умозаключениями и чаще всего не заключены в законченные формулировки. Это обстоятельство позволяло многим советским ученым, не выходя формально за рамки формационного метода, использовать неизвестные или мало цитируемые положения их сочинений. Попутно создавалась возможность минимально «грешить против истины», не идти против «факта и совести».

В то же время такие цитаты из «классиков» придавали исследованию должную методологическую форму, не нарушая логики научного поиска и одновременно выводя его за рамки прямолинейной сверхопределенности, в целом свойственной советской гуманитарной науке. Поэтому и в данной монографии так или иначе сохранены прежняя методологическая основа и определенная направленность, чтобы не нарушать целостности, законченности давней работы.

Современное состояние исторической науки предполагает широкий выбор методологических принципов исследования, что создает условия для использования различных концепций, в том числе и сохранившихся от предыдущего советского этапа отечественной науки. Тем самым под-

---

[1] *Шерстова Л.И.* Алтай-кижи в конце XIX – начале XX в. Формирование этноконфессиональной общности: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1985.

держивается преемственность в научных изысканиях и определяется научная традиция, как непременное условие научного развития. Важными представляются возможности той или иной методологии в научном познании, определяемые получением новых знаний или восприятием известных фактов под новым углом зрения, что углубляет наше представление об историческом процессе.

Необходимость издания диссертации в виде монографии вызвана несколькими обстоятельствами. Во-первых, тема бурханизма не утратила актуальности. Более того, в перестроечные и постперестроечные годы интерес к бурханизму преодолел академические барьеры и стал предметом живого обсуждения среди алтайской общественности.

На базе разрозненных сведений о бурханизме в 1990-е гг. в алтайской среде возникло два общественно-религиозных движения: «Ак-Бурхан» и «Ак-Дьан», приверженцы которых находятся в сложных отношениях между собой. Не вдаваясь в подробности, замечу: оба названия восходят к началу XX в., когда возникшее в Горном Алтае религиозное движение русские назвали «бурханизмом», сами же его последователи – «ак-дьан» («белая вера»). То, что оба современных движения произошли от одного истока и носят соответствующие названия, указывает на *значимость* бурханистских идей в сегодняшнем алтайском обществе и на то, что за сто лет с момента его провозглашения он по-прежнему остается *развивающимся* комплексом идей и настроений. Показательным было также проведение Институтом алтаистики (Горно-Алтайск) в 2004 г. научной конференции, посвященной столетию молений в долине Тёрёнг, когда бурханизм открыто заявил о себе миру. Конференция имела широкий общественный резонанс в Республике Алтай.

В силу того, что диссертационное исследование не было своевременно опубликовано, а основные его положения отражены лишь в статьях (пусть многочисленных) малотиражных научных сборников, произошло нарушение целостности и логичности самой работы. Некоторые выводы порой воспринимались искаженно, а отдельные положения казались недостаточно аргументированными. В какой-то мере исправить положение была призвана научно-популярная монография «Тайна долины Теренг», написанная в 1989 г. Благодаря стараниям Р. Еркиновой, Б. Бедюрова, В. Кыдыева, Н. Екеева книга, наконец, была выпущена в свет в 1997 г. в Горно-Алтайске и сделалась весьма востребованной в Горном Алтае.

Современные авторы, изучающие начальный бурханизм, которому были посвящены диссертационное исследование и данная монография,

фактически опираются на ту же (если не меньшую) источниковую базу, которая впервые была обозначена в названной диссертации. Большая часть архивных документов и материалов из малоизвестных сборников, издававшихся в 1930-е гг. и впервые введенных мною в научный оборот, и сейчас являются основой для написания статей о раннем бурханизме. Более того, в диссертации были представлены документы судебного дела бурханистов 1906 г., считавшиеся утерянными в течение восьмидесяти лет и обнаруженные мною в Государственном архиве Томской области во время работы над диссертацией.

Важно отметить, что особое место в моей работе 1980-х гг. занимали и полевые этнографические материалы, собранные в Западном и Центральном Алтае с 1977 по 1986 г. В настоящее время их уникальность заключается прежде всего в том, что, как правило, они были получены от пожилых информаторов. Хотя почти никто из них не был очевидцем событий 1904 г., они являлись современниками очевидцев. Сведения, которыми они поделились со мной, в свою очередь, были известны им от непосредственных свидетелей и участников погрома алтайцев в Тёрёнг.

И, наконец, в 1990–2000-е гг. стали появляться работы, слишком расширительно и произвольно трактующие бурханизм. Примером может служить монография В.Я. Бутанаева «Бурханизм тюрков Саяно-Алтая»[2]. Под «бурханизмом» здесь понимаются архаичные, дошаманские верования, действительно присущие тюркоязычному населению этого региона (Южно-Сибирский этнокультурный ареал), но являются *только одним* (и не ведущим) из элементов бурханистской идеологии алтай-кижи.

Не меньшие возражения вызывают попытки Н. Тадиной представить бурханизм как стремление части населения Горного Алтая сохранить традиционный образ жизни, который, по ее мнению, включает в себя знание родного языка и происхождение из алтайского, а не смешанного села[3]. При этом автором игнорируется понимание бурханизма как развивающейся идеологии. Бурханизм начала XX в. существенно отличается от современных бурханистских представлений и настроений. В начале XX в. проблемы сохранения традиционной культуры алтайцев не было, а «смешанные села» представляли собой немногочисленные миссионерские станы на левобережье Катуни, где в 1904 г. и обозначился очаг бурханистского движения. В разгар молений, действительно, некоторые последова-

---

[2] *Бутанаев В.Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2002. 166 с.

[3] *Тадина Н.А.* Этническая консолидация и преемственность поколений в осмыслении бурханизма // ЭО. 2005. № 4. С. 43–44

тели «новой веры» отвергали товары русского производства. Подобные действия алтайцев начала XX в. имеют прямые аналогии в милленаристских движениях, в частности в «культе Карго» меланезийцев. Однако это демонстрировало и акцентировало этническое и конфессиональное противостояние формирующихся этносов окружающему миру. В настоящее же время актуальной является проблема сохранения традиционной культуры в противовес унификации и глобализации, и такие настроения имеют характер универсального межцивилизационного конфликта.

В работах современных ученых Республики Алтай появляются утверждения о том, что в XVII–XIX вв. Горный Алтай и Верхнее Приобье были заселены единым, фактически неизменным теленгитским этносом и во всем близкими ему кумандинцами, тубаларами, челканцами[4]. Такие утверждения вряд ли являются плодом исторического невежества. Скорее всего, это есть попытка традиционным способом, т.е. через обращение к «священному прошлому», обосновать выдвигаемую ныне идею моноэтничности аборигенов Алтая и в настоящем. Иначе говоря, речь идет всего лишь об искусственном конструкте – едином от века и ныне этносе, населяющем Горный Алтай. При этом игнорируется богатейшая и разнообразная этническая история народов Саяно-Алтая, Южной Сибири вообще.

Появление подобных взглядов отражает, во-первых, стремление части интеллигенции алтай-кижи представить свой этнос как «правильный», базовый для остальных народов Алтая; втянуть их «в себя», как бы «уничтожив» объективно существующие этнические границы. Такие установки, во-вторых, направлены на закрепление одного из этнонимов, фигурирующего в названии республики, за всеми аборигенами Горного Алтая, что неизбежно сопряжено с проявлением пренебрежения к этнокультурному многообразию этого региона. Утверждая тезис извечного единства и неизменяемости алтайского этноса, некоторые представители алтайской интеллигенции легитимизируют образ «истинного алтайца» (т.е. алтай-кижи, противодействующего ассимиляции): «В алтайской среде не будут пользоваться уважением, а значит, предлагаться на посты и должности те, кто относится к стереотипу «обрусевшие» – «туба», не говоря о «кайлык» (метисы), независимо от их личных качеств»[5].

---

[4] *Самаев Г.П.* Горный Алтай в XVII – середине XIX в.: проблемы политической истории и присоединения к России. Горно-Алтайск, 1991. С. 28–29.

[5] Цит. по: *Октябрьская И.В., Озонова А.Б., Нечипоренко О.В., Посух О.Л.* Коренные малочисленные народы Республики Алтай на пороге XXI века: проблема этнической идентично-

Такие постулаты, несмотря на апелляции к «единому в прошлом народу Алтая», не способствуют выработке общеалтайской идентичности. Наоборот, они провоцируют поиск другими алтайскими народами своей «особенной» идентичности, в чем им невольно помогло государство. В 1993 г. кумандинцы как особый этнос получили статус коренного малочисленного народа России, что сопровождалось включением их этнонима в официальный список российских народов. Следствием этого стала широко развернувшаяся среди челканцев, тубаларов, теленгитов аналогичная кампания, начавшаяся в середине 1990-х гг. и увенчавшаяся успехом в 1999 г.: они также официально были признаны самостоятельными малочисленными коренными народами. Естественно, что «этническая реабилитация» спровоцировала поиск и определение «настоящей особости» и «действительной» этнической идентичности. Яркий пример – вышедшая в 2001 г. книга Л.М. Тукмачева-Соболекова «У истоков древнего Алтая», в которой дается «новая» история кумандинцев, якобы проживающих на Алтае в неизменном виде с III в. до н.э.[6] Понятно, что с точки зрения исторической науки авторские фантазии несостоятельны, о чем уже приходилось писать. Показательно, что и в данном случае оформление, утверждение кумандинской идентичности основано на историческом мифотворчестве. Кстати, показателем того, что государство повлияло на всплеск последнего, являются документы правительства, определившие новый статус кумандинцев и помещенные в начале упомянутого сочинения.

В настоящее время относительно народов Горного Алтая термин «алтайский» может быть использован двояко: либо как политоним (граждане Республики Алтай), либо как указатель их географического местообитания. Со времен В. Радлова и В. Вербицкого в отечественной тюркологии существует таксономическое деление народов Горного Алтая на северных и южных алтайцев. Работы отечественных исследователей XX в., изучавших их языки, культуру, родовой состав, подтвердили этот принцип деления, обнаружив достаточно серьезные различия между северными и южными алтайцами. Создание в 1922 г. Ойротской автономной области в Горном Алтае имело менее искусственный характер, нежели образование Горно-Шорского национального района. Помимо реализации политики национального строительства в Сибири, оно было логическим

сти // Российская Западная Сибирь – Центральная Азия: новая региональная идентичность, экономика и безопасность. Барнаул, 2005. С. 465.

[6] *Тукмачев-Соболеков Л.М.* У истоков древнего Алтая. Бийск, 2001.

продолжением пробной реализации принципа политического оформления недавно сложившегося этноса в виде недолгого существования Алтайской Горной и Каракорумской дум периода Гражданской войны. Само название автономии явилось следствием прямого влияния бурханизма, национальной религии алтай-кижи, с ярко выраженными джунгарскими (ойратскими) реминисценциями. Однако географические рамки национальной автономии оказались гораздо шире этнической территории алтай-кижи (собственно алтайцев). В состав Ойротии, кроме русского населения и южноалтайских этнических общностей (алтай-кижи, теленгиты и телеуты), были включены северные алтайцы: челканцы, кумандинцы, тубалары, по всем этнопоказательным характеристикам вплоть до языка, этногенеза, исторических взаимоотношений с Россией более тяготевшие к Шории, Хакасии, Средней Томи. Следовательно, горноалтайская автономия изначально оказалась достаточно рыхлым, гетерогенным образованием.

Как любая горная страна, Алтай полиэтничен и поликультурен. Попытки искусственно свести все этнокультурное разнообразие Горного Алтая к одному этнониму с научной точки зрения абсурдны и могут иметь негативный общественный резонанс и даже гораздо более серьезные последствия. Следует также обратить внимание на то, что согласно материалам Н. Тадиной, «алтай-кижи (т.е. собственно алтайцы. – *Л.Ш.*) из бурханистских мест считают себя «настоящими» и называются су-кижи»[7].

Таким образом, внутри современных алтай-кижи сохраняются признаки конфессионального обособления, которые четко обозначались в начале XX в. – в период становления и распространения бурханизма. Если конфессиональные различия значимы среди современных алтай-кижи, часть которых считает себя буддистами или адептами разных христианских течений, или исповедует добурханистские верования, то эти различия вкупе с разной этнической принадлежностью горноалтайских этносов предельно наглядно демонстрируют этнокультурную мозаику этого региона.

Основная функция бурханизма как идеологического феномена была направлена на укрепление надродовых стяжек внутри алтай-кижи, которые в начале XX в. сформировались как этнос. Бурханизм с его идеей монотеизма, равенства перед Бурханом членов различных сеоков, независимо от родовых покровителей, дополнительно консолидировал «молодой» этнос. Принадлежность же каждого его члена к «новой вере» унифицировала не только конфессиональное, но и еще сохранившееся

[7] *Тадина Н.А.* Указ. соч. С. 43.

этническое разнообразие компонентов, вошедших в этот этнос. Бурханизм одновременно выступал в качестве этнического и религиозного объединяющего начал алтай-кижи. Их этническая неоднородность, уходящая в прошлое и сохранявшаяся в виде родов, – в сущности, осколков древних и средневековых этносов (майман, кыпчак, тёлёс и др.), – нивелировалась в процессе этноисторического развития и сглаживалась. Следствием этого процесса стало появление иерархического сознания, в котором совмещались как принадлежность к определенному роду, так и включенность в общность алтай-кижи. На определенном этапе развития тюркоязычного населения Западного и Центрального Алтая произошла его этническая консолидация, усугубленная принятием «своей собственной» веры – бурханизма. Он еще жестче обозначил на исторической арене рождение нового этноса, подкрепил общую этническую принадлежность его членов единой специфической конфессией.

Трагическое побоище бурханистов в 1904 г. в урочище Тёрёнг и последующие события российской истории приглушили пассионарный процесс сложения новой этнической общности, исказили его. Была нарушена тенденция, когда алтай-кижи со временем могли бы стать центром этнического притяжения для других народов Алтая, а бурханизм – их общей религией. Впрочем, этому противодействовали ход и направленность этнических процессов у других народов Горного Алтая, имевших собственный этногенетический потенциал.

Учитывая, что в наше время даже вполне консолидированные алтай-кижи, помимо родового деления, сохраняют локальные особенности (усть-канская, онгудайская, шебалинская группы), различаются по степени сохранения бурханистских традиций («су-кижи»), вряд ли правильно настаивать на наличии в границах Республики Алтай «единого алтайского этноса». Вернее было бы использовать по отношению к ее коренному населению термин «народы Горного Алтая».

Между тем выводы о бурханизме как религиозной идеологии алтай-кижи и выражении в религиозной форме их этнического сознания были защищены автором монографии еще в середине 1980-х гг. Именно тогда была поставлена и частично решена проблема связи между этническими процессами и идеологической формой их проявления, показан универсальный характер сопряженности этнической и конфессиональной (идеологической) принадлежности, присущей определенной стадии (фазе) развития этноса (процесса конкретного этногенеза). Такая трактовка позволила вписать алтайское общество начала XX в. и бурханизм как идеоло-

гический феномен в мировой общеисторический процесс и рассматривать это явление изнутри, хотя и с учетом российской реальности того времени.

В конце XX в. алтайское общество вернулось к решению той проблемы, которую оно попыталось решить в начале века: через принятие общей для всех членов социума идентичности обозначить свое место на современном этапе исторического процесса. Раньше это было потребностью этноса алтай-кижи, теперь стало в той или иной степени стремлением всех народов Горного Алтая. Однако, как уже отмечалось, этот процесс протекает медленно и противоречиво, сталкиваясь с объективными и субъективными препятствиями. Вот почему столь важно вновь подойти к пониманию того, почему общая самоидентификация почти удалась в начале XX в. и почему сейчас на этом пути возникают почти непреодолимые сложности.

В связи с этим появляется необходимость определения условий и факторов, способствующих зарождению и формированию идентичностей. Материалы раннего бурханизма демонстрируют стихийный, спонтанный характер его возникновения, и даже когда прекратилась активная деятельность его лидеров, сформулировавших основные черты новой идентичности, они остались частью ментальности данного народа.

Думается, что именно здесь пролегает грань между идеологическим конструктом и эндогенным феноменом. Вырабатывание конструктов вызвано интересами элит и государства, оно является следствием интеллектуальной работы и не опирается на достоверную этническую, этнокультурную традицию. Более того, наличие такой традиции препятствует успешному распространению конструкта. Именно поэтому конструктивистская теория происхождения этничности получила широкое распространение в странах с высоким уровнем мигрантов среди населения (США, Канада). Порвав свои связи со странами исхода и оказавшись в новой среде, это гетерогенное маргинальное сообщество ощущало необходимость появления новой идентичности взамен утраченной. Тем самым элита (иногда фанатически настроенные индивиды), создавая новую этничность или вовсе отрицая таковую, отвечает неясным запросам общества на новую самоидентификацию. Потому конструкты могут принимать самые разные, порой явно надуманные, образы и включать в себя совершенно разнородные, даже противоречащие один другому компоненты, т.е. тяготеть к откровенной эклектике. Такую «идентичность» можно очень быстро распространить в обществе через СМИ. Однако в

данном случае ее выбор будет носить индивидуальный характер, и если она не закрепится в межпоколенной связи (перейдет в традицию), то после того, как прекратится ее трансляция, она размоется

Но в обществах, сохраняющих традицию или хотя бы заметные элементы традиционного общества, «новая идентичность» может возникать только в рамках данной этнокультурной парадигмы: ведь каждый член такого социума (этноса) может «проверить» предлагаемую модель, опираясь на собственные традиционные представления. И эта «новая идентичность» будет связана тысячей нитей с прежними идеями, представлениями, обыкновениями, всем складом предшествующей жизни.

Феномены, подобные бурханизму, были следствием длительного периода развития этноса. Их закрепление осуществлялось в коллективной памяти естественным путем, поэтому они обладают большим потенциалом устойчивости, становясь необходимой составляющей ментальности этноса. Именно поэтому, хотя бурханизм начала и конца XX в. существенно разнится, это явление продолжает существовать и развиваться, а значит, у современных исследователей появляется еще один шанс изучать его, подобно предшественникам, пытаясь понять, каким образом народы находят предназначенное им место в прошлом, настоящем и будущем.

ВВЕДЕНИЕ

Анализ социально-экономического развития общества показывает, что между изменяющими общественными, в том числе производственными, отношениями и идеологией, вообще ментальностью, нет и не может быть прямой зависимости[1]. В первую очередь это относится к идеологии религиозной – как в целом, так и к отдельным ее проявлениям. Так же обстоит дело с ментальными – религиозными, националистическими и др. – установками, продолжающими устойчиво бытовать в общественном сознании даже тогда, когда трансформировались породившие их объективные условия. Здесь уместно вспомнить меткое замечание Ф. Энгельса: «Во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой»[2]. Указанное обстоятельство непременно следует учитывать и при изучении этнических процессов современности. Дело в том, что в эпоху глобальной модернизации все более нивелируется культурный уровень этнических общностей, через взаимопроникновение все сильнее стандартизируется и унифицируется их этнокультурный облик. Сфера этнической специфики, этничности сужается нарастающими темпами. Последняя концентрируется теперь главным образом в *духовной культуре* на вполне однообразном фоне культуры материальной. Важно отметить, что этнические функции при этом выполняют новые, сравнительно устойчивые компоненты духовной культуры, которые «обычно включают, хотя и модифицированном виде... элементы давних традиций»[3].

Усилившаяся во второй половине XX в. глобализация своей оборотной стороной имеет рост националистических, фундаменталистских настроений в обществах, подпавших под ее влияние, но еще сохраняющих некоторые традиционные структуры. В сознании членов таких социумов именно те национально-традиционные черты, которые отличают их от унифицированной массовой культуры, воспринимаются в качестве га-

---

[1] См., напр.: *Ядов В.А.* Идеология как форма духовной деятельности общества. Л.: Изд-во ЛГУ, 1961. С. 11.

[2] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 315.

[3] *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981. С. 85, 358, 385.

рантии сохранения их собственной культурной и ментальной неповторимости. В связи с этим особое значение приобретают мировоззренческие установки, подчас спаянные с различными религиозными системами.

Разновременные этнокультурные традиции, удерживающиеся в многослойном духовном наследии, в народной памяти, даже в быту того или иного этноса, порой препятствующие модернизации, полностью не исчезают с течением времени, а живут, переплетаясь друг с другом, налагаясь одна на другую. Они приобретают форму этнических признаков (скажем, в виде «обычая») и иногда способствуют сохранению этничности как таковой.

Так, этнографические исследования, проведенные еще в 1970-е гг. в республиках Средней Азии, показали, что «у части *молодежи* (курсив мой. – *Л.Ш.*) бытует неправильное мнение, будто некоторые религиозные обряды являются отличительными признаками узбека, таджика, киргиза и т.д., то есть представителей тех народов, которые исповедовали ислам, и поэтому они, якобы, являются самобытными»[4]. Подобное наложение религиозных признаков на этнические и выражение национального через конфессиональное наблюдается и у некоторых народов Сибири, в частности у алтайцев: «...некоторые религиозные верования и представления ими поддерживаются потому, что, якобы, они отражают «национальную традицию и национальные особенности» алтайского быта»[5]. Такого рода утверждения не раз доводилось слышать и мне во время экспедиционных работ в Горном Алтае (1977–1985 гг.).

Общеизвестно, что большинство сибирских этносов до революции находилось на сравнительно низком уровне социально-экономического развития в значительной мере из-за регресса, испытанного в результате ясачной политики и административных перетасовок, веками практиковавшихся русскими властями. Вследствие этого естественный ход и скорость этнических процессов в Сибири во многом исказились, а в ныне существующие этносы почти все аборигены окончательно консолидировались уже в XX в. При этом значительную роль здесь сыграл национально-территориальный принцип административного устройства СССР. Его последствием стало совмещение этнических и территориальных границ, что привело к укреплению этнического сознания.

---

[4] *Эргашев Ф.* Проблема предотвращения воспроизводства религии среди молодого поколения в условиях развитого социализма. Ташкент, 1975. С. 14.

[5] *Чанчибаева Л.В.* О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978. С. 103.

Процесс консолидации, естественно, повлек за собой стремление обеспечить свою этнографическую специфику, все более сосредоточивающуюся в духовной сфере. При этом неизбежно сохранялись и несущественные, казалось бы, изжившие себя представления и традиции, в этническом самосознании не отделяемые от по-настоящему национально значимых. Со временем, в новых социально-экономических и политических условиях, они начинают выполнять новые функции и существенно влияют на этническое самосознание в целом и на межэтнические отношения. Вот почему возникает насущная необходимость путем углубленного анализа конкретного материала выявить в каждом данном случае исходную точку, причину сохранения (нередко и воспроизводства) разного рода «пережиточных архаизмов», не только не соответствующих современности, но, зачастую, усложняющих межнациональные отношения. Более того, «...чуткого внимания требуют *все без исключения* (курсив мой. – *Л.Ш.*), пусть даже кажущиеся порой малозначимыми, проблемы в сфере национальных отношений, которые рождает динамика развития нашего общества»[6].

В условиях изначальной полиэтничности Государства Российского для формирования разумной национальной политики чрезвычайно важно понять причины националистических или религиозных проявлений, временами дающих о себе знать в том числе и среди аборигенов Южной Сибири. Столь же актуально исторически объяснить возникновение, сочетание и взаимодействия этих двух ментальных феноменов на определенных этапах этнической истории конкретных этносов. Ведь проблемы, порожденные самим фактом совместного бытия множества этносов в рамках многонациональной страны, никуда не исчезли. Всегда остается возможность всплеска межэтнической напряженности, вызванного к жизни элементарным незнанием этнической специфики «соседей-соотечественников», простым невниманием властей и их самих к этнокультурным и ментальным особенностям друг друга. К тому же ни на день не прекращается перманентное течение этнических процессов – в том числе процессов этнической консолидации, стремящихся к формированию новых этносов, что само по себе сопровождается усугублением внимания к собственной, «новообретенной» этничности – «*естественным национализмом*».

Представляется непреложным: для результативного постижения общих проблем необходимо скрупулезно исследовать и конкретные пути станов-

---

[6] *Бромлей Ю.В.* Гуманизм ленинской национальной политики // Расы и народы. Вып. 13. С. 14.

ления того или иного этноса, и тенденции его развития в нашу эпоху в качестве модели; вскрыть глубинные корни всего того, что именуется «национальным» по отношению к данной исторической общности людей и истоки чего лежат в начальной поре ее этнической истории.

Отсюда и цель данной работы: рассмотрение поэтапного (начиная с XVII в.) сложения этнической группы алтай-кижи, к началу XX в. консолидирующейся в самостоятельный этнос; тщательный анализ возникшей среди алтай-кижи специфической национально-религиозной идеологии – бурханизма («белой веры»). Иначе говоря, монография представляет собой попытку исследования одного из конкретных примеров сложения этноса в эпоху капитализма со смысловым акцентом на идеологическом и внешнем оформлении этого новообразования.

Для этого в книге по возможности полно и поэтапно освещается этническая история группы алтай-кижи и в этой связи вводится понятие «канкаракольская этническая общность XVII – первой половины XVIII в.», на основе которой произошла дальнейшая консолидация алтай-кижи. На обширном конкретном материале обосновывается факт сложения в начале XX в. этноса алтай-кижи сначала в форме этноконфессиональной общности (ЭКО). Обстоятельно анализируются генезис, содержание, компоненты бурханизма и его функции в алтайском обществе и на этой основе выявляется этноформирующая роль этой национальной конфессии. Обосновывается ее значимость на завершающей стадии этногенеза алтай-кижи; при этом используется понятие «этноконфессиональный фактор (ЭКФ)» и исторически объясняется данный религиозный феномен.

Перед историографическим обзором надлежит уточнить некоторые понятия. Дело в том, что термины «алтаец», «алтайский» («алтайская народность») как в обыденности, так и в специальной литературе употребляются для обозначения *всего* аборигенного населения Горного Алтая и в качестве названия *лишь части* южных алтайцев, известной как «алтай-кижи». Двоякое употребление понятия (в сущности, этнонима) – особенно когда речь идет о досоветском периоде истории Горного Алтая – нередко приводит к путанице. В связи с этим подчеркну: в работе речь идет только о *собственно алтайцах* (алтай-кижи – «алтайский человек» – калька «алтаец»), чей этноним «алтайцы» после создания Ойротской (позднее Горно-Алтайской) автономной области был механически перенесен на все родственные им здешние этносы (теленгитов, телесов, отчасти тубаларов и др.).

Первое упоминание этнонима «алтай-кижи» применительно к населению Центрального и Юго-Западного Алтая встречается в описании путешествия П.А. Чихачева (1842 г.): «восточные племена (теленгиты. – *Л.Ш.*) называют алтайцев, обосновавшихся западнее Катуни (центр и юго-запад Алтая. – *Л.Ш.*), «алтай-киши» (алтай-кижи. – *Л.Ш.*), тогда как эти последние своих восточных собратьев именуют «Чуя-киши» (т.е. люди с Чуи). Примечательно, что те и другие самих себя называют «теленгитами»»[7]. Это замечание интересно еще и тем, что отражает существование некоего былого этнического единства. Вместе с тем оно рисует вполне определенный процесс сложения двух самостоятельных общностей – алтай-кижи и теленгитов, одна из которых (алтай-кижи) наряду с сохранившимся прежним общим этнонимом приобретает и другой, свойственный только ей (явление, характерное для переходных форм этноса – двойственное самосознание).

В 70-е гг. XIX в. отмечалось, что хотя «тюркское племя русского Алтая не имеет общего имени, однако различает в своей среде три отделения: Алтай, Теленгит, Тёелес»[8]. По документам XVIII в. и материалам путешественников XIX – начала XX в. население интересующего нас региона более известно как «калмыки», «горные калмыки». В XVIII в., до вхождения Горного Алтая в состав России, оно именовалось «зенгорскими», «канскими», «каракольскими» калмыками[9]; в XIX в. – «алтайскими», «бийскими»[10] и т.д. В отчетах Алтайской духовной миссии (АДМ) начала XX столетия чаще всего употребляется этноним «калмыки»[11]. Устойчивая традиция употребления этого этнонима по отношению к тюркскому населению Юго-Западного и Центрального Алтая не являлась результатом исторической путаницы, но отражала своеобразие этнической истории этого региона с момента вхождения его в состав ойратского Джунгарского ханства в начале XVII в. и до падения последнего в конце 50-х гг. XVIII в.

Необходимости в сколько-нибудь подробном историографическом разделе не усматривается, поскольку этот вопрос весьма полно освещен в лите-

---

[7] *Чихачев П.А.* Путешествие в Восточный Алтай. М.: Наука, 1974. С. 58; ГАТО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 598. Л. 7 об.

[8] *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. 4. С. 1.

[9] *Потанин Г.Н.* Материалы по истории Сибири // Чтения в императорском Обществе истории и древностей Российских. М., 1866. Кн. 4. С. 72, 88.

[10] См., напр.: *Спасский Г.* Путешествие к алтайским калмыкам // Сибирский вестник. 1823. Ч. 3. С. 18–37; *Горохов А.* Краткое этнографическое описание Бийских, или Алтайских, калмыков // ЖМВД. 1840. Ч. 38, кн. 10. С. 202–228.

[11] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85, 93 и др.

ратуре, поэтому здесь ограничусь характеристикой лишь наиболее важных исследований, имеющих прямое отношение к проблематике монографии.

Первые сведения этнографического характера о населении Юго-Западного и Центрального Алтая обнаруживаются в отчетах и рапортах начальников крепостей и защит Колывано-Кузнецкой линии, которая – особенно по Чарышу и его притокам – соприкасалась с «кан-каракольскими, зенгорскими», «урянхайскими» калмыками. Как правило, эти сведения, кроме присутствующих в них этнонимов, относятся к внешним проявлениям жизни аборигенов юго-запада и центра Алтайских гор (торговля, нарушение «калмыками» границ линии укреплений, разрешение спорных вопросов о сборе дани с североалтайского населения, уже вошедшего в состав России, и т.д.)[12]. Эти довольно поверхностные и отрывочные материалы интересны прежде всего общей характеристикой обитателей рассматриваемых территорий в дорусский период.

Академические экспедиции XVIII в. (Г. Миллер, И. Георги, П. Паллас и др.) почти не дают каких-либо новых сведений по интересующей нас проблеме еще и потому, что никто из названных ученых, кроме П. Палласа, добравшегося до устья р. Тигерек[13], Центрального Алтая не посещал, а собранные ими материалы касаются большей частью северных алтайцев. К тому же во время первых русских путешествий (до 1756–1758 гг.) юг Алтая являлся еще частью Джунгарского ханства, отношения с которым были весьма неровными.

Начало XIX в. отмечено выходом в свет двух работ, непосредственно относящихся к будущим алтай-кижи. В 1823 г. была опубликована статья «Путешествие к алтайским калмыкам» Г.И. Спасского – издателя и редактора «Сибирского вестника» (впоследствии переименованного в «Азиатский вестник»), до 1818 г. служившего в г. Бийске[14]. В 1840 г. в «Журнале Министерства внутренних дел» появилось «Краткое этнографическое описание Бийских, или Алтайских, калмыков»[15]. Об авторе этого исследования – А. Горохове – известно очень мало: в 1820–1830-е гг. он служил чиновником в канцелярии Горного правления Колывано-Воскресенских заводов[16], и, видимо, к этой поре относятся собранные им

---

[12] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 71, 55, 80.

[13] *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1770. Ч. 2, кн. 2. С. 288.

[14] *Спасский Г.* Путешествие к алтайским калмыкам. С. 18–38.

[15] *Горохов А.* Указ. соч. С. 202–228.

[16] *Сергеев А.Д.* Материалы к биографии А.М. Горохова // Археология и краеведение Алтая. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1972. С. 58.

материалы, легшие в основу статьи. К сожалению, рукопись ее не обнаружена и поныне, а публикация в журнале является лишь конспектом, сделанным П. Небольсиным[17]. Рассматриваемые работы содержат ценные и достоверные данные по различным вопросам этнографии (частично – истории) «алтайских калмыков». Они являются первыми специальными исследованиями в этой области, проведенными очевидцами, и в ряде случаев используются в монографии в качестве источников.

Вторая половина XIX в. в изучении населения всего Горного Алтая, включая этническую группу алтай-кижи, связана с именами замечательных ученых, общественных деятелей и путешественников Н.М. Ядринцева и Г.Н. Потанина[18], материалы которых по сей день не потеряли своего значения и постоянно привлекаются в этой книге.

Н.М. Ядринцев – автор известной книги «Сибирь как колония» – к своим чисто этнографическим исследованиям в известном смысле подходил как прогрессивный экономист. Именно поэтому в его этнографических трудах немалое место отведено традиционному хозяйству и социальному устройству коренного населения Алтая. «Описывая быт отдельных племен Алтая, – отмечал Л.П. Потапов, – Ядринцев подходит к этому исследованию глубоко, не только подчеркивает наиболее первобытные элементы и формы, но и располагает их от простого к сложному, пытаясь дать общую картину культуры... связывая ее с реальной исторической действительностью»[19].

Несколько по-иному подходил к решению вопросов алтайской этнографии Г.Н. Потанин. Помимо публикаций обширного и важного материала по центрально-азиатской (в том числе алтай-кижи) истории и этнографии, он использовал собранные сведения для написания обобщающих трудов, посвященных, главным образом, духовной культуре и религии населения Центральной Азии и Северной Евразии, в частности Горного Алтая. Знаменательно, что конкретные горноалтайские материалы рассматриваются Г.Н. Потаниным как самостоятельно, так и в виде параллелей для

---

[17] *Сергеев А.Д.* Указ. соч. С. 60–61.

[18] См.: *Ядринцев Н.М.* Отчет о поездке по поручению Западно-Сибирского отдела ИРГО в Горный Алтай, к Телецкому озеру, в вершины Катуни в 1880 году // Записки ЗСОРГО. Омск, 1882. Вып. 4. С. 21–46, *Он же.* Алтай и его инородческое царство // Исторический вестник. 1885. Т. 20. С. 607–644; *Он же.* Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1885. С. 308; *Потанин Г.Н.* Материалы...; *Он же.* Очерки Северо-Западной Монголии... и др.

[19] *Потапов Л.П.* Изучение алтайцев русскими учеными в дореволюционный период // Учен. зап. ГАНИИЯЛ. 1958. Вып. 2. С. 15.

решения (порой поспешного) ряда проблем, имеющих общеисторический религиоведческий смысл[20]. В связи с этим уместно напомнить, что Г.Н. Потанин немало сделал для развития культуры в Горах Алтая, не говоря уже о том, что с «его легкой руки» всерьез занялись изучением алтайской этнографии музыковед А. Анохин, томские художники П. Кошаров, Л. Базанова, А. Капустина и др.[21] Жизненный путь и деятельность многих первых алтайских интеллигентов – выдающегося художника Г. Чорос-Гуркина, писателей Н. Никифорова, М. Чевалкова, народного сказителя К. Танашева и др. – так или иначе были определены инициативой Г.Н. Потанина, его помощью и поддержкой[22].

С основанием в 1828 г. Алтайской духовной миссии повышается интерес к аборигенам Алтая; начинается более систематическая фиксация отдельных моментов их жизни, особенно религиозной. Миссионеры обычно владели алтайским языком, что позволяло им хорошо ознакомиться со всеми сторонами бытия коренных обитателей края. Для решения некоторых проблем алтайской этнографии существенное значение имеют отчеты и записки деятелей АДМ.

Среди разрозненных записок миссионеров выделяются работы протоиерея В.И. Вербицкого[23], который собрал богатейший материал по религии и мифологии алтайцев. Эти сведения уникальны еще и потому, что в них особенно ярко проявляется *синкретизм* традиционной алтайской религиозно-мифологической системы. Прекрасно зная специфику различных групп населения Горного Алтая, Вербицкий разделил «племена Алтая» на «северных» и «южных». Деление это сразу же было принято наукой и сохраняется до сих пор. Вместе с тем в обобщающем труде «Алтайские инородцы», приводя записи мифов и легенд, исследователь по неясным причинам не дал их конкретной привязки к тому или иному этносу, что, к сожалению, затрудняет их адекватное использование. Достоверность некоторых материалов иногда вызывает сомнение, поскольку известно, что многое записано от лица некоего Ефима Корты – «крещеного инородца, который жил близ китайской границы... входил в знаком-

---

[20] *Потанин Г.Н.* Громовик по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии // ЖМНП. 1882. Январь февраль. С. 116-167; *Он же.* Алтайцы // Живописная Россия. 1884. Т. 11. С. 253-273; *Он же.* Ерке. Культ сына Неба в Северной Азии. Томск, 1916. 126 с.

[21] *Муратов П.* Изобразительное искусство Томска. Новосибирск: Зап.-сиб. кн. изд-во, 1974. С. 22, 53.

[22] Там же.

[23] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893. 221 с.

ство с монголами буддистами»[24]. Сообщенные им сведения могли оказаться мировоззрением отдельного человека, поэтому на их основании трудно судить, сколь широко, где именно, у каких этнических групп Горного Алтая распространялись, скажем, ламаистские мотивы.

Не стоит упускать из виду, что при всей уникальности этнографических материалов, собранных в XIX в., они (за исключением, пожалуй, некоторых работ Г.Н. Потанина) страдают общими недостатками. Во-первых, исследователи часто не упоминали ни род (сеок), ни даже местообитание информаторов, что серьезно затрудняет применение таких источников при характеристике отдельных этнических групп, мешает выделению особенностей этнического развития и этнографической специфики. Во-вторых, при всей своей описательности эти работы в основном касались внешних, «экзотических» сторон алтайского быта, поэтому, располагая достаточно обширным материалом по мифологии, верованиям и религиозным культам, исследователь сталкивается лишь с отдельными или самыми общими упоминаниями относительно материальной культуры, хозяйства, социального строя.

Лакуну эту в известной степени восполнил С.П. Швецов, опубликовавший результаты статистической экспедиции на Алтае в 1897 г.[25] Он предложил свое районирование Горного Алтая, исходя прежде всего из географической и хозяйственной специфики. В частности, им выделены шесть районов, два из которых – левобережный (имеется в виду Катунь) и западный – совпадают с этнической территорией алтай-кижи. Богатый статистический материал по различным вопросам социально-экономического развития населения региона затрагивает все стороны его этнографии, в частности, открывает перспективу для углубленного исследования в области этнической истории и этногенеза алтайцев. Важнейшим достижением С.П. Швецова является введение в научный оборот подробнейших данных по родовому составу и численности населения Горного Алтая в конце XIX в., его экономическому состоянию и административно-территориальному устройству. Обширные этнографические сведения по Алтаю, собранные к началу XX в., не раз использовались в обобщающих работах по истории[26], экономике, географии и этнографии Сибири[27], оставаясь ценным источником и в наши дни.

---

[24] *Ландышев С.* Космогония и теогония алтайцев-язычников // Православный собеседник. 1896. № 3. 305 с.

[25] *Швецов С.П.* Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900. Вып. 1. 360 с.

[26] См., напр.: *Словцов П.* Историческое обозрение Сибири. М., 1838. Кн. 1; СПб., 1844. Кн. 2.

[27] *Россия.* Полное географическое описание нашего Отечества. СПб., 1907. Т. 16. 591 с. и др.

Нельзя не отметить также значения этнографических описаний путешественников – географа В.В. Сапожникова, историка П.М. Головачева, барнаульского ботаника В.И. Верещагина[28] и др. Они, не ставя своей целью специального изучения этнографии Алтая, на протяжении многих лет наблюдали за жизнью и бытом местного населения и оставили весьма существенные замечания исторического и этнографического порядка.

Последний этап традиционной описательной этнографии связан с именем А.В. Анохина, совершившего в 1909–1910 гг. свое первое путешествие в Горный Алтай. Живя в с. Анос и находясь непосредственно в алтайском окружении, зная местные диалекты, он собрал уникальный материал по алтайскому шаманству, анимистическим верованиям[29], музыкальному и устному фольклору. Значение его деятельности трудно переоценить, хотя в его трудах в основном фигурируют телеутские данные, что осложняет выделение собственно алтайских (алтай-кижи) мотивов.

Углубленное и всестороннее изучение алтайской этнографии продолжилось и в советский период. В лучших традициях русской этнографической науки среди алтай-кижи в 1920–1930-е гг. работает целая плеяда ученых – Н.П. Дыренкова, А.Г. Данилин, Л.Э. Каруновская, Л.П. Потапов, С.А. Токарев и др.[30], поставившие своей целью исследование отдельных, менее изученных сторон алтайской этнографии: семейно-брачных отношений, реликтов доклассового общества в социальных отношениях, хозяйственных особенностей различных этносов, обобщение и углубление сведений относительно традиционной идеологии и т.п. Особо отмечу значимость ряда работ Л.П. Потапова по истории, этногенезу, религии населения Горного Алтая, без которых трудно

---

[28] См.: *Сапожников В.В.* По Русскому Алтаю. Томск, 1910. 172 с; *Он же.* Пути по Русскому Алтаю. Новосибирск: Сибкрайиздат, 1926. 164 с.; *Головачев П.М.* Сибирь. М., б. г. 236 с.; *Верещагин В.И.* От Барнаула до Монголии (Путевые заметки) // Алтайский сборник. Барнаул, 1908. Т. 9. С. 3-64; *Он же.* Поездка по Алтаю летом 1908 г. (Путевые заметки) // Алтайский сборник. Барнаул, 1910. Т. 10. С. 1–46.

[29] См.: *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев // СМАЭ. 1924. Т. 4, вып. 2. 152 с.; *Он же.* Душа и ее свойства по представлениям телеутов // СМАЭ. 1929. Т. 8. С. 253–269.

[30] См.: *Каруновская Л.Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // СМАЭ. 1927. Т. 6. С. 19–36; *Дыренкова Н.П.* Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков // Сб. памяти В.Г. Богораза. М., Л., 1937. С. 38–56; *Потапов Л.П.* Охотничьи обряды и поверья у алтайских турок // Культура и письменность Востока. Баку, 1929. Кн. 5. С. 123–149; *Он же.* Очерки по истории алтайцев. Новосибирск: Сибкрайиздат, 1948. 504 с.; *Он же.* Тубалары Горного Алтая // Этническая история народов Азии. М.: Наука, 1972. С. 52–66; *Токарев С.А.* Докапиталистические пережитки в Ойрот. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936. 154 с.; *Данилин А.Г.* Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль // СЭ. 1932. № 1. С. 63–91.

обойтись и сейчас, приступая к изучению горноалтайской этнографической проблематики[31].

Одной из проблем исследователей этнографии Горного Алтая является определение характера верований алтайцев в конце XIX в. Именно тогда было выдвинуто положение об алтайцах как о классических шаманистах. Богатый материал по алтайскому шаманству использовал в своем сравнительно-этнографическом очерке В.М. Михайловский[32]. Сцены алтайских камланий вошли в фундаментальные этнографические и исторические труды того времени в качестве иллюстраций мировоззрения народов Сибири[33].

Но основная, обобщающая работа по алтайскому шаманизму – «Материалы по шаманству у алтайцев» А.В. Анохина – была издана в советское время. Автор систематизировал объемный этнографический материал. Он убедительно аргументировал традиционное противопоставление Ульгеня – Эрлику, Добра – Злу, светлого – темному, свойственное алтайским шаманистам[34], классифицировал божества и духов шаманского пантеона, выделил дошаманские верования, вошедшие в шаманизм, особенно ярко проявившиеся в культе «ээзи» (хозяев) отдельных местностей – перевалов, урочищ, бродов и т.п.[35]

Многие дореволюционные и советские исследователи, например Н.М. Ядринцев, В.В. Сапожников, считали, что проникновения иных форм религии в Горный Алтай не наблюдается, поскольку его население «было изолировано от международных сношений»[36]. При этом подчеркивалось: «Монголия подверглась влиянию буддизма, киргизы (казахи. – *Л.Ш.*) – мусульманства», но «ни буддизм, ни мусульманство не коснулись Алтая»[37]. Несколько осторожнее по этому поводу высказывался С.А. Токарев, допускавший возможность проникновения ламаизма из Монголии. Однако, по его мнению, эта религия не получила распространения, ибо «в самой Монголии ламаизм укрепился лишь в XVII в., т.е. тогда, когда политиче-

---

[31] См.: *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.: Наука, 1969. 196 с. *Он же.* Очерки по истории алтайцев. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. 442 с.

[32] *Михайловский В.М.* Шаманство (сравнительно-этнографический очерк) // Труды этнографического отдела. Т. 25 (13), вып. 1. М., 1892.

[33] *Потанин Г.Н.* Инородцы Алтая // Живописная Россия. Т. 11. М., 1884; *Завалишин И.* Описание Западной Сибири. Т. 2. М., 1896.

[34] *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев... С. 2.

[35] Там же. С. 16.

[36] *Ядринцев Н.М.* Сибирские инородцы...; *Сапожников В.В.* Пути по Русскому Алтаю. С. 19.

[37] *Сапожников В.В.* Указ. соч. С. 19–20.

ская гегемония на Алтае и Саянах переходила к Москве»[38]. Однако архивные источники убедительно показывают, что вплоть до второй половины XVIII в. Центральный и Западный Алтай входили в состав Джунгарского ханства. Влияние Москвы до середины этого столетия распространялось лишь на население Северного Алтая, большая часть которого имело статус двоеданцев, одновременно являясь подданными Джунгарии и России.

Проникновение ламаизма в области, пограничные с Монголией, отмечалось в XIX в. в одной из дневниковых записей А. Бунге, сделанных им во время путешествия по восточному и юго-восточному Алтаю: «В долине реки Чуи значительная часть алтайского населения во главе с зайсанами придерживаются ламаистского культа»[39].

Позже, в 1897 г., С.П. Швецов также обратил внимание на то, что «часть инородческой интеллигенции, недовольная старой религией (шаманством. – *Л.Ш.*), начинает стремиться к ламаизму, с которым их познакомили монголы»[40].

Если замечание А. Бунге прямо относится к теленгитам Чуйского бассейна, непосредственно примыкающего к Монголии, то С.П. Швецов, к сожалению, не указывает, какую этническую группу он имеет в виду. Впрочем, учитывая то, что он собирал материалы в Центре Горного Алтая, можно считать, что они характеризуют мировоззрение будущих алтай-кижи. Важно другое: оба исследователя отмечают проникновение на Алтай именно монгольского ламаизма и его бытование там в XIX в. – в частности, у теленгитов.

Протоиерей Михаил Путинцев, объезжавший Алтай в 1880-е гг., записал, что «коренное население Алтая вероисповедания языческого – смесь шаманства с ламаизмом»[41]. Замечание это ценно тем, что указывает на элементы ламаизма в шаманских верованиях алтайцев, т.е. на религиозный синкретизм, для сложения которого требуются как особые условия, так и время.

К сожалению, пока еще никем обстоятельно не исследованы те черты алтайского шаманизма, которые явно тяготеют к ламаизму[42]. Сравнительно недавно вышла в свет монография А.М. Сагалаева, посвященная интере-

---

[38] *Токарев С.А.* Докапиталистические пережитки в Ойротии. М.; Л., 1936. С. 135.

[39] Цит. по: *Тадыев П.Е.* Реакционная сущность шаманизма и бурханизма. Горно-Алтайск, 1955. С. 31.

[40] *Швецов С.П.* Кочевники Бийского уезда. С. 77.

[41] *Путинцев М.* Алтай. Его святыни. М., 1891. С. 34.

[42] Работа написана в 1981–1985 гг.

сующим нас особенностям духовной культуры алтайцев[43]. Книга представляет собой внушительный свод разнохарактерных материалов (преимущественно публикаций), касающихся традиционных религиозно-мифологических представлений алтайских этносов, соотнесенных с тибето-монгольским (буддийским) влиянием. В ней, несомненно, содержится довольно много интересных сведений о проникновении в Горный Алтай ламаизма и бытовании там его элементов. Небольшой раздел посвящен бурханистской обрядности, рассмотренной, правда, достаточно поверхностно. Говоря о ламаизме, А.М. Сагалаев, к сожалению, не прослеживает проявление его элементов в каждой конкретной этнической группе, а вольно или невольно описывает *«алтайцев вообще»*, что методологически неверно. Проникновение ламаизма на Алтай, по его мнению, относится к XIX в. и прямо связано с Монголией.

Однако собранный отечественными учеными богатейший материал заставляет думать, что ламаистское влияние в Горном Алтае оказалось более существенным и началось гораздо раньше, это могли предполагать А. Бунге, С.П. Швецов и А.М. Сагалаев. В связи с этим знаменательно мнение С.П. Толстова, считавшего, что именно под влиянием великих религий Древнего Востока – прежде всего северного буддизма – к приходу русских сложились специфические для Сибири формы развитого шаманизма[44].

Характеризуя синкретизм верований алтайцев, нельзя обойтись как без обзора общих исследований ламаизма[45], так и без сведений относительно верований конкретных этносов – тувинцев, монголов, волжских калмыков[46]. Многие тувинские родоплеменные группы сыграли заметную роль в формировании алтай-кижи. К XVIII в. в Туве получил распространение ламаизм, и, войдя в состав алтайских сеоков, тувинские группы неизбежно внедрили элементы этой религии в среду тюрков Алтая. Свою роль сыграл и географический фактор: близость Горного Алтая к ламаистским центрам Монголии и Тувы. Даже после включения его в

---

[43] *Сагалаев А.М.* Мифология и верования алтайцев. Центрально-Азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 120 с.

[44] *Толстов С.П.* Основные теоретические проблемы современной советской этнографии // СЭ. 1960. № 6. С. 17.

[45] См., напр.: *Кочетов А.Н.* Ламаизм. М., 1973; *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

[46] См., напр.: *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975; *Владимирцов Б.Я.* Буддизм в Тибете и Монголии. Пг., 1919; *Ламаизм* в Калмыкии. Элиста, 1977.

состав России монгольские ламы, судя по источникам, были частыми гостями в Русском Алтае.

Вполне правомерно и исторически обосновано и привлечение калмыцких материалов: предки калмыков – западные монголы-торгоуты – почти до середины XVII в., до переселения в степи Поволжья, отколовшись от ойратского Джунгарского ханства, кочевали в непосредственной близости от Горного Алтая, периодически посещая его[47], а Западный и Центральный Алтай, как уже говорилось, непосредственно входил в состав Джунгарии.

При ближайшем рассмотрении алтайских верований (прежде всего бурханизма) неизбежно напрашивается вывод: прослеживающиеся в них ламаистские черты уходят вглубь истории этноса алтай-кижи, главным образом в ее джунгарский период, а не являются только результатом внешних восточно-монгольских или тувинских влияний и прямых поздних заимствований от соседей.

Одной из важнейших этнографических проблем для Алтая остается вопрос о степени консолидации разных этнических групп, а также аборигенов Горного Алтая в целом. В науке утвердилось мнение Л.П. Потапова о том, что нет «оснований считать дореволюционных алтайцев (т.е. отдельные этнические группы. – *Л.Ш.*) сложившимися даже в народность. Они не имели общего самосознания и представляются изолированными друг от друга в экономическом и культурном отношении племенными и территориальными группами»[48]. Утверждение это вряд ли стоит подвергать сомнению – сложения *единой алтайской народности* на основе консолидации *всех* аборигенных этнических общностей не произошло и при социализме.

Относительно степени консолидации каждой из этнических общностей Горного Алтая вопрос обычно не ставился вовсе[49]. В литературе имеется лишь единичное замечание о том, что «только одна из этих (этнических. – *Л.Ш.*) групп, проживающих в Онгудайском и Усть-Канском районах (т.е. алтай-кижи. – *Л.Ш.*)... накануне Октябрьской революции проявляла признаки превращения ее в *маленькую народность*»[50] (курсив мой. – *Л.Ш.*). К сожалению, продолжения это положение не получило. Однако внимательный анализ различных сторон этнического развития

---

[47] *Златкин И.Я.* История Джунгарского ханства (1635–1758). М., 1964

[48] *Потапов Л.П.* К вопросу о национальной консолидации алтайцев // СЭ. 1952. № 1. С. 76

[49] *Тадыев П.Е.* Процесс национальной консолидации алтайцев в условиях социализма: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.; Л., 1951. 15 с.

[50] *Потапов Л.П.* К вопросу о национальной консолидации алтайцев... С. 76.

алтай-кижи, особенностей протекания у них этнических процессов, появления в их среде специфических этнографических черт материальной и духовной культуры определенно позволяет (в духе приведенной выше установки) считать алтай-кижи к началу XX столетия практически сформировавшимся этносом, предрасположенным к роли «ядра» возможной дальнейшей этноконсолидации аборигенов Южного Алтая. Этим проблемам посвящена первая глава монографии.

В связи с изложенным выше большое значение приобретает изучение специфики формирования народности алтай-кижи – в особенности ее *внешнего идеологического оформления*. Этим вызван интерес к бурханизму, являвшемуся с 1904 г. «новой верой» алтайцев, а фактически *национально-религиозной идеологией* формирующегося этноса, как пытался показать автор в главе второй.

В отечественной историографии нет единого мнения относительно причин возникновения бурханизма и его характера. Выделяются три этапа эволюции в оценке этого идеологического феномена[51].

На первом этапе бурханизм оценивался как чисто религиозное, реформаторское, в некотором смысле, прогрессивное движение. Д.А. Клеменц, бывший очевидцем «смены веры» в Горном Алтае и опубликовавший свои впечатления уже в 1905 г., подчеркивал неслучайный характер событий и связывал возникновение бурханизма с кризисом шаманской идеологии[52]. Эту точку зрения разделял и В.И. Верещагин, считавший, что «бурханизм – огромный шаг на пути религиозного развития алтайцев, и он мог бы подготовить почву для распространения христианства, его нужно не подавлять, а приветствовать»[53]. Такая трактовка бурханизма все же не учитывает ни сложной внутриэтнической динамики, ни внешних – социально-экономических, административных и др. – факторов, в чем-то обусловивших идеологическую метаморфозу.

На втором этапе (1920-й – начало 1930-х гг.) бурханизм обычно рассматривали как явление, вызванное не только религиозными, но и экономическими причинами. При этом характер его определялся как нацио-

---

[51] *Шерстова Л.И.* К вопросу об оценке бурханизма в отечественной этнографии // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск: Изд-во ОмГУ, 1984. С. 64–66.

[52] См.: *Клеменц Д.А.* Из впечатлений во время летней поездки в Алтай в 1904 г. // Известия ИРГО. 1905. Вып. 1. С. 156–157; *Он же.* Речь на процессе бурханистов // Протокол заседания 31 мая 1906 г. на выездной сессии Томского окружного суда (г. Бийск). ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 451.

[53] *Верещагин В.И.* От Барнаула до Монголии... С. 67.

нально-освободительный, и эта сторона дела явно абсолютизировалась. Л.П. Мамет, например, считал бурханизм ответной реакцией алтайцев на притеснения и эксплуатацию со стороны царской администрации, торговцев, миссионеров, прямо направленной против русского царизма[54]. Близкую позицию занимали и другие исследователи этого и даже более позднего периода – А.В. Анохин, Н.П. Бакай и др.[55] Существенным упущением приверженцев этого направления было недостаточное внимание к специфике уровня социально-экономического развития региона и многозначности возникшего религиозного феномена.

Наконец, во второй половине 1930-х – начале 1950-х гг. (третий этап), в общеизвестной экстремальной внутри- и внешнеполитической ситуации, сложившейся в СССР и нашедшей отражение в науке, бурханизм напрямую увязывался с «контрреволюционным буржуазным национализмом». Его стали считать религиозно окрашенным политическим (националистическим) движением, инспирированным извне и имевшим прояпонскую, антирусскую и антисоветскую направленность[56]. Поскольку такая трактовка бурханизма остается, по существу, неизменной на протяжении всего советского периода отечественной историографии[57], на ней надлежит остановиться подробнее.

В рассматриваемом случае акцентируются «националистические интересы байско-зайсанской верхушки» Западного и Центрального Алтая, которая, якобы, чуть ли не искусственно «ввела» новую веру, а также абсолютизируется роль монгольских лам в плане подготовки первых «кадров священнослужителей» бурханизма[58].

В реальности же дело обстояло далеко не так просто. Разумеется, бурханизм был в чем-то выгоден алтайской элите, но, скорее всего, лишь как части всей этнической общности. В противном случае трудно объяснить столь быстрое и повсеместное распространение «новой религии» в широких массах Западного и Центрального Алтая, а главное – причину его живучести: бурханистские верования и обычаи живы здесь до сих пор, иногда в завуалированной форме. Следует, очевидно, считать, что бурха-

---

[54] *Мамет Л.* Ойротия. М.: Соцэкгиз, 1930. С. 60.

[55] *Анохин А.В.* Бурханизм в Западном Алтае // Сибирские огни. 1927. № 5. С. 162–167; *Бакай Н.* Легендарный Ойрот-хан // Сибирские огни. 1926. № 4. С. 117–124; *Революция* 1905–1907 гг. в национальных районах России. М.: Госполитиздат, 1949. С. 727.

[56] *Данилин А.Г.* Бурханизм на Алтае... С. 63–91; *Потапов Л.П.* Очерки по истории... С. 348; *Тадыев П.Е.* Реакционная сущность шаманизма и бурханизма... С. 46.

[57] *Сагалаев А.М.* Мифология... С. 86–99.

[58] *Потапов Л.П.* Очерки... С. 352; *Сагалаев А.М.* Указ. соч. С. 82–83.

низм объективно удовлетворял какие-то запросы *всех алтайцев в целом*. Здесь невольно вспоминается справедливое высказывание Ф. Энгельса, имеющее прямое отношение к рассматриваемой проблеме: «Взгляд на все религии... как на изобретение обманщиков... оказался уже неудовлетворительным с тех пор, как Гегель поставил перед философией задачу показать рациональное *развитие* во всемирной истории», и далее: «...стихийно возникшие религии возникают *без участия обмана*»[59] (в обоих случаях курсив мой. – *Л.Ш.*). Бездоказательно-категорично звучит также утверждение о том, что бурханизм был «сфабрикован японскими империалистами» для того, чтобы оторвать Алтай от России и перевести его под протекторат Японии[60].

Во-первых, сколько-нибудь достоверных сведений об этом нет; более того, в приводимых А.Г. Данилиным суждениях В.Л. Котвича и Б.Я. Владимирцова звучит документально доказанное отрицание какой-либо причастности японских военных кругов к подобной деятельности на Алтае[61].

Во-вторых, есть основания говорить о том, что тезис о «прояпонском» характере бурханизма был пущен в ход с легкой руки крайне консервативно и верноподданнически настроенного епископа Бийского Макария, использовавшего нервозную обстановку для привлечения правительственных войск и подавления движения бурханистов, поскольку своих сил у Алтайской духовной миссии не хватало[62]. При этом, дабы придать бурханизму политический смысл, использовались некоторые тексты бурханистов – либо неверно переведенные, либо просто «вольно» толкуемые. Так, например, в некоторых бурханистских молитвах и призываниях встречается слово «Тохой» (обозначающее город, реку либо мифическую страну), которое почему-то переводится как «Токио»[63]. Представляется более разумным вспомнить, что это довольно распространенный на Алтае и в Западной Монголии гидроним[64] (в верховьях одной из речек с названием Тохой, недалеко от с. Ябоган, Усть-Канского района, располагалось бурханистское святилище). Наконец, гораздо обоснованнее вы-

---

[59] *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 306–307.

[60] *Потапов Л.П.* Очерки... С. 350.

[61] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 16.

[62] *Макарий* архиепископ Томский – митрополит Московский (письмо) // Сибирские вопросы. 1912. № 29. С. 74; ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 51, 427, 429 об., 440 об., 432.

[63] *Потапов Л.П.* Очерки... С. 349.

[64] *Молчанова О.Т.* Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1979. С. 313.

глядело бы отождествление «страны (города) Тохой» бурханистских гимнов с западно-монгольским (джунгарским) центром Булун-Тохой на озере Бага-нур в Тарбагатае[65] (который, кстати, тоже весьма часто упоминается в фольклоре бурханистов).

Наконец, в-третьих, в самой Монголии, через которую, как считается, шли «ламы-пропагандисты», выполнявшие задание японских хозяев, в начале XX в. господствовали, по компетентным источникам, отнюдь не прояпонские, а, скорее, «русофильские» – даже (может быть, в особенности) среди высокопоставленной знати[66].

Словом, бурханизм вряд ли стоит считать «выдуманным» алтайскими баями-зайсанами и инспирированным «японским империализмом» *чисто политическим* движением. Этот идеологический феномен, четко локализующийся в одном районе Алтая и распространенный фактически *только в одной* из этнических групп – алтай-кижи, должен оцениваться, исходя из объективных особенностей *самого их общества* в начале XX в.

Все перечисленные точки зрения выдвигают на первый план какую-либо одну характеристику бурханизма, подменяя ею сущность этого сложного, многокомпонентного явления. Между тем любой исторический феномен должно исследовать в развитии, всесторонне. Бурханизм, несомненно, был «религиозно-реформаторским» движением; он, в известно смысле, был порождением общей нестабильности общества на рубеже XIX–XX вв., и потому имел признаки национального протеста угнетенного народа[67]; неразрывно с этим и неизбежно бурханизм нес в себе зерно национализма. Поэтому если рассматривать «новую алтайскую веру» в динамике, нетрудно заметить, что на каждом этапе, в зависимости от общеисторической, политической, локальной ситуации, «выпячивалась», казалась основной какая-то одна тенденция, наиболее востребованная сторона многопланового цельного феномена, затеняя и видоизменяя его глубинный изначальный смысл.

Следует также заметить, что оценка бурханизма напрямую зависела от социально-политической ситуации в стране. Процессы либерализации в российском обществе начала XX в. позволили рассматривать бурханизм в русле трансформации религиозной жизни алтайцев в соответствии

---

[65] См., напр.: *Потанин Г.Н.* Очерки... С. 287; АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 12. С. 204; *Козлов П.К.* Монголия и Кам. М.: Географгиз, 1948. С. 416.

[66] ТНБ. Рукописный фонд Г.Н. Потанина. Д. 46. Л. 1–10; ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 82, 216, 245, 246, 450.

[67] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 427, 435, 436, 448.

с идеалами реформации всех сторон общественной жизни России. Большевики в поисках союзников в борьбе с «белым движением» обратили внимание на национальные движения, порожденные распадом Российской империи, и установили с ним связи. Внутреннее недовольство населения «национальных окраин» удачно укладывалось в постулат о России как «тюрьме народов», оно автоматически отождествлялось с «национально-освободительным движением против царизма» – составной частью общереволюционного процесса. В этом же ключе рассматривался в 1920-е гг. и бурханизм. Превращение СССР в 1930-е гг. в «закрытое» государство сопровождалось политикой ускоренной унификации всех сторон жизни населения, что не могло не вызвать пассивного сопротивления (в частности, в национальных районах). Государство «ответило» выявлением «врагов народа, буржуазных националистов и империалистической агентуры», массовыми репрессиями в их отношении. Соответственно изменилась и оценка алтайской «белой веры» и ее адептов. Трактовки бурханизма в отечественной историографии являются примером того, сколь зависимой от политического режима может оказаться оценка исторического явления и сколь много мужества требуется исследователю, чтобы сохранить объективность.

Вышесказанное заставляет взглянуть на проблему бурханизма несколько по-иному. Соглашаясь в общем с характеристикой этого явления как социального, а в период деятельности Алтайской Горной и Каракорумской дум – по преимуществу политического с элементами национализма, следует все же исходить из положения о сложении в начале XX в. этноса алтай-кижи, который нуждался в собственном самосознании, собственной идеологии. На уровне социально-экономического развития, которого достигла «молодая народность», естественным внешним выражением оформившегося *самосознания* и противопоставления прочим этническим группам могла быть *только религия*, ею и стал синкретический бурханизм.

Принимая во внимание то, что в данном случае появление нового этноса происходило одновременно с появлением у него новой – национальной[68] – религии, можно полагать, что на определенной ступени развития группы алтай-кижи произошло отождествление этнической принадлежности с конфессией, что этнический признак стал выражаться как конфессиональный. В результате сформировалась алтайская (алтай-ки-

[68] *Токарев С.А.* Религии в истории народов мира М.: Политиздат, 1964. С. 361.

жи) *этноконфессиональная общность*, чьим внешним выражением и явился бурханизм.

Понятие «этноконфессиональная общность» (ЭКО) было введено С.И. Бруком, Н.Н. Чебоксаровым и Я.В. Чесновым в 1969 г. для обозначения таких конкретных территориальных образований, «которые по своему характеру занимают переходное положение между собственно этническими общностями и другими историческими группами населения»[69] и выделяются среди этнически родственных групп своей религиозной принадлежностью[70].

Теория ЭКО получила свое дальнейшее развитие в работах некоторых этнографов и религиоведов[71]. При этом обращалось внимание на непозволительность отождествления этнических и конфессиональных общностей[72]. Вместе с тем при благоприятных конкретно-исторических условиях их совпадение возможно (первобытно-общинный строй, первые стадии образования классового общества)[73], поскольку существующие религии (системы верований и представлений) не выходили за рамки этносов, т.е. *были этнически определены*[74]. С течением времени было выработано определение ЭКО как особого типа социальной общности с религиозно оформленным жизненным укладом и этническим самосознанием, выступающим как религиозное[75]. Ей присущи: постулат «богоизбранности», осознание своего особого положения, мессианские настроения, исторически сложившееся переплетение религиозной и национальной принадлежности ее членов[76]. На основании этого определения, было выделено три типа ЭКО:

– узколокальные, формирование которых связано с развитием буржуазных экономических отношений (меннониты, духоборы, старообрядцы);

– складывающиеся в феодальную эпоху среди народов, исповедовавших другие религии при распространении у них мировых религий (христиане среди мусульман, мусульмане среди индусов и т.п.);

---

[69] *Брук С.И., Чебоксаров Н.Н., Чеснов Я.В.* Проблемы этнического развития зарубежной Азии // ВИ. 1969. № 1. С. 98.

[70] Там же. С. 99.

[71] См.: *Пучков П.И.* О соотношении конфессиональной и этнической общностей // СЭ. 1973. № 5. С. 51–65; *Ипатов А.Н.* Меннониты (Вопросы формирования и эволюции ЭКО). М.: Мысль, 1978. 212 с.

[72] *Пучков П.И.* О соотношении... С. 61.

[73] Там же. С. 61.

[74] Там же. С. 59.

[75] *Ипатов А.Н.* Этноконфессиональная общность как социальное явление: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1980. С. 9.

[76] Там же. С. 2, 11.

– переходные формы от одного исторического типа этноса к другому его историческому типу[77] (т.е. подпадающие под определения С.И. Брука, Н.Н. Чебоксарова и Я.В. Чеснова).

Подобная типология как бы увязывает каждый тип ЭКО с определенной общественной формацией, хотя на самом деле они складываются в *переходные* от эпохи к эпохе периоды. Так, первый тип – сложение меннонитов – связан со временем Реформации, т.е. с переходом от Средневековья к Новому времени; ЭКО старообрядцев – с никонианскими реформами, а по сути дела – с зарождением в России начатков капитализма. Второй тип ЭКО складывается тоже либо в период образования феодальных государств, либо с активизацией всех социальных процессов при капитализме, что сопровождалось распространением мировых религий и т.д. Важно другое: вся предложенная типология, в сущности, сводится к обозначению ЭКО как *переходной формы существования этноса.*

С другой стороны, такая классификация исходит из особенностей распространения *только* религии, т.е. выделение ЭКО происходит как результат воздействия одного лишь конфессионального фактора.

Гораздо вернее другое: при характеристике ЭКО нужно принимать во внимание не только конфессиональный фактор, приведший к их сложению, но, в первую очередь, *особенности протекания этнических процессов у каждого конкретного этноса*, иначе говоря, этническую основу сложения ЭКО. В связи с этим возникает необходимость во введении и употреблении специального термина ***«этноконфессиональный фактор» (ЭКФ).***

Всеми этими соображениями и обусловлено содержание четвертой главы монографии, где демонстрируется путь сложения ЭКО на примере алтай-кижи. Предпринимается попытка проследить его, вскрыв, в первую очередь, этнические и религиозные предпосылки возникновения такого типа общности. При этом автор опирается на сделанные в первых главах выводы об особенностях этнического и исторического развития алтай-кижи, о своеобразии сложения у них специфической конфессии, а также о закономерности в данном случае совпадения этнических и религиозных признаков, т.е., в конечном счете, об объективном характере выражения *национального* через *конфессиональное* при прочих благоприятных условиях.

Круг источников, использованных в монографии, в качестве основной базы включает в себя архивные фонды. Среди них стоит особо выделить

---

[77] *Ипатов А.Н.* Этноконфессиональная общность... С. 11.

материалы по бурханизму, собранные в 1920-х – начале 1930-х гг. А.Г. Данилиным, специально исследовавшим это своеобразное движение в Горном Алтае и посвятившим ему кандидатскую диссертацию, хранящуюся в архиве научно-исследовательского института «Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого» (АНИИ МАЭ) в Санкт-Петербурге. Используются по преимуществу именно полевые сборы А.Г. Данилина[78], ибо они весьма обширны и охватывают, практически, все сферы воздействия бурханизма на быт и духовную культуру алтайцев. К тому же в самой диссертации исследователь не сумел преодолеть противоречивости своей концепции (бурханизм – национально-освободительное движение, одновременно имеющее крайне негативный, реакционный характер). Виной тому – современная А.Г. Данилину политическая ситуация в СССР и, возможно, то обстоятельство, что он трактовал бурханизм вне внутренней динамики, как явление неизменное с момента возникновения до начала 1930-х гг.

Долговременные экспедиции в Центральный Алтай, постоянные деловые контакты с местным населением, внимательный отбор сведений, критический и целенаправленный подход к ним позволили А.Г. Данилину собрать уникальный материал по культу, обрядам и мировоззрению бурханистов. Для наших целей весьма важны зафиксированные им многочисленные тексты исторических преданий, увязываемых с джунгарским временем, и бурханистских молитв; описания мест молений, биографии ярлыкчи, обильный иллюстративный и коллекционный материал. Объективность, достоверность и богатство архивного фонда А.Г. Данилина определяют непреходящее его значение для науки. Но при пользовании этим фондом необходимо учитывать, что он формировался в пору обострения политической ситуации (гонения на «буржуазных националистов», коллективизация и т.п.), а в народной памяти были еще живы действия Алтайской Горной и особенно Каракорумской Дум, взявших себе на вооружение некоторые положения «белой веры».

Поэтому при выделении сведений о начальном этапе бурханизма, исследованию которого посвящена эта книга, необходим тщательный анализ источника, сопоставление его с более ранними свидетельствами такого рода. При этом нужно помнить, что бурханизм в силу воздействия внешних – политических по преимуществу – причин за относительно краткий промежуток времени, во-первых, заметно эволюционировал в сторону синтеза с традици-

[78] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1, 2.

онным шаманизмом. Во-вторых, к 1920-м гг. и позднее он окрасился националистическими мотивами и «ксенофобскими» настроениями, порожденными, в частности, событиями революции и Гражданской войны, а вслед за этим – прямыми гонениями и «полуподпольным» бытованием.

Еще раз подчеркивая научную значимость фонда А.Г. Данилина, приходится сожалеть, что этот ценнейший свод материалов по бурханизму по сей день остается неопубликованным. Впрочем, его кандидатская диссертация «Бурханизм (Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае)» увидела свет в 1993 г. в Горно-Алтайске, хотя и без надлежащего научного комментария.

Существенную роль для решения поставленных в монографии задач играют отдельные материалы из фонда А.В. Анохина[79], относящиеся к бурханизму и хранящиеся в АНИИ МАЭ в Санкт-Петербурге. Они характеризуют в основном мировоззрение адептов «белой веры», во многом противоположное шаманистскому. Хотя и тут в основном отражается бурханизм, испытавший влияние времени, именно у А.В. Анохина находим описание того общественного моления в урочище Тёрёнг, на котором бурханисты впервые открыто заявили о себе, и его разгона. Вслед за Д.А. Клеменцем, А.В. Анохин провел серьезный компонентный анализ бурханизма, выделив черты, сближающие последний с шаманизмом, и выявив элементы ламаистских представлений и обрядности в новой алтайской вере. При этом, на основании достаточного количества фактов, проведены сравнение и противопоставление пантеона бурханистов и шаманистов. Ценными оказались также тексты исторических преданий и легенд, в которых нашли отражение воспоминания о периоде джунгарского господства на Алтае (легенда о Шуну и др.).

Пользуясь этими материалами, автор монографии старался не забывать, что они соотносятся с бурханизмом, уже претерпевшим известную эволюцию, и стремился учитывать это обстоятельство. К тому же А.В. Анохин действовал главным образом на правобережье Катуни, т.е. на территории бывшей первой алтайской дючины. Население ее было этнически неоднородным, здесь значительно сильнее чувствовалось влияние АДМ, а потому центрально-алтайский бурханизм не мог укорениться сколько-нибудь прочно и основательно.

Известная неполнота и хронологическая нерасчлененность упомянутых выше архивных фондов побудили автора к поиску фактического ма-

[79] АНИИ МАЭ. Ф. 11. Оп. 1, 2.

териала, *непосредственно* связанного *с началом* бурханистского движения в Горном Алтае, показывающего его первоначальное состояние и, насколько возможно, последующее развитие. Такие данные содержатся в документах Алтайской духовной миссии[80] – записках начальников миссионерских станов, отчетах, повседневных деловых бумагах и т.п., которые отложились в Центре хранения архивных фондов Алтайского края (ЦХАФ АК) в г. Барнауле. Предпочтение было отдано работе именно с архивными материалами, а не с публикациями в епархиальной и миссионерской периодике. Первые, как правило, являются результатами прямого наблюдения, первого впечатления, не прошедшими церковной цензуры. В силу этого они и заслуживают большего доверия, чем публикации, ограниченные объемом издания и редакционной, часто тенденциозной, правкой.

В монографии использована часть архива Г. Няшина – бывшего директора Барнаульского музея, намеревавшегося в 1930-е гг. написать работу о бурханизме и собравшего ряд ценных документов о событиях, предшествовавших разгрому бурханистов в урочище Тёрёнг[81].

Существенный пробел как в этнографии алтай-кижи, так и в истории социально-религиозного бурханистского движения был восполнен материалами из Государственного архива Томской области. Сознательный поиск материалов суда над бурханистами в 1906 г. увенчался успехом: в бумагах томского губернского прокурора мне удалось обнаружить так называемую «Переписку о кочевых калмыках Чоте Челпанове, Матае Бабраеве, Кыйтыке Елбадине, Анчибае Елемисове и Четлаке Юдуеве, обвиняемых по ст. 13.1 ч. 938 и 1542 ст. Уложения о наказаниях»[82]. При внимательном рассмотрении выяснилось: это не что иное, как материалы выездной сессии Томского окружного суда, т.е. судебное дело бурханистов, правда, далеко не полное. Находка чрезвычайно важная: в литературе о нем либо только упоминается, либо (в переложении) используются небольшие фрагменты. Само же дело, насколько известно, ни в специальных, ни в общих работах по этнографии алтай-кижи никогда не использовалось: по устоявшемуся мнению, оно исчезло сразу после процесса.

Следует остановиться на составе обнаруженных мною документов. В архивном деле представлены обвинительный акт прокурора, списки свидетелей (63 человека), поручительства различных лиц за подсудимых

[80] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1, 2.
[81] Там же. Ф. 486. Оп. 1.
[82] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15.

на время суда, протоколы судебных заседаний, речь Д.А. Клеменца – эксперта по традиционным религиозным верованиям алтайцев, приговор. Отсутствуют многие важные документы: следственные материалы, предварительные свидетельские показания, речи подсудимых и защитников и т.п. Страницы дела неоднократно перенумеровывались. Иными словами, мы имеем дело лишь с частью материалов процесса, которые, по документальным сведениям, составляли три тома. Отсутствующие в деле документы могли бы сыграть серьезную роль в выяснении сложностей начального этапа бурханизма.

Характер исчезнувших документов наводит на мысль, что они были изъяты целенаправленно. Кому-то (скорее всего, руководству АДМ[83], может быть, бийской и томской администрации) очень не хотелось, чтобы эти сведения стали достоянием общественности. Напрашивается также вывод, что и само изменение названия дела, его «маскировка» не были случайными: они обусловливались теми же причинами, по которым были изъяты компрометирующие обвинителей материалы.

Несмотря на эти замечания, ценность свода документов трудно переоценить. Основываясь на нем, можно более объективно охарактеризовать начальный бурханизм. Даже будучи неполным, судебное дело Ч. Челпанова и его единомышленников свидетельствует о неправомерности существующей в нашей литературе концепции о причастности «японских шпионов» к молению в Тёрёнг, о прямых связях Ч. Челпанова с монгольскими ламами (один из которых был, якобы, арестован вместе с ним), о подготовке первых ярлыкчи ламами и вообще о тесном контакте бурханистов Западного Алтая (особенно в начале движения) с ламами Северо-Западной Монголии. Более того, так называемая «Переписка...» может стать объектом специального анализа в рамках особого исследования по истории бурханизма вообще.

Ряд полезных замечаний и свидетельств, имеющих косвенный характер, взяты из архива ГО РАН (стенограмма доклада Д.А. Клеменца о путешествии по Алтаю в 1904 г.)[84], Государственного Музея этнографии народов СССР (переписка Д.А. Клеменца с Аргымаем Кульджиным)[85], из рукописного фонда Г.Н. Потанина (переписка с Д.А. Клеменцем) и некоторые материалы А. Бурдукова, собранные, преимущественно, в Запад-

---

[83] См., напр.: *Вознесенский А.Н.* Тени прошлого. М., 1928. С. 109.
[84] *Архив* ГО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 61.
[85] *Архив* ГМЭ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 55.

ной Монголии (1910–1911 гг.)[86]. Автор выражает благодарность этнографу В.Д. Славнину за возможность использовать неопубликованный рукописный и иллюстративный материал из личного архива (г. Томск).

Большое значение в качестве источниковой базы монографии имели материалы, собранные автором во время полевых работ в Онгудайском, Усть-Канском, Усть-Коксинском, Улаганском районах Горно-Алтайской автономной области сначала в составе археолого-этнографической экспедиции Алтайского госуниверситета, а затем самостоятельно (1977–1985 гг.).

В связи с этим хотелось бы выразить глубокую благодарность и признательность друзьям, помощникам, информаторам – В. Муйтуевой, Ю. Макышеву, Д. Торбонаеву, А. Белековой, Т. Тройзоновой, Ч. Чочкиной, М. Убайчиной, Дьодой-Карган, М. Чевалкову, Т. Монголову, Ш. Бабакову и многим другим, постоянно и бескорыстно оказывавшим неоценимую помощь в сборе полевых материалов, в организации работ по принципу «этнографического года».

Автор весьма признателен научному руководителю, доценту Д.Г. Савинову, профессору Р.Ф. Итсу, доктору исторических наук Л.П. Потапову, всем сотрудникам кафедры этнографии Ленинградского государственного университета, чьи ценные советы и поддержка во многом облегчили процесс результативного исследования.

[86] НБ ТГУ. Рукописный фонд Г.Н. Потанина. Оп. 1. Д. 45 (а, б, с, е).

1. ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА АЛТАЙ-КИЖИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

1.1. Сложение этнической общности алтай-кижи

1.1.1. Тенденции этнического развития Южного Алтая в XVII – первой половине XVIII в.

История сложения, развития и оформления любого этноса представляет собой сложный, довольно противоречивый процесс, протекающий в специфических для каждого народа конкретно-исторических условиях. Одним из переломных моментов этнической истории населения Горного Алтая вообще и южных алтайцев в особенности являются события, происходившие в Центральной Азии в середине XVIII в., – падение Джунгарского ханства, в состав которого входила территория Южного Алтая, и добровольное вхождение этого региона в состав России[1].

Своеобразным «этническим материалом» для окончательного оформления современных групп южных алтайцев явились различные этнические компоненты, обитавшие в западных и центральных районах Горного Алтая в джунгарское время. В связи с этим большой интерес представляет изучение этнических процессов, протекавших на этой территории в XVII – первой половине XVIII в., т.е. в период ее вхождения в состав Джунгарского ханства.

Название государства западных монголов – Джунгария – связано с эпохой завоевательных походов Чингисхана[2]. Войско «Потрясателя Вселенной» для лучшей организованности и мобильности разделялось на два крыла и центр. Название левого крыла – дзунгар – позднее закрепилось за территорией к западу от Монгольского Алтая. Здесь и на восточном склоне хребта кочевали дербеты, торгоуты, хойты, хошоуты, чоросы и некоторые другие западно-монгольские племена.

---

[1] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 45, 145.

[2] *Златкин И.Я.* История Джунгарского ханства. С. 21, 57–58.

На исходе XIII в. Монгольская кочевая империя распалась. От восточных монголов (халха) обособились западные (дзунгар, джунгар). Халхасцы называли последних ойратами, а их тюркские соседи – калмыками. Так за одной группой населения закрепилось несколько синонимичных наименований: ойраты, калмыки, джунгары (в русских документах – «зенгорцы, зенгорские люди»).

В начале XV в. ойраты стали претендовать на главенствующую роль. Ойратский тайша (правитель) Тогон разбил халхов и вновь объединил Монголию. Его дело продолжил тайша Эсен. Он оттеснил от власти ханов-чингизидов, сделался единовластным главой страны, укрепил торговые связи с Китаем. Монголам-скотоводам жизненно важны были постоянные контакты с земледельческими и ремесленными центрами Поднебесной. В отношениях с ней торговля чередовалась с военными столкновениями, вплоть до пленения Эсеном китайского императора. Вскоре после этого между Китаем и ойратами был заключен мирный договор, хотя и ненадолго. Как бы то ни было, ставка ойратских тайшей на некоторое время становится политическим центром Монголии. Впрочем, Эсен пал жертвой заговора, и Монголия вновь распалась.

Во второй половине XV и почти весь XVI в. джунгары вели непрерывные войны с халхами, перемежавшиеся временным политическим сотрудничеством, династическими браками, свободными переходами союзников из одного лагеря в другой. В этот период ойраты устремились к богатым оазисам Восточного Туркестана и Средней Азии. Борьба шла с переменным успехом, а с 30-х гг. XVI в. вспыхнула двухсотлетняя война ойратов с этнически оформляющимися казахами. Причины ее не вполне ясны; не исключено, что те и другие стремились завладеть земледельческими областями по Сыр-Дарье. Война эта имела дальние и заметные последствия в XVIII в. на Алтае.

По словам С.А. Козина, с конца XVI в. джунгары, нажив сильных противников «...в лице монголов, китайцев и казахов, теснимые с юга, востока и запада, очутились... в тяжелых условиях»[3]. Междоусобицы, нехватка пастбищных угодий, трудности выхода на рынки Китая и Средней Азии сдерживали развитие скотоводства – основы джунгарской экономики. Спасение виделось лишь в государстве с жесткой центральной властью. В острой схватке разных ойратских группировок победил чоросский правитель Хара-Хула («Черный Тигр»), и чоросы стали царствующим домом ойратского государства[4].

---

[3] *Козин С.А.* Джангариада. М.; Л., 1940. С. 5.
[4] *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 266–267.

Проблема пастбищ могла быть решена только с продвижением на северо-запад, по Иртышу и его притокам, на территорию Западной Сибири. Набирающая силу Джунгария осваивала междуречье Иртыша и Оби, распространила свое влияние на Саяно-Алтай, Барабу, Кузнецкую чернь (нынешняя Шория). Поначалу ставка джунгарского хана находилась в верховьях Иртыша, но уже со второй половины XVII в. она была перенесена на реку Или в современном Казахстане.

Видимо, какие-то конфликты с ойратами возникли уже у сибирского хана Кучума: в устье реки Ишим татары специально построили городок для отражения нападений с юга. Тогда же в Обь-Иртышском междуречье с ойратами впервые столкнулись и русские, о чем свидетельствуют документы 1574 г.[5] Сильный противник задержал русскую экспансию в Верхнее Приобье и на Алтай почти на сотню лет.

Мощная, в целом мирная миграция западных монголов в поисках свободных земель, пригодных для выпаса скота, внешним поводом для которой послужили внутренние междоусобицы, связана с торгоутами и их союзниками дербетами, хошоутами и др. В конце XVI в. эти племена, числом почти в 50 тыс. человек, под предводительством Хо-Урлюка продвинулись в западно-сибирские степи и далее на запад, к Волге. Так в южнорусской степи во второй половине XVII в. появились западные монголы, ныне известные как астраханские, или волжские, калмыки[6]. Вскоре они приняли русское подданство, окончательно закрепившись на новом месте. Но сохранили память об Алтае, как о Родине, и не прекращали эпизодических связей с Центральной Азией – особенно в религиозном плане.

Этому способствовало и то, что западно-монгольская миграция захватила с собой часть тюркоязычных аборигенов Горного Алтая. Во всяком случае, на рубеже XIX–XX вв. теленгиты обитали в калмыцких Хошоутовском и Больше-Дербетовском улусах. В составе хошоутов насчитывалось около 150 теленгитских кибиток[7] (не менее 600–750 человек). В свою очередь передвижения ойратов – будущих калмыков – с верховий Иртыша, затронувшие Горный Алтай, отразились в алтайском предании: «Очень давно на Алтае жили люди. Это они оставили курганы. Их звали торгуты (торгоуты. – *Л.Ш.*). Но однажды появилось новое дерево – лист-

---

[5] *Чимитдоржиев Ш.Б.* Россия и Монголия. М.: Наука, 1987. С. 22; *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 74

[6] См.: *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 75.

[7] *Эрдниев У.Э., Максимов К.Н.* Калмыки. Элиста: Калмык. кн. изд-во, 2007. С. 38–39.

венница, и торгуты решили, что все меняется, что приходит новое время. И тогда они исчезли, уступив место другому народу»[8].

Позже, в 1635 г., в район озера Кукунор к югу от пустыни Гоби откочевала часть хошоутов.

В начале XVII в. ойраты, ведомые укрепившимся Хара-Хулой, обрушились на Алтай, что нашло должное отражение в алтайском героическом эпосе «Маадай-Кара»[9]. Вскоре Джунгария поглотила Западный и Центральный Алтай, остановившись у Катуни и включив эти земли в состав домена царствующего рода Чорос. Началось, как повествуют алтайские предания, время Ойрот-хана.

К этой поре бассейны Катуни, Чуи и правых притоков Иртыша (Нарын, Бухтарма, Уба, Ульба в нынешнем Восточном Казахстане), возможно, северные отроги Монгольского Алтая (МНР), Кемчик и истоки Енисея (Тува) заселяли довольно близкие группы тюрков, потомков древних теле. Те, кто жили на Катуни и Чуе, называли себя теленгетами или теленгутами.

Нашествия торгоутов, а затем и Хара-Хулы проходили, как обычно бывает в горах, по речным долинам. Основная масса джунгар в это время обитала в верховьях Иртыша, и направление их основных ударов шло вдоль Ульбы, Бухтармы, Берели, Катуни к слиянию последней с Бией – т.е. по издревле известным путям.

Ойратские вторжения рассекли единую теленгетскую общность, обусловив дальнейшее обособленное развитие будущих алтайцев (алтай-кижи левобережья Катуни) и теленгитов (обитателей бассейнов Чуи, Улагана, Чулышмана). В это же время в Верхнем Приобье появились телеуты – часть теленгетов, вытесненных джунгарами с гор к северу.

Именно к этому времени относятся первые упоминания этнонимов некоторых групп населения Горного Алтая в русских источниках. В 1633 г. казак Петр Сабанский обложил ясаком у Телецкого озера «телесского князца Мандрака»[10]. Это и последующие события привели к объясачиванию обитателей прителецких районов и, по мнению Г. Спасского, с середины XVII в. о телесах как самостоятельном племенном объединении сибирская история не знает[11].

Первые упоминания о телеутах в русских документах также относятся к началу XVII в. К этому времени А.П. Уманский относит их миграцию с

---

[8] *Полевые* материалы автора. 1981 г.

[9] *Маадай-Кара*. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1981. С. 35–41.

[10] *Фишер И.* Сибирская история. СПб., 1774. С. 457.

[11] См.: *Спасский Г.* Указ. соч. С. 36.

гор Алтая на территорию Верхнего Приобья[12]. В 1624 г. телеуты, встав во главе ясачных племен, «разорив все встретившееся, подступили к Томску»[13]. С тех пор, вплоть до второй половины XVII в., набеги телеутов на русские поселения периодически повторялись, пока в 1658 г. значительная их часть, принявшая русское подданство, не поселилась в Кузнецком и Томском округах[14]. Остальные удержались на своей традиционной территории в верхнем Обь-Иртышском бассейне, а в 1679 г. были окончательно включены в состав Джунгарского ханства и переселены вглубь Джунгарии[15].

Что именно вызвало миграцию телеутов, не вполне ясно. Видимо, наряду с внутренними причинами (экстенсивное скотоводство, рост численности населения и т.д.) существовали, как уже отмечалось, и внешние. Именно с рубежа XVI–XVII столетий начинается проникновение ойратов в Южную Сибирь, их влияние в первую очередь распространяется на верховья Иртыша, западные и юго-западные районы Горного Алтая. В этот период объединительная политика чоросского тайши Хара-Хулы и вызванные ею междоусобицы привели к тому, что «иные поколения пошли прочь, и начали с 1606 г. роды их выбрасываться... на сопредельные степи Сибири»[16]. Совпадение начала продвижения ойратов и миграционных процессов у телеутов – XVII в. – вряд ли можно рассматривать как случайность.

Начальный этап истории телеутов тесно связан с другой этнической группой Южного Алтая – теленгитами. В связи с этим интересным представляется мнение Л.П. Потапова о телеутах и теленгитах как о народах, до начала XVII в. составлявших единую тюркоязычную общность[17]. Косвенными доказательствами существования этой общности являются, во-первых, сохранение телеутами как самоназвания слова «теленгет», тождественного этнониму населения Чуйской долины «теленгит». Во-вторых, распространение среди аборигенов Горного Алтая преданий и поговорок, рисующих теленгитов как очень многочисленный и сильный в прошлом народ. Известны поговорка «Теленгитов больше, чем пегой бе-

---

[12] *Уманский А.П.* Телеуты и их тюркоязычные соседи в XVII в.. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1970. С. 3.

[13] *Словцов П.* Историческое обозрение Сибири. Т. 1. С. 65.

[14] Там же. С. 119.

[15] См.: *Уманский А.П.* Телеутская землица в XVII столетии // УЗ ГАНИИЯЛ. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1969. С. 62.

[16] *Словцов П.* Указ. соч. С. 23–24; *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 74–76.

[17] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 44.

резы» и старинное выражение: «Шестьдесят туменов теленгитов», т.е. неисчислимое множество[18]. В-третьих, одно из наиболее распространенных героических сказаний телеутов «Алтай-Буучай» имеет прямые аналоги с одноименным теленгитским эпосом. По мнению С.С. Суразакова, это является следствием сложения данной эпической традиции на одной территории у этнически однородного населения, а именно в Южном Алтае, откуда позднее эпос был перенесен предками нынешних телеутов в современную Кемеровскую область[19]. Наконец, родовой состав современных чуйских теленгитов, алтай-кижи и кузнецких (бачатских) телеутов содержит фактически одинаковый набор сеоков (родов), что также говорит о былом этническом единстве.

Вышесказанное дает возможность предположить существование до XVII в., т.е. до оттока части тюркоязычных племен (будущих верхнеобских телеутов), единой нерасчлененной, называя условно, *телеуто-теленгитской общности*, занимавшей южные земли Горного Алтая. Если считать земли чуйских теленгитов XX в. восточной окраиной расселения этой общности, можно гипотетически определить место исхода групп, впоследствии известных как телеуты, – Центральный и Западный Алтай. На это указывает также расположение наиболее ранней телеутской территории, помещаемой преданиями в верховьях Иртыша[20], откуда телеуты постепенно проникают в районы Приобья и Прииртышья[21], которые становятся известными как «телеутская степь»[22].

Среди оставшейся части племен некогда единой телеуто-теленгитской общности, все более локализующихся в Чуйской степи, видимо, продолжаются процессы консолидации, приведшие к окончательному сложению на местной основе этнической группы теленгитов.

В связи с возможным существованием телеуто-теленгитской праобщности и миграцией телеутов определенный интерес представляют тау-телеуты (горные телеуты), район расселения которых в XVII в. не заходил в горы южнее широты Телецкого озера[23] и доходил до бассейна реки Сема[24]. Этноним «тау-телеут» также дает возможность связывать их с некогда единой телеуто-теленгитской общностью и позволяет отождест-

---

[18] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 32.
[19] *Суразаков С.С.* Из глубины прошлого. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1982. С. 17.
[20] *Ядринцев Н.М.* Отчет о поездке ... С. 22.
[21] Там же. С. 22.
[22] *Небольсин П.Н.* Заметки из Петербурга в Барнаул. СПб., 1850. с. 44.
[23] *Уманский А.П.* Телеутская землица ... С. 45.
[24] *Потанин Г.Н.* Материалы ... М., 1866. Кн. 1–4. С. 82.

влять тау-телеутские земли либо с северной окраиной телеуто-теленгитской территории, либо, учитывая джунгарское передвижение в этот период, считать их частично сдвинутыми к северу. В русских источниках XVII в. тау-телеутские земли, локализуемые в бассейне Маймы и вблизи Телецкого озера, т.е. по правому берегу Катуни, известны еще и как Мундусская и Тотошская ясачные волости[25]. Впоследствии (в начале XIX в.) эта территория составила отдельную первую алтайскую дючину.

Таким образом, Западный и Центральный Алтай становятся местом, где скрещиваются три миграционных потока, – телеуто-теленгитский, направленный на север (видимо, будущие тау-телеуты), северо-западный – в степные районы (будущие телеуты) и ойрато-монгольский, идущий с верховьев Иртыша на север – северо-восток, в горные районы Алтая[26]. Основой складывающейся в этом регионе тюркоязычной общности становятся автохтонные телеуто-теленгитские группы и пришлые западно-монгольские компоненты.

Свидетельством проникновения джунгар на Алтай являются неоднократные упоминания в русских источниках XVII в. имени некоего Матур-тайши. Впервые о нем писал Г. Спасский как о «тайше черных колмаков (ойратов. – *Л.Ш.*), живущем на р. Кан с трехстами людьми» и отправившемся, по документам 1676 г., в «черные колмаки (Джунгарию. – *Л.Ш.*) к Кегеню-тайше против тайши тех же колмаков Чокура Убаши»[27]. В источниках 1688 г. опять встречается имя Матура-тайши: о нем говорится как об «оставшемся на Кане и готовящемся итти к Телесскому озеру»[28]. Видимо, о нем же пишет Л.П. Потапов как об «алтайской земли» князце Матур-тайше, который, будучи «телеутским князем, получил титул тайши от Джунгарского хана»[29]. Телеутское происхождение Матур-тайши сомнительно, т.к. титул «тайша» («тайдзи») получали в Джунгарии управители улусов хана во время его отсутствия или прямые потомки Чингисхана[30], т.е. это был титул собственно монгольской аристократии, и вряд ли он мог быть присвоен выходцу из немонгольской среды. К тому же западно-монгольские источники упоминают о Маатыр-тайше (Матур-тайша?), приходившемся сыном первому хану Джунгарии – Батур-

---

[25] См.: *Потапов Л.П.* Этнический состав ... С. 102.

[26] См. карту 1.

[27] *Спасский Г.* Указ. соч. С. 36.

[28] *Уманский А.П.* Телеуты и русские в XVII–XVIII вв. Новосибирск: Наука, 1980. С. 151.

[29] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 16.

[30] *Гуревич Б.П.* Международные отношения в Центральной Азии в XVII – первой половине XIX в. М.: Наука, 1979. С. 16.

хунтайджи, помогшем своему брату Галдан-Бошокту-хану («Кегень» в русском документе) в борьбе за престол. Маатыр в 1670 г. убил своего сводного брата, джунгарского хана Сенге, и «повоевал» родного дядю – Чокура-убаши[31]. Большего доверия заслуживает сам документ Г. Спасского о Матур-тайше как правителе «черных колмаков» (т.е. ойратов), живущем в Западном Алтае, но игравшем заметную роль при дворе джунгарского хана.

Имеются отдельные упоминания о «черных колмаках» (географические карты XVII – первой половины XVIII в.), обитавших на территории Горного Алтая: Кокон-батыре, кочевавшем на левом берегу Катуни, или о Манжи-Тарханс, кочевья которого подходили к устью р. Иши[32]. Эти документы одни из немногих упоминают об ойратских передвижениях в Горном Алтае и ценны тем, что указывают на многолетний и явно не случайный характер пребывания западных монголов в этих местах – обстоятельство, несомненно, отразившееся на культурных и этнических процессах.

Подтверждением не только проникновения, но и достаточно долгого пребывания джунгар в Алтайских горах является мощный пласт монгольско-калмыцких топонимов. Современный монгольский язык в наименьшей степени повлиял на топонимию Горного Алтая, за исключением, вероятно, лишь пограничных с МНР районов. Наиболее плотный ареал монгольских топонимов, восходящих к ойратским диалектам, сосредоточен в Усть-Канском (88), Шебалинском (64), Усть-Коксинском (50), Онгудайском (49) районах, т.е. как раз в Западном и Центральном Алтае[33]. Некоторые топонимы прямо соотносятся с историческими преданиями, относящимися к джунгарскому времени. А.Г. Данилин в конце 1920-х гг. записал одно из них: «В урочище Тулайта есть две горы, священные для алтайцев. Одна из них носит название Серденкой, другая – Табаачи. Рассказывают, что это не горы, а окаменевшие богатыри»[34]. Алтайский фольклор действительно богат сюжетами об окаменевших героях, ставших горами. Но названия упомянутых гор непосредственно увязываются с историческими событиями XVI–XVIII вв. Серденкой, или Сайн-Серденкой, – ойратский тайша, победивший в 1587 г. в сражении на

[31] См.: *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 151, 165.
[32] См.: *Уманский А.П.* Телеутская землица... С. 57.
[33] *Молчанов О.Т.* Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1979. С. 7.
[34] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 24.

берегу Иртыша халхаского князя Убуши[35], а Таабачи (Дабачи, Даваци) – последний джунгарский хан.

Следы монгольского влияния присутствуют и в лексиконе населения Горного Алтая. Еще в 1840-е гг. отмечалось, что «калмыки (алтайцы. – *Л.Ш.*)... говорят нечистым татарским (тюркским. – *Л.Ш.*) языком»[36]. Не исключено, что под «нечистотой» языка понимается здесь наличие в нем монголизмов, с чем приходилось неоднократно сталкиваться во время полевых работ. Нашествие Хара-Хулы, отраженное эпосом, – всего лишь трагический эпизод истории аборигенов Алтая. Вслед за ним началось постепенное «просачивание» джунгар в Горный Алтай на западе и в центре.

Первый джунгарский хан – сын Хара-Хулы Батор-хунтайджи – сумел урегулировать отношения между разными монгольскими кочевьями, наладил связи с внешним миром, в частности с Россией. По распоряжению хана насаждались земледелие и ремесло за счет пленников или насильственных переселенцев из Восточного Туркестана и Средней Азии – бухарцев или сартов. Развернулось строительство оседлых поселений и монастырей (хит, сюмэ, хурэ), поскольку еще в 1616 г. государственной религией Джунгарии сделался ламаизм[37].

Ханство укрепилось, его силу не подорвала даже борьба за престолонаследие, развернувшаяся после смерти Батора-хунтайджи. Наследника, хана Сенге, как уже сказано, убил сводный брат Маатыр-тайша, в свою очередь умерщвленный другим братом – Галдан-Бошокту-ханом. Последний воспитывался в Лхасе и являлся убежденным ламаистом и союзником Тибета в противостоянии Китаю. Целью жизни Галдан-Бошокту-хана, прирожденного завоевателя, стало объединение Монголии на основе единой государственной религии – ламаизма. Ради нее хан вел постоянные войны с Халхой, совершал длительные походы в Восточный Туркестан и к границам Китая.

Впрочем, грандиозным планам ойратского властителя помешало внешнее обстоятельство. В 1644 г. в Поднебесной воцарилась воинственная маньчжурская династия Цин, не желавшая терпеть рядом с собой сильного и непокорного соседа. Более того, императоры сами претендовали на подчинение монгольских земель – прежде всего Халхи. Началось столетнее жестокое противостояние Цинской империи и Джунгарского ханства.

---

[35] См.: *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 72, 102.

[36] *Словцов П.* Указ. соч. С. 285.

[37] См., напр.: *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 102; *Чимитдоржиев Ш.Б.* Указ. соч. С. 38.

В августе 1688 г. Галдан-Бошокту-хан наголову разбил халхов, с 20 тысячами воинов победил стотысячную китайскую армию, вооруженную ружьями и пушками. Казалось бы, желанная цель близка как никогда. Но одержала верх военная хитрость цинских полководцев. Хана заманили в ловушку, и после четырехдневной отчаянной схватки джунгарские войска были уничтожены, а их остатки бежали в Кобдо. Галдан, несмотря на жестокое поражение, продолжал сопротивляться, даже узнав, что в его отсутствие племянник Цэван-Рабтан узурпировал власть, захватил земли и воспротивился возвращению хана в ставку[38].

Неудачи преследовали хана: в 1696 г. он потерпел сокрушительное поражение от китайцев, потерял сына, захваченного в плен. Когда пленение стало угрожать ему самому, ойратский правитель 13 марта 1697 г. принял яд вдали от Джунгарии, предпочитая смерть позору. Воцарился Цэван-Рабтан – уже на законных основаниях. При нем и его сыне Галдан-Цэрэне Джунгария пережила период наивысшего расцвета[39].

В период их царствования полным ходом развивалось земледелие, наряду с сартами появились земледельцы-ойраты. Складывались и процветали ремесленные центры, осваивалось собственное производство огнестрельного оружия. Организовал его пленный шведский унтер-офицер Ренат, участник экспедиции Бухгольца к озеру Зайсан. В 1716 г. он был захвачен джунгарами, сумел привлечь к себе внимание хана обещанием по-новому вооружить его армию и вскоре наладил производство пушек и мортир. Мало того, вместе с другим шведом – Дебешем – Ренат открыл суконную мануфактуру и обучил этому делу ойратов. Контайши высоко оценили деятельность европейца. Русские же послы, посещавшие Джунгарию, доносили в Петербург: «Там делают ружья, порох и пули, добывают селитру, медь и железо»[40].

Внешние сношения Джунгарского ханства – последнего на долгое время самостоятельного монгольского государства – складывались противоречиво. Присутствовало все: разорение казахских кочевий и усыновление Галдан-Цэрэном сына казахского султана (будущего казахского хана Аблая); набеги казахов на джунгарские владения по правому берегу Иртыша (современный Восточный Казахстан) и карательные акции ойратов против казахских феодалов, претендовавших на эту территорию.

С Россией Джунгария напрямую не воевала, хотя отношения порой обострялись. Главным врагом ойратов оставались китайцы, стремившие-

---

[38] См.: *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 178–179, 190–191, 199.
[39] Там же. С. 208, 276.
[40] Там же. С. 237–239; *Потанин Г.Н.* Материалы... Кн. 4. С. 114.

ся, в свою очередь, заручиться поддержкой Москвы (затем Петербурга) против ханства. С XVII в., со времени первых непосредственных контактов джунгар и русских, самым спорным оставался вопрос о данниках (кыштымах) – аборигенах Барабы, Верхнего Приобья, бассейна Верхней и Средней Томи, Шории, Минусинской котловины.

Эти противоречия порой негативно сказывались на жизни целых этнических массивов. Так, чтобы снять проблему, Цэван-Рабтан в 1703 г. насильно переселил в глубь Джунгарии енисейских кыргызов[41]. Русские, продвинувшиеся в эту пору на левобережье верхнего Енисея и на Абакан, нашли их почти безлюдными. В первой половине XVIII в. случилось новое обострение джунгаро-русских отношений – совершенно невыгодное ойратам, но игравшее на руку их заклятым врагам китайцам. В этой ситуации Цэван-Рабтан, закрыв глаза на подступивших чуть ли не к ставке русских казаков, дает разрешение на постройку Усть-Каменогорской крепости и поиски руд в Алтайских горах[42] – и тем самым обращает положение в свою пользу, рассчитывая на союз с могущественной Россией. Но та, занятая европейскими проблемами, не могла и не пожелала активно действовать на азиатском направлении – за пределами Южной Сибири.

Внутри Джунгарии не прекращались междоусобицы, смуты, придворные интриги. Все более автономным становился Горный Алтай. В 1727 г., после внезапной смерти Цэван-Рабтана, наследник Галдан-Цэрэн, для устранения возможных претендентов на престол, обвинил астраханских калмыков в отравлении отца, что привело к прямым столкновениям и расправам. Но участнику событий, сводному брату Галдан-Цэрэна – Лоузан-Шоно (Шуну), внуку калмыцкого хана Аюки, – удалось скрыться, избежав казни[43]. Эти драматические события породили в алтайском фольклоре целый пласт исторических преданий и легенд, связанных с Шуну и Галдан-ханом.

В 30-е гг. XVIII столетия, после целого ряда поражений, понесенных от джунгар, китайский император направил посольство к Лоузан-Шоно в Калмыкию с расчетом привлечь мятежного брата контайши на свою сторону. Предприятие закончилось ничем: сам ойратский царевич был бы не прочь принять в нем участие, но Петербург не дал на то согласия. Русская дипломатия давно пыталась использовать Джунгарию как буфер

---

[41] *Материалы* по истории Хакасии // В.Я. Бутанаев и А. Абдыкалыков. Абакан, 1995. С. 207–208.

[42] *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 226–228.

[43] Там же. С. 235–236.

против крепнувшего Китая, а калмыки к тому времени уже давно сделались верными подданными «белого царя». Вскоре Шоно скончался, чем и завершился цинский дипломатический демарш.

В народной памяти алтай-кижи сохранились сведения о том, что «во времена Ойрот-хана» все обитавшие в Алтайских горах роды-сеоки имели свои территории. Джунгары же распространили на них свое административное деление на пять дючин (районов) по территориально-родовому принципу. Каждую дючину возглавлял зайсан – старшина, князец из местной знати, подчинявшийся царствующему дому Чоросов, т.е. самому хану и его ближайшим родственникам. В подчинении зайсанов находились демечи – помощники-исполнители, распоряжавшиеся, в свою очередь, деятельностью шуленги – сборщиков подати-алмана. Собранный алман из скота, войлоков, пушнины отправляли в ставку контайши. Важной частью дани являлись палочки в аршин (чуть более 70 см) длиной из красной смородины «кызылгат», которой богаты прирусловые заросли вдоль горных рек. Джунгары целиком, трубочкой, снимали с них кору и натягивали на древки дальнобойных стрел. Алман платил каждый мужчина в возрасте от 25 до 50 лет.

«Алман Ойрот-хану платили, – говорится в предании, – но молитва и закон были общие для всех». И алтайские, и собственно джунгарские земли делились на дючины, алтайские зайсаны и демичи правили и судили так же, как и джунгарские нойоны. Изначально и ойраты, и алтайские тюрки были шаманистами, но в 1616 г. в ханстве в качестве государственной религии был принят ламаизм[44], и началось насильственное насаждение «желтой веры». Развернулось строительство монастырей и храмов, на скалах стали высекать изображения буддийских божеств и ритуальные тексты. Такое местонахождение имеется, например, неподалеку от г. Лениногорска в Рудном Алтае. Из ламаистских монастырей наиболее известны Аблайхит («Монастырь Аблая») неподалеку от Усть-Каменогорска в Рудном Алтае и сумэ близ г. Семипалатинска[45].

Когда в 1763 г. охотник Рахманов поднялся вверх по Бухтарме и двинулся к северу по ее притоку Берели, то обнаружил несколько минеральных источников. Напротив, на утесе, были высечены непонятные надписи, а рядом стояли медные чашечки с чистой водой[46]. Так русские

---

[44] *Полевые* материалы автора. 1978–1984 гг.

[45] См. *Княжецкая Е.А.* Новые сведения об экспедиции И.М. Лихарева // Страны и народы Востока. Вып. 26. М., 1989. С. 18–20; *Паллас П.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1770. Ч. 2, кн. 2. С. 261.

[46] *Сапожников В.* По Русскому Алтаю. Томск, 1910. С. 143.

узнали о целебных Рахмановских ключах, отмеченных буддийской кумирней, но издревле использовавшихся аборигенами. Многие алтайцы и сейчас знают туда дорогу и в случае необходимости отправляются лечиться на ключи.

Приняв ламаизм, джунгары принялись переводить в лоно государственной религии население подвластных им земель в Горном Алтае. Тюрки-шаманисты сопротивлялись, как могли. Власти, по множеству преданий, усиленно преследовали шаманов-камов. Рассказывают, что когда число камов достигало сорока двух, их коллективно сжигали. Народная память сохранила имена тех из них, кому «не страшно было пламя костра». Таким, например, был кам Калпас из рода мундус. В пламени он лежал на другом шамане и собирался улететь вместе с ним, но тот не имел силы подняться. Тогда Калпас закрыл собою собрата и спас его от смерти: ему самому огонь не мог причинить вреда.

Самым сильным камом Алтая в джунгарское время считался Тостогош из сеока иркит. Его пытались сжечь неоднократно вместе с юртой, но он вылетал из пожара через дымовое отверстие, оставаясь невредимым. О безымянном шамане из рода кыпчак рассказывают следующее: когда в очередной раз сожгли шаманов, осталось пепелище, на котором лежал камень. Внезапно камень задвигался, отряхнулся и превратился в человека – кама-кыпчака. По легенде, даже ойратский чиновник, руководивший сожжением, был потрясен силой шамана и убрался восвояси[47].

Так, повествуют предания, шаманов на Алтае становилось все меньше и меньше, они фактически исчезли. Алтайцы, для вида исповедуя «желтую веру», продолжали совершать семейные обряды. Шаманы начали появляться вновь, когда «закончились времена Ойрот-хана», т.е. после разгрома Джунгарии Цинами.

Еще в XIX в. алтай-кижи помнили, что «раньше камов не было, молились по-другому». По словам В.И. Вербицкого, «...предки алтайцев ойроты перед молением клали арчын на огонь в медную кадильницу на четырех ножках, высотою по пояс человеку, кропили молоко... Молитвы совершали, поднимая руки ко лбу, слагая их на груди, становились на колени». Подобные моления относятся к тем временам, когда «...ханы преследовали шаманов (т.е. в джунгарское время. – *Л.Ш.*), они учили молиться по книгам, поклонение заключалось в выставлении березок, брызгании молоком и курении арчына. Были особые дома – сюме»[48].

---

[47] *Полевые* материалы автора. 1978–1984 гг.

[48] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы С. 112, *Архив* ГО РАН. Ф 83. Оп. 1. Д. 34. Л. 4.

Сюме, курильницы, кропление молоком, особые молитвенные позы и жесты – все это элементы северного буддизма. Он проникал на Алтай вместе с жившими там ойратами, силой вводился ханами, с ним знакомились аборигены в монастырях. Но когда «прошло время Ойрот-хана», ламаистский налет растворился в традиционных представлениях и верованиях.

Видимо, весь XVII и первую половину XVIII в. на территории Западного и Центрального Алтая звучала монгольская и тюркская речь. Местные зайсаны, демичи, шуленги раньше и быстрее воспринимали элементы культуры завоевателей, нежели основная часть населения. Действовала закономерность: при завоевании одного народа другим «престижные» культурные заимствования осуществляются в первую очередь элитарными слоями покоренных.

Вместе с ойратами в горах Алтая широко распространилась войлочная юрта. Особенностью юрты является то, что ее основу составляет раздвижной каркас-решетка «кереге» (нередко так именуется и сам этот тип жилища, возникший в степях). Конструкция позволяет быстро разбирать и собирать жилище при перекочевках и перевозить его во вьюках или на повозках, что соответствует подвижному образу жизни на широких открытых пространствах.

В сложном горно-лесном ландшафте Западного и Центрального Алтая, где остепнены лишь долины крупных рек, да и то не везде, юрты использовались лишь западными монголами или верхушкой аборигенов в качестве показателя высокого социального статуса. Массы рядовых алтайских тюрков не могли использовать такое жилье хотя бы потому, что на покрытие юрты требовалась шерсть не менее полусотни овец, а в составе традиционного алтайского стада резко преобладали лошади и крупный рогатый скот.

Вокруг белой юрты зайсана группировались конусовидные шалаши (чадыр, аланчык) простолюдинов-харачу. Каркас чадыра состоял из наклонно воткнутых по кругу жердей, нередко сходящихся к центральному опорному столбу, покрышка – из лиственничной коры или шкур животных. При переезде на другое место жердевой остов бросали, забирая с собой лишь покрышку. Русские путешественники постоянно упоминали о пирамидках из жердей на местах покинутых алтайских стойбищ[49].

Скотоводство и в джунгарский период господствовало на Алтае, однако переселившиеся сюда ойраты со временем изменили характер своей

---

[49] *Шангин П.* Дневниковые записи // Новые ежемесячные сочинения. СПб., 1786. Ч. 115–120. С. 40.

системы хозяйствования вплоть до состава стада, применяясь к местным условиям. Был воспринят наиболее отвечающий им отгонный, вертикальный способ перекочевок на недалекие расстояния. Уменьшилось количество овец, зато значительно увеличился удельный вес крупного рогатого скота.

Как и прежде, в Алтайских горах занимались охотой, домашними промыслами, земледелием, традиции которого здесь насчитывают не одно тысячелетие, хотя и ограничены ландшафтно-климатической спецификой. В джунгарский период роль земледелия заметно повысилась. В горных степях и сейчас можно обнаружить следы старинных оросительных каналов-сувахов, питавших водой поля ячменя и пшеницы. Как правило, обработкой пашен, строительством каналов и мостов занимались сарты – выходцы из Восточного Туркестана и Средней Азии, завезенные ханами на Алтай. Собирательный образ этих людей воплотился в мифологическом образе Сартакпая – богатыря-строителя, менявшего русла рек[50].

Поэтому не случайно территория Горного Алтая на русских картах начала XVIII в. обозначалась как «земля Галдан-Черена», а в русских источниках того времени здешнее население фигурировало как «урянхайцы» или «зенгорские (джунгарские), канские и каракольские калмыки»[51].

Название «урянхайцы» не носило в то время (как, впрочем, и позднее) четкой этнической окраски, а было, скорее, географическим понятием – в смысле «окраинный»: им обозначалось полиэтничное население Саяно-Алтая и прилегающих к нему с юга земель. Традиция этого термина для данной территории восходит к китайским документам, где именно так именовались обитатели Саяно-Алтая, являвшиеся по отношению к Китаю действительно «окраинными жителями»[52]. На протяжении XVII–XVIII вв. урянхайцами называли собственно алтайские племена. Позже, войдя в русские источники и постепенно изменив значение, термин стал обозначать тувинцев, иногда теленгитов.

Употребление по отношению к группам населения Горного Алтая названий «зенгорские, канские, каракольские калмыки», кроме политического («зенгорские») и этнического (калмыки, т.е. монголы) значений, имеет и географическую привязку (канские, каракольские), на основании которой выделяются центрально-алтайские племена. Традиция употребления этнонима «калмык» для населения Западного и Центрального Алтая сохраня-

---

[50] *Танзаган* – отец алтайцев (алтайские сказки). М., 1978. С. 269–272.
[51] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 69, 72.
[52] *Гуревич Б.П.* Указ. соч. С. 122.

лась, как уже говорилось, до начала XX в. Он продолжал использоваться параллельно с возникшим впоследствии этнонимом «алтай-кижи».

Г. Спасский вообще отождествлял «алтайских калмыков» с «черными колмаками»[53], т.е. с западными монголами). В.И. Вербицкий называл «алтайских калмыков» потомками ойратов[54], того же мнения придерживался С.П. Швецов[55]. Гагемейстер относил к монгольскому племени, наряду с бурятами, «калмыков в горах Алтайских»[56]. Какие-то предания «бийских калмыков» были известны А. Горохову; в них утверждалось, что «они под именем ойротов или элетов состояли в подданстве зенгорского царя»[57].

Очевидно, к середине XVIII в. в западной части Центрального Алтая формируется особая этническая общность, в которой, наряду с тюркским (телеуто-теленгитским) субстратом, определенную роль играл ойратский этнический компонент. Наследниками этой общности является более позднее население этого региона, впоследствии сменившее этноним «калмык» на «алтай-кижи». Сам же регион в русских документах XVIII в. именовался «кан-каракольской землицей»[58]. Слово «землица» в то время понималось не только в географическом смысле, оно отражало определенную этническую и политическую целостность, автономность региона. Именно в последнем значении этот термин встречался при характеристике сибирских потестарных образований (телеутская землица, качинская землица и т.д.)[59]. Таким образом, уместно предположить, что, по крайней мере, к середине XVIII в. в Горном Алтае формируется *кан-каракольская этническая общность*.

В связи с этим интересен дважды упоминаемый В.Н. Татищевым этноним «каракол» («каракал»). Отмечается, что «киргизы (казахи. – *Л.Ш.*) при *границе Сибири* между рек Иртыша и Оби *купно с каракалы* находятся». Далее он пишет, что «*каракол*, мню, тот *народ*, который по реке сего имяни... при границе Кузнецкой за горами Алтай. Близь оных и вышеупомянутые киргизы обитают»[60] (курсив мой. – *Л.Ш.*). В Центральном Алтае в сравнительно небольшом ареале известно несколько

---

[53] *Спасский Г.* Указ. соч. С. 37.
[54] *Вербицкий В.И.* Заметки кочевого алтайца // Вестник ИРГО. 1858. Ч. 24, кн. 10–12. С. 15.
[55] *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 33.
[56] *Гагемейстер.* Статистическое обозрение Сибири. СПб., 1854. Ч. 2. С. 18.
[57] *Горохов А.* Указ. соч. С. 202.
[58] См., напр.: *Сапожников В.В.* По Русскому Алтаю. С. 17–18; *Ядринцев Н.М.* Алтай... С. 609.
[59] *Уманский А.П.* Телеутская землица... С. 50.
[60] *Татищев В.Н.* Избранные труды по географии России. М.: Географиздат, 1950. С. 231–232.

рек, именуемых Каракол. Одна из них протекает несколько севернее устья р. Кана. Вполне возможно, что именно с ней, протекающей, кстати, не столь далеко от линии крепостей («границы Кузнецкой»), связан этноним «каракол» у Татищева. Если учесть, что кочевья казахской Средней Орды примыкали к Джунгарии и к Колывано-Кузнецкой линии, а русские государственные интересы тяготели в ту пору и к казахским степям, и к будущему Рудному Алтаю, становится понятным стремление В.Н. Татищева (крупного, хорошо осведомленного русского чиновника) установить, какие народы эти земли населяют, помимо уже известных джунгар.

Важным представляется еще и следующее обстоятельство. Работа В.Н. Татищева написана в 1749 г., и та определенность, с которой он оперирует понятием «каракол – народ на Алтае», говорит о том, что название «каракол» было к тому времени хорошо известным и устоявшимся. Таким образом, по-видимому, подтверждается мнение о каракольских калмыках как самостоятельной этнической единице.

Территория складывающейся общности, центром которой были юго-западные районы Центрального Алтая, – «канские, каракольские земли» – распространялась отчасти и на нынешний Восточный Казахстан: маршруты кочевок зайсана Гулчугая летом проходили по верховьям рек Бухтармы, Берели, Нарыма, а зимой – по Нарыму, Иртышу и его притоку реке Аблайкетке. По ней же пас скот демичи Хохай; зайсан Бобой кочевал по долинам Бухтармы и левых притоков Иртыша, близ современного Усть-Каменогорска[61]. Иначе говоря, кан-каракольские («урянхайские») кочевья вплотную подходили к собственно джунгарским владениям. Близостью к Джунгарии, проникновением ойратских этнических компонентов в местную среду объясняется сложность отношений между Джунгарским ханством и «канской землицей».

Являясь членами улуса джунгарских ханов, канские (урянхайские) зайсаны, а не телеутские «князцы» в первой половине XVIII в. собирали алман в пользу Джунгарии с других родоплеменных групп Алтая. Так, в русском документе 1745 г. говорится о сборе дани в 1742 г. «по приказу Галдан-Черена» у бельтирских татар Кутуком. Позже, в 1743–1744 гг., алман на этих же территориях собирал Мамый[62]. В рапорте за 1745 г. они названы зайсанами именно «канских, каракольских земель»[63]. Упомина-

---

[61] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 125.
[62] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 69.
[63] Там же. С. 72.

ется в источниках и имя зайсана Пуктуша, собиравшего алман в долине р. Маймы[64]; это же имя встречается в списке урянхайских зайсанов, принявших русское подданство в 1756 г. Имя другого зайсана – Бурута, также ставшего русским подданным, встречается в документах 1757 г., в которых Горный Алтай выступает как место перекочевок еще его отца, участвовавшего в походах вместе с нойоном Эренценом[65]. «Кан-каракольскую землицу» называли «резиденцией *главного правителя* Алтая – зайсана Омбы» (курсив мой. – *Л.Ш.*)[66]. В документах за 1708 г. Омбо был назван «князцом черных калмыков»[67], т.е. джунгар.

А.П. Уманский, вопреки документальным свидетельствам, почему-то считает Омбо «телеутским зайсаном»[68], хотя «телеутская землица», к тому времени утратившая остатки самостоятельности и полностью подпавшая под власть Джунгарии, была отделена от кочевий Омбо огромным расстоянием. Если этот каракольский зайсан и может как-то увязываться с верхнеобскими телеутами, то лишь как лицо, уполномоченное ханом-сюзереном управлять телеутским улусом и осуществлять джунгарскую политику в Верхнем Приобье.

Ставка «почтенного Омбо-зайсана» находилась на реке Кан, а кочевья его именовались в русских источниках либо «Кан-Каракольской землицей», либо «зенгорскими, канскими, каракольскими волостями». Севернее Семинского перевала с цепью русских крепостей граничила «крайняя пограничная, таутелеутская волость зайсана Омбы»[69]. Поскольку дючины Омбо непосредственно примыкали к линии, русские военные власти постоянно поддерживали с ним связи, нередко осложнявшиеся конфликтами.

10 января 1744 г. русские жаловались Галдан-Цэрэну: «5 сентября 1743 года состоящие под командованием вашего зайсана Омбы калмыки Келиш да Чадыр убили трех русских и украли на Чагырском руднике три лошади, три котла... Стало также известно, что в 1743 году калмык Качай с товарищами убил русских купцов, ехавших в Ургу» (ханскую ставку. – *Л.Ш.*). Не ограничиваясь письмами контайше, крепостное начальство послало непосредственно к Омбо, «в местечко Кан», сержанта Рески-

---

[64] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 117.
[65] *Потанин Г.Н.* Материалы для истории... С. 280.
[66] *Сапожников В.В.* По Русскому Алтаю. С. 18.
[67] *Уманский А.П.* Телеуты и русские... С. 175.
[68] Там же. С. 287.
[69] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 82.

на. Тот позднее доносил: «Омбо и зайсан Менку отдали часть награбленного, но в убийстве не признались»[70].

Жалоба, отправленная Галдан-Цэрэну, имела последствия: в 1744 г. алтайских зайсанов вызвали в ставку для разбирательства, но контайша вскоре умер. Зайсаны же остались в Урге, приняв участие в чулгане – выборах нового хана Джунгарии. Их голоса в поддержку завещания Галдан-Цэрэна сыграли важную роль: правителем стал средний сын покойного – Аджа-хан[71].

Возвратившись, Омбо запретил своим людям появляться вблизи крепостной линии. Русская администрация тоже отреагировала: в 1747 г. предполагалось освободить от горных работ 600 солдат для охраны рудников и заводов от возможного нападения «канских калмыков». Через год, в 1748 г., в Усть-Каменогорской крепости получили послание от Омбо, где тот сообщал, что «все награбленное в заячий, куриный, барсов годы...» он вернул, и призывал крепостное начальство взаимных «обид не чинить и жить по-доброму»[72].

К середине XVIII в. самым влиятельным зайсаном Алтая стал именно Омбо, поэтому русские власти сносились именно с ним. Последнее едва ли объясняется одним лишь «пограничным» характером владений Омбо. Формально являясь вассалом контайши, но будучи незаурядной личностью и умным политиком, Омбо приобрел такую свободу действий, что присвоил себе право непосредственных дипломатических контактов с иностранным государством – Россией. В этом отразились та сила и значимость, которые получила Кан-Каракольская землица внутри Джунгарского ханства в последнее десятилетие его существования.

Нестабильное состояние Джунгарии после смерти Галдан-Цэрэна сказалось в стремлении Омбо ослабить напряжение на границах своих владений. Не раз на Кан отправлялись казаки-парламентеры для урегулирования возникавших осложнений, а в 1750 г. главный зайсан сам обратился к командиру Бикатунской крепости с просьбой выехать на речку Керексу (Карасу?), куда прибудет и он, Омбо, для ведения переговоров «о прекращении обоюдного воровства»[73], т.е. разбоя и военных столкновений.

Непрочность ханской власти создавала условия для реализации собственных амбиций Омбо. Еще в 1748 г., при встрече с посланцем России, он вел себя как владетель, мало зависимый от сюзерена.

---

[70] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 71.
[71] *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 281.
[72] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 47, 81.
[73] Там же. С. 84.

Почти полтораста лет запад и центр Горного Алтая оставались вотчиной правящего дома Чоросов, тут постоянно кочевали улусы ханских приближенных, пожалованные «кормлением». Около двадцати лет здесь обитал вассал Галдан-Бошокту-хана Дугар, организовавший в 1710 г. разорительный набег на Кузнецк[74]. В 1747 г. «в Каракал» прибыли два зайсана «на житье к нойону Тунбе»[75]. Отлаживались отношения между тюркской «родовой аристократией» и ойратскими нойонами и тайшами.

Зайсаны собирали алман в пользу «Ойрот-хана» не только со своих подопечных, в качестве сборщиков дани они появлялись в отдаленных местах. По мере того как верхнеобские телеуты теряли свой политический вес, их функции по сбору податей для джунгарского хана с «кыштымов» степного и лесостепного Обь-Томского междуречья, Верхнего Приобья и Северного Алтая перешли к южноалтайским зайсанам.

Канские, каракольские зайсаны Кутук и Мамыт стали известны своими беспощадными поборами. В 1745 г. «лучшие люди» западно-саянских бельтырских татар (ныне почти исчезнувшая этнографическая группа хакасов. – *Л.Ш.*) явились с прошением в Красноярск. Они заявили, что не могут уплатить ясак России, поскольку, будучи двоеданцами, «они издавна платят дань и России, и Джунгарии. Алман джунгарскому хану состоял из одного соболя с человека ежегодно. За ним приезжали сборщики и никаких обид не делали. Но вот в 1742 году от Галдан-Цэрэна прибыл Кутук и сверх положенного на себя собрал 10 соболей, 8 лошадей и т.д. Затем два года подряд приезжал другой сборщик, Мамыт, и взял 20 соболей, 22 лошади и т.д. Ездили алманщики с Алтая по прямой дороге, оставляя Телецкое озеро левее»[76].

То же самое происходило в Кумандинских, Кузенской, Шелкальской и других северо-алтайских волостях, и в местных преданиях Ойрот-хан рисуется как свирепый захватчик, а время его – как пора жестоких разорений и грабежей[77]. Тяжкое бремя российско-джунгарского двойного обложения несли и другие народы Сибири (в частности, барабинцы, присаянские этнические группы). Кан-каракольские алманщики и здесь оставили свой след[78].

---

[74] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 83.
[75] *Он же.* Материалы по истории Сибири. Кн. 2. С. 281.
[76] Там же. Кн. 4. С. 89.
[77] *Он же.* Материалы...С. 69, 78.
[78] *Полевые* материалы В.Д. Сланмини. Кумандинцы, 1988 г.

Владычество джунгар на юге Горного Алтая переносилось значительно легче: они выплачивали лишь не слишком обременительную дань контайше. Как уже сказано, здесь постоянно обитали ойраты, и контакты с ними были обыденностью и редко грозили бедой. К тому же Кан-Каракольская землица сделалась целостным объединением с автономным устройством, почти номинально зависимым от ханства. Состояла она из пяти дючин по сорок кибиток (семей) в каждой[79], т.е. общая численность ее населения составляла не менее 200 семей (не менее 1000–1200 человек). Главою «землицы» долгое время оставался уже упоминавшийся ранее Омбо-зайсан.

К середине XVIII в. зайсаны Алтая постоянно участвовали в чулганах – вседжунгарских съездах – и имели известное влияние на внутреннюю жизнь ханства. Они принимали живое участие в военных походах ойратов против халха-монголов, казахов, бурутов (киргизов Тянь-Шаня).

Сюжет «алтайские зайсаны в джунгарской Урге» обычен в фольклоре алтай-кижи. В одном из преданий описывается, например, резиденция Галдан-Цэрэна: «Калдан-Ойрот построил дворец в вершине Иртыша на его притоке Ногон-су. Рядом текут еще две речки – Ак-Чечек и Кёк-Чечек. Через Ногон-су был перекинут мост. Но самым удивительным был дворец Калдан-Ойрота: к нему из аржана (целебного родника. – *Л.Ш.*) по металлическим трубам бежала всегда свежая вода. Эти места священны для алтайцев»[80].

Джунгарские ханы в политических и экономических целях не чуждались и массовых иноэтничных переселений в свой Горно-Алтайский домен. Так, по документу 1746 г. зенгорский зайсан Камка (Наамкы) вывел из канской, каракольской землицы в Джунгарию 140 семей мингатов, ранее переселенных туда. Об их этнической принадлежности можно только догадываться, но известно, что исходное местообитание мингатов – бассейн реки Талас, и они входили в состав бухарцев-сартов, возделывавших джунгарские пашни[81].

Рядовые кан-каракольцы едва ли поддерживали тесные регулярные контакты с ойратами в отличие от местной знати. Относительно малочисленные джунгары, кочевавшие в Алтайских горах, не могли ассимилировать массу коренного населения, полностью привить ей свою культуру, насадить монгольский язык. Дело ограничивалось лишь отдельны-

---

[79] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 87–88, 105.
[80] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. С. 250.
[81] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 89.

ми элементами вроде некоторого числа монголизмов в речевом обиходе; что основные виды хозяйственной деятельности и быта тех и других не слишком различались, равно как и материальная культура ойратов и алтайских тюрков. К тому же джунгары вовсе не стремились идентифицироваться со своими данниками, а наоборот, как было свойственно традиционным обществам подобного типа, демонстрировали свой господствующий статус. По существу, с XVII до второй половины XVIII в. в Западном и Центральном Алтае сосуществовали две этнических общности – каждая со своими землями, правами и обязанностями.

В высших слоях все обстояло иначе. Получив западно-монгольские звания – зайсан, демечи, шуленги, приняв чужое административное деление на дючины и возглавив их, тюркские бии и баи оказались втянутыми в иерархическую систему Джунгарии. Известны имена многих алтайских зайсанов, звучащие по-монгольски: Мамут, Менке-Бато, Наамкы, Омбо, Гулжугай (Гулчугай), Болот, Буктыш и др. Однако носители их являлись этническими тюрками. По преданиям и документам, брат Мамута Кутук происходил из рода кыпчак, как и он сам, кыпчаком был и Наамкы. Омбо – из сеока иркит, Буктыш (Пуктуш) – из рода мундус, Гулчугай, вероятно, – из сеока танды (тангды) или иркит[82]. Зайсаны носили престижные ойратские имена, что соответствовало тогдашним центрально-азиатским отношениям господства-подчинения. Аристократия зависимых принимала имена народа-сюзерена, стремясь подчеркнуть свою лояльность, близость к нему. Исторически сложилось, что все чуждые культурные черты вначале внедряются в верхи традиционного общества и функционируют в них, и лишь постепенно, через подражание «лучшим людям», становятся достоянием всего этноса в целом. То же самое случилось и с джунгарским ламаизмом. В первую очередь его восприняли именно зайсаны, их чиновники и престижные баи, и лишь с их помощью и при их непосредственном участии к государственной религии Джунгарии приобщилась, хотя и поверхностно, определенная часть остального населения земель западнее Катуни. В алтайском фольклоре постоянно фигурируют семь мудрых и благодетельных лам (по-алтайски лама – «нама»), живущих в далеких краях и имеющих магические книги, из которых узнают обо всем происходящем и грядущем[83].

На Алтае и в наши дни господствует убеждение, что некогда, во времена Ойрот-хана, алтайцы знали письменность и имели собственные

---

[82] *Радлов В.* Из Сибири. С. 91.

[83] См.: *Вербицкий В.* Указ. соч. С. 164; *Маадай-Кара.* С. 19.

книги. Многие считают, что эти книги целы и сейчас, но старики сохраняют тайну и прячут их в укромных местах в специальных сундуках. Как бы то ни было, точно известно, что зайсаны в XVIII в. не только знали ойратский язык, но и умели писать: велась податная документация, сносились с ханской ставкой, некоторые, как Омбо, вели дипломатическую переписку с русскими.

В селе Бичикту-Бом мне однажды довелось услышать чтение наизусть текста на нетюркском языке, по словам информатора, – выдержки из легендарной книги, именуемой ею «ульгер-бичик». Слово «бичик» («пичик») имеет древнеуйгурское происхождение и означает «письмо», «грамота», позднее – «книга». «Ульгер» («улигер») по-монгольски – сказание, эпос, историческое предание. В целом термин можно перевести как «Книга преданий». Знаменательно, что речь девяностолетней сказительницы имела монгольское звучание, в ней чувствовался стихотворный размер, а окружающим алтайцам она оказалась совершенно непонятной, равно как и самой Тазын-карган. К сожалению, ее смерть помешала нашей повторной встрече, и уточнить информацию не удалось.

В алтайской среде бытует и другое название легендарной книги, хранящейся где-то в народе: «Судур-бичию», или просто «Судур» (от санскритско-буддийского «сутра» – священный текст). Жители села Ело Онгудайского района убеждены, что «Судур» спрятана в тайнике на склоне «второго межелика» – одной из горок-останцов на правом берегу р. Урсула напротив села[84].

Основой системы жизнеобеспечения кан-каракольцев, как позднее и их потомков-алтайцев, являлось скотоводство на обильных приречных, долинных и высокогорных пастбищах. Однако горноалтайская земледельческая традиция имела древние и прочные корни и прерывалась лишь в пору бедствий и войн. Землю обрабатывали, применяясь к климату, в наиболее удобных местах – на солнечных, безлесных пологих склонах гор с более мощным почвенным слоем, на богатых перегноем заброшенных стоянках скота и т.п. Пастбищ не трогали, их оберегали как основное условие благосостояния.

По данным источников, помимо имевшихся в самой Кан-Каракольской землице пашен, ее жители в определенное время совершали далекие поездки в свои «крайние таутелеутские волости» для вспашки и посева на р. Семе, вместе с «тамошними обывателями». Более того, даже ожидая китай-

[84] *Полевые* материалы автора. 1977–1984 гг.; *Полевые* материалы В.Д. Славнина. 1977 г.

ского нашествия, зайсан Гулчугай оставил на Нарыме часть своих людей для уборки урожая[85], а среди подданных зайсана Омбо имелось несколько семей бухарцев-сартов, ничем, кроме земледелия, не занимавшихся[86]. Особый сорт местной пшеницы был позаимствован казаками Колывано-Кузнецкой линии, а потом введен в севооборот русскими крестьянами[87].

Землю кан-каракольцы обрабатывали абылами (вид мотыги) или пахали плугами с одним железным сошником. Пахали только на быках, лошади не применялись. В 1748 г. начальник крепостной линии Киндерман купил несколько «зенгорских быков», отличавшихся «дородностью»[88]. В хозяйстве жителей Алтая эта порода быков сохранялась очень долго: еще в 1840–1860-е гг. путешественники отмечали особую стать и силу этих животных[89].

В достаточной мере была развита добыча руд – медных, оловянных, свинцовых, реже – железных. В джунгарский период потребность в железе большей частью удовлетворялась за счет «кузнецких татар» (будущих шорцев) и северных алтайцев (главным образом кумандинцев). При этом речь идет не только о сборе с них дани железными изделиями (оружием, доспехами, котлами, инструментами), но и о торговле. Небольшие торговые экспедиции регулярно отправлялись из Западного и Центрального Алтая на северо-восток с грузом войлоков, овчин, выделанных кож, гнали табуны лошадей. Назад везли медные и железные котлы, сошники, мотыги, грубые кендырные холсты, украшения из цветных металлов.

Впрочем, ввоз полностью не покрывал потребности кан-каракольцев в металлах – в частности, в железе, и его, как сказано, добывали сами. Поэтому зайсан Омбо лукавил в беседе с парламентером Волковым, заявляя, что «де в его стороне нет никаких заводов». Алтайские плавильные печи «времен Ойрот-хана» уцелели до наших дней в верховьях Чарыша и по Урсулу, не говоря уже о Рудном Алтае. Добывали селитру для пороха: огнестрельное оружие стало применяться на Алтае достаточно рано, по крайней мере, во второй половине XVII в.[90]

Торговля велась и с линейными казаками. По преданию, в Бийск на продажу везли шкуры, шерсть, перегоняли упомянутых быков, что нахо-

---

[85] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 82, 103.
[86] Там же. С. 93.
[87] Там же. Кн. 1. С. 130.
[88] Там же.
[89] *Радлов В.* Из Сибири. С. 150.
[90] *Потанин Г.Н.* Материалы... Кн. 4. С. 114; *Полевые* материалы автора. 1984 г.

дит подтверждение в русских документах: «Из Алтая от канских и каракольских калмыков за 1747–1752 гг. было вывезено в Ямышево и Семипалатинск шкурок: соболей – 131, лисиц – 22, рысей – 4, волков – 18, овчин – 255 и т.д. За это же время в Бикатунскую крепость и Чагырский рудник было доставлено: лошадей – 794, быков – 3590, овец – 900 голов». В русских крепостях приобретались металлические изделия, ткани, поступавшие в горы и от купцов-бухарцев[91].

Так формировался экономический баланс между оседлой земледельческой и подвижной скотоводческой культурами. Он был взаимовыгодным, а потому служил основой для долгого мирного совместного сосуществования.

Определить этническую принадлежность Омбо, как и некоторых других алтайских (урянхайских) зайсанов, принявших русское подданство, – Церена (Черена), Наамжила, – трудно. Эти имена были распространены в монгольской среде и сейчас встречаются среди волжских калмыков и бурят. Судя по этим именам (а титул зайсана обычно давался правителям немонгольских племен, вошедших в состав Джунгарии)[92], этнический состав населения Западного и Центрального Алтая к середине XVIII в. был неоднороден. И если даже Омбо, Церен, Наамжил не были по происхождению ойратами, хотя и носили соответствующие имена, они так или иначе были тесно связаны с западно-монгольской аристократией. Впрочем, в этом случае они попросту могли принять монгольское имя вместе с титулом. В пользу того, что Омбо происходил из местного тюркоязычного населения, говорит предание, записанное мною в селе Ябоган (Усть-Канский район): Омбо будто бы происходил из сеока Иркит и после гибели своей был захоронен в верховьях ручья, впадающего в реку Чарыш чуть выше села Кайсын Усть-Канского района. Могила его, якобы, была вырублена в скале в виде ниши, куда и был перенесен покойный вместе со своими вещами. Затем нишу закрыли камнем, и его могила стала совершенно незаметной.

В связи с этим любопытно, что в приведенном Л.П. Потаповым радловском списке пяти главных алтайских зайсанов XVIII в., от которых вели родословные наиболее почетные зайсаны середины XIX в., указываются лишь четыре имени, пятое же почему-то остается неизвестным[93]. Но русские пограничные власти совершенно определенно знали Омбо как человека, пер-

---

[91] См.: *Моисеев В.А.* Цинская империя и народы Саяно-Алтая. М., 1983. С. 53; *Гуревич Б.П.* Указ. соч. С. 79.

[92] *Гуревич Б.П.* Международные отношения... С. 66.

[93] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 141.

венствующего над всеми пятью дючинами, и вели с ним дела. Отсутствие имени Омбо в перечне, полученном В. Радловым, вряд ли стоит объяснять «забывчивостью» алтайцев. Они либо считали, что имя «великого зайсана» и без того известно русским, либо руководствовались ментальной установкой, обычной в традиционном (и в тюркском тоже) обществе. Имеется в виду обычай особого отношения к наиболее значительным правителям и их именам, имевшим сакральный смысл. Упоминания последних надлежало избегать, простолюдинам же эти имена часто вообще оставались неизвестными, а о владыке предписывалось говорить иносказаниями, эпитетами и т.п. Иначе можно накликать беду. Быть может, поэтому и ныне даже самые осведомленные информаторы умолкают и замыкаются, стоит лишь упомянуть о такой крупной исторической фигуре, какой для Алтая был Омбо.

Русские документы свидетельствуют, что в 1745 г. канских и каракольских зайсанов Омбо, Кутука и Мамыя в «Канской волости не было», так как они «другой год» находились в Джунгарии, в ставке хана[94].

Канские зайсаны собирали алман в пользу джунгарского хана, а их кочевья соприкасались с ламаистскими центрами (в частности, на р. Аблайкетке и в Рудном Алтае). Частое пребывание в ханской ставке позволяло им знакомиться с ламаистским мировоззрением и монгольской культурой и письменностью[95], быть в курсе политических событий Джунгарского ханства.

В свою очередь правители Алтая со времен Матур-тайши, обладая относительной независимостью, активно участвовали в политической жизни джунгарского двора, не забывая при этом и собственных интересов. Как уже упоминалось, в рапорте Волкова (1748 г.) приводится письмо главного зайсана Омбо, в котором говорится, что «они де (Омбо. – *Л.Ш.*) неподсудны никому»[96]. Подобное заявление можно было сделать только в случае обладания довольно значительной политической силой и наличия каких-то собственных устремлений, отнюдь не во всем совпадавших с интересами ойратов. Не случайно на поддержку зайсана Центрального Алтая рассчитывал Амурсана в борьбе против Дабачи (Даваци). Именно через алтайских владетелей он позднее поддерживал связь с Чингунжавом во время восстания против Цинов[97].

---

[94] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 72.

[95] Ср. *Арутюнов С.А.* Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // Этнографические исследования развития культуры. М.: Наука, 1985. С. 46–48.

[96] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 83.

[97] См.: *Гуревич Б.П.* Указ. соч. С. 107, 115, *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 288–289.

Конечно, не стоит отрицать тяжести джунгарского господства в Южной Сибири, особенно вне границ таких крупных объединений, каким была «кан-каракольская землица». Но в данном случае следует различать его проявления на Северном и Южном Алтае. Если для северных районов период джунгарского господства явился временем повального грабежа и насилий, то на юге столь однозначное определение было бы некорректным. Здесь кроются истоки противоречивого отношения к образу легендарного Ойрот-хана впоследствии: для северных алтайцев Ойрот-хан воплотил в себе все негативные черты, для южных (в период становления бурханизма) он стал мессией. Это, впрочем, не мешало бытованию в Южном Алтае преданий о джунгарских нашествиях и связанных с ним бедах – правда, в ограниченных размерах.

Таким образом, основную тенденцию этнического развития Западного и Центрального Алтая до середины XVIII в. можно определить как начальный этап сложения этнотерриториальной кан-каракольской общности с центром, очевидно, в долине Кана. Северная граница формирующегося этноса доходила до реки Семы, где находились «их крайние таутелеутские, пограничные волости»[98]; восточная упиралась в собственно теленгитские кочевья, тяготевшие к Западной Монголии; западные и южные рубежи сливались с границами Джунгарского ханства. Четкого разграничения между Джунгарией и землями канских (урянхайских) зайсанов не было, хотя кочевья последних были ограничены Бухтармой и левыми притоками Иртыша[99].

Этническую основу формирующейся общности составил существовавший еще до миграции телеутов нерасчлененный телеуто-теленгитский пласт, на который накладывались монгольские элементы, связанные с продвижением ойратов на Алтай (Матур-тайша). К началу XVIII в. на смену телеутской гегемонии в степных и северных горных районах Алтая приходит господство каракольских (урянхайских) групп. Если история телеутов шла по нисходящей линии развития и закончилась потерей независимости в началу XVIII столетия, то кан-каракольская (урянхайская) общность, наоборот, с его начала активизирует свою деятельность в процессе внутренней этнической консолидации.

Кан-Каракольская землица была частью улуса правящего (чоросского) дома. Поэтому, находясь в составе Джунгарии, алтайские зайсаны постепенно начинают приобретать существенную политическую силу, незави-

---

[98] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 82.
[99] См. карту 2.

симость (правда, еще ограниченную). Этот «полусуверенитет» базировался на благоприятных для развития скотоводства условиях Западного и Центрального Алтая, на важнейшей роли сборщиков алмана с соседних зависимых этносов и на известной внутренней и внешней нестабильности самого Джунгарского ханства. Все перечисленное позволило зайсанам Алтая играть заметную роль во внутриполитической жизни государства через влияние при дворе. Одновременно из их среды выделяется «почтенный зайсан Омбо»[100] – первый среди равных, которому подчиняются все остальные, который ведает всеми пятью алтайскими дючинами. Он самостоятельно поддерживает связи с русской администрацией вплоть до Петербурга.

В силу всего сказанного есть все основания полагать, что такое возрастание активности аборигенного населения и его аристократии отражает процесс формирования кан-каракольской этнической общности.

1.1.2. Вхождение Горного Алтая в состав России. Этническое развитие региона после 1756 г.

Процесс формирования кан-каракольской общности был прерван последней джунгаро-китайской войной 1755–1758 гг. Отношения между Джунгарией и Китаем всегда были сложными и неровными. К середине XVIII в. правительство сравнительно «молодой» и активной династии Цин решило навсегда расправиться с непокорной и беспокойной Джунгарией. Этому способствовало внутреннее нестабильное положение ханства. После смерти Галдан-Цэрэна в 1751 г. разгорается борьба за престол между Даваци (Дабачи) и Лама-Доржи, закончившаяся поражением последнего.

В борьбе за власть в 1751–1754 гг. зайсаны Алтая (напомню, домена чоросов) выступили на стороне Даваци (по-алтайски Дабачи) и Амурсаны. Сам Даваци нередко кочевал по Бухтарме вместе с Гулчугаем. Знаменательно, что в награду за помощь Амурсана потребовал от последнего хана отдать ему «кан-каракольские, таутелеутские, телецкие земли». Даваци отказал, а прибывшие в ставку «почтенные люди» Алтая поддержали его, и алтайские владения были пожалованы одному из ханских родственников[101]. Опасаясь недавнего союзника, способного военачальника, Даваци попытался заручиться поддержкой русских. На одной из встреч

[100] *Сапожников В.В.* Указ. соч. С. 18.
[101] *Моисеев В.А.* Указ. соч. С. 53–54.

канские зайсаны по его поручению говорили русским посланцам: «Ежели Амурсана с войском своим усилится, то зенгорский владелец (Даваци-хан. – *Л.Ш.*) со своими калмыками намерен прикочевать в канские и каракольские крепости и к Бийской крепости»[102].

Впрочем, хан беспокоился напрасно: в тот период он оказался сильнее. Существенную помощь ему оказал уже упоминавшийся зайсан Мамыт (Мамут), приведший под ханские знамена восьмитысячное войско, и Амурсана был разбит. Из «ведомства Омбы» в линейное командование поступило сообщение: «Все ходили выручать Дабачи, а Амурсану и землю его разорили, добро привезли себе и разделили...»[103]

В алтайском историческом предании те же события отражены так: «Умер Ойрот-хан (Галдан-Цэрэн. – *Л.Ш.*), и Амурсана воцарился над народом. На Алтае жил князь Чаган-Нараттан (имя монгольское. – *Л.Ш.*). Чаган-Нараттан боролся с Амурсаной, произошла битва. Чаган-Нараттан бежал, хотя борьба еще продолжалась, и спасся бегством, укрывшись со своими шестьюдесятью людьми в пещере на Катуни. Алтайцы прогнали Амурсану за Иртыш, но князя своего среди мертвых не нашли. Стали они искать его везде. Наконец, нашли в пещере, далеко от места сражения. Князь снова бежал, на этот раз от своих, но на речке Битуткан его схватили. Поэтому речка и получила имя Битуткан: «Господин (бий) пойман (туткан)». Рассерженные на бия за трусость алтайцы сказали: «Как ты покинул нас на войне, так мы покидаем тебя в мире – не будешь ты больше нашим князем»[104].

Побежденный Амурсана бежал в Китай и принял китайское подданство. В это время к Кобдо подходила цинская армия, и в 1754 г. она двинулась вверх по р. Кобдо в долину Чуи. Нападению подверглись кочевья Кутука, зайсан Тубушин (Коккушин – Кокуш) бежал за Иртыш, а Амурсана вновь появился в Алтайских горах с китайскими войсками[105]. Относительно взаимоотношений Даваци и Амурсаны И.Я. Златкин отмечал, что владения их располагались в Тарбагатае. Даваци был прямым потомком Батур-хунтайджи и имел все основания претендовать на ханский трон. Амурсана же, происходя из аристократического рода и имея под своей властью около 5 тысяч подданных с семьями, к влиятельным слоям ойратов не принадлежал.

---

[102] *Моисеев В.А.* Указ. соч. С. 54

[103] Там же. С. 55.

[104] *Radloff W.* Aus Sibirien. Leipzig, 1884. Bd. 11. S. 51.

[105] *Моисеев В.А.* Указ. соч. С. 60–61.

Предки Амурсаны в начале XVII в. вместе с торгоутами Хо-Урлюка покинули Сибирь и до начала XVIII в. жили на Волге. Но его дед в 1701 г. вернулся в Джунгарию и женил своего сына (отца Амурсаны) на дочери Галдан-Цэрэна[106]. Таким образом, Амурсана приходился внуком Галдан-Цэрэну по боковой линии, и в обстановке междоусобиц и внутриполитических распрей в Джунгарии с опорой на Цинов стремился захватить ханский трон. Деятельность Амурсаны нашла отражение не только в документах, но и в многочисленных алтайских преданиях.

Видимо, к этому времени относится предание, записанное мною в с. Мендур-Соккон Усть-Канского района. В нем повествуется: «*Давным-давно приходил на Алтай Амыр-Сана собирать дань-алман, но алтайцы прогнали его. Отступая, он велел построить крепость-засаду, где поджидал алтайцев. Была битва, и Амыр-Сана бежал. Рассказывают, что эта крепость-шибе сохранилась до сих пор и находится на одном из перевалов, ведущих из верховьев Чарыша (от Мендур-Соккона) в Восточный Казахстан (к Лениногорску). Внешне она представляет собой зигзагообразную каменную стеновую кладку, скрывающую всадника на коне*»[107]. Одновременно с этими событиями со стороны Сайлюгема в Центральный Алтай двинулось Цинское войско.

Таким образом Горный Алтай был втянут в последнюю джунгаро-китайскую войну. Две маньчжурские армии соединились на Иртыше, Даваци скрылся, а ханство оказалось беззащитным перед мощным натиском врага. По Алтаю разъезжали отряды китайцев и зависимых от них халха-монголов, призывая зайсанов принять цинское подданство: если они «сдадутся, то будут по-прежнему жить спокойно в своих местах». С театра военных действий доносили в Пекин: «...напуганные... урянхи Ханхатуни (Катуни. – *Л.Ш.*) и других мест были усмирены и покорены»[108], но сопротивление на Алтае не прекращалось.

Весной 1755 г. Омбо жаловался прибывшему к нему в Кан вахмистру Андрею Беседнову, что уже целый год его «люди... и лето, и зиму находятся в опасности... на караулах и на войне, и дома нет почти никого». Омбо-зайсану удалось тогда создать коалицию алтайских старшин и организовать ополчение против «мунгальского (халхаского. – *Л.Ш.*) войска, которое стоит неподалеку от их жилищ»[109].

---

[106] *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 286-287.
[107] *Полевые* материалы автора. 1979 г.
[108] *Моисеев В.А.* Указ. соч. С. 68-69.
[109] *Самаев Г.П.* Указ. соч. С. 108; *Моисеев В.А.* Указ. соч. С. 76

Первый этап войны закончился весной 1755 г. пленением Дабачи и включением Джунгарии в «Карту Цинской империи»[110]. Однако осенью 1755 г. Амурсана выступил против своих недавних союзников-китайцев, т.к. не оправдались его надежды на китайскую помощь в притязаниях на трон. Китайцы разделили территорию Джунгарии на несколько обособленных княжеств. Открылся второй этап войны.

Возможно, Амурсана уловил симптом близкого конца Джунгарского ханства, в существовании которого совершенно не была заинтересована маньчжурская династия, и сказалось национальное чувство ойратского тайши. Как бы то ни было, Амурсана попытался объединить разрозненные выступления джунгар, но их основные силы были уже уничтожены. Расчеты на поддержку алтайских зайсанов, менее пострадавших от нашествия, также не оправдались: Алтай не забыл грабительских походов отрядов Амурсаны.

Надеясь уберечь страну от цинских карательных акций, Омбо и Боохол отправили в Пекин гонца с сообщением об измене Амурсаны. В конце 1755 г. туда же прибыли зайсаны Наамкы, Кутук, Гулчугай и др. Удовлетворенный император пожаловал прибывшим чиновничьи титулы маньчжурского двора, пообещав «оставить их зайсанами, если они помогут разбить восставших»[111]. Зайсаны отправились назад номинальными китайскими подданными, по Джунгарии уже продвигалось многотысячное китайско-халхаское войско, оставляя после себя пустыню.

Начавшийся геноцид джунгар скоро отрезвил алтайскую верхушку, и Амурсана, продолжавший сопротивление, получил полную поддержку зайсанов Алтая. Они помогли мятежному тайше продовольствием и лошадьми, через них Амурсане удалось наладить контакты с князем Ценгунжабом, восставшим против Цинов в Халхе[112].

Вместе с тем они все чаще начинают обращаться к представителям администрации русской крепостной линии с просьбой о военной помощи и принятии их в российское подданство. Некоторые зайсаны оказывают прямое сопротивление китайской армии. Но, по словам исторических преданий, «каждый зайсан и каждый род воевал отдельно. Первым встретил китайцев еще на границе сеок майман, но майманское войско было разбито»[113]. В одном из рапортов русских служилых со слов зайсана Кочея, вышедшего к Колыванскому заводу, упоминается и зайсан Омбо,

---

[110] *Гуревич Б.П.* Указ. соч. С. 109.
[111] *Моисеев В.А.* Указ. соч. С. 69, 71.
[112] *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 300.
[113] *Полевые* материалы автора. 1984 г.

находившийся в Канских волостях «за проводимую с мунгальцами (цинскими войсками. – *Л.Ш.*) баталиею»[114]. Сражались с отдельными отрядами Цинов зайсаны Гулчугай и Бобой[115].

Характер китайских походов не вызывает сомнения. Алтайский зайсан Бок в Усть-Каменогорской крепости сообщал, что цинские войска не только «без остатку искореняли ойратов», но также учиняли нападения на всех вообще и «без остатку же порубили»[116]. По данным цинских чиновников, в походе 1755–1758 гг. было уничтожено свыше миллиона ойратов[117]. Несмотря на то, что цифра эта может оказаться преувеличенной, не подлежит сомнению, что уничтожение населения Джунгарии представляло собой настоящий геноцид.

Китай испытал серьезные внешнеполитические затруднения: все новообретенные владения – Джунгария, Алтай, даже Халха – полыхали восстаниями. Но маньчжурские военачальники успешно применили принцип «разделяй и властвуй»: сея рознь между непокорными, они разбивали их поодиночке. Первой покорилась Халха-Монголия, затем наступил черед репрессий против Горного Алтая. Император издал указ: «не проявлять снисхождения по отношению к Омбо, Гулчугаю, Бобою», а несколько позже – «прежде всего надлежит истребить оставшихся урянхов и изменника Амурсану»[118].

Кан-каракольцы защищались, как могли: на дорогах, на перевалах, у переправ возникали крепости-шибе, что отразилось, в частности, в топонимике. От истоков Чарыша до Телецкого озера сохраняются названия рек, долин, гор, селений, в состав которых входит термин «шибе», и даже сейчас почти везде можно обнаружить остатки местных укреплений периода джунгаро-китайской войны. Женщин, детей, скот прятали в недоступных горах, в пещерах и гротах, мужчины строили и защищали укрепления, сооружали завалы из камней и бревен на скалах, нависающих над горными дорогами, чтобы обрушить их на неприятеля в нужный момент. Такие «засады», по преданиям, были устроены, в частности, близ современного села Ело, около Ябоганского перевала, на р. Каракол и в иных подходящих местах. В алтайском языке появился термин «кыдат», означающий «китаец» и «враг»[119].

---

[114] *Моисеев В.А.* Указ. соч. С. 78–79.
[115] *Гуревич Б.П.* Указ. соч. С. 127.
[116] Там же. С. 124.
[117] Там же. С. 116.
[118] *Моисеев В.А.* Указ. соч. С. 82, 86.
[119] *Полевые* материалы автора 1977–1985 гг.; *Полевые* материалы В.Д. Славнина 1976–1978 гг.

Наиболее дальновидные алтайские зайсаны довольно рано стали продумывать возможность перехода под защиту русской военной силы и даже о русском подданстве. Еще в феврале 1755 г. Омбо направил к коменданту Колывано-Кузнецкой линии посланцев с просьбой разрешить прикочевать к крепостям в случае нападения китайских войск. В октябре того же года в Чагырскую крепость прибыл еще один гонец от Омбо: зайсан просил дать российское подданство ему и его людям в количестве пятисот семей «урянхайцев и бухарцев». Одновременно подчеркивалось: принятие решения «о подданстве новых граждан России» должно быть ускорено, ибо «когда реки станут, тогда всех их Дебачина владения в китайскую землю без остатку погонят»[120]. Тогда же к деревне Усяцкой вышел зайсан Наамкы. С согласия других двенадцати зайсанов, под властью которых находилось около полутора тысяч семей, он заверил: если они станут подданными России, то выставят «войско до 2 тысяч человек»[121].

С начала 1756 г. алтайские зайсаны стали демонстрировать открытое неповиновение Пекину. В феврале Омбо не пропустил через свои земли маньчжурское посольство, ехавшее к казахскому султану Аблаю с требованием выдать скрывавшегося у него Амурсану. Зайсан Качай доносил коменданту Колыванской крепости: «Зайсан их Омбо ныне в Канских волостях за проводимою с мугальцами баталиею. То мугальское войско весьма сильно... напало и великий урон у всех зенкорцев»[122] (джунгар. – *Л.Ш.*). В верховьях Иртыша и по Бухтарме с отдельными цинскими отрядами бились Гулчугай и Бобой. Словом, население Западного и Центрального Алтая сражалось за выживание.

В самом начале 1756 г. посетивший Усть-Каменогорскую крепость зайсан Бок вновь подтвердил русским властям, что цинские войска не только «без остатку искореняли ойратов», но и «учинили нападение на местных на всех, без остатку их порубили», а немногих пленных роздали солдатам в рабы.

Весной ситуация обострилась до предела: спасшиеся у русских крепостей рассказывали, что их «зайсаны все разбежались по своим волостям, по разным урочищам, следом за ними идет погоня»[123].

В январе 1756 г. тринадцать зайсанов Алтая собрались на чулган и обратились к начальнику линии Дегарриге за разрешением прикочевать

---

[120] *Моисеев В.А.* Указ. соч. С. 90.
[121] *Гуревич Б.П.* Указ. соч. С. 125.
[122] *Моисеев В.А.* Указ. соч. С. 79.
[123] *Гуревич Б.П.* Указ. соч. С. 124, 112.

под стены русских укреплений. «Главный зайсан Омбо» от имени всех официально просил императрицу Елизавету Петровну принять «подвластные им народы» в российское подданство. В марте 1756 г. башлыки Таутелеутской волости Ирелдай и Дарды обратились к командующему Колывано-Кузнецкой линии полковнику Ф.И. Дегарриге с просьбой о защите от наступления цинских войск:

«..Прислан в их волости бывших в Короколских волостях от зайсангов Бактуша, Брута, Намкея татарин же двоедансц Бесурман Коймышев с прозбою для охранения их зайсанов и с волостьми от мунгалского войска российских людей. А они де, четыре зайсана, прикочевали с настоящих своих мест на усть реки Семы, которая впала в Катунь-реку... И скочевали де они, зайсаны, с своих мест и ретируютца к российским крепостям для того, что им в своих волостях жить уже нельзя, понеже мунгалское войско близ их наступило...»[124]

Не дожидаясь ответа, двенадцать кан-каракольских зайсанов сами отдались в феврале 1756 г. под покровительство России, о чем, в частности, писал Омбо: «Ныне у нас – Белый государь». Наконец, 2 мая 1756 г. сибирский губернатор В.А. Мятлев получил императорский указ, по которому «зюнгорские зайсаны» обретали русское подданство, а 19 июля 1756 г. зайсаны принесли присягу на верность России:

«1756 года летнего средняго месяца 19 дня Уранхаевы-Зайсанги Омбин брат Амонхогин сын Хадаги, Омбин сын Болот, Теленгутов зайсанг Хотуков брат Худангунов сын Мамут Бурутов, зайсанг Нохойдов сын Геньдяшко по сему писму доброволю Великой государыне всероссийской вступили в подданство со всеми нашими улусы, з женами и детми в вечныя роды и по соизволению великия государыни, где поведено будет тамо и селитца, да и впредь чрез российских командиров какие повелении чинитца будут оные всемерно исполнять и во всех случаях прекословия никому не чинить и по своим обычаям россианам никаких обид и злодейств не показывать. Если же наруша сие какие противности, или непорядочные поступки причинять будем, тогда великая государыня по собственным своим правам с нами и поступать соизволит, в залог онаго знатные наши зайсанги пред Бурханы присягою утвердя и подписались вместо Хадаги Болота, Жолочи руку приложил, вместо мамута Хожимберду руку приложил, вместо ево сына Гендяшки лама Лобзанг Зундуй руку приложил, вместо Демечи Амугута сын ево Чоночи руку приложил, вместо монхога и всех протчих лама Лобзанг Зундуи руку приложил»[125].

За короткий срок у Бийской крепости и Колыванских заводов около четырех тысяч человек стали подданными Российской империи. В октяб-

[124] Цит. по: *Русско-Джунгарские* отношения (конец XVII – 60-е гг. XVIII в.): Документы и извлечения. Барнаул, 2006. С. 199.
[125] Цит. по: *Международные* отношения в Центральной Азии. XVII-XVIII вв. Документы и материалы. М.: Наука, 1989. Кн. 2. С. 39.

ре 1756 г. сибирский губернатор В.А. Мятлев направил в сенат развернутый рапорт об их положении:

«В Высокоправительствующий Сенат генерал-лейтенанта, ковалера и сибирского губернатора Мятлева всепокорнейший репорт.

25-го сего октября генерал-майор Крофт присланными ко мне двумя репортами представлял, а имянно:

1-м. 29 де сентября х крепости Усть-Каменогорской приехали сверху реки Иртыша урянхайския зайсаны Кулчюхай и Бобой да два Демечи и несколко лутчих людей в дватцати человеках и объявили, хотя де они пред сим и находились в подданстве зенгорском, точию де та Зенгорская землица вся мунгальцами раззорена, и им де уже жить более нигде невозможно, как толко в подданстве ея императорскаго величества и находитца около тамошних крепостей, а в залог своего постоянства в аманаты, сколко повелено будет, беспрепятственно с самым желанием дать имеют. А с ними де имеет быть кибиток двести пятдесят, в них людей мужска и женска полу, кроме малолетных пятьсот человек, и желают платить ясак, какой от е.и.в. определен будет, также куда зайсану Онбе повелено будет следовать или жить, то и они, Кулчухай и Бобой, с своими уранхайцами туда ж ехать и находитца имеют, и просили, чтоб их в близости тамошних крепостей кочевьем допустить;

2-м. 7-го де и 8-го октября приезжало х крепости Усть-Каменогорской зайсанов телеуцких четыре, киргиской Демеча один и при них демечей телеуцких дватцать, которыя в присудствии капитана Фонтраунберха писмянно объявили, что они по раззорении зенгорцов пришли в Россию и просят о принятии в подданство ея императорскаго величества, а при них, зайсангах, имеетца ныне действително деветсот шездесят три кибитки, в них людей мужска и женска полу, болших и малых, шесть тысяч двести пятдесят, и остановились подле малой реки Улбы разстоянием от Усть-Каменогорской по примеру верст с пятнатцать. Между же тем на ласкателной вопрос они, зайсанги з демечи, объявили, что к переходу на Волгу к торгоуцким калмыкам желания не имеют, а просят, дабы приказано им жить на прежнем жилище, ибо де ныне от раззорения мунгалцами весма пришли в скудость и наготу, також и есть нечего, а имеют пропитание травою, называемою Марьиным кореньем, от чего претерпевают нужду и голод и иттить далея не могут. А как де хотя мало поправятца, то куда от ея императорскаго величества приказано будет, и исполнять повинны. И на то де посланными от него, генерал-майора Крофта, к майору Долгову-Сабурову предложениями велено: как уранхайских, так телеуцких и киргиского зайсангов и демечей, елико возможно, к переходу на Волгу к торгоуцким калмыкам склонять, и в залог постоянства в аманаты самих их зайсангов, а ежели будут не склонны, то уже из их и старшинских и других знатных людей детей по одному человеку принять и содержать в крепости под крепким присмотром и производить кормовыя деньги самим или детям по десяти, а протчим рядовым по пяти копеек на день, а будущим при них во услугах кормовых не производить.

И взяв ото всех тех зайсангов и лутчих людей писмянное к вечному подданству обязателство, привесть х курану и в подданство е.и.в. принять и содержать вблизость крепости, и сколько всех действительно принято будет, учиня по имяном списки, прислать. А для лутчаго содержания в их кош при обер-афицере определить достаточную команду з дачею наставления.

И на оныя предстовления учинено мною следующее. К генерал-майору Крофту писано, и велено для принятия тех, ныне желающих российского подданства зайсангов и демечей и уговору их к переходу на Волгу отправить в Усть-Каменогорскую крепость из штапафицеров армейских или гарнизонных полков, выбрав по своему усмотрению к тому благосклоннаго, и чтоб им во всем том поступано было на основании е.и.в. из государственной

Коллегии иностранных дел указов. А в сходственность того с полным и доволным истолкованием многократно посланных от меня предложениев об оном ему, генерал-майору, того отправленного штап-афицера снабдить достаточным наставлением. А между тем в принятии желающих российского подданства и в дозволении им иметь кочевье вблизость Усть-Каменогорская крепости во взятье от них аманатов и в содержании на казенном довольствии, в приводе всех их х курану, не меньше де во употреблении от них к защищенью крепости и живущих в ней верноподданных народов всегда строго неоплошной предосторожности поступать не инаково как, но на основании много имеющихся, том моих подтверждений неотменно. А в кон их, яко то в кочевье, определить при пристойной команде обер-афицера, человека весьма благонадежного, которой бы отнюдь их ни до каких своевольств и никуда до побегов всемерно не допускал, и что хотя мало недоброжелателное за ними усмотрит, от того б пристойными представлениями отвращал, а сам противу их в предосторожности не ослабевал. А много ли их всех мужеска и женска полу по переписи явитца, и что при них какого скота, тому учиня справедливую и обстоятельную опись, прислать к находящимся в Бийской крепости присланным от наместника.

Ханства калмыцкаго зайсангу и попу ныне от меня писано, и велено им оттуда, получа от полковника Дегариги (х которому о том особо писано) отпуск, в скором времени в Усть-Каменогорскую крепость ехать. И по приезде в склонении к переходу на Волгу ныне просящих российского подданства уранхайских, теленгутских и киргиского зайсангов и демечей с подвластными их людьми поступать на основании государственной Коллегии иностранных дел указа, данного им наместника ханства колмыцкого наставления без упущения. И что в том будет происходить, прислать ко мне известие, о чем высокоправительствующему Сенату чрез сие за известие всепокорнейше репортую, а о том же от меня в государственныя Иностранных дел и Военную коллегии репортовано, а к господину действительному тайному советнику, ковалеру и оренбургскому губернатору Неплюеву сообщено.

Василей Мятлев.

Октября 27 дня 1756 году. Канцелярист Федор Неерлов. Слушано ноября 29 дня 1756 году. Протоколист Иван Борисов»[126].

Таким образом, Колывано-Кузнецкая линия, а также смыкавшаяся с ней при форте Шульбинском цепь укреплений и фортов по Иртышу, возникшие еще в первой половине XVIII в., т.е. в пору существования Джунгарского ханства[127], стали теми местами, где искали спасения ойраты и их подданные[128]. «Джунгария, – образно писал позже известный сибирский публицист С. Шашков, – была буквально усеяна трупами, ее воды покраснели от пролитой человеческой крови... Все, что имело ноги и могло двигаться, бросилось в Сибирь»[129]. Вследствие китайских походов верховья Иртыша обезлюдели и фактически оказались незаселенными.

В преданиях алтайцев, рисующих этот этап их истории, верховья (в тексте – «вершина») Иртыша – «очень красивое место», но «там никто не

[126] Цит. по: *Международные* отношения в Центральной Азии. С. 43–45.
[127] *Архив* ГО РАН. Ф. 55. Оп. 1. Д. 61. С. 1–9.
[128] *Словцов П.* Указ. соч. Т. 2. С. 101.
[129] *Шашков С.* Рабство в Сибири // Собр. соч. СПб., 1898. Кн. 4. С. 526–527.

живет, т.к. кругом ящерицы и змеи не пускают»[130]. Налицо легендарная реминисценция реальных трагических событий.

Одновременно, опасаясь китайского вторжения, в Бийскую, Колыванскую, Чагырскую и прочие крепости были переброшены войска из Томска и Кузнецка. С охраны рудников сняли 640 солдат и перевели в форты и редуты для защиты беглецов с Алтайских гор. Прорабатывался план строительства новой линии крепостей, которая могла бы «запереть» Горный Алтай[131].

Вместе с тем вхождение Западного и Центрального Алтая в состав Российской империи осложнялось рядом обстоятельств. Прежде всего, у правительства не хватало сил для обороны новоподданных в Алтайских горах, для этого предполагалось переселить их за крепостную линию. Некоторая часть кан-каракольцев вместе с уцелевшими после геноцида ойратами действительно была расселена в северных районах Кузнецкого округа и в Красноярском уезде. Оставшуюся большую часть «алтайских калмыков» намеревались отправить в Поволжье, к родственным торгоутам – астраханским калмыкам. Только летом 1757 г. из Бийской крепости отправилось 4 тысячи переселенцев с Алтая. После изнурительного перехода лишь немногие из них добрались до места, остальные умерли по дороге[132].

Оставшиеся в родных краях кан-каракольцы, узнав о переселении «на Волгу, в торгуты», принялись разбегаться и прятаться в недоступных горах, как, например, почти 50 семейств «ведомства зайсана Омбы». Возвращение из-за линии в родные горы вызывалось, помимо прочего, еще и занесенной из Джунгарии оспой. Население поддалось слуху, что только оставшиеся на Алтае не заболеют, а больные выздоровеют[133].

К тому же поначалу все, желавшие перейти в русское подданство, обязаны были принять крещение. Многие были с этим не согласны и откочевывали назад, в горы. Источники сообщают, что с января по август 1757 г. в Усть-Каменогорской крепости окрестили лишь 237 калмыков[134].

Массовое переселение обитателей Алтая на Волгу, по сути дела, не состоялось. Новые российские подданные – немногие крещеные и оставшиеся в язычестве – попытались продолжить привычную жизнь на своей

---

[130] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 41. Л. 114.
[131] *Моисеев В.А.* Указ. соч. С. 105–107.
[132] *Самаев Г.П.* Указ. соч. С. 133–136.
[133] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 114.
[134] *Самаев Г.П.* Указ. соч. С. 133.

территории. Однако до конца XVIII в. это оказалось не слишком простым делом: вплоть до 1790 г. в Алтайских горах периодически появлялись цинские военные силы.

В феврале 1758 г. один из китайских отрядов истребил более ста семей кан-каракольцев. Еще раньше в верховьях Ануя Чарыша, Ябогана разграбили владения зайсанов Бодока и Кукшина. Отряд китайцев в 700 человек действовал в районе Каракола. В сущности, в результате военной кампании 1757–1758 гг. китайцы почти дошли до слияния Катуни с Бией[135]. В 1763 г. – новое вторжение: разорены жители бассейна Кеньги (Теньги), на реке Семе угнаны табуны зайсанов Кутука и Мамута. В 1764 г. маньчжуры сожгли русскую крепость в устье Семы, сооруженную для защиты обитателей Центрального Алтая и демонстрации своего военного присутствия там. Наконец, в 1790 г. китайцы в очередной раз объявились в долинах рек Семы и Песчаной, изгнали живших там людей и вкопали в землю пограничные знаки – каменные столбы с иероглифами. Кавалерийским ударом линейных казаков пришельцы были отброшены, а пограничные знаки вырыты и разбиты на куски[136].

Китайское правительство, особенно в 1756–1757 гг., настойчиво требовало от России выдачи тех зайсанов, которые наиболее упорно сопротивлялись захватчикам. Часто упоминались имена Омбо, его сына Болота, Гулчугая, Боохола. По этому поводу 20 мая 1757 г. Сенат обратился во внешнеполитическое ведомство Цинского Китая:

«Его величества великих азиатских стран императора монарха самовластнейшаго, богдойскаго и китайскаго хана верховным министрам и государственных дел управителям в Трибунале иностранного департамента управляющим.

Получены здесь два листа ваши прошлаго 1756 года октября 13 дня, из которых усмотрено.

Из перваго, требование ваше о зенгорском тайджи Амурсанане, которой при нынешнем в зенгорском народе смятении и между усобии предавался в вашу сторону, но потом, разбив бывших в Зенгорской земле генералов ваших, искал в зенгорском народе настоящим владелцом учиниться. Однако партия его посланным с стороны вашей войском разбита, и он, Амурсанань, бежал в Киргис-касаки, за которым и армия ваша вслед отправлена.

И вы разсуждаете, что он в Киргис-касацкой земле, конечно, не усидит, но по опасности, чтоб его в вашу сторону не отдали, принужден будет бежать в империю ея императорскаго величества нашей всемилостивейшей государыни, и потому уповаете, что он в таком случае к вам прислан будет. Чего ради вы по силе находящегося между обоими государствами трактата, о сем к нам и пишите, объявляя притом, что принятых в ваше подданство зенгорцов повелено отвесть в урочища калканския.

---

[135] *Моисеев В.А.* Указ. соч. С. 101.

[136] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 113.

Из другаго, что когда генералы ваши прибыли в порученные им места, где известные в винах уранхайцы находились, то которых тамо застали, тем всем по их преступлениям наказание учинили А кои бегали и в других местах укрывались, тех переловили, кроме зайсанга Омбы сына Болота, которой с протчими, боясь себе по вине наказания, ушел в российской форпост, состоящей при границе на берегу реки Белой, к которому они, генералы, подошед для требования онаго Болота и протчих, посылали от себя помощных таилжиев Джангупа Дажи с товарищи к российскому Колывана города управителю полковнику Семену Колобову. Токмо оной полковник их не выдал с таким объявлением, что оные уранхайцы вошли в здешние границы сами, почему и отдавать их не надлежит, и что и в здешной форпост вашим войскам вступать не должно было. И при том оной полковник прислал к вашим генералам о том за печатью своею письмо, которые получа такой себе ответ, хотели, распорядя войско, в тот фарпост сильно войти и уранхайцов взять, но приняв в разсуждение мирное между обоими государствами согласие за сходнее признали доложить его богдоханову величеству и стоя тамо при границах российских ожидать указа.

По тому вы объявляете, что прежние примеры не служат, ибо не токмо те уранхайцы, но и все стали быть ныне под владением вашего государства по таковым обстоятельствам, когда уведомленось было о смятении и крайнем разорении Зенгорской земли, тогда для приведения оной в покойное состояние посылано было с вашей стороны войско, которым ныне оная земля уже в действительное состояние и приведена, и при том в подданство вашего государства покорены. И упомянутые уранхайцы, из которых напоследок некоторые от его величества государя вашего чипами жалованы, а между другими из хатунских уранхайцов зайсанг Демерзи с товарищи пожалованы штап-офицерами, которым всем по рангам выданы для ношения на шапках обыкновенныя чиновныя шишки и перья. И потому вы признаваете, что может быть помянутых уранхайцов здешней полковник держит по незнанию такого об них обстоятельства. А понеже их, уранхайцов по вышепоказанным обстоятельствам признаваете вы за ваших, а из них некоторые и ранги ваши имеющия, в здешней стороне находятся, каковых яко действительных перебещиков постановленной между обоими государствами трактат держать имянно запрещает, того ради с вашей стороны требуется, чтоб здешнему полковнику Колобову поручено было тех беглых уранхайцов отдать, заключая оное требование тем, дабы оное здесь принято было в разсуждение. И за малое число таких подлых перебещиков не повредилось мирное наше согласие.

В протчем тем же листом сообщается, что когда ваши генералы были у реки, называемой Или, нашли тамо издавна зашедших наших купцов Федора с товарищи, которых его богдоханово величество указал отослать всех в здешнюю сторону, И при том изъясняется, что хотя оных людей, яко своевольно для торгу в Зенгорию зашедших, не противно было б трактату удержать, однако по склонности его богдоханова величества к содержанию между обоих государств согласия, как оные на границы здешние отосланы, так еще и найденныя тамож в Зенгории шестьдесят четыре семьи ягудов и барабинцов, которые немалое тому время как киргис-касаками захвачены были, а потом от кайсак в полон взяты к зенгорцам в здешнюю ж сторону, понеже они оказались сюда принадлежащими, отправлены ж.

Сверх того получен здесь лист и от генерала вашего, правым флангом войска командующего, при котором названной в листе вашем как выше сего упоминается купцом здешной подданной Федор с товарищи, тремя человеки, прислан. При чем от оного генерала в отмену вашего листа писано, что они на реку Илю отправлены были посланнами, а между тем и оной генерал, упоминая о вышеписанном Амурсанане, требует, что ежели оной прибежит в здешнюю сторону, то б он по силе мирнаго для общаго покоя постановленнаго трактата пойман и в вашу сторону прислан был.

На что на все с высочайшей стороны е.и.в. всероссийской нашей всемилостивейшей государыни знать дается.

Известно всем, что зенгорской народ, обоим государствам соседственной, доныне был никому не подданной и находился под управлением собственных своих владелцов, по чему бывшей в 1731-м году у российского императорскаго двора вашего государства посол Асхани Амба Тоши с товарыщи, по случаю бывшей тогда у Китайского государства с зенгорским народом войны по указу его богдоханова величества такое здесь предложение чинил, что когда их, китайские, войска будут наступать на зенгорской народ, а из того народа которые улусы будут уходить в Россию, то б тех принимать, толко б из них выдавать в китайскую сторону владельцев и зайсангов, а которые в Россию примутся, тех содержать в страхе и в крепком месте, дабы оные на границах никаких задоров и противностей чинить не могли. Оной же посол сверх того представлял здесь, что когда китайскими войсками Зенгорская земля овладеется, то и из той земли, что потребно будет, в здешнюю сторону уступлено быть может. На что ему тогда по указу ея величества блаженныя памяти государыни императрицы Анны Иоанновны ответствовано, что о выдаче в таком случае зенгорских владельцов и зайсангов, в здешнюю сторону выбегающих, может впредь соглашеносъ быть дружеской.

Пред несколькими же годами, когда последней зенгорской главной владелец Лама Доржи нонном Дебачею убит, и оной Дебача вместо его в зенгорском народе настоящим владельцем утвердиться искал, но при том с другим зенгорским же ноином Амурсананем, которой ему сперва в том помогал, возымел несогласие, то от того оной народ пришел в между усобие и разсеяние. А некоторые из зенгорских зайсангов, в том числе и зайсанг Омбо с сыном также и другие, которые и пред тем по большой части кочевали вблизости российских границ, ретировались к самым границам, и еще тогда просили о принятии их в подданство ея императорскаго величества нашей всемилостивейшей государыни.

И хотя здесь при том посторонне уже и известно было, что с стороны его богдоханова величества по такому зенгорского народа междуусобию, на оной военное наступление чинится, однако же сие обстоятельство препятствовать не могло, чтоб из них, зенгорцов, которые в подданстве ея императорскаго величества быть пожелают, и в здешнюю сторону принимать, ибо когда с вашей, китайской стороны военные против онаго народа действа производятся, без предварительнаго о том в здешнюю сторону сообщения, то следовательно и в разсуждении принимаемых ныне в подданство е.и.в. зенгорцов с китайскою стороною соглашаться потребности уже не было. Толь наипаче что, как выше показано сие дело и с бывшим пред сим китайским послом формально окончено. Таким образом здесь совершенно уповательно было, что с стороны вашей оные из зенгорцов, которые к здешним границам приближатся, с намерением ко вступлению в здешнее подданство, не токмо требованы не будут, но и в протчем оставлены быть имеют в покое, равномерно как и со здешной стороны в произвождении над зенгорцами с стороны вашей военных поисков, хотя объявления о том в свое время в здешнюю сторону по настоящей между обоими государствами дружбе и не учинено, вам не препятствовано, и ныне не препятствуется. Но напротиву того, умалчивая уже о том, что многия из них, зенгорцов, которые шли для вступления в подданство е.и.в., едва не из-под самых здешних границ вашими войсками забираны были, то и за такими, которые действительно уже в границах находились, в минувшем лете близко Колыванской крепости с две тысячи человек войска вашего внутрь же здешних границ вступало, и начальники онаго требовали выдачи тех зенгорцов возвратно, а особливо зайсангов Гендюшку, Болота и Качая, предъявляя, как и в листе вашем показано, что они приходили в подданство его богдоханова величества и пожалованы были шапками с перьями, а потом отложились. Причем оные мунгалские начальники угрожали, когда добровольно помянутые

зенгорцы отданы не будут, то они, прибавя войска из состоявшато в близости здешних же границ, и неприятелски поступать имеют. Так что командующей в той крепости подполковник Колобов, хотя на то и ответствовал, что сии зенгорцы приняты в подданство е.и.в. по собственному их прошению, и что вашим начальникам не только такие непристойные угрозы чинить, но и в здешние границы в противность настоящаго между обоими государствами трактата вступать не должно было. Однако же по тому, что они тем еще не удовольствовались, принужден был напоследок он, подполковник Колобов, дать им от себя и письменное свидетельство в том, что помянутые зенгорцы действительно приняты в подданство е.и.в. А понеже по тому пункту заключеннаго между обоими государствами трактата имянно запрещено вступление в границы оружейною рукою, то вы сами признать можете, коим образом бывшей поступок ваших начальников с доброю дружбою несходствен, и мы уповаем, что по тому не оставлено будет воинским вашим начальникам подтвердить впредь от того воздержаться.

В протчем же из вышеписанного изъяснения, как мы чаем, не меньше вы усмотреть можете. И те справедливые резоны, какие к принятию в подданство е.и.в. зенгорцов, какого бы чина они ни были, находятся, ибо что особливо касается и до требуемых вами имянно на основании того, что пред сим приходили они в подданство вашего государства и жалованы были чинами и особливыми знаками, то еще с начала происшедшаго в зенгорском народе между усобия, как выше упоминается, и, следовательно, прежде нежели они из под здешних границ вашими войсками забраны были, а другие к вам ушли к здешним границам приходили. И по неотступному их прошению о бытии в подданстве е.и.в. допущены были при оных кочевать с писменным их о подданстве обязательством, с котораго самаго времяни не инако, как за здешних подданных, почитаемы были и по тому и оные принадлежат более к здешней стороне. А что с стороны е.и.в. нашей всемилостивейшей государыни отсюда от нас при отлучении их со здешних границ в вашу сторону протестовано не было – сие произошло от того только понеже потерянне их здесь не столь за важно признано, чтоб о том между двумя великими государствами сношение иметь и претензию заводить.

При том же при всем из них, зайсангов, Омбо и с сыном его, Болотом, к здешней стороне напредь сего показал многие неудовольствии воровскими подбегами к здешним границам и убийством людей и отгонов лошадей и скота, яко же и возвращенной ныне с вашей стороны россиания с товарищи его, называемой Василей Федоров, в зенгорской плен попался по их же коварству. И он не купец, но казак и отправлен был с другими в 1754-м году к нему, Омбе, со здешной границы по причине учиненнаго их людьми из-под одной пограничной крепости отгона многого числа лошадей для требования в том сатисфакции. Но он вместо того и тех посланных у себя в неволе удержал и потом далее в зенгорской народ отослал, в чем во всем здесь еще ими изследовать надлежит. И для того повелено его, Омбу, и с сыном его, Болотом, от границы под крепким караулом прислать сюда.

А и протчие в подданство е.и.в. пришедшие зенгорцы, дабы они, яко безпокоиные люди, будучи на границах, какого-либо соседней дружбе, между обоими государствами щастливо продолжающейся, предосуждения не причинили, от границ заведены быть имеют внутрь империи в дальние места, в чем поступлено будет точно таким образом, как о том бывшее здесь в 1731-м году китайское посольство представляло. Напротиву того уповаем, что и с вашей стороны взятые зенгорцы для того ж резона заведены будут в дальние ваши места, а в ближних к здешним границам местах кочевать не оставятся, как о том из вышеписанных в первом вашем листе и написано. А между тем возвращение с вашей стороны означеннаго казака Василья Федорова с товарищи его, так же здешних подданных барабинцов, кроме умерших в ваших границах тринадцати человек, пятидесят одного человека признавается за знак доброй дружбы, и при том ожидается, что и все здешние подданные,

которые в зенгорском народе еще наитится могут, на здешние границы отправлены быть имеют, ибо по какому бы в протчем случаю кто из здешних подданных в окрестных народах ни находился, но, когда такой в нашу сторону достанется, к удержанию его заключенной для благополучия обоюдных подданных продолжающейся трактат никакого права не подает, почему и со здешней стороны как с перебещиками, так и с выходцами из других земель поступается

Но ежели еще к принятию в подданство е.и.в. зенгорцов объявленные резоны показались бы кому за недовольные, то напротиву того здесь объявляется, что в 1701-м году при сыне Аюки хана Санжите из здешняго подданного торгоутскаго народа в зенгорской народ приняты здешние нойоны Данжин Сюнкеев сын и его сыновья , Аю Малай и Арактан, да его ж, Данжиновы, племянники Дадна Гара и Дарма с двадцатью тысячами кибиток улусных калмык, которые хотя в зенгорском народе и остались, однако же со здешной стороны не токмо не уступлены, но еще и до самаго напоследи бывшаго их владельца формальная в том претензия производилась. Сверх того со здешной же стороны, к зенгорскому народу, яко соседнему, и другие многие претензии есть в причиненных от них пограничным обывателям обидах и в протчем, которых удовольствование весьма знатную сумму сочинять может.

Итак, когда ныне зенгорской народ по предъявлению вашему пришел в подданство вашего государства, остается вам и все имеющиеся со здешной стороны в разсуждении онаго зенгорскаго народа претензии на свою сторону перенять и по оным учинить удоволствие, а инако за противно не почитать, что и со здешней стороны, при продолжающемся в том народе между усобии, за принятых и удержанных тамо из здешняго подданного торгоутскаго народа двадцать тысяч кибиток со многими нойонами и зайсангами, приходящие к здешним границам, зенгорцы в подданство е.и.в. нашей всемилостивейшей государыни принимаются и впредь принимаемы. быть имеют тем наипаче, что сей случай и нашей стороне подает неоспоримое право и силою в их Зенгорские земли вступать и их забирать.

В разсуждении же находящегося ныне по объявлению вашему в киргис-касацком народе зенгорскаго нойона Амур-сананя и военнаго с вашей стороны на оной народ наступления, за потребно признано чрез сие вас уведомить, что многие из киргис-касак находятся в подданстве е.и.в. нашей всемилостивейшей государыни, и потому естли с вашей стороны на здешних из того народа подданных производится война, то сие обстоятельство с продолжающеюся между обоими государствами доброю дружбою едва ль сходно, а надлежало было вам о всем том предварительно дать знать в здешнюю сторону и поступать с ними по соглашению. Отсюда помянутой же Амурсанан, где ныне находится, о том здесь не известно, а хотя б он когда и в здешние границы выбежал, однако вы выдачи онаго, яко зенгорца, а не природнаго вашего подданного можете требовать не по силе трактата, но на основании одной токмо между обоими государствами продолжающейся дружбы. Со всем тем, естли он когда в здешние границы выбежит, и тогда в том соглашено быть может дружески.

Но притом не можем мы преминуть, чтоб не уведомить вас о полученном нами из зенгорскаго народа известии о том, когда о году приведении в подданство вашего государства сего народа старание прилагаемо было, оной в то время с вашей стороны бутто публикованными писменными указами и тем обнадеживан был, что его богдоханово величество и отнятые у того зенгорскаго народа Всероссийскою империею земли силою возвратить может. А понеже никаких земель у зенгорскаго народа не отимано, то мы тому совершенно веры и не подаем тем наипаче, что как и вышенаписано, бывшей в 1731-м китайский посол Асхани Амба Тоши о уступлении и из зенгорских земель, когда оные вашим оружием завоеваны будут, в здешнюю сторону имянем его богдоханова величества формалное обещание учинил.

В заключении же сего имеем мы указ е.и.в. нашей всемилостивейшей государыни и августейшей монархини обнадежить вас о непременном содержании с нашей стороны доброй

дружбы, и уповаем, что и с вашей стороны таким же образом при всяких случаях поступлено быть имеет, ибо в том благополучие обоюдных подданных и земель зависит. В протчем желая вам всякаго благополучия пребываем ваших сиятельств и превосходительств доброжелательные ея императорскаго величества всероссийской верховнейшие сенаторы.

В Санкт-Петербурге майя 20 дня 1757 года.

Скрепа по листам: с отпусками читал регистратор Алексей Лотошников»[137].

Одновременно из Коллегии иностранных дел на имя сибирского губернатора В.А. Мятлева поступило указание о запрете на выдачу в Китай Омбо и его сына:

«...Вы же из помянутого ответа между другим усмотрите, что о сыне зайсанга Омбы Болоте, которой в китайскую сторону имянно требуется, также и об отце его Омбе оным ответом между другими причинами к удержанию их в здешней стороне за резон предъявлено. И то, коим образом он, Омбо, и сын его напред сего к здешней стороне оказали многие противности, о чем надобно следоват, и для того взяты они будут сюда, а понеже при таковых обстоятельствах оного Омбу и с сыном его на границе тамошней содержать невозможно, дабы, когда о сем в китайской стороне уведано было, толь вящие из того претензии с их стороны производить не стали. Того ради имеете вы чрез находящегося на Кузнецкой и Колыванской линии полковника Дегаригу оному Омбе и сыну ево Болоту приказать имянем вашим объявить о чинимом с китайской стороны требовании о их выдаче в разсуждении того, что они пред сим вступали в китайское подданство, и особливыми знаками были пожалованы, и что однако же со всем тем отдавать их в китайскую сторону неразсуждено для того, дабы их, Омбу и Болота, по отдаче в китайскую сторону не подвергнуть могущему им быть от китайцов тиранскому мучению...»[138]

Следует отметить, что в то время, как велась дипломатическая переписка между Пекином и Петербургом, Омбо и его сына уже не было в живых. Они были отправлены на Волгу вместе с другими беженцами, но 23 декабря 1756 г. умер Болот, а 9 февраля – и сам Омбо в г. Таре. Причиной смерти, видимо, была оспа. О судьбе вдовы Омбо и младшего сына Тюрю архивные данные не сохранились[139].

Не менее настойчиво Пекин требовал выдачи Амурсаны. Уже в мае 1756 г. китайцы обратились с этим требованием к России:

«Великого Дайцин государства из Трибунала внешния провинции управляющего лист Всероссийского государства к Правительствующему Сенату послан.

Понеже на етех летах джунгарския народы промежду в неприятных спорах рубивство и разорение учинили, отчего дурботской тайши три Черена да хуйтской тайши Амурсана с товарыщи со своими ведомственными, колико десять тысячь мужески и женски пол с деть-

---

[137] Цит. по: *Международные* отношения в Центральной Азии. С. 58–65.

[138] Цит. по: *Русско-Джунгарские* отношения. С. 217–218.

[139] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 93

ми, к нашему великому государству в покорности прибыли. Ибо его императорское величество, наш великий государь природою милостивейший, как нутренныя, так внешныя, о том не разобрат, всех заедино смотрити соизволит. Того ради вышепоказанной Амурсана с товарыщи и при них людство на Калкайском месте приняты, при том же все в избы, и в кормлении, и в платия со удовольством пропитаны. Еще же оныя тайки собственною его величества милостию пожалованы в цинваны, в дчасаки и в тайши, тако ж по их характерам жалования получено бывало. А прошлого года для ловления Даваци и для утверждения Или называемого места наших великих войск определили. В то время их, три Черена, да Амурсану вице-генералом пожаловая с нашими генералом и бояринами вместе для войны отправляли. По нашего великого государства жестокой храбрости как Джунгарское королевство в покойство утверждено, так и Даваци, ими поймавши, сюда прислан. На то высокомилостию о награждении и пиршестве нашим генералу и бояринам, да мунгалским ванам и тайкиям, офицером и салдатам, которые в войне силное радение поступали, когда к ним для взятия их писмо послали, тогда другия ваны и тайки все с новопокоренными тайши в Халхун Джайлара Гурун на удиянцию пред высокую его величества персону великой милости принимали. Токмо изменник Амурсана, свое прежнее серце перемеря, хочет на джунгарской стороне в главной тайши вступить и с своими худыми друзьями, а именно. Халан, Абагас, Улемги, про наши по пути положенныя подводы разбили и со обретающимися на Или называемом месте нашими генералом и бояринами свалным боем дерутся, а понеже, что наши генерал и бояры от неимения множества войск в безсилие стали, затем оныя во исполнении своей верности умерли. В чем его величество, наш великой государь, разгневается показанного изменника Амурсанаева жену с детьми, да его братией все поймали. При том по Баркулской пути из манжурского, мунгалского и солунского войск, колико десяти тысячь числа определялось, в Боро Бургасу, Дабагане при ловлении изменника Амурсаны такие, которые с ним худоделные поступки поступают все очистити, рубились. А слышно, что показанной Амурсана от того весма принужден уже с несколко человеком в хасакскую сторону убежал. Того ради ныне для взятия Амурсаны при границе хасакской наша великая война положена. А разсуждая, что изменник Амурсана о положении тамо наших войск известен будет, то всеконечно о том он опасается, что из хасака, поймав, к нам отдан будет, и от того он за ваше Российское государство убежать может, то вы неотменно к нам присылаете. Того ради по имеющей обоих имперей доброй соседственной дружбы и согласию заблаговременно для ведения сей лист послан. Небом возведенного 21 года, 4 месяца, 9 дня»[140].

В конце 1756 г. Амурсана обратился к императрице Елизавете Петровне с просьбой о помощи в борьбе против Цинов:

«Ея императорскому величеству всемилостивейшей государыне Амурсанан доношу.

Ваше императорское величество соизволите ведать о всем зенгорском народе, также и об моих собственных улусах. И подлинно от времяни деда моего Россия з зенгорцы и поныне в доброй дружбе находились, и оное вашему императорскому величеству доволно известно. А я с китайцы возымел несогласие, о котором и прежде имел намерение донести вашему императорскому величеству, однако не допустило время, а между тем из Оренбурха прислан был башкирец Абдула, которой в силе вашего императорского величества указу мне объявлении чинил, почему от киргис-кайсак персонально и отдалился, но и тогда ответом моим донести время не получил, а намерен был находящееся при мне киргис-кайсацкое

[140] Цит. по: *Русско-Джунгарские* отношения. С. 203–204.

войско отпустя, в то время в делах моих вашему императорскому величеству доносить, но между тем времянем от мунгал и от зенгорцов нами пойманные языки объявляют, якоб китайское государство с мунгалы возымело внутреннее смятение, по тому де обстоятельству зенгорцы не знают, что и делать, и сверх же сего впредь к дополнению, что могу получать о всем вашему императорскому величеству доносить имею елико же по сему моему прописанному делу ваше императорское величество всемилостивейше повелите учинить вспомоществование оное все высочайшее вашего и.в. благоугодное соизволение полагаюсь.

Переводил коллегии регистратор Парамон Девятияровский»[141].

Понимая, что единственным условием для сохранения жизни является просьба о принятии в российское подданство, Амурсана в июне 1757 г. через посредника, зайсана Дабу, связался с советником канцелярии Коллегии иностранных дел:

«1757 года июня 6-го числа присланной сюда ко двору ея императорскаго величества чрез Тоболск от зенгорскаго нойона Амурсананя зайсанг Даба призыван был в дом советника канцелярии Бакунина и по вопросам его советника канцелярии обявил следующее.

Что нойон Амурсанань сын калмыцкаго владельца имянуемаго Уйзен Хошочи, из фамилии Хойт, а мать его Амурсананя была дочь зенгорскаго главного владельца хонтайджи имянуемая Батрак, ныне ему Амурсананю от роду 35 лет, женат на дочери Дербетева владелца бывшаго в зенгорском народе, называемаго Даши, а жене его имя Делик Дорджи, которой ныне от роду 30 лет, детей с нею имеет сына Гецуля 9-ти лет, дочерей Деджита 6-ти лет и Коокуш 5-ти лет.

Он Амурсанань из китайской стороны и от армии их отлучился назад тому два года по причине учиненнаго на него доноса от зенторца называемаго Саруль, которой напредь сего из зенгорскаго народа бежал в Китайское государство, и на него с несколкими зенгорскими зайсангами партии владелца Дебачи доносил, яко бы он намерен от богдохана отступить, о чем он Амурсанан уведомясь, при первом случае тому не поверил, и для того сам поехал было ко двору богдохана, однако когда встретился с посланным с китайской стороны для поимания его войском, то принужден уже был бежать в зенгорские места на реку Или, по приближении же и туда китайского войска уходил в киргис касацкую орду, и жил в Керейском роду у старшины Ходжи Мергеня, у котораго по отбытии его Амурсананя из киргис касацкой орды осталась Галдая Черенева дочь, а его Амурсананева большаго брата Иши Данжина жена Битей, которыя муж умер оспою прошлаго 1756-го года весною, да при оной же Битее из зенгорских калмык мужеска а более женска пола находится всех до ста душ, а тех жен мужья также и холостых с лишком 200 человек обретаются при Амурсанане.

А войска с китайской стороны против зенгорцов действовало три корпуса, в одном было 5000, в другом 6000, в третьем 7000; все мунгалы и солонцы, а главными командирами над ними были мандзуры, а приходили по два лета, 1755 и 1756-го лета и возвращались к зиме в свою сторону со изнурением. А при тех же войсках в оба лета в походе были и действовали несколко тысяч и зенгорских калмык, те которые в китайское подданство перешли.

А его зайсанга Дабу он Амурсанань отправил ко двору ея императорскаго величества по такому поводу что в прошлом 1756 году, со обнадеживанием от стороны ея императорскаго величества приезжал к нему башкирской старшина и тако нойон Амурсанан приказал ему Дабе здесь представить что он во всем предается в волю и соизволение ея императорскаго

[141] Цит. по: *Международные* отношения в Центральной Азии. С. 54.

величества, обявляя при том, что он Амурсанань при отезде его Дабы, был от крепости Усть-Каменогорской в двух днях, а ныне когда провожлающаго его Дабу зайсана, которой именуется Эрке, и при котором находятся одиннатцать человек протчих калмых, в российской крепости задержали, то он Амурсанан тут быть поопасается, а может быть его Дабу будет ожидать за Зайсанг озером в горах, в которые как слышно было ушло из мунгалскаго войска зенгорцов до 10-ти тысяч кибиток, а еще у мунгал забранных зенгорцов осталось с 40 тысяч кибиток.

Протчих же зенгорцов в близости к Малой Бухарии осталось от 20-ти до 30-ти тысяч кибиток, а толко ни одного владелца из зенгорской фамилии при них не осталось, а есть два владелца родные братья имянуемые один Аким, а другой Агадак, из торгоутовой фамилии а как отца их звали, того он Даба не упомнит, а думает что отца их звали Дуца.

Между тем советник канцелярии Бакунин из разговоров оного зайсанга Дабы приметить мог, что Амурсанань в подданстве ея императорскаго величества желает быть с тем, дабы ему позволено было с выходящими из китайской стороны зенгорцами около реки Иртыша и Зайсан озера кочевать, и он от китайскаго нападения оборонен был, причем мог бы он и протчия находящиеся ныне в разсеянии зенгорские улусы собрать, а чтоб он Амурсанань хотел перейти на Волгу в соединение к здешним подданным торгоутским калмыкам, в том оной присланной от него зайсанг отговорился неведением и ничего точнаго не сказал.

Василей Бакунин»[142].

Китайское правительство испытывало к Амурсане столь сильную неприязнь, что даже после смерти последнего император Цяньлун издал особый указ:

«Императорский указ гласит: Вчера русские известили, что мятежник и бандит Амурсана, вступивший в их пределы, заболел оспой и умер, и сообщили, что пошлют его тело для опознания. Судя по всему, это сообщение достоверно. Ведь ранее, когда мятежник и бандит Амурсана был жив, русские наверняка предполагали использовать его, поэтому так долго не задерживали и не выдавали его [нам]. Ныне он умер, оставлять его труп не представляет никакой пользы и, побоявшись ухудшения отношений, они сообщили, что посылают [тело для] опознания. Этому сообщению можно доверять. Уже послан Линьпилэ-Доржи, чтобы забрать тело мятежника. Поскольку войска ведут наступление, Чжао-Хуэю эдиктом особо предписывается с великим тщанием собрать сведения и, если они совпадут с сообщением русских, значит, они, несомненно, заслуживают доверия. Хотя мятежник и бандит Амурсана умер, однако казахи Силэ, Шэлэн и другие все еще не схвачены, поэтому Чжао Хуэй не должен проявлять нерадение, а должен действовать со всей решимостью и рвением и как можно быстрее доложить о великих успехах. Все это специальным указом доводится также до сведения Ярхаси»[143].

Переписка между Россией и Китаем об урегулировании отношений в связи с требованием Цинов о выдаче в Китай праха Амурсаны, а также нойонов Шеаренга и Лоцзан-Джаба продолжалась несколько лет. В марте 1760 г. Сенат получил очередное послание:

---

[142] Цит. по: *Международные* отношения в Центральной Азии. С. 65–66.
[143] Там же. С. 90.

«Великого Тайцинского государства из Трибунала внешния провинции управляющего в Российской Сенат.

Мы по присланному от вас на требование наше вора Амурсаны костей, Шерена и Лоунджанджапа ответному листу высочайшему великому государю нашему докладовали, и его величество изволил святейше указать следующее.

Я из российскаго сенатского листа мог усмотреть, что русские не знают здешних Срединнаго великого государства обычаев и законов, потому что ныне на здешнее обвиняемые Сената речи пишут под своей хитростью, будто к ним писано не по моему имянному указу. Знать им надобно, что здешние обычай и законы с обычаями и законами протчих владений нимало несходствуют, что здешние министры без моего указа по воле своей никакого дела производить и решить не могут. Сего ради повелеваю вам о сем Сенату внятно протолковать, а при том изъяснить, что я своих беглецов Шерена и Лоунджанжапа требую неотменно, что есть ли оных выдать не хотят, то могут ли ручаться о своих людях, что к нам никогда не побегут, станут ли таких людей требовать или нет...»[144]

В ответ на послание Сенат объяснил свою позицию относительно выдачи праха Амурсаны в Китай следующим образом:

«Но когда вы сами признаваетесь, что вашего государства обычай и законы с обычаями протчих государств несходствуют, разсудите безпристрастно, была ли вам хотя малейшая притчина и к толь великому огорчению и неумеренности, какия из листов ваших видны, за то толко, что и мы здесь, следуя благопристойности наших обычаев, не хотели прямо в требованиях ваших отказать, ведая, что такой отказ по каким правилным притчинам учинен не был бы, не мог быть вам приятен. А вместо того в ответных наших листах, в особливом разсуждении к продолжающейся издавна между обоими государствами непрерывной дружбы, доволствовались с особливою умеренностию изъяснить вам о находящихся в сих делах обстоятелствах, из которых само по себе разумеется могло, что мы и на требования ваши поступить уже не в состоянии были...»[145]

Яркая, полная драматизма судьба Амурсаны, события с трагическим концом Джунгарского ханства стали основой многочисленных преданий не только на Алтае, но и в Западной Монголии и Туве.

На все последующие претензии о выдаче беглецов Российское правительство также отвечало отказами и всякий раз заявляло, что нападения на жителей Горного Алтая рассматриваются как вторжение в российские пределы – со всеми вытекающими отсюда последствиями. Цинские армии мало-помалу перестали появляться в горах, но долго не прекращались набеги небольших отрядов, сопровождавшиеся грабежами, угоном скота, захватом людей.

Обеспокоенная всем этим сибирская администрация укрепляла линию крепостей. Попытка протянуть ее через весь Горный Алтай – от Усть-

---

[144] Цит. по: *Русско-Джунгарские* отношения. С. 255–256.
[145] Там же. С. 257.

Каменогорска до Телецкого озера – оказалась безуспешной из-за сложности рельефа и бурных рек. Приняли другой проект: с основанием в 1763 г. Бухтарминской крепости вести линию через Усть-Каменогорск до Чагырского рудника, далее до Бийска, оставив все без изменения. Так возникли новые крепости, форты и защиты: Верхнеубинская (1766 г.), Большерецкая (1765 г.), Плоская (1767 г.), Алейская (1764 г.), Тигирецкая (1765 г.), Тулатинская (1777 г.), Чарышская (1765 г.).

Отношения между русскими властями и «новоподданными калмыками» развивались неоднозначно. Последние, несмотря на постигшие их бедствия и разорение, по инерции вызывали у российской администрации всех уровней подозрения. Для демонстрации силы и «наведения порядка» в горы время от времени посылались казачьи сотни, о чем, например, свидетельствует рапорт прапорщика Ширяева: «20 февраля 1760 года выступили из Чагырской крепости со 150 человеками вверх по Чарышу для искоренения калмыков, яко сущих неприятелей. 24 февраля вышли к устью Коргона. Наехали на две кибитки (9 человек), били их плетьми, спрашивали о том, где другие живут. Узнали еще о 16 человеках, но их в том месте не было, кроме трех ребят: остальные ушли на лыжах на сопку, где отстрелялись. Затем пошли за ушедшими в Кан. Но те, увидев нас, навьючили лошадей и поднялись на высокую сопку, где прежде от мунгалов (халхов и китайцев. – *Л.Ш.*) и киргизов (казахов. – *Л.Ш.*) отлеживались... Выбили мы их оттуда: убив 4 и полонив 8. Еще в плен взяли 14 человек»[146].

С течением времени русско-алтайские взаимодействия наладились и вошли в деловую колею, но страх перед казачьими отрядами сохранялся у потомков кан-каракольцев, по крайней мере, до середины XIX в., о чем свидетельствует, например, П. Чихачев[147].

Впрочем, уже с начала 60-х гг. XVIII в. двумя параллельными волнами пошло заселение опустошенных джунгарских земель. Основная волна была связана с тем, что русские укрепления, благоприятные климатические условия, плодородные почвы верховьев Иртыша и Бухтармы притягивали русских поселенцев. С 1762 г. велено селить по Иртышской линии крестьян, с отводом на семью по 20–30 десятин и с денежной ссудой[148]. Южные же склоны Алтайских гор, как и юго-западные, еще с начала XVIII в. были местом, куда бежали старообрядцы в поисках Беловодья, «выбегали» за лучшей долей рабочие с демидовских заводов, приписные крестьяне.

---

[146] *Потанин Г.Н.* Указ. соч. С. 113.

[147] *Чихачев П.* Путешествие в Восточный Алтай. М.: Наука, 1974. С. 58–60.

[148] *Словцов П.* Указ. соч. Т. 2. С. 57.

В 1790-е гг. они были помилованы, вновь приняты в русское подданство и окончательно осели в тучных южноалтайских долинах. Вольно или невольно именно эти «беглецы разных сословий, закравшись на юг в горы... положили своими однодворками и огородами неожиданную грань с Китаем»[149], создав таким образом русско-китайскую границу.

Вследствие этих событий вдоль всей Колывано-Кузнецкой и Иртышской линий создаются русские поселения, ограничивающие с севера, юга и запада «калмыцкие земли». Последней русской деревней по Чарышу еще в середине XIX в. была Чечулиха. Между «калмыцкими кочевьями» и цепочкой русских крепостей и поселений лежала «ничейная полоса земель», которую обе стороны считали «русско-калмыцким рубежом»[150]. На востоке «калмыцкая земля» соприкасалась с территорией «двоеданцев»-теленгитов, окончательно вошедших в состав России лишь в 1864 г.[151]

Второй волной, устремившейся в былые джунгарские владения, стали казахи. В документах того времени джунгары и казахи выступают «как взаимные издревле враги»[152]. В 1723 г. джунгары покорили часть Средней Орды, непосредственно примыкавшей к ханству, оставшаяся часть откочевала к сибирской границе русских[153]. В 1741 г. Галдан-Цэрэн вновь опустошает казахские кочевья и берет в плен самого султана Аблая. На какое-то время распри между Джунгарией и казахскими жузами утихли, но с окончанием джунгаро-китайской войны и ойратского геноцида казахи Среднего Жуза поспешили «заполнить пустоту»: по левому берегу Иртыша, против «крепости Усть-Каменогорской», начали распространяться кочевья «киргиз-кайсацких (казахских. – *Л.Ш.*) волостей»[154]. Периодически они «выбегали» в предгорья и горы Рудного Алтая. К тому же в 1763 г. Пекин, по просьбе казахского посольства, выдал грамоту, разрешавшую казахам селиться на местах, ставших «ничейными» после истребления ойратов – в степях между озером Балхаш и Джунгарским Алатау (на что, в сущности, не имел реального права).

Появившись на Иртыше, казахи в свою очередь взялись за грабительские набеги на бывших джунгарских подданных – своих исконных врагов, иными словами, на жителей Алтайских гор, тем более, что в русских

---

[149] См.: *Словцов П.* Указ. соч. Т. 2. С. 395; *Головачев П.М.* Сибирь. С. 38.
[150] *Потанин Г.Н.* Полгода в Алтае // Русское слово. СПб., 1859. Сент. С. 91.
[151] *Потапов Л.П.* Очерки... С. 182.
[152] *Словцов П.* Указ. соч. Т. 2. С. 17.
[153] *Россия.* Полное географическое описание нашего Отечества. СПб., 1903. Т. 18. С. 143.
[154] *Словцов П.* Указ. соч. С. 347.

крепостях практиковалась покупка не только скота, но и «калмыцких невольников»[155]. Набеги казахской вольницы (барымта, баранта) нашли отражение и в алтайском фольклоре. «Когда Ойрот-хан ушел (возможно, отзвук разгрома Джунгарского ханства. – *Л.Ш.*), напали в то время на алтайцев казахи, и воевал с ними Дьёнёйок – батыр из сеока иркит. Помогал ему младший брат Пюдюке. Командовал казахами Кочкорбай. В одном сражении Пюдюке застрелил Кочкорбая, а алтайцы приняли русское подданство»[156].

Несколько по-иному трактуется сюжет в предании, записанном Г.И. Чорос-Гуркиным в селе Ильинка: «Два брата – Толды и Тузагаш – одержали победу над Кочкорбаем хитростью. Старшего брата Толды казахи убили в схватке. А младшего ранили. Раненый Тузагаш спрятался в укрытии на Боме Шиверты, и когда казахи во главе с Кочкорбаем проезжали мимо этого Бома, он крикнул: «Подстреленный тобой олень здесь лежит!» Кочкорбай оглянулся, и Тузагаш выстрелил в него последней пулей»[157].

Оба предания согласуются с документальной историей: «В 1757 г. казахи Средней Орды с султаном Аблаем и батыром Кашкарбаем вторглись на Алтай и увели много пленных», но Кашкарбай покидал горы тяжелораненым[158].

Сибирские власти были встревожены складывающейся ситуацией. В рапорте командующего войсками на сибирской линии в Коллегию иностранных дел говорилось:

«...Были они, киргисцы, с тем Кошкорбай-батырем в горах на реке Меже и вперед на тое речку шли от Усть-Каменогорской крепости пятнатцать, а обратно двадцать дней. И находили по разным местам урянхайцов человека по два и по пяти, кои де никакого у себя одеяния не имели, и находились наги, и против их, киргисцов, супротивления нимало не чинили. А зайсанга де их якоб урянхайского Мемкоя (оной Мемко по справке здесь по секретной экспедиции настоящей двоеданец) их киргисской старшина Халабай-батыр, по находе, убил и пошел де еще вперед следом по саюме за братом означенного зайсанга Менки, которой от них ушел в десяти человеках. А жен и детей их всех в полон побрали, а более уже никого урянхайцов в камнях, как-то им, киргисцам, от пленных известно, не осталось...

А той же киргис-кайсацкой Средней орды ведомства Аблай-салтана старшина Зантуры Тунгусов объявил, якоб и Кошкорбай-батыр со всем киргисским войском по походу в свой улус с полоном пришел, а урянхайского де зайсанга Менкоя и ево брата убили...»[159]

---

[155] *Словцов П.* Указ. соч. С. 17.

[156] *Полевые* материалы автора. 1984 г.

[157] *Каташ С.* Мифы и легенды Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1978. С. 100.

[158] *Щеглов И.В.* Хронологический перечень важнейших данных по истории Сибири. Иркутск, 1883. С. 258.

[159] Цит. по: *Русско-Джунгарские* отношения. С. 245–246.

С Сибирской линии отправлялись требования и к султану Среднего казахского жуза Аблаю:

«...Тем Кошкарбай-батырем между тех урянхайцов несколко разорено и в плен захвачено российских подданных, живущих по реке Катуне и по впадающих во оную речкам старинных Кузнецкого ведомства есашных татар, кои состоят в российском подданстве и каждогодно в город Кузнецк и ясак платили, а имянно: мужеска и женска полу двести девятнадцать человек, со всем их скотом и пажитью... И хотя сие в самую правду так и учинено, но не уповательно, чтоб ваши люди, как они являются верноподданныя Ея и.в. нашей всемилостивейшей государыни, так чинить могли, но разве оное учинено ошибкою, ибо в тех местах поблизости оных двоеданцов пред сим живали урянхайцы, почему ваши люди незнанием на здешних старинных ясашных татар захватили...»[160]

Обеспокоен был и Петербург, где внимательно следили за событиями в Горном Алтае. В Записке Коллегии иностранных дел читаем:

«...По полученному от сибирского губернатора доношению, что киргис-касаки Средней орды немалым собранием под предводительством старшины Кашкарбая прошедшею зимою ходили для поиску над укрывающимися в горах урянхайцами, но тогда ж под претестом того нападали на древних российских подданных татар, живущих по реке Катуни, из которых более тысячи пяти сот душ в полон побрали. А потом получено было здесь и еще известие от генерала-майора Тевкелева и советника Рычкова о том же с таким прибавлением, что тем же старшиною Кашкарбаем с другими их старшинами в Телецкой и Таутелеутской областях при нападении от них убиты до смерти два татарских здешних подданных старшин и двадцеть один ясашных татар, и немалое число и скота отогнато. Посему и требовано было от Аблай-солтана, чтоб он приказал тех пленных татар в киргис-касацких улусах, отыскав, возвратить на прежния их жилища и впредь подобных тому, несходных с должностию, поступок чинить накрепко запретить...»[161]

Как ни парадоксально, в казахских набегах, в угоне скота и пленных заинтересовано было командование крепостной линии, иногда даже негласно поощряло их. В русских крепостях процветала купля-продажа «калмыков-невольников», а в 1757 г. на стройках Семипалатинской крепости работали «калмыки, которые бывали притесняемы русскими». Есть и алтайские легенды о казахском плене:

«Давно жил зайсан, и был у него сын, которого звали Бойкош. Напали на них однажды враги – казахи – и увели в плен Бойкоша. Сделали его казахи рабом. Сидел однажды Бойкош на берегу реки, пел печальную песню о том, что дом его далеко, что сын он самого зайсана и что никогда он не увидит больше отца своего, а помочь ему может только волшебный конь Аргымак. Он не по земле бежит, а летит по воздуху, поэтому никто не в силах догнать его. Долго сидел Бойкош на речном берегу, вдруг смотрит – плывет по воде кон-

[160] Цит. по: *Русско-Джунгарские* отношения. С. 247.
[161] Там же.

ский навоз. Странным показалось это Бойкошу, ведь знал он, что вверх по реке никто не живет. Решил пойти, посмотреть.

Долго шел, наконец, увидел в логу одинокий аил. Подошел Бойкош ближе, а около аила сидит древний старик. Рядом пасутся кони, а среди них ходит дряхлая лошадь, одна кожа да кости. Ничего не стал спрашивать старик у Бойкоша, а подвел к нему ту самую клячу. Рассмеялся Бойкош, сказал, что такому коню впору сдохнуть. Старик улыбнулся, велел навьючить на лошадь два мешка песка, а самому Бойкошу сверху сесть. Так и сделал Бойкош, погнал клячу. И чем быстрее ехал верхом, тем сильнее становился конь, наконец, из ушей его пена пошла. Понял Бойкош, что не на простой лошади сидит, а на Аргымаке. Поблагодарил он старика, хлестнул скакуна и помчался к родному дому.

В это время сидел старый зайсан у очага и смотрел на огонь. Вдруг зазвенели железные колечки на тагане, пламя метаться стало, разные образы принимать – «коночы» по-алтайски. Понял зайсан, что какая-то весть будет. Тут в аил люди вбежали, стали рассказывать, что летит по небу, как по земле бежит, необычный конь, а на нем верхом – Бойкош! Выскочил отец из аила, а навстречу ему потерянный сын идет – донес его Аргымак до Алтая, до Родины. Обрадовался зайсан, но ловить Аргымака запретил. С тех пор облетает волшебный конь Аргымак всю землю. Где остановится – там земля зацветет, аилы появляются, люди счастливо жить начинают»[162].

Сохранились предания и о сопротивлении алтайцев набегам казахов.

«Когда алтайцы уходили воевать с казахами, то каждый воин брал с собой камень и бросал его на Мёёнском перевале, там, где река Мёён впадает в Коксу. Когда возвращались, уцелевшие также бросали по камню. Так на перевале образовались две кучи камней: одна большая, другая – гораздо меньше. Но алтайцы победили казахов, так как были лучше вооружены: у них были ружья и порох, а у казахов – только луки да пики»[163].

Предание достоверно: благодаря стараниям джунгарских ханов, огнестрельное оружие вошло в обиход в Горном Алтае гораздо раньше, чем в Средней Орде. С укреплением линии крепостей, направленных теперь против степи, и ростом русского населения казахское проникновение в западные районы Алтая превратились в длительную и мирную инфильтрацию, продолжавшуюся с конца XVIII до середины XIX в. Процесс привел к образованию современного Восточного Казахстана и возникновению в Центральном Алтае поселков с казахскими названиями и (частично) населением (Тюдрала, Яконур). Последняя по времени мощная миграция казахов пришлась на конец XIX в. Усилилась русская колонизация Семипалатинской области, и часть казахов из Усть-Каменогорского уезда откочевала в пределы Китая. Через некоторое время из-за нехватки пастбищ и джута, вызвавшего массовый падеж скота, эта группа перебралась в Южный Алтай и осела в Чуйской степи. Этому переселению

[162] *Полевые* материалы автора. 1977 г.
[163] *Полевые* материалы автора. 1979 г.

предшествовали долгие переговоры с чуйскими зайсанами, но в конечном итоге оно состоялось, и по соседству с теленгитами образовалась уникальная общность кош-агачских казахов со специфическими традициями и своеобразной культурой[164].

Неясная и нестабильная ситуация в Горном Алтае после его вхождения в состав России, относительная слабость новой администрации привели к тому, что оставшиеся на месте зайсаны сами попытались «собрать» разрозненные остатки прежних дючин. Задача была сложной, и отношения зайсанов друг с другом и с массой соплеменников развивались неровно.

С концом Джунгарии и укреплением русских поселений вокруг Алтайских гор границы бывшей кан-каракольской этнотерриториальной общности (в частности, территория кочевок «урянхайских» зайсанов) сместились с верхнего течения Иртыша и Бухтармы в центральные, менее доступные горные районы Алтая.

Так, демнчи Долдой кочевал по рекам Ябогану и Кану, на зиму переходя к Кеньгинскому (Теньгинскому) озеру. Верстах в тридцати от него располагались земли зайсана Коккуша, имя которого фигурирует в преданиях рядом с именами Дабачи и Амурсаны. Считалось, что Коккуш после бегства князя Чаган-Нараттана возглавлял алтайцев, отправившихся на его поиски. В 1757 г. исторический Коккуш предпринял смелое нападение на китайское войско в районе Семы и выручил из плена свою семью, но его брат Ирелдей был пленен китайцами во время охоты на речке Йоло (Ело)[165].

Подданные Коккуша и Долдоя часто встречались, особенно на летних выпасах. Встречи, как правило, сопровождались обменом: Коккуш привозил хлеб, табак, горючую серу и селитру, которой богаты притоки Урсула, а также железо. Взамен получал соболей, лисиц, лосиные шкуры. Из селитры и серы, смешанных с углем, делали порох, из железа – пули[166].

Братья Кутук и Мамыт жили в это время в верховьях реки Песчаной в мире и согласии с соседями.

Летом 1757 г. четыре зайсана, принявших русское подданство, – Коккуш, Ирелдей, Наамкы и Дарда – съехались в урочище Каерлык, входившее в «каракольскую волость», и собирали ясак для России. Внезапно на них напал зайсан Боохол, также присягнувший императрице, отобрал всю

---

[164] ГАТО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2432; *Коновалов А.В.* Казахи Южного Алтая. Алма-Ата, 1986.
[165] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 109.
[166] Там же. С. 114.

собранную подать и со своим улусом ушел в Китай. Там он вскоре умер, и сын его, не желая оставаться на чужбине, вернулся на Алтай, на речку Кеньгу (Теньгу), отбившись от цинских преследователей[167].

События 1755–1758 гг. еще более усложнили этническую карту Горного Алтая. Здешнее население выглядит теперь конгломератом телеутских, теленгитских, телесских, тувинских, западномонгольских этнических компонентов. Оно стало, по выражению Л.П. Потапова, тем «этническим материалом», из которого началось формирование новой этнотерриториальной общности – алтай-кижи[168].

Вхождение в состав России сделало возможным возвращение населения Горного Алтая в русло спокойного этнического развития, обеспечило впоследствии завершение процесса этнической консолидации, прерванного и усугубленного последней джунгаро-китайской войной. Русская администрация не вмешивалась во внутренние дела «алтайских калмыков». Важно было лишь регулярное поступление ясака в казну. По принятому в 1822 г. «Уставу об управлении инородцев» алтайские калмыки были отнесены ко второму разряду, т.е. значились «кочующими инородцами». «Они, – сказано в «Уставе», – *составляют сословие, равное с крестьянским* (курсив мой. – *Л.Ш.*), но отличное от них в образе управления... *За ними утверждаются земли, ныне ими обитаемые; русским запрещается самовольно селиться на этих землях* (курсив мой. – *Л.Ш.*). Управляются своими родоначальниками... по степным обычаям... Дозволяется полная свобода вероисповедания и богослужения»[169]. За «алтайскими калмыками» закреплялись их исконные земли, привычные формы территориального деления (дючины) и самоуправления. Как и прежде, они собирались на собрания-чулганы (сулганы) для решения общественных вопросов и тяжб, лишь в редких случаях обращаясь в высшую инстанцию – к бийскому уездному исправнику или в уездный суд.

Миграционные процессы, характерные для времен существования Джунгарского ханства, практически прекратились, если не считать переселения миссионерами части кузнецких инородцев (в частности, телеутов) в первой половине XIX в., составивших ядро основанных АДМ «оседлых инородческих поселений». Так возникли деревни Черный Ануй, Мыюта, Черга, Улала, Онгудай и др.[170] Телеуты, впрочем, оседали

---

[167] *Потанин Г.Н.* Материалы ... С. 106.
[168] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 45.
[169] *Щеглов И.В.* Указ. соч. С. 423–424.
[170] *Уманский А.П.* Телеуты и русские... С. 281.

большей частью в бывших тау-телеутских (пограничных с канскими) районах, постепенно проникая в центральные районы и спрашивая, в некоторых случаях, разрешения на поселение у местных зайсанов[171].

Это переселение практически не изменило этнической карты, поскольку общим субстратом как для телеутских верхнеобских, затем кузнецких, так и для канских групп был телеуто-теленгитский. Не изменился этнический состав южноалтайского населения и после принятия им русского подданства до переписи 1897 г.[172] Материалы этой переписи показывают довольно пеструю этническую картину Центрального и Западного Алтая в конце XIX столетия. Л.П. Потапов, подробно изучивший этнический состав населения Алтая этого периода, выделяет здесь теленгитские сеоки – Тёлёс, Кёбёк, Алмат; тувинские – Соён, Танды (Тангды); самодийские – Ара, Модор; телеутские – Тодош, Кыпчак, Мундус, Найман (Майман); монгольские – Дербет, Чорос, Могол[173]. В целом телеутские, телесские, теленгитские и тувинские этнические компоненты составили свыше 70% всех сеоков Центрального Алтая при общей численности населения более 18 тыс. человек[174].

О неоднородности населения, уходящей корнями в XVIII в., свидетельствуют и алтайские предания: «Алтайцы помнят имена до двенадцатого колена. Дальнейшая родословная обрывается, при этом всех лиц своей родовой линии они относят определенно к обитателям Алтая, а всех остальных – к эпохе Ойрот-хана»[175]. Это замечание отражает реальный процесс включения в состав тюркоязычного населения бывшей «Кан-Каракольской землицы» некоторых групп ойратского происхождения. Среди 36 родов алтай-кижи, зафиксированных переписью 1897 г., сохранились названия дербет, могол, чорос, а также меркут (меркит), которых насчитывалось 166 человек[176]. Отголоски прежнего высокого статуса меркитов сохранились в поговорке: «Меркиты, меркиты! Пять меркитов, и все пять – князья»[177]. Среди волжских калмыков на рубеже XIX–XX вв. меркеты входили в состав торгоутов и дербетов. В «Сокровенном сказании» меркеты фигурируют как одно из древнейших монгольских племен[178]. Учитывая, что они

---

[171] *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 170.
[172] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 143.
[173] Там же. С. 36.
[174] Там же. С. 23, 45.
[175] *Мамет Л.П.* Ойротия. С. 54.
[176] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 23.
[177] *Потанин Г.Н.* Очерки... С. 2–3.
[178] *Эрдниев У.Э., Максимов К.Н.* Указ. соч. С. 62.

сохранили монгольский язык и приняли участие в формировании волжских калмыков, можно предполагать, что часть меркитов удержалась на территории Джунгарии, оставаясь монголоязычной в XVII–XVIII вв. После разгрома Джунгарского ханства уцелевшие меркеты (меркуты) тюркизировались и так же, как остатки дербетов, моголов и чоросов, вошли в состав формирующихся алтай-кижи в качестве «вторичных родов».

«Алтайские калмыки» сосредоточивались в семи дючинах. Первая дючина базировалась на правом берегу Катуни и, как уже отмечалось, возникла на основе Мундусской ясачной волости XVII в.; во главе ее стоял наследственный зайсан из сеока мундус[179]. Остальные шесть дючин располагались в центральных и западных областях Горного Алтая. Вторая дючина охватывала долины рек Кеньги (Теньги) и Урсула, земли третьей пролегали по Чарышу, Кану, Белому и Черному Ануям. Четвертая дючина кочевала вдоль Кана и Чарыша; пятой дючине принадлежали территории в бассейнах рек Кана и Кеньги; шестая, кочевавшая по рекам Кеньга, Кан и Чарыш, выделилась в 1801 г. из второй[180]. И, наконец, седьмая дючина, локализовавшаяся на Урсуле, Кеньге, на левобережье Катуни, в 1819 г. выделилась из состава пятой дючины[181]. Семь дючин просуществовали на Алтае до 1913 г., но были ликвидированы в ходе Столыпинской административно-аграрной реформы.

Если наложить территории шести дючин (второй – седьмой) одну на другую, получается район, ограниченный долинами рек Чарыш (верхнее течение), Кан, Белый и Черный Ануй (верховья), Кеньга (Теньга) и левым берегом Катуни[182]. Иными словами, этот район частично совпадает с землями кан-каракольцев XVIII в. Знаменательно, что этот факт был подмечен еще В.В. Сапожниковым в начале XX в.: «Алтайцы (алтай-кижи) занимают центр (Алтая. – *Л.Ш.*), *территория их кочевий совпадает с Кан-Каракольской землицей исторических русских актов XVIII в.*»[183] (курсив мой. – *Л.Ш.*). Это не может быть случайным совпадением. После вхождения в состав России этнический состав населения Горного Алтая стал еще сложнее, но процесс этнической консолидации, начавшийся в центре и на юго-западе еще в XVII в. и затем прерванный под действием

---

[179] *Токарев С.А.* Докапиталистические пережитки... С. 65

[180] См.: *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 142, *Ядринцев Н.М.* Сибирские инородцы... С. 290-291.

[181] ГАТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 500. Л. 207.

[182] См. карту 3.

[183] *Сапожников В.В.* Указ. соч. С. 19.

внешних причин, вновь усилился в XIX в. Результатом его, как уже сказано выше, стало возникновение к началу XX в. этнической общности алтай-кижи.

Л.П. Потапов определил сущность этнических процессов у южных алтайцев как разложение родоплеменных и формирование территориальных связей, внешним выражением чего, по его мнению, стали дробление сеоков между административными единицами и делокализация сеоков[184]. Действительно, путешественники XIX в. не раз отмечали, что «сеоки на Алтае живут смешанно», что «в одном ущелье можно встретить и Мундуса, и Кинчака, и Тёлёса»[185], что одинаковые сеоки приписаны к разным дючинам. Представляется все же, что такая делокализация родов-сеоков вызвана в большей степени внешними причинами. Она – своего рода «овеществленный результат» разгрома Джунгарии, когда представители одних и тех же родов оказались разбросанными по территории всего Горного Алтая. Пребывание разных родов в составе одной и той же дючины могло быть следствием административного устройства населения Центрального и Западного Алтая в джунгарское время. В соответствии с центрально-азиатской традицией в одном улусе могли находиться представители разных этнических групп, что отражало факт пожалования главе улуса – тайше, зайсану – подданных из зависимых народов.

Внутренние условия (собственно процесс разложения родоплеменной организации) играли, скорее всего, второстепенную роль. В конечном итоге, все сказанное вполне созвучно с точкой зрения Л.П. Потапова относительно патриархальности уклада алтайского общества и о формировании территориальной группы алтай-кижи по образцу древней родоплеменной организации[186].

Механизм сложения общности алтай-кижи действовал по принципу образования «вторичных родов». Известно, что в первобытности первичный род естественным образом вырастает на основе территориального и хозяйственного единства и оформляется идеологически, принимая, в частности, общий этноним. В специфических же условиях традиционных подвижных скотоводческих обществ, типологически близких к периоду «военной демократии», дело обстоит иначе. Обществам такого типа присущи замедленное развитие, постоянные войны, междоусобицы и миграции, порой массовые, не дававшие возможности сохранять территори-

[184] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 45.
[185] *Потанин Г.Н.* Очерки... С. 2.
[186] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 45.

альное и экономическое единство. Образующим центром притяжения здесь становится идеологическое оформление рода. Роды, носящие одно название, какой бы территорией они ни были разделены, осмысливаются как родственные[187]. *В определенных обстоятельствах именно название рода могло стать консолидирующим началом.*

Это подтверждается этническим составом алтайских дючин: в конце XIX в. вторая дючина почти на 60% состояла из кыпчаков, третья и пятая дючины были в основном представлены тодошами, в четвертой дючине почти 87% составляли иркиты. Интересен в связи с этим факт выделения шестой и седьмой дючин. Так, выйдя из второй дючины с кыпчакской основой, шестая дючина на 84% состояла из тёлёсов. Похожее случилось и в седьмой дючине, выделившейся из пятой, преимущественно иркитской: в ней 84% стали составлять майманы (найманы)[188].

Более мелкие роды, не имея численного превосходства, концентрировались вокруг многочисленных сеоков: в четвертую дючину, кроме иркитов, входило еще 19 родов, но, например, представителей сеока тербет (дербет) было всего 56 человек[189]. Как правило, во главе дючин стояли зайсаны из основных сеоков, ведшие свои генеалогии от зайсанов джунгарского времени[190]. Зайсанами второй дючины наследственно являлись кыпчаки, третьей – тодоши, четвертой – иркиты и т.д.

Род-сеок в алтайском традиционном обществе играл важную консолидирующую роль, поскольку при подвижном образе жизни территория сама по себе не могла служить объединяющим людей фактором. Это обстоятельство отмечал, например, Г.Н. Потанин: «Люди одного поколения (рода. – *Л.Ш.*)... считаются родственниками; Тотош, встретив Тотоша старше себя летами, называет его дядей, абагай; младшего возраста соплеменника он назовет ачим, племянник; женщину Тотошку старше годами – тенге, тетка; старуху – абёнеш, бабушка; девочку – сийным или едем»[191]. При встрече с незнакомцем алтаец и в наши дни нередко интересуется его родом, и даже если они принадлежат к разным сеокам, всегда найдутся общие знакомые, родственники, свойственники. Название рода не дает человеку «затеряться». Он подсознательно ощущает себя

---

[187] См.: *Ковалевский М.* Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. СПб., 1905. С. 249; *Залкинд Е.М.* Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX в. М.: Наука, 1970. С. 116–117.

[188] *Тадыев П.Е.* Этнический состав дореволюционных алтайцев... С. 13–14.

[189] Там же. С. 13.

[190] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 141.

[191] *Потанин Г.Н.* Очерки... С. 9.

частью целого, знает, что ему всегда придут на помощь, и через это прочно увязывает себя с этнической территорией – Горным Алтаем.

Едва ли не более существенна другая социальная роль сеока, сказывающаяся и в наши дни: он являлся регулятором семейно-брачных отношений, основанных на экзогамии, на убеждении, что внутриродовые браки чреваты слабым и болезненным потомством и последующим вымиранием.

Процесс «стягивания родов» продолжился и в начале XX в. Наши информаторы неоднократно сообщали, что еще до коллективизации кыпчаки старались селиться с кыпчаками, тодоши – с тодошами и т.д. Жительница с. Бичикту-Бом Онгудайского района А. Тонкурова рассказывала, что, когда ее родители (сеок тёлёс) переселялись с реки Урсула на реку Каракол, они прошли через территорию, населенную преимущественно тодошами, майманами, и остановились только среди тёлёсов[192].

Таким образом, в Западном и Центральном Алтае на протяжении XIX–XX вв. шел процесс «стягивания родов», их укрупнения на определенных землях, в результате чего появляются мелкие территориальные группы: Тоботойские кыпчаки, Тюмечинские тёлёсы, Каерлыкские кергили и др.[193]

Новые «вторичные роды» формируются в виде небольших территориально-родовых групп, ведущую роль в сложении которых играет название сеока, сознание принадлежности к нему, т.е. своеобразное *внешнее идеологическое оформление рода*. Процесс не противоречит возникновению территориальных связей; они вырастают из родовых либо в форме родовых. Этому способствует ограниченность территорий «кочевий», отразившаяся, в частности, в «наложении» районов расселения дючин, по традиции тяготеющих к Канской степи как центру. В том же направлении действует и возрастающее значение именно междючинных браков, ибо принцип экзогамии по-прежнему строго соблюдается, а дючины, как отмечалось, становятся все более однородными по составу сеоков. Двусторонний характер процесса этнической консолидации алтай-кижи усилился с середины XIX в. вследствие активизации русского проникновения именно во внутренние районы Горного Алтая[194], а затем, к XX в., интеграции «горных калмыков» в сферу капиталистических отношений и общероссийской модернизации.

Стирание различий между разными по своему происхождению сеоками (в дальнем истоке – «сколками» древних этносов) приводит к форми-

---

[192] *Полевые* материалы автора. 1982 г.

[193] *Полевые* материалы автора. 1982–1984 гг.

[194] *Ядринцев Н.М.* Отчет о поездке... С. 42.

рованию центрально-алтайского диалекта алтайского языка, появляется представление о праве на территорию «калмыцких земель» (прежде всего, их «кан-каракольского ядра») этнической группы алтай-кижи. Здесь интересно сообщение С.П. Швецова о небольшом количестве выходцев из черневых и Чуйских волостей в собственно алтайских дючинах. Право на поселение «этих последних (теленгитов и тубаларов. – *Л.Ш.*) не для всех ясно. Молодежь затрудняется ответить, и только старики... говорили о свободном поселении. Интересно, что для тех же молодых калмык (алтайцев. – *Л.Ш.*) не составляет никакого вопроса право на пользование земель и водворение в любом месте, принадлежащем шести алтайским дючинам, причем о первой (населенной в основном телеутами-переселенцами. – *Л.Ш.*) не упоминалось, т.е. ее права столь же неясны, как черневых волостей»[195].

Приведенные сведения не только указывают на формирование представления о праве на определенную (центрально- и западно-алтайскую) территорию определенного населения (группа алтай-кижи), но и показывают сам процесс возникновения подобных воззрений, когда старшее поколение «хранит древние обычаи»[196], а молодое уже отделяет себя от других горноалтайских этнических групп. Внешне это выражается, в частности, в психологической установке на владение и пользование данными землями *a priori*. Словом, если после разгрома Джунгарии расселение «алтайских калмыков» было определено царской администрацией, то к началу XX в. у местного населения складывается представление об этих землях как о своих собственных, т.е. возникает понятие об этнической территории.

Процесс сложения новой общности выразился в середине XIX в. в появлении общего этнонима «Алтаи»[197], или «алтай-кижи». Напомню, что первое упоминание о «народностях алтай-киши и Чуя-киши» (теленгиты. – *Л.Ш.*) встречено в описании путешествия на Алтай геолога П.А. Чихачева в 1842 г.[198] Принятие общего этнонима, отразившего место обитания его носителей, говорит о сложности отношений между сеоками, ибо ни один из них не смог распространить свое название на всю группу алтайских родов в процессе этнической консолидации. Имеются основания предполагать, что в данном случае этноним «Алтай» имеет не только гео-

---

[195] *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 143.
[196] Там же. С. 142.
[197] *Потанин Г.Н.* Очерки ... С. 1.
[198] *Чихачев П.* Путешествие... С. 58.

графическое значение, но и отражает древнюю эпическую традицию, поскольку абстракция «Алтай» в высоком смысле воспринимается некоторыми тюрко-монгольскими народами как «Родина». Такие представления об Алтае, зародившиеся, судя по всему, еще в древнетюркскую эпоху, сохранились в героическом эпосе («Маадай-Кара», «Манас», «Джангар» и др.). В XIX в. они, в силу ряда перечисленных здесь причин, прочно увязались с западными и центральными областями Горного Алтая и их населением, по крайней мере, в этническом сознании последнего.

Гибель ханства, казахские и русские миграции сократили площади земель урянхайцев, канцев, каракольцев: их вытеснили с правых притоков Иртыша, с Рудного Алтая, из северных предгорий. Долина Коксы, где очень рано обустроились старообрядцы с Бухтармы, вскоре стала обозначаться на картах как «русские волости». Поднявшись на Семинский перевал, алтаец, повернувшись лицом на юг, фактически мог охватить взглядом почти всю свою родину вплоть до Белухи – «Алтай, опоясанный матерью Катунью», этническую территорию всех многочисленных родов алтай-кижи.

Следует отметить, что население этого региона хотя и располагалось в рамках Кан-Каракольской землицы середины XVIII в., в этнокультурном плане к началу XX в. отличалось от ее прежних жителей. Оно уже не использовало применительно к себе этноним «теленгит», но в его сознании не укрепился и экзоэтноним «калмык». Люди уже осознавали свою этнокультурную трансформацию, «особость» и приняли самоназвание «алтай-кижи».

В XVII – первой половине XVIII в. культурные влияния, исходившие от ойратов, воспринимались тюркоязычными группами неоднозначно, нередко даже враждебно. Однако постепенное накопление таких элементов в центрально- и западно-алтайской тюркоязычной среде через аккультурацию, растворение в ней разрозненных западно-монгольских групп в виде теперь уже «алтайских сеоков» после гибели Джунгарии способствовало закреплению «джунгарского культурного наследия» в сознании формирующегося этноса алтай-кижи.

Итак, основную тенденцию этнического развития населения Западного и Центрального Алтая (левобережья Катуни) во второй половине XVIII – XIX в. можно определить, с одной стороны, как процесс «стягивания» одноименных сеоков и разрушения родоплеменных связей, с другой – как параллельный процесс возникновения и развития *связей территориальных* при незначительной роли миграционных процессов. *Ре-*

зультатом этого единого, хотя и двустороннего процесса стало, как представляется, сложение этнической общности алтай-кижи, т.е. алтайцев.

Оказавшись в этнически чуждой тюркской родоплеменной среде «на равных с прочими», осколки разметанных событиями этносов и родов сохраняли свои самоназвания. Со временем, в процессе интеграции подвергаясь языковой и культурно-бытовой ассимиляции, они превратились в таксономические «вторично-родовые» единицы формирующейся новой общности под прежними именами. Этническая же память новообразования прочно удержала не только былые этнонимы, но и выразительные воспоминания о прошедшей джунгарской мощи и ужасных событиях середины XVIII в., закрепила их в цикле исторических преданий. Одновременно расширялась сфера влияния нетюркской мифологии, усваивался трансформированный ойратский ламаизм, становились привычными монгольские в истоке имена, привычки, навыки.

Смена джунгарского подданства на российское, в сущности, не повлияла на традиционную структуру алтайского общества и социально-экономические отношения внутри него. Русская администрация сохранила джунгарское деление Горного Алтая на дючины, оставила управленческие функции зайсанам, предки которых действовали еще при ойратах. В наступившей после 1756 г. спокойной обстановке на первый план выступила тенденция формирования единой и цельной этнической общности аборигенов Западного и Центрального Алтая, наметившаяся еще полутора столетиями раньше.

Внешний облик населения Западного и Центрального Алтая, по описанию П. Шангина, совершившего путешествие в долину р. Кана в 1786 г., показался ему вполне привлекательным: местные жители «росту среднего, лицами недурные, ибо, хотя и имеют плоское лицо, но порядочный нос и немалые глаза, придающие им привлекательность, а особенно женщинам из молодых. Они не уступают в красоте европейским. Мужчины голову бреют, но оставляют хохол и заплетают его в косу, женщина плетет две-три косы, девки носят много кос и сзади украшают их змеиными головками»[199] и множеством подвесок, вплетенных в косы.

[199] *Шангин П.* Указ. соч. С. 53.

1.2. Вопросы этнографии алтайцев в конце XIX – начале XX в.

Сразу оговорюсь, что в монографии не ставилась цель полного этнографического описания алтайцев на рубеже веков. Это задача иного, специального исследования. Ниже даны краткие, необходимые в контексте разрабатываемой темы, сведения по этнографии алтай-кижи и прежде всего конкретные материалы, в сжатой форме рисующие те объективные признаки (социально-экономические отношения, основные занятия, показательные черты материальной и духовной культуры), которые и позволяют охарактеризовать рассматриваемую группу как особый этнос. При этом сложение других основных этнических признаков – общность происхождения, единство территории, частично этническое самосознание – было рассмотрено выше.

1.2.1. Характеристика социально-экономических отношений

Однозначно определить уровень развития социально-экономических отношений алтайцев в начале XX в. трудно. Наряду с пережитками родовых институтов, переплетаясь с ними, существовали феодальные и капиталистические элементы.

Основу административного устройства Западного и Центрального Алтая составляла дючина, удержавшаяся с джунгарского времени. К началу XX в., как уже отмечалось, на Алтае было семь дючин. Пять из них, во главе которых стоял в свое время Омбо, сохранились с XVIII в. С начала следующего столетия к ним присоединились, выделившись из них, еще две дючины. Шестая дючина выделилась из второй в 1801 г. при зайсане Кыстае. Однако в народной памяти на это событие наложилось воспоминание о переходе алтайцев в подданство России. Причем Кыстай якобы отправил Екатерине II табун белых лошадей. Нетрудно заметить, что в предании совместились образы двух российских императриц – Екатерины Алексеевны с ее «блеском правления» и Елизаветы Петровны, которая в 1756 г. приняла алтайцев в подданство. Седьмая дючина выделилась в 1819 г. из состава пятой[200]. Таким образом, уже в рамках Российской империи сохранялись джунгарские принципы образования административно-податных единиц, возглавляемых лицами, носившими джунгарские же титулы и звания.

[200] ГАТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 500. Л. 107.

В этих объединениях (податных единицах) население группировалось не по территориальному, а по родовому признаку – в основе дючины лежал родовой принцип организации власти, что отнюдь не меняло их фискально-административной сущности. На связь между дючинами и родовой организацией указывало, по мнению М. Швецовой, то, что «во главе каждой дючины (конца XIX в. – *Л.Ш.*) стоит определенный род»[201], из которого избирался зайсан, причем желательно из одной семьи[202]. Некоторые зайсаны возводили свои родословные к джунгарскому времени – например, зайсаны третьей (сеок тодош) и четвертой (сеок иркит) дючин[203].

Родовые отношения хотя и существовали в начале XX в. остаточном виде, продолжали, тем не менее, играть заметную роль в быту алтайцев. Так, каждый алтаец точно знал свою принадлежность к сеоку. При вступлении в брак, как помним, строго соблюдалась экзогамия, при этом существовало представление о традиционно брачующихся родах: например, сеоки тодош и кыпчак[204], кара-майман и тодош в Онгудайском районе. В качестве объяснения такого положения обычно предлагается, скажем, такое предание:

«Тёлёс и Кёбёк были братьями. Один из них женился на красивой женщине. Хороший он был охотник, однако, когда и он возвратился без добычи, в казане его жены все равно варилось мясо. Задумался муж и решил узнать, откуда его жена берет мясо. Сказал ей, что пойдет на охоту, а сам спрятался и стал караулить, и видит, как она срезает с себя мясо и бросает в котел. Понял муж, что не человек она, а алмас, хотел сразу выгнать ее, да была она уже беременна. Пожалел он ее, но когда у нее родился сын, отобрал он сына, а жену прогнал. И дал он ребенку имя Алмат. По имени этих трех людей и получили названия сеоки, родоначальниками которых они стали: тёлёс, кёбёк, алмат. С тех пор люди этих сеоков не могут вступать в брак между собой»[205].

Принадлежность к сеоку наследовалась по отцовской линии, что, кстати, явствует из той же легенды. Так же велся счет родства. Одновременно бытовали реликты еще более древней матрилинейности: повсеместно распространен был авункулат, т.е. теснейшая связь человека с дядей по матери[206]. Имели распространение обычаи женитьбы младшего брата на вдове старшего (левират) и брака с младшей сестрой жены после ее

---

[201] *Швецова М.* Указ. соч. С. 23.
[202] *Вербицкий В. И.* Заметки... С. 91.
[203] *Швецова М.* Указ. соч. С. 237.
[204] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 16.
[205] *Полевые* материалы автора. 1984 г.
[206] *Потапов Л.П.* Очерки... С. 260.

смерти (сорорат)[207]. Элементы матрилокального брака сохранялись в свадебной обрядности: молодой муж не мог сразу вести жену в свой аил, а должен был строить временное жилище[208].

Родовые пережитки сохранялись главным образом в быту – наиболее консервативной сфере человеческой жизни. Хозяйственные связи определялись феодальными и буржуазными нормами. Л.П. Потапов охарактеризовал социальные отношения в алтайском обществе этого периода как «партиархально-феодальные»[209], выделив как проявление феодализма собственность зайсанов и баев на землю и скот[210]. Практиковались традиционные формы эксплуатации рядовых алтайцев-скотоводов «родовой аристократией»: отработки «полыш», когда часть байского скота передавалась на выпас малоимущим, выделение из среды простолюдинов особых слуг «ярчи» для поддержания хозяйства зажиточных членов дючины и т.п.[211] И без того стадиально неоднородные социально-экономические отношения алтайцев в конце XIX в. еще более усложняются с внедрением в Горный Алтай капиталистической экономики.

Разложение натурального хозяйства у южных алтайцев, сосредоточение скота и пастбищ в руках зайсанско-байской верхушки, пример мало-помалу проникавших в регион русских переселенцев, стремившихся вести модернизированное хозяйство, вообще втягивание Горного Алтая в систему товарно-денежных отношений существенно меняют традиционный уклад жизни коренных его обитателей. Важнейшую роль здесь сыграло развитие товарооборота по Чуйскому тракту – важнейшей торговой магистрали Алтая, а в известном смысле – всей Южной Сибири[212].

Под влиянием всех этих причин медленно, но верно переориентируется алтайское скотоводство. Большое место теперь отводится разведению крупного рогатого скота. Так, если поголовье лошадей с 1897 по 1916 г. увеличилось на 9%, то поголовье крупного рогатого скота выросло на 53%. «Скотоводство начинает принимать характер скотопромышленности», – отмечал в 1910 г. начальник Алтайского горного округа А. Михайлов[213], – направленной в первую очередь на удовлетворение потребностей внутрен-

---

[207] См.: *Головачев П.М.* Указ. соч. С. 53; *Швецова М.* Указ. соч. С. 24, 33.
[208] *Дыренкова Н.П.* Пережитки материнского рода у алтайских тюрков // СЭ. 1937. № 4. С. 39.
[209] *Потапов Л.П.* Очерки... С. 315.
[210] Там же. С. 312.
[211] Там же. С. 311.
[212] См. карту 3.
[213] *Потапов Л.П.* Очерки... С. 330; *Михайлов В.П.* Отчет о поездке на Алтай начальника Алтайского округа в 1910 году. Барнаул, 1910. С. 18.

него и, особенно, внешнего рынка. Из алтайской среды постепенно выделяются прослойки скупщиков-оптовиков, ростовщиков. Некоторые «баи-прогрессисты», вроде братьев Кульджиных, делают свое скотоводство товарным, продавая по 200 голов крупного рогатого скота, специально откормленного для продажи[214], устраивая конные заводы. Однако не только традиционные элитарные слои сосредоточивают в своих руках скотопромышленность. Из среды рядовых алтайцев тоже начинают выделяться предприимчивые люди, разбогатевшие на торговле. Таков был, например, «калмык пятой дючины» Павел Туйтыш, ежегодно продававший до 250 голов крупного рогатого скота[215]. Строятся маслобойни, шерстобитни, приобретаются сельскохозяйственные машины[216]. В результате, с одной стороны, формируются зачатки национальной буржуазии, с другой же – разорявшиеся скотоводческие низы создают рынок рабочей силы.

Таким образом, социально-экономическая основа алтайского общества начала XX в. была весьма неоднородна. Наряду с традиционным укладом и феодальными реликтами все более давали о себе знать буржуазные институты и отношения, обусловленные бурными капиталистическими трансформациями тогдашней России. Такой противоречивый процесс социально-экономического развития не мог не вызвать специфического идеологического оформления складывающейся в это время общности алтай-кижи.

Стоит особо оговорить сохранение джунгарского принципа образования административных единиц и их функционирование уже в социально-административной системе Российского государства. Развиваясь в рамках феодального Джунгарского ханства, предки алтайцев накопили достаточный политический и социальный опыт взаимодействия с региональными и центральными властями, расширявшийся по мере упрочения социально-экономических связей. После 1756 г. динамика социальных отношений, развитие экономических и политических институтов у алтайцев происходили уже в рамках российской государственности.

1.2.2. Основные занятия

Основой экономики алтайцев издревле являлось скотоводство. Разводили лошадей, крупный рогатый скот, овец, коз. Состав стада в начале

---

[214] *Потапов Л.П.* Очерки ... С. 331.
[215] *Он же.* Исторический путь Ойротии // СЭ. 1932. № 5–6. С. 79
[216] *Он же.* Очерки ... С. 335.

XX в. в общем не отличался от такового в XIX в. – менялось лишь соотношение между отдельными видами животных. Так, с развитием торговых связей возрастает, как отмечалось выше, значение крупного рогатого скота и лошадей, которых выращивали на продажу. В 1823 г. Г. Спасский писал: «От устья Кана простирается гладкая равнина, одетая мелкой травой, составляющей лучший корм для калмыцкого скота. Эта долина оживлена повсюду рассыпанными калмыцкими юртами и стадами животных... Многие владеют большими табунами лошадей и еще большими крупного рогатого скота, которые паслись близ самых юрт... Имеются у них овцы и козы, а у некоторых есть верблюды»[217].

Хотя по «Уставу об управлении инородцев» 1822 г. «алтайские калмыки» числились в разряде «кочующих инородцев», характер их кочевок отличался, например, от казахских, что было замечено еще в середине XIX в.[218] Горы и горные долины ограничивали возможности сезонных передвижений, поэтому их маршруты из обычных для степей горизонтальных фактически стали вертикальными[219]. Учитывая специфические, достаточно суровые естественные условия Центрального и Западного Алтая, характеризующиеся обилием микроландшафтов и микроклиматов (иногда существенно разнящихся даже в пределах одного сравнительно небольшого района), алтайцы в своих сезонных перекочевках стремились прежде всего к сохранению сенокосных угодий и пастбищ, пригодных для зимней тебеневки. Здесь, как правило, под защитой южных, залесенных склонов гор, в травянистых логах и распадках и устраивали зимники.

Часть скота (лошади, овцы) на лето отгоняли на высокогорные пастбища и на субальпийские луга. Здесь, а также в прирусловой части речных долин, где пасся крупный рогатый скот, располагались летние стоянки. Иными словами, все скотоводческое хозяйство было попыткой в наилучшей степени приспособиться к окружающей среде[220], избежать падежа скота и связанных с ним голодовок. Несмотря на это, диапазон весенне-осенних передвижений был очень мал – известны случаи, когда летовка переносилась за поскотину, огораживающую сенокос, а зимовка

---

[217] *Спасский Г.* Указ. соч. С. 26–27.

[218] *Ядринцев Н.М.* Указ. соч. С. 25.

[219] *Клемен Д.А.* Население Сибири // Сибирь. Ее современное состояние и нужды. СПб., 1908. С. 59.

[220] См.: *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 146, *Фон-Этцель А., Вагнер Г.* Путешествие по Сибири и прилегающим к ней странам Центральной Азии: По описаниям Т.У. Аткинсона, А.Т. Фон-Миддендорфа, Р. Радде и др. СПб., 1865. С. 258, 263, 264; ГАТО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 598. Л. 9.

находилась внутри поскотины, близ заготовленного сена[221]. Так, по реке Улёте «кочевало» семь аилов; расстояние между летовкой и зимовкой было равно одной версте. В районе Кеньги оно было еще меньше – 200–300 м[222]. По реке Каерлык самое большое расстояние между зимником и летником составляло две версты, наименьшее – полверсты. По реке Талде вообще одна семья не кочевала, оставаясь на зиму на летовке[223]. По меткому выражению П.М. Головачева, «вся перекочевка большинства их (алтайцев. – *Л.Ш.*) ограничивается тем, что у них две юрты – одна зимняя, в долине, другая – летняя, на горе»[224]. Подобный характер скотоводства вряд ли стоит называть кочевым. Чаще его называют полукочевым, при котором сохраняются места постоянных летовок (яйлю) и зимовок (кышту), причем расстояние между ними незначительно.

Вместе с тем, как уже говорилось выше, не все виды животных подчинялись такому строгому сезонному ритму «кочевания». Именно потому Г. Спасский, путешествуя летом по «калмыцким стойбищам», не увидел там лошадей, отогнанных в это время к «белкам» верст за 70–100[225]. В этом, как и в некоторых других деталях хозяйственного быта алтайцев[226], определенно прослеживаются выразительные черты оттонного скотоводства.

Таким образом, к началу XX в. у алтайцев функционировал комбинированный тип скотоводства, в котором совместились признаки полукочевого и оттонного, с некоторым преобладанием второго. И хотя приводимый материал относится в основном к концу XIX в., вряд ли это соотношение существенно менялось на этой территории с древности. Ни в XX, ни в XVIII в. скотоводство «алтайских горных калмыков» не являлось кочевым – сами природные условия, качественный и количественный состав стада могли определить его только как сезонные, прежде всего вертикальные, перемещения со сравнительно небольшим диапазоном.

Еще с дорусского времени среди алтайцев была распространена заготовка сена на зиму. Траву срезали особым кривым ножом, который постепенно вытеснялся косой – сначала «горбушей», позже «литовкой»[227]. Затем ее скручивали в жгуты и развешивали на деревья или на шесты для

---

[221] *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 146; *Клемен Д.А.* Население ... С. 59.
[222] *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 19.
[223] Там же. С. 2, 7.
[224] *Головачев П.М.* Указ. соч. С. 54.
[225] *Спасский Г.* Указ. соч. С. 25; *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 338.
[226] *Головачев П.М.* Указ. соч. С. 51–53.
[227] *Потапов Л.П.* Очерки ... С. 289.

просушки. Иногда места сенокосов орошали «сувахи», т.е. искусственные неширокие каналы-водоотводы[228].

Наряду со скотоводством алтайцы занимались охотой. Охотились как в одиночку, так и «целым обществом»[229], или артелями до 15 человек[230]. Началом промыслового сезона считался сентябрь – октябрь, когда добывали белку и крупных копытных; зимой промышляли козлов, лисиц; в начале мая – медведей[231]. На охоте использовались шомпольные ружья на сошках, позже – русские «берданки» и винтовки; мастерили разнообразные ловушки и капканы[232].

Интересно описание некоторых охотничьих маршрутов центрально-алтайского населения. Так, еще в одном из рапортов за 1747 г. отмечалась встреча драгун Чагырского рудника с двумя калмыками «от Омба», ехавшими с охоты в степи через Колыванский завод[233]. П. Шангин в конце XVIII в. писал, что за с. Сентелеком (ныне Чарышский район Алтайского края) в Чарыш впадают две речки, получившие название «Татарки» от «каждогодних зимних переходов по оным татар для ловли зверей в вершинах Инской» (река Иня)[234]. Позже, в середине XIX в., отмечалось, что «весной калмыки спускаются со своего плоскогория» по Чарышу «до безлесных предгорий Алтая – бить сурков»[235]. В конце того же столетия С.П. Швецов отмечал, что в марте алтайские жители идут бить сурков за Иртыш[236].

Столь длительное и устойчивое сохранение охотничьих маршрутов, направленных либо в верховья Иртыша, либо по Чарышу в степные районы, очевидно, не случайно. Вполне возможно, что эти промысловые пути одиночных охотников или артелей являются отголосками сезонных передвижений в прошлом каких-то родов или памятью о прежних территориях обитания, тем более, что в первой половине XVIII в. земли эти успешно «осваивались» кан-каракольцами. Еще в 1727 г. «алтайские калмыки» – «ойратский зайсан Анбу» (Омбо. – *Л.Ш.*) – считали земли Колывано-Воскресенского завода (бассейны рек Белая, Локтевка) искон-

---

[228] *Швецова М.* Указ. соч. С. 28.
[229] *Горохов А.* Указ. соч. С. 226.
[230] *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 99.
[231] Там же. С. 102.
[232] Там же. С. 104.
[233] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 73.
[234] *Шангин П.* Дневниковые записки. С. 36.
[235] *Потанин Г.Н.* Полгода... С. 95.
[236] *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 103.

но своими, «калмыцкими»[237]. В районе Чагырской крепости в 1758 г. был изловлен калмык Чечи, принадлежавший «ведомству Омбо»[238]. Сам Омбо позднее просил у русской администрации дозволения кочевать по рекам Ине, Чарышу, Белой[239]. Не исключено, что эти территории, перестав быть местами скотоводческих кочевок, в последующее время сохранились в качестве охотничьих угодий.

Определенное значение в жизни алтайцев имело земледелие. Хотя в конце XIX в. средний размер посева на одно хозяйство в «кочевьях» был равен 0,5 десятины[240], эта цифра для скотоводческого района достаточно показательна, а знакомство с обработкой земли (пусть в ограниченных масштабах) имело глубокие корни. «Алтайцы, – пишет П.М. Головачев, – не прочь заниматься и земледелием, где это возможно, имеют даже понятия об искусственном орошении»[241] – факт сам по себе знаменательный и имеющий подтверждения в средневековой алтайской археологии. В русских источниках первые упоминания о земледелии «алтайских калмыков» датируются серединой XVIII в. Сообщается, например, о приезде калмыков с реки Кана к тубаларам, шорцам, кумандинцам «для смены тулупов и войлоков на котлы и железные абылы, чем землю копают»[242]. Позже отдельные замечания об обработке пашни абылами (тип мотыги) или андазыном (соха) встречаются в источниках от Г. Спасского до С.П. Швецова[243]. Традиционной посевной культурой алтайцев являлся ячмень, который они нередко покупали на семена в русских селениях[244]. «Возделывают ячмень на небольших, расчищенных из-под леса полянах в ½ – ¼ десятины, вроде огорода, при помощи особой мотыги («обыл»). *Иногда для этого выбираются занавозившиеся места летних стоянок*; для орошения проводятся мелкие канавки, отведенные от горных речек. На таких пашнях *все сорные травы выпалываются руками* (курсив мой. – *Л.Ш.*), ячмень скашивается, обжигается на огне, развешивается и сушится на изгородях, обмолачивается суковатой дубинкой и отвеивается»[245].

---

[237] *Булыгин Ю.С.* Первые крестьяне на Алтае. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1974. С. 16–17.
[238] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 85.
[239] *Гуревич Б.П.* Указ. соч. С. 133.
[240] *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 258.
[241] *Головачев П.М.* Указ. соч. С. 54; *Кгемену Д.А.* Население... С. 59.
[242] *Потанин Г.Н.* Материалы... С. 85.
[243] *Спасский Г.* Указ. соч. С. 38; *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 84.
[244] *Потанин Г.Н.* Полгода на Алтае... С. 95; ГАТО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 598. Л. 8, 9 об.
[245] *Головачев П.М.* Указ. соч. С. 72–73.

В начале XX в. под русским влиянием алтайцы кое-где расширяют запашки; наряду с ячменем появляются другие злаки (овес, пшеница), вспашка все чаще проводится конной сохой-андазыном, но ручное земледелие по-прежнему развито, хотя и отошло на второй план.

Суровый климат Западного и, особенно, Центрального Алтая вынуждал даже русских поселенцев засевать малые площади, из алтайцев же практиковала это «едва половина»[246]. Довольно широко был распространен сбор дикорастущих, в особенности промысел кедрового ореха, причем к началу XX в. не только для собственных нужд, но и для продажи скупщикам-оптовикам[247].

Рыболовством в бассейнах рек Урсула и Кана, фактически, коренное население совершенно не занималось.

Были развиты также различные домашние ремесла и промыслы: деревообработка и домостроение, выделка шкур и шитье одежды, изготовление войлока и кошм, мелкие кузнечные и литейные работы.

Итак, основным занятием алтайцев в начале XX в. оставалось полукочевое – с признаками оттонного – скотоводство. Последнее, вкупе с незначительной протяженностью сезонных перекочевок, давними традициями ручного земледелия, занятиями домашними ремеслами, самой ограниченностью земель, пригодных для продуктивного хозяйствования, создавало благоприятные условия для формирования устойчивых территориальных связей и способствовало сложению территориальной группы алтай-кижи.

1.2.3. Материальная культура

Особенности географической среды обитания, хозяйства и этнической истории алтайцев определили черты их материальной культуры, общий обзор которых будет дан ниже.

Жилище. В этнографической литературе, посвященной алтайскому жилищу, выделяется три его типа: шалаш (чадыр), многоугольный сруб (аил) и войлочная решетчатая юрта (кереге).

Наиболее распространенным типом жилища, видимо, во все времена для районов Горного Алтая оставался конический шалаш, основной материал для которого – жерди, древесная кора – давала богатая горная тайга. Одно из наиболее ранних описаний такого жилища имеется в дневни-

---

[246] *Головачев П.М.* Указ. соч. С. 73.
[247] Там же. С. 77.

ке П. Шангина за 1786 г.: «Они (каракольцы. – *Л.Ш.*) живут... в весьма худых юртах, поставляя несколько кольев пирамидою и одевая их звериными кожами или войлоком, коих однако не делают, а поелику... они часто места переменяют, то оных пирамид видно великое множество»[248]. Позже, в середине XIX в., наряду с покрытием из кож и войлока исследователи отмечали и корьевое[249].

Описание алтайского жилища, данное П. Шангиным, ценно тем, что оно дополняет и по-новому объясняет тип жилища, описанный у Г. Спасского: «...все они («алтайские калмыки». – *Л.Ш.*) лето и зиму живут в войлочных юртах, перевозимых с одного места на другое»[250]. Обычно такое жилище ассоциируется с цилиндрической решетчатой юртой «кереге»[251]. Но маловероятно, что менее чем за полвека, разделяющие путешествия П. Шангина и Г. Спасского, столь существенно изменился тип традиционного жилища. Скорее всего, в обоих случаях описывается одно и то же жилое сооружение – конический (пирамидообразный, по П. Шангину) шалаш, крытый войлоком. Упоминание Г. Спасского о том, что «войлочная юрта перевозится», не следует понимать буквально. Скорее всего, перевозились только войлочные покрышки (как, скажем, покрытия чумов у эвенков, нганасанов и др.), поскольку в горно-лесных районах Центрального Алтая перевозить жерди основы просто не имеет смысла, потому они при переездах оставались на месте[252].

О времени появления решетчатой юрты-кереге в Горном Алтае что-либо определенное сказать трудно. Некоторые исследователи (С.П. Швецов, М.Н. Соболев) считали, что она появилась у алтайцев недавно и, «по словам алтайцев, была заимствована у киргиз (казахов. – *Л.Ш.*), кочующих к югу и западу от места, где живут калмыки»[253]. Во всяком случае, П.М. Головачев в 1910-е гг. отмечает, что «алтайские аилы, т.е. деревни, состоят из тупоконических шалашей и что лишь «*в последнее время войлочная юрта мало-помалу заменяет берестяную*»[254] (курсив мой. – *Л.Ш.*).

---

[248] *Шангин П.* Указ. соч. С. 40.
[249] *Тощакова Е.М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX в.). Новосибирск. Наука, 1975. С. 73.
[250] *Спасский Г.* Указ. соч. С. 37.
[251] *Тощакова Е.М.* Указ. соч. С. 65.
[252] Через 60 лет после П. Шангина жердевые остовы шалашей на зимовках наблюдал Т.У. Аткинсон в 1840-х годах. См.: *Фон-Этцель А., Вагнер Г.* Указ. соч. С. 263.
[253] *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 61.
[254] *Головачев П.М.* Указ. соч. С. 51.

Выделяют два вида решетчатой юрты: тюркский и монгольский; и если казахская юрта относится к первому, то алтайская – ко второму[255], что позволяет предполагать проникновение «кереге» в Западный и Центральный Алтай в джунгарское время. Широкое распространение цилиндрической войлочной юрты в алтайской среде вызывает серьезные сомнения. Путешественники, видевшие этот тип жилища своими глазами, отмечали, что сами алтайцы войлок не делают[256] или что «кошма на юртах выделана плохо»[257]. Для изготовления войлока на одну юрту нужна шерсть более чем 50 овец[258]. Кошму делали 8–10 человек в течение нескольких дней из шерсти весенней и осенней стрижки. Ее промывали, очищали от колючек и высушивали, после чего, разложив на земле, сбивали в плотную массу. Определенные трудности возникали в изготовлении остова, которое требовало особого ремесленного навыка[259]. В традиционном алтайском обществе все это, несомненно, было под силу лишь наиболее зажиточным элитарным слоям, а в позднейшее время – еще и выделившимся на скототорговле «нуворишам». Таким образом, использование «кереге» алтайцами носило, по всей вероятности, престижный характер, подчеркивая и определяя социально-имущественный статус владельца[260].

Наконец, само возникновение решетчатой юрты было вызвано совершенно иными природными условиями, нежели центрально-алтайские: «кереге» появилась в степных, бедных древесной растительностью районах и была связана с постоянными передвижениями. Отсюда ее «складное устройство» и легкость транспортировки. Занесенная в Горный Алтай одним из степных этнических компонентов, она не могла, да и не успела получить сколько-нибудь широкого распространения, как считает Е.М. Тощакова[261].

Показательно, что западные буряты, природные условия обитания и хозяйственные особенности которых во многом близки к горноалтай-

---

[255] *Попов А.А.* Жилище // Историко-этнографический атлас Сибири. Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 158.

[256] *Шангин П.* Указ. соч. С. 40.

[257] См.: *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 60; *Харузин Н.* История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России. М., 1896. С. 37.

[258] *Тощакова Е.М.* Указ. соч. С. 85.

[259] *Вайнштейн С.И.* Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // СЭ. 1976. № 4. С. 46.

[260] Там же. С. 47.

[261] *Тощакова Е.М.* Указ. соч. С. 65.

ским, в древности не знали войлочной юрты[262], а заимствовали ее у забайкальских бурят[263]. Наиболее распространенным жилищем у них был сруб, прямоугольный или многоугольный[264].

Многоугольный сруб (аил) был распространен и у алтайцев. Почему-то принято считать, что появление срубного жилища связано у них с русским влиянием, вызвавшим процесс оседания кочевников[265]. Многоугольная юрта в данном случае рассматривается как переходное звено от конического шалаша или кереге к русской избе[266]. При этом безосновательно игнорируется одно важное обстоятельство: срубные постройки *издревле* были известны народам Южной Сибири и достаточно широко распространены в пределах Саяно-Алтая. Достаточно вспомнить изображение на Боярской писанице[267] или погребальные камеры Пазырыкских курганов с их хорошо разработанными, сложными угловыми сопряжениями[268]. Более того, срубные жилища, зафиксированные у тубаларов, отчего-то не признаются следствием русского влияния[269].

Одним из подтверждений существования сруба у южных алтайцев в первой половине XIX в. является упоминание А. Гороховым «осьмиугольной палатки»[270]. Видимо, в срубной «стоуглой юрте» обитает Маадай-Кара – герой одноименного алтайского героического эпоса, владельцем «семидесятисемистенной, шестидесятивосьмиугольной юрты» является отец другого эпического героя[271]; наконец, о рубленой постройке, скорее всего, идет речь и в героическом сказании «Козым-Эркеш» (устойчивость эпических словосочетаний общеизвестна), где жилище Караты-Каана описывается как «шестиугольный золотой дворец». Е.М. Тощакова отождествляет его с кереге[272], но едва ли *круглая* войлочная юрта имела углы.

---

[262] *Вяткина К.В.* Очерки быта бурят. Л.: Наука, 1973. С. 71–72.
[263] Там же. С. 88
[264] *Попов А.А.* Указ. соч. С. 134.
[265] *Тощакова Е.М.* Указ. соч. С. 96; *Соболев М.Н.* Русский Алтай. С. 77.
[266] *Тощакова Е.М.* Указ. соч. С. 96.
[267] *Грязнов М.П.* Боярская писаница // Проблемы истории материальной культуры. 1933. № 7–8. С. 43.
[268] *Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 200, 215–216.
[269] *Попов А.А.* Указ. соч. С. 133.
[270] *Горохов А.* Указ. соч. С. 205.
[271] См.: *Маадай-Кара.* С. 8; *Алтын-Бизе.* Героическое сказание. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1965. С. 14
[272] *Тощакова Е.М.* Указ. соч. С. 68.

Многоугольные срубы, кроме южных алтайцев, известны у западных бурят, тувинцев, качинцев, якутов и др. Названные народы не только обитали в примерно одинаковых природных условиях и вели более или менее одинаковые хозяйство, но и, безусловно, имели общий субстратный этнический пласт. Иначе трудно понять идентичность (вплоть до деталей) срубных построек упомянутых сибирских аборигенов и объяснить это сходство только конвергентным развитием, вызванным русским влиянием.

Относительно тубаларов следует заметить, что из остальных северо-алтайских этнических групп наиболее близки южным алтайцам именно они. Черневые районы, где фактически отсутствовали остепненные пространства, повлияли на окончательное оседание этого этноса. Это и позволило ему стать своеобразным хранителем традиционного типа жилищ населения Центрального Алтая – района, который, являясь периферией центрально-азиатских степей, испытал влияние всех миграционных процессов, связанных с перемещением народов с Востока на Запад. Проникновение степных компонентов во внутренние районы Горного Алтая отразилось в распространении здесь разных типов жилища. В свою очередь казахи, продвинувшиеся сюда из близлежащих степей, восприняли от алтайцев многоугольную срубную постройку[273].

Можно объяснить, почему путешественники не заметили существования у южных алтайцев бревенчатых жилищ до конца XIX в. Как правило, экспедиции проходили летом, и если предположить, что срубные капитальные аилы ставились по преимуществу на зимниках (как, впрочем, и ныне у перевалов Семис-Арт, Улукум, Кара-Бом, Туттыгем и др. в бассейне р. Урсула)[274], а конические «чадыры» – на летниках, то легко понять, почему не зафиксированы срубы.

Выяснение генезиса жилищ не входит в задачи монографии, но хотелось бы отметить следующее. Появление срубных наземных построек можно рассматривать как эволюцию полуподземных срубов, распространенных до недавнего времени у угро-самодийцев и кумандинцев, путем «поднятия» их на поверхность. В этом отношении тенденция развития алтайского срубного жилища аналогична эволюции погребальных сооружений – от бревенчатых камер в глубоких могилах скифской эпохи до наземных захоронений в срубах начала XX в. Известно, что «жилище

---

[273] *Руденко С.И.* Очерк быта северо-восточных казахов // Казахи. Л.: Изд-во АН СССР, 1930. С. 69.

[274] *Полевые* материалы автора. 1978–1984 гг.

мертвых», отражая космологическую связь, повторяло форму жилища живых. В этом плане жилой дом и могила как бы тождественны. Можно предполагать, что «поднятие» землянки к наземным постройкам и эволюция подземных погребальных сооружений к наземному срубу отражают развитие каких-то общих мировоззренческих представлений.

Итак, соответственно природным условиям и ведущему типу хозяйства у южных алтайцев были распространены наиболее соответствующие им конический шалаш и многоугольный аил. Относительно решетчатой юрты-кереге следует, видимо, считать, что ее появление в центре и на западе Горного Алтая, скорее всего, определилось ойратским проникновением. И если в джунгарское время она являлась в основном жилищем западно-монгольских групп и их тайшей, то к началу XIX в., оставаясь этнокультурным элементом джунгарского генезиса, кереге получила статус престижного жилища для выделившегося слоя алтайских зайсанов и богатых скотоводов. Конструктивно юрта наиболее приспособлена к широким степным пространствам, что позволило ей дольше всего сохраняться в Чуйской горной степи, в то время как на этнической территории алтай-кижи она, по данным Е.М. Тощаковой, исчезла в 1920-х гг.[275]

Одежда. В литературе имеется достаточно сведений об одежде южных алтайцев. При этом отмечается значительное сходство основных видов одежды у разных групп алтайских аборигенов, что говорит, во-первых, о существовании традиционного, общераспространенного, унифицированного костюма (и об этническом единстве в прошлом), во-вторых, о слабом русском влиянии на эту сторону материальной культуры алтайцев. Н.Ф. Прыткова в своей классификации одежды народов Сибири отнесла алтайский костюм в основном к двум типам – южно-сибирскому и восточно-азиатскому, отметив наличие некоторых элементов монгольского покроя. К этим типам одежды, кроме южноалтайского, относятся некоторые виды бурятского, тувинского, тофаларского, хакасского костюмов[276].

Женская одежда у алтайцев фактически не отличалась от мужской (что было отмечено еще П. Шангиным: «Платье как у мужчин, так и у женщин одинаковое»[277]) и соответствовала практикуемым основным занятиям. Все виды одежды так или иначе были приспособлены для верхо-

---

[275] *Тощакова Е.М.* Указ. соч. С. 91.

[276] *Прыткова Н.Ф.* Одежда // Историко-этнографический атлас Сибири. Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 237.

[277] *Шангин П.* Указ. соч. С. 37; ГАТО. Ф. 3. Оп. 2. Д. 598. Л. 9 об.

вой езды. Мужской костюм состоял из «чамчи (рубашка. – *Л.Ш.*) до колен... и широких штанов... Поверх чамчи надевают чокпен – халат из темного сукна с широкими рукавами»[278]. Летом и зимой мужчины носили «длинные шубы (тон. – *Л.Ш.*) из шкур диких коз, баранов, лошадей»[279] прямого свободного покроя, расширяющиеся книзу, запахивающиеся направо[280]. Иногда шубы, особенно у богатых алтайцев, покрывались дорогой тканью. На ногах поверх войлочных чулок были обуты (в зависимости от сезона) кожаные или меховые сапоги (кысы).

Женская одежда также состояла из чамчи и штанов[281], а девушки носили, кроме того, широкий халат – чокпен[282]. Женская шуба тон иногда шилась отрезной и от пояса собиралась в складки. Особый интерес представляет специфическая одежда замужней женщины – чегедек, распашная безрукавка с прямым разрезом и широкими проймами, спереди состоявшая из двух частей – лифа и пришитой к нему юбки, собранной в сборки[283]. Являясь летней одеждой, чегедек надевался поверх шубы зимой[284]. Кроме того, встречается (правда, довольно путаное) упоминание о чегедеке как о фраке «с длинной талией, кроме рукавов, есть под ними (рукавами? – *Л.Ш.*) и другие отверстия для рук, а рукава болтаются»[285]. Длинные рукава были характерны для алтайской зимней одежды, поскольку рукавицами не пользовались, отворачивая широкие обшлага. Эти детали – ношение чегедека поверх зимней одежды и упоминание о чегедеке с рукавами – побуждают наметить генезис этого вида одежды.

Распространение распашной длинной безрукавки с прямым разрезом у алтайцев, теленгитов, тубаларов[286], западных бурят, хакасов (сигедек), ойратов (цегедек)[287], т.е. у населения в прошлом лесной или примыкающей к степям зоны, а также существование у качинцев шубы, по покрою близкой чегедеку, позволяют предположить, что чегедек является реликтовой зимней одеждой населения Южной Сибири, которая, трансформируясь, стано-

---

[278] *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 66.
[279] *Горохов А.* Указ. соч. С. 208.
[280] *Прыткова Н.Ф.* Одежда. С. 324.
[281] *Швецова М.* Указ. соч. С. 67.
[282] *Прыткова Н.Ф.* Указ. соч. С. 324.
[283] Там же. С. 324.
[284] *Горохов А.* Указ. соч. С. 208, *Вербицкий В.И.* Заметки... С. 87.
[285] *Вербицкий В.И.* Заметки... С. 87.
[286] *Ядринцев Н.М.* Указ. соч. С. 34.
[287] *Вяткина К.В.* Общие черты материальной и духовной культуры у западных монголов, бурят и южных алтайцев. М.: Наука, 1964. С. 4.

вится летней. На смену ей, соответствующей охотничьему укладу, приходит шуба-тон с глубоким запахом, наиболее удобная для скотоводов.

В то же время широкое распространение чегедека в прошлом как основного элемента женской одежды, а также его повсеместное бытование у волжских калмыков позволяют предполагать, что ко времени алтайско-ойратских контактов роль чегедека как «согревающей одежды» была давно утрачена, зато усилилось его социально-статусное значение показательно-знаковой принадлежности уважаемой замужней (нередко многодетной) женщины-хозяйки. Именно в этом качестве длинные «крылатые безрукавки» даже в наши дни распространены в национальном костюме алтайцев и калмыков.

Наряду с чегедеком была широко известна особой формы женская баранья шапка с высокой тульей – бёрюк (пюрюк) – возможно, аналогичная высоким головным уборам древнетюркских «каменных баб». Косвенным свидетельством древности алтайской бёрюк является ее широкое распространение в кочевой среде, где ее носили как мужчины, так и женщины. Позже, у алтайцев, она становится принадлежностью только женского костюма[288], сохраняется как культовая – независимо от пола – у шаманов[289] или как деталь традиционного свадебного костюма. Сохранение безрукавки и особой шапки, видимо, не случайно, поскольку женская одежда наиболее консервативна, и в традиционных обществах слабее поддается разного рода новациям. Таким образом, и в одежде выделяются архаичные формы, связываемые, как и многоугольные срубы, с контактной предгорно-лесостепной зоной, а следовательно, с каким-то автохтонным таежным субстратом.

Унификация и распространение архаичных типов одежды и более поздних типов костюма, отражавших скотоводческий, степной уклад, подтверждают мысль о давности контактов и стирании различий между разными по происхождению этническими элементами в процессе формирования единой этнической общности.

Пища. Традиционная алтайская кухня не отличалась большим разнообразием. Основу пищевого рациона составляли продукты животноводства, главным образом молочные[290]. Алтайцы употребляли молоко коров и кобыл, однако «лошадиным молоком пользовались мало, обыкновенно

[288] *Прыткова Н.Ф.* Указ. соч. С. 334
[289] *Анохин А.В.* Материалы по шаманству... С. 147.
[290] *Головачев П.М.* Указ. соч. С. 52.

лишь те, у кого недостаточно коров»[291]. Из коровьего молока делали традиционный кисломолочный напиток – чегень. Обычно для его приготовления брали свежее кипяченое молоко, которое сливали и остужали в специальном деревянном сосуде «куп». Куп выдалбливали, как правило, из лиственничного чурбака, т.к. считалось, что в такой емкости молоко лучше скисает. Периодически содержимое сосуда перемешивали мешалкой «пышхи», также сделанной из лиственницы. Куп ставили в теплое место, и через 2-3 дня чегень был готов. Иногда уже готовый чегень хранили в кожаных сосудах. В процессе приготовления чегеня слой жирных сливок «тюрюме» снимали – на масло или для непосредственного употребления. Из чегеня выгоняли традиционную молочную водку «аракы». Оставшаяся после этого творогообразная масса «арчы» использовалась для изготовления сыра-курута. Для этого творог нарезали плитками и сушили на расположенной над очагом специальной решетке «аткыс», где курут одновременно коптился.

Кроме курута, известно еще два сорта сыра: пыштак и едегей. Особенностью приготовления первого было то, что его не сушили над очагом, поэтому он был мягким и пресным. Для едегея молоко кипятили весь день, причем сливок не снимали, и сыр получался очень жирным.

Из сливок-тюрюме сбивали масло – «каймак» – в деревянных маслобойках, топленое масло называлось «сартю». Любимым лакомством детей считалось арчылу-сартю, т.е. творог или тертый курут, смешанный с топленым маслом либо сливками, иногда с добавлением меда или сахара.

Особенностью молочной кухни алтайцев являлось, во-первых, использование исключительно кипяченого молока, во-вторых, то, что большинство приготовленных из него продуктов были рассчитаны на долгое хранение и потребление в разных видах. Так, бросив измельченный «арчы» либо курут в кипящую воду, практически немедленно получали вкусную и сытную горячую пищу[292].

Замечу, что молочная направленность алтайской кухни имеет прямые аналогии в культуре питания волжских калмыков. В их повседневном рационе также превалируют молоко и молочные продукты. Ценилось по преимуществу *кипяченое* (как и у алтай-кижи) коровье молоко, из которого готовили кисломолочный «чигян» (алтайский «чегень»), а также молочную водку «архи», «арахы», идентичную алтайской. Как и на Алтае, из оставшейся после перегонки гущи калмыки делали различные ви-

---

[291] *Швецов С.П.* Указ. соч. С. 351.

[292] *Полевые* материалы автора. 1977–1984 гг.

ды сыра. Показательно, что кобылье молоко (кумыс) калмыки использовали главным образом как лечебное средство[293].

Употребляя баранину, алтайцы все же «предпочитали мясо молодых жеребят, которое варили в чугунных или железных котлах либо жарили на деревянном вертеле, для скорости... завалив его в горячей золе»[294]. Мясо, как правило, варили большими кусками. Туша овцы полностью утилизировалась. Животное забивали чаще всего монгольским способом, разрывая аорту, а не тюркским, перерезая горло. Из крови готовили кровяную колбасу – «кан», из кишок – особое блюдо «тюрме», грудинка и печень считались наиболее вкусными, их поджаривали на костре и тут же съедали. Был распространен суп «кёчё» на густом мясном бульоне с добавлением ячменной, позже – перловой крупы. Предпочитали несоленую либо слабосоленую пищу.

На зиму и весну мясо и мясные продукты также заготавливали впрок. Например, мелко нарубленным мясом начиняли вычищенные и промытые кишки, которые затем заливали расплавленным нутряным салом. Сало застывало, и продукт «кыйма» мог храниться годами. Долго мог сохраняться и «чакпыш» – коровий или конский желудок, заполненный кровью и мелкими кусочками мяса и жира с приправой из сушеного и растолченного дикого лука-слизуна «маыр» и соли. Готовый чакпыш замораживали и в случае необходимости отрезали нужную порцию, употребляя в разогретом виде или добавляя в суп-кёчё[295].

Из продуктов земледелия в значительном количестве в пищу шла ячменная мука грубого помола «талкан», приготовленная на ручной каменной зернотерке или в ступке и пережаренная. Талкан являлся одним из необходимых компонентов традиционного алтайского чая, наряду с заваркой, солью, молоком и маслом. Получался напиток, достаточно питательный и прекрасно утолявший жажду.

Заметное место в алтайском пищевом рационе занимали мясо диких животных и различные травы (кандык, сарана) и ягоды (брусника, малина, крыжовник и т.д.).

Способ передвижения у алтайцев почти исключительно верховой, грузы традиционно перевозятся вьюком. Поэтому бытуют два типа седла: верховое – «ээр» и вьючное – «ынгырчак». Мужское и женское седла имеют некоторые различия в деталях, в целом же практически идентич-

---

[293] *Эрдниев У.Э., Максимов К.Н.* Указ. соч. С. 291.
[294] *Горохов А.* Указ. соч. С. 206.
[295] *Полевые* материалы автора. 1977–1984 гг.

ны: высокие прямые луки, часто основа седла вырезается из дерева целиком и обтягивается кожей поверх нетолстого слоя войлока или овечьей шерсти, отсутствуют ленчики, стремена иногда подквадратной формы и закрывают почти всю ступню и т.д. Под седло подкладывается потник из сложенной вдвое кошмы, подпруга иногда одна, чаще – две или три, нередко в сбруе имеются нагрудный и подхвостный ремни.

Применяются недоуздок и узда, иногда с несъемными железными удилами и длинным веревочным или волосяным чамбуром – шнуром, которым лошадь привязывается к чему-либо для свободной пастьбы под седлом во время длительной остановки. Повод, как правило, один. Упряжь, как и седла, часто украшена медными бляхами и подвесками, иногда фигурными и орнаментированными. Вьюки увязываются обычными веревками или волосяным арканом, скрученным из белых и черных прядей. Повсеместно распространены кожаные переметные сумы «арчмах», которые либо приторачиваются к верховому коню, либо навьючиваются попарно для перевозки груза на вьючную лошадь. Зимнее средство передвижения – сани «чанай» – считается не алтайским, заимствованным от русских. Имеются у алтайцев и волокуши для доставки дров из леса, иногда верхом на коне.

Зимой употребляют подбитые конским камусом лыжи длиной 1–1,5 м, шириной около 22 см с простыми ременными креплениями. Собственных средств речного передвижения алтайцы практически не знали[296].

В целом традиционная материальная культура алтайцев внешне кажется довольно простой и даже примитивной. Однако при внимательном рассмотрении в ней выделяются черты, отражающие как охоту, так и подвижное скотоводство и оседлое земледелие, появившееся задолго до первого упоминания о нем в середине XVIII в. Иными словами, вся она явилась результатом оптимального приспособления данного хозяйственного уклада к конкретным природным условиям и досконального знания этих условий. Материальная культура алтайцев соответствует также наложению друг на друга разноэтнических компонентов и их взаимопроникновению: собственно тюркского, монгольского (войлочная юрта, чегень) и какого-то более древнего дотюркского, может быть, прауральского, субстрата (многоугольные срубы, женская одежда)[297]. Внешнее одно-

---

[296] См.: АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 3. С. 13; *Полевые* материалы автора 1977–1984 гг.

[297] См., напр.: *Дульзон А.П.* О древних связях енисейских народов с чукотско-камчатскими по данным языка // Материалы конф. «Этногенез народов Северной Азии». Новосибирск: Изд-во СО АН СССР, 1969. Вып. 1. С. 31; *Хлобыстин Л.П.* О расселении предков самодийских народов в эпоху // Там же. С. 134.

образие материальной культуры алтайцев является следствием длительности и интенсивности ассимиляционных процессов на территории их расселения и отражает этническое единство группы алтай-кижи.

Итак, к началу XX в. на территории Западного и Центрального Алтая формируется новая этническая общность алтай-кижи, которую по всем основным признакам (общность территории, единый тип хозяйства, центрально-алтайский диалект, заметная дифференциация общества, единая материальная культура, этническое самосознание – принятие этнонима «алтай-кижи») можно определить как **формирующийся этнос.**

Сложение ядра этого этноса относится, как следует из изложенного материала, к XVII в., когда произошло расчленение единой телеуто-теленгитской общности. Часть населения, получившая впоследствии название телеутов, откочевала в степные районы Верхнего Приобья с территории Западного и Центрального Алтая, куда докатилась волна западно-монгольской (ойратской) миграции. Очевидно, в результате ассимиляции ойратов в остаточной телеуто-теленгитской среде происходит сложение кан-каракольской общности – «протоэтноса», который к середине XVIII столетия становится относительно самостоятельным, что выразилось в политике его «главного правителя Омбо».

События 1755–1758 гг. прервали начавшийся процесс консолидации, возобновившийся лишь после вхождения Горного Алтая в состав России.

В этнической ситуации, еще более осложнившейся вследствие падения Джунгарии, в землях к западу от Катуни снова начинает действовать прерванный было процесс консолидации различных компонентов. Особое значение приобретает такое этносоциальное развитие региона, при котором, с одной стороны, происходит традиционное «стягивание» родов, с другой – все возрастающую роль играют территориальные связи. Формируется общность территории, принимается общий этноним. Быстрота этого процесса была обусловлена как внешней, так и внутренней стабильностью Горного Алтая в рамках Российской империи, сравнительно небольшой территорией, комплексным видом хозяйства, влиянием более развитой русской экономики и культуры. Несмотря на то, что формирование нового этноса шло по образцу древней родоплеменной организации[298] (процесс «стягивания родов» и т.д.), в целом начинает преобладать тенденция разрушения формально существующего рода, игравшего определенную роль в быту (прежде всего, в сфере регулирова-

[298] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 45.

ния семейно-брачных отношений) и полностью лишенного экономических функций. Образно выражаясь, можно сказать, что к началу XX в. территориальные связи обитателей Западного и Центрального Алтая бытовали и развивались в форме родовых. На базе традиционной родовой организации возникают мелкие территориально-родовые группы, сливающиеся в этнотерриториальную общность.

Следствием фактически заканчивавшегося процесса сложения алтайского этноса была достаточно монотонная, этнически показательная материальная и духовная культура, заметно отличавшаяся от хозяйственно-культурных комплексов других этнических групп Горного Алтая[299].

Новому этносу нужна была новая идеология, которая бы выделила его из других родственных ему горноалтайских этнических общностей, противопоставив себя им, и эта идеология явилась в форме бурханизма. Однако выход бурханизма «вовне» сопровождался неординарными событиями, в которые оказались втянутыми не только алтайцы, но и различные слои российского общества.

[299] См., напр.: *Калачев А.* Поездка к теленгитам на Алтай // Живая старина. 1896. Вып. 3–4. С. 480–492; *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1974. 200 с.

2. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ВНЕШНЕГО ОФОРМЛЕНИЯ БУРХАНИЗМА

Появление и распространение бурханизма у алтай-кижи сразу оказалось в центре внимания различных слоев общественности Российской империи. Это внимание и резко усилившийся интерес к жизни алтайцев были вызваны чрезвычайными событиями в урочище Тёрёнг.

2.1. Тёрёнгское моление 1904 г. и его последствия

С середины мая 1904 г. в Бийске стали распространяться тревожные слухи с мест, за которыми последовали и официальные сообщения должностных лиц о странном поведении «калмыков». Они, якобы, «забросили свои пашни», выбросили фабричную одежду, сломали инвентарь русского производства, собирались группами и что-то оживленно обсуждали. Богатые отдавали деньги малоимущим: бай Буйдыш раздал 1 600 рублей, бай Аднай – 6 000 рублей. Получив деньги, алтайцы тут же впустую растратили их в Хабаровке, Туекте, Онгудае, словно стремясь избавиться от богатства. Многие из них, оставив на зимовках больной скот и имущество, перебирались в горное урочище Тёрёнг на р. Кырлык[1], хотя наступила страдная пора весеннего оттона стад, отар и табунов.

Обеспокоенный бийский уездный исправник В.И. Тукмачев 23 мая 1904 г. выслал в Усть-Кан и Тёрёнг станового пристава В.Ф. Бучинского для прояснения ситуации, а 25 мая отправил телеграмму томскому губернатору К.С. Старынкевичу. Телеграмма гласила: «...Вблизи Усть-Кана неизвестное лицо собирает калмыков и что-то проповедует. На место выехали становой пристав и миссионеры с нижними полицейскими чинами»[2].

В новой телеграмме от 26 мая исправник сообщил губернатору о результатах поездки В.Ф. Бучинского: «...на месте (в Тёрёнг. – *Л.Ш.*)...

---

[1] *Новиков И.* Волнение и движение среди алтайского язычества в мае и июне текущего года // Томские епархиальные ведомости (ТЕВ). № 18. С. 2.

[2] *Бакай Н.* Легендарный Ойрот-хан. С. 118.

застали 400 человек, совершавших богомоление. Никаких неизвестных или посторонних лиц при этом не было. Сбор происходил на религиозной почве вообразивших, что Чет Челпан, Чугул и Кул получили от бога солнца указание совершать богомоление». В следующем послании В.Н. Тукмачев доносил К.С. Старынкевичу о том, что «необыкновенное сборище калмыков возбудило толки и волнения среди русских (местных. – *Л.Ш.*). Они ожидают нападения со стороны калмыков», и в Тёрёнг направилась целая комиссия. В ее составе оказались помощник исправника М.П. Видавский, крестьянский начальник Л.В. Оксенов, становой пристав В.Ф. Бучинский и урядники Н.И. Рыков и Г.Т. Говорухин, толмачи-миссионеры из крещеных алтайцев Тощаков и Горковенков[3].

У входа в долину приезжих встретили несколько повседневно одетых «калмыков», почтительно снявших шапки. Проверяющие с удивлением заметили, что на поясах у мужчин не было непременных ножей в ножнах.

Вперед выступил Чет Челпанов – молодой человек с тонкими чертами приятного лица. На вопрос помощника исправника о причине сборища он спокойно ответил: «Мы молимся и будем молиться, не мешайте нам. Являются же у вас новые угодники, например Серафим. Почему же у нас не может явиться святой бог?»

В процессе разговора с начальством жесты Чета делались все более нервными и резкими, глаза горели особенным блеском, а речь становилась бессвязной. Отчетливо слышалось лишь слово «Бурхан». Во всем его облике чувствовалась большая внутренняя сила.

Миссионеры слово в слово перевели прибывшим представителям властей все, что рассказал Челпанов о «новой вере калмыков» и о едином боге Бурхане. Однако когда те собрались проехать в долину, к белевшей в глубине войлочной юрте, их не пустили, мотивируя тем, что на молении иноверцам находиться запрещено[4].

Во время этой встречи произошел инцидент, отмеченный в донесениях В.Ф. Видавского и бийского жандармского унтер-офицера Туева. В ответ на очередной приказ «разойтись» и заняться обычными делами «какие-то калмыки» прокричали по-русски: «Нам ваше начальство не нужно, у нас явится свой Ойрот-Япон»[5].

Знаменательно, что никто из прочих членов комиссии этого не слышал, да и сам помощник исправника выкрику значения не придал. Со-

---

[3] *Бакай Н.* Легендарный Ойрот-хан. С. 118.
[4] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 436; *Сибирская жизнь*. 1906. № 130.
[5] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 435.

мнения относительно достоверности донесения своего подчиненного Туева выразил помощник начальника Томского губернского жандармского управления ротмистр Завьялов. В донесении в Департамент полиции он подчеркнул: подобные сведения получаются лишь от «толмачей-инородцев, могущих быть не беспристрастными, сами же калмыки по-русски не говорят, но обращает на себя внимание то, что эта фраза была сказана по-русски»[6].

Сразу замечу, что и уездное, и губернское начальство расценило показания Видавского и Туева как провокацию, выгодную АДМ. Как бы то ни было, провокационная реплика, даже если она не прозвучала, имела серьезные для бурханистов последствия как в предстоящем развитии событий, так и на судебном процессе.

Неясными путями слова об «Ойрот-Японе» попали в сообщение Российского телеграфного агентства от 5 июня 1904 г. и стали известны всей стране. На них обратил внимание сам император, пребывавший в Царском Селе, и томскому губернатору пришла телеграмма-молния от министра внутренних дел Плеве: «Сообщить подробнее сведения о положении и указать на необходимость принятия самых решительных мер к прекращению брожения, если оно существует»[7]. Опасения двора и правительства понятны: внутриполитическая ситуация была обострена до предела, война с Японией набирала обороты, и сообщение об ожидании частью подданных «нового царя Ойрот-Япона» лишь подогревало тревожные настроения.

Томскую же губернскую администрацию больше настораживало другое. «Среди населения (русского. – *Л.Ш.*) распространяются нелепые слухи, – писал из Усть-Кана В.Ф. Видавский, – и духовенство их не опровергает, для восстановления спокойствия... *прибегать к помощи крестьян опасно*, может произойти свалка и *побоище*»[8] (курсив мой. – *Л.Ш.*). Несколько раньше точно так же воспринял складывавшуюся в алтайских дючинах ситуацию и сам исправник В.И. Тукмачев: 28 мая он телеграфировал губернатору о «страшно враждебном отношении русских к калмыкам»[9].

Действительно, уже 30 мая староста деревни Топольной Солонешенской волости сообщал о волнениях среди русского населения. Крестьяне

---

[6] *Национальные* движения в период Первой революции в России. Чебоксары, 1935. С. 62.
[7] Там же. С. 60.
[8] ЦХАФ АК. Ф. 486. Оп. 1. Д. 18. Л. 30.
[9] *Бакай Н.* Указ. соч. С. 118.

вооружались, кто чем мог, ночами дежурили у поскотин. В Онгудае женщины и дети ночевали на территории таможни под защитой вооруженных стражников. В деревнях, сразу после захода солнца, слышались редкие выстрелы, некоторые их обитатели в панике оставляли свои хозяйства и наделы на произвол судьбы и бежали с Алтая.

Вереницы груженых телег потянулись из Черного Ануя, Тюдралы, Абая и др. Только из Абая часть жителей выехала на 52 возах. Крестьяне с ужасом передавали друг другу «известия» о стоящем близ Уймона тридцатитысячном китайском войске, которое готово перейти границу[10].

Осложнившаяся обстановка заставила губернатора К.С. Старынкевича еще до получения циркуляра министра отправиться на Алтай ранним летом 1904 г. Он стремился «лично убедиться в степени достоверности слухов» и при необходимости принять «самые радикальные меры по пресечению брожения»[11].

О результатах поездки губернатор доложил в МВД 9 июня 1904 г. Судя по тексту донесения, он вполне объективно разобрался в сложившейся ситуации. По его мнению, собрания «калмыков» были «чисто религиозными», а мотивы деятельности Чета Челпанова – меркантильными. К.С. Старынкевич отмечал, что все приезжавшие в Тёрёнг, якобы, должны были везти с собой подарки проповеднику. Он поддержал точку зрения уездных властей о том, что «насилие со стороны калмыков предполагать нельзя, скорее наоборот – насилие русского населения против калмыков». И далее: «Собирать окрестное население нежелательно, так как оно охотно произвело бы побоище вследствие всегдашнего враждебного настроения к инородцам»[12].

Слухи, циркулировавшие в русских деревнях, губернатор назвал «нелепыми, утратившими тень правдоподобия», и потому сразу по возвращении в Томск подписал «Постановление об ответственности» за их распространение. Его публично доводили до сведения во всех русских селениях Горного Алтая. Специальным распоряжением усиливалось наблюдение за русско-китайской границей, фиксировались любые изменения, но там все оставалось спокойным. Впрочем, по дороге в Томск К.С. Старынкевич направил приказ бийскому исправнику В.И. Тукмачеву: «...при первой возможности арестовать Чета Челпана...»[13].

---

[10] ЦХАФ АК. Ф. 486. Оп. 1. Д. 18. Л. 30.
[11] *Национальные* движения... С. 60.
[12] Там же. С. 62–64.
[13] Там же. С. 65.

Особое задание получил советник губернатора А.Л. фон Бруннов. Он отправился «в глубь калмыцких кочевий» для налаживания контактов с местной верхушкой. Посланцу удалось заручиться обещаниями большинства баев и зайсанов побудить своих соплеменников прекратить моления и разойтись. Советник также обязан был выяснить, не причастны ли к сборищам в долине Тёрёнг монгольские ламы[14].

В донесении в Петербург томский губернатор пытался вскрыть причины «брожения среди калмыков» и подошел к рассмотрению вопроса непредвзято. Среди причин, приведших к «волнениям», он называл «существующее усиление самовольного поселения переселенцев», т.е. произвольный захват алтайских земель выходцами из Европейской России в условиях общей модернизации; «постановку миссионерского дела», а также «толки русских о войне». Губернское жандармское управление подтвердило выводы губернатора по своим источникам. Ротмистр Завьялов, помощник начальника Томского губернского жандармского управления, писал в Департамент полиции, что «активных действий со стороны калмыков (алтайцев. – *Л.Ш.*) ожидать не следует, на сборище все невооружены. Едва ли можно по самому характеру калмыка, обыкновенно тихого и незлобивого, ожидать... каких-либо нападений на местных жителей, имея в виду малочисленность инородцев и густоту русского населения. В Монголии все спокойно»[15].

Названные документы несколько успокоили центральную власть, поскольку волнения крестьян и инородцев, обусловленные внутренними причинами, являлись делом обычным, а версия о «внешнем вмешательстве» не подтвердилась. Разбираться с «алтайскими калмыками» было окончательно поручено местной администрации.

Губернские и уездные власти, понимая опасность привлечения крестьянства к ликвидации «беспорядков» среди инородцев и сознавая явную недостаточность собственных сил правопорядка, пытались затребовать армейской помощи. Еще 26 мая 1904 г. исправник В.И. Тукмачев обратился с этим к томскому воинскому начальнику и в Омское генерал-губернаторство, распоряжавшееся воинскими частями в Западной Сибири[16]. Однако ни Барнаул, ни Томск, ни Омск не могли послать солдат в Горный Алтай: из-за войны каждый штык был на счету, а воинские эшелоны один за другим следовали на восток.

---

[14] *Национальные* движения... С. 63.

[15] Там же. С. 62–64.

[16] *Бурханизм* // Сибирская советская энциклопедия. Новосибирск: Сибкрайиздат, 1929. Т. 1. С. 404.

В этой ситуации уездная администрация установила постоянное наблюдение за собравшимися в урочище Тёрёнг «калмыками», неоднократно пытаясь уговорить их разойтись. Так, 14 июня пристав Бучинский и урядник Говорухин в очередной раз встретились в одиннадцатью последователями Челпанова. Переговоры, закончившиеся безрезультатно, переводили толмачи-миссионеры из новокрещеных – П. Бенедиктов и Л. Кумандин.

Сведения об этой встрече вызывают недоумение. Урядник Говорухин настаивал на том, что в ответ на приказ пристава «разойтись, иначе прибудет сотня казаков», бурханисты заявили: «Хоть сто тысяч приводите – мы не боимся, убьем всех и огнем дойдем до Бийска»[17]. Показательно, что сам Бучинский о таком заявлении не упоминает ни в одном донесении, да и странно было бы ожидать агрессивности от совершенно безоружных алтайцев, обуреваемых духом непротивления.

Сообщение урядника вызывает сомнение еще и потому, что «горные калмыки» панически боялись казаков. Очень выразительно свидетельство П.А. Чихачева, работавшего в Горном Алтае в 1840-х гг.: «Когда мне нужны были лошади и я отдавал распоряжение казаку достать их у какого-нибудь соседнего племени, он никогда не утруждал себя, а обычно... передавал свою саблю одному из алтайцев, который... отправлялся выполнять приказание. Придя на место назначения, он показывал саблю представителям племени и передавал то, что ему было приказано. В случае отказа или отсрочки алтаец молча клал саблю на землю и временно удалялся. Результаты такой тактики не замедляли сказаться. Среди племени мгновенно распространялся слух... Все мужчины, женщины, дети и старики, преисполненные ужаса, в один миг сбегались и сгоняли необходимое количество лошадей. Не успевал наш посланник вернуться за ответом, как алтайцы пригоняли лошадей, иногда даже в большем количестве, чем требовалось...»[18] Так что угроза пристава Бучинского прислать казачью сотню, несомненно, должна была возыметь реальное действие и удержать алтайцев от воинственной реакции.

Более того, есть все основания усомниться в достоверности перевода толмачей из АДМ, выполнявших ее негласное поручение. По свидетельству В.Ф. Видавского, «...духовенство не стремилось опровергать слухи», какими бы нелепыми они ни были. Наоборот, документально под-

[17] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 430.

[18] *Чихачев П.* Путешествие в Восточный Алтай. С. 62.

тверждается заинтересованность АДМ в их распространении, и даже власти не доверяли переводчикам-миссионерам. К тому же тревожные толки о готовящемся походе калмыков на Бийск циркулировали именно в русской среде. Впоследствии, на суде над бурханистами, свидетель – урядник Рыков – сформулировал это так: о «калмыцком нашествии» говорили «не в калмыцких юртах, а в русских избах»[19].

Предпринятые томским губернатором и бийским исправником «превентивные» меры не смогли умерить все более накалявшуюся ситуацию. Реальные или кажущиеся изменения в поведении алтайцев воспринимались русскими как враждебные. Незначительные факты, неверно понятые или истолкованные, разлетались вширь еще более искаженными, накладываясь на возбужденное состояние крестьян. Бегство людей из русских деревень продолжалось, а панические слухи, несмотря на ответственность за их распространение, только росли. Абай почти полностью обезлюдел. Оставшееся на местах население продолжало спешно вооружаться, организовывая коллективную охрану селений. Низовое русское общество на Алтае настолько перевозбудилось, что достаточно было любой случайности, чтобы вооруженная толпа сама ринулась в Тёрёнг и начались погромы.

К середине июня власти стали опасаться не столько коллективных алтайских молений, сколько панически-агрессивного состояния русского крестьянства. Разрушительная стихия созрела, контроль над ней все более уплывал из рук администрации, а остановить ее попросту не хватало сил. Взрыв виделся неизбежным, и, вопреки самому себе, губернатор К.С. Старынкевич отдал приказ о ликвидации «очага нервозности»[20] – калмыцкого «сборища» в долине Тёрёнг. Фактически растерянная губернская и уездная администрация решила «разрубить Гордиев узел», направив в «нужное русло» клокочущий поток панически-ксенофобских настроений русского крестьянства – как думалось, подконтрольно.

18 июня 1904 г. в русских деревнях публично зачитывали распоряжение исправника Тукмачева о «сборе ратников». Верховые вооруженные крестьяне должны были прибыть на сборный пункт в Усть-Кан, в двадцати верстах от которого располагалось урочище Тёрёнг. К 20 июня в село съехалось около двух тысяч русских крестьян, сотня казахов из Черного Ануя и семьдесят крещеных алтайцев, не считая ста полицейских, отряженных из Бийского уезда. Для отличия от «бунтовщиков»

[19] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 432; *Национальные движения*... С. 63.
[20] Там же. С. 65.

всем участвовавшим в акции алтайцам нашили на рукава лоскуты красной материи[21].

Небольшой Усть-Кан был переполнен прибывшими поодиночке и целыми семьями русскими крестьянами. В селе не хватало изб, и «ратники» ночевали у костров, решая проблему питания с помощью безвозмездных реквизиций. В результате только у одного из местных «калмыков» стадо овец уменьшилось со 141 до 5 голов.

Позднее, на процессе бурханистов, В.И. Тукмачев оправдывался: «Вооружение крестьян было вызвано тем, что собравшиеся калмыки напугали их»[22]. В то же время исправник прекрасно знал, что мирно молившиеся в долине Тёрёнг алтайцы не имели даже ножей, и неоднократно доносил об этом губернатору. Приказав взбудораженным крестьянам вооружиться, он заведомо ориентировался на жестокую карательную акцию против безоружных людей.

В течение дня 21 июня исправник и становые приставы разрабатывали схему предстоявшей «операции умиротворения», а к вечеру того же дня в Усть-Кан прибыл викарный епископ Бийский Макарий (М.М. Павлов) – глава АДМ. С 8 июня он совершал «плановую» поездку по Алтаю, несмотря на то, что губернатор К.С. Старынкевич отговаривал его от этого, ссылаясь на «опасности путешествия».

Как бы то ни было, иерарх приехал к месту сбора «ратников» очень кстати. Сразу же по приезде епископ Макарий отслужил на церковной паперти молебен. После этого все «ратники» прошли обряд целования креста и кропления святой водой, и викарий обратился к ним с проповедью. Он объяснил крестьянам, что тем надлежит разогнать «незаконно собравшихся калмыков, проповедующих лжеучение и не повинующихся властям». Призвал подчиняться приказам начальников, «не делать глупостей» и «ничего чужого не брать»[23].

Затем выступил исправник и коротко обрисовал план карательной экспедиции, «войско» было пересчитано и поделено на две части. На вопрос одного из присутствующих: «Что делать с калмыками?», В.И. Тукмачев ответил: «Шибко не шевелить, а так, слегка»[24].

Возглавляемые уездным должностным лицом, воодушевленные молебном и благословением епископа, измученные страхами, и оттого разъ-

---

[21] *Бакай Н.* Указ. соч. С. 122.
[22] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 428, 434.
[23] Там же. Л. 428, 430; *Сибирская* жизнь. 1906. № 130.
[24] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 434.

яренные крестьяне воспринимали поход против «бунтовщиков» как «военное предприятие». В показаниях суду они заявляли: «Думали – война идет...»[25], и были готовы всей силой обрушиться на источник паники и уничтожить его.

21 июня 1904 г. в два часа ночи в Усть-Кане ударили в набат, при свете факелов двухтысячный карательный отряд собрался у церкви и двумя колоннами двинулся в сторону урочища Тёрёнг. По пути, на р. Кырлык, было задержано три сторожевых разъезда бурханистов. Разделившись на два крыла и центр, «воинство» исправника бесшумно окружило долину с трех сторон. С четвертой, северной стороны, встали вовремя подоспевшие крестьяне из Уймона.

На рассвете многочисленные всадники обрушились со склонов гор на молящихся солнцу алтайцев. Впереди ехал бийский исправник В.И. Тукмачев в окружении становых приставов и урядников. За ними следовали полицейские, крестьяне, казахи и крещеные алтайцы. Исправник потребовал немедленной выдачи Чета Челпанова и его семьи, приказав остальным немедленно разойтись. Бурханисты, опустясь на колени и пряча лица, ответили, что Чета среди них нет. Не нашли его и в белой юрте, стоявшей посреди долины.

Поиск «зачинщика беспорядков» в массе коленопреклоненных алтайцев вылился в разнузданный погром. Двухтысячная толпа усмирителей избивала молящихся «калмыков» нагайками, кольями, ружейными прикладами. Несмотря на запрет стрелять, возбужденные крестьяне открыли огонь. Словом, акция вышла из-под контроля командования, и растерявшийся В.И. Тукмачев вынужден был применить полицейских уже против погромщиков. Несмотря ни на что, бурханисты так и не выдали своего проповедника. Его среди группы лежавших на земле избитых сподвижников случайно опознал по белому халату урядник Рыков. При аресте Челпанов, как и другие бурханисты, не сопротивлялся. Скрыться ни он, ни прочие молившиеся в долине не могли – «ратники» перед тем, как в клочья разнести белую юрту, выпустили из загона всех лошадей, и те разбежались[26].

Столь же безропотно сдались и жена Чета – Кул, и его приемная дочь – Чугул. Погромщики принялись глумиться над девочкой, и только вмешательство возмущенного врача М.К. Барсова спасло ее.

Всего было арестовано 36 человек и среди них – два глубоких старика. Их немедленно препроводили в Усть-Кан и далее в Бийск, а вслед за

[25] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 434.
[26] См.: *Бакай Н.* Указ. соч. С. 122-123; *Сибирская жизнь* 1906. № 131.

ними урочище Тёрёнг покинул и исправник. Крестьяне оказались предоставленными сами себе. Они в клочья изорвали белый войлок юрты и сломали остов, дочиста разграбили и снесли построенные рядом аилы, развалили алтари, жертвенники и очаги, угнали алтайских лошадей и овец. Едва опомнившиеся от разгрома бурханисты в ужасе разбежались и попрятались в горах, оставив на месте тела тяжелораненых и убитых. Победители же, на скале напротив места побоища, оставили надпись: «21 июня 1904 г. одержана победа над язычеством»[27].

«Размах грабежей, – писал впоследствии Н.Н. Бакай, – напоминал донесения XVII века о победоносных наездах на коренное население Сибири. Тогда служилые люди разоряли жилища туземцев, грабили, многих убивали, брали в плен как заложников. Теперь в плен не брали, но грабежи и разбой были неменьшими. Когда несколько дней спустя после событий в Тёрёнг в поселок Черный Ануй прибыл мировой судья Шмейль, то в самое короткое время к нему поступило 45 заявлений от калмыков об ограблении их крестьянами 21-го июня на общую сумму около 10 000 рублей. Результаты показаний и обысков подтвердили жалобы калмыков. У многих крестьян были обнаружены седла, шубы, парча, ситцы и т.д., «захваченные во время похода». У крестьян Феофилова и Кожевникова были найдены спрятанные в мотке шерсти и в куске материи 1065 рублей золотыми монетами, похищенные у калмыков»[28].

Вся документально зафиксированная предыстория трагедии в долине Тёрёнг неизбежно заставляет обратить внимание на роль и место высшего епархиального духовенства, особенно руководства Алтайской духовной миссии, в создании ее предпосылок.

К 1904 г. АДМ представляла собой огромный и весьма влиятельный экономико-социальный организм, инструмент государственной идеологии, реально претендовавший на монопольную власть над телами и душами здешних аборигенов. Она создала 15 миссионерских станов, 188 поселков, 67 церквей и молитвенных домов, 57 школ и 2 приюта для сирот-новокрещеных. Ей подчинялись Улалинский женский и Чулышманский мужской монастыри, члены которых занимались различными промыслами. На службе АДМ находились подготовленные из коренного населения кадры. Миссия имела высоких покровителей в Петербурге (в том числе при дворе и в правительстве), Москве, Томске, Бийске. В про-

[27] *Потанин Г.Н.* Из письма к В.Г. Короленко // Литературное наследство Сибири. Новосибирск, 1986. Т. 7. С. 253.
[28] *Бакай Н.* Указ. соч. С. 118.

цветании АДМ немалую роль играли их щедрые пожертвования. Современники отмечали: «Алтай великолепен, как Афон».

При необходимости миссия имела возможность оказывать серьезную материальную помощь своей пастве. Так было, например, в 1900 г. в Северном Алтае, где денежными сборами АДМ был предотвращен голод, или еще раньше, в бассейне Чулышмана, крещеное население которого было разорено сильным наводнением[29].

С 1901 г. начальником АДМ стал уже упоминавшийся викарный епископ Макарий – Михаил Михайлович Павлов. Местный уроженец, сын священника с. Бухтарминского, он закончил Барнаульское духовное училище, Томскую духовную семинарию и в 1890 г. был рукоположен в иереи. Вскоре, похоронив жену, о. Михаил, по совету бывшего главы АДМ архиепископа Казанского и Свяжского Владимира зачислился в Казанскую Духовную академию. Там он принял монашество, получил имя Макария, стал кандидатом богословия и затем – епископом Бийским[30]. Глава Томской епархии – архиепископ Макарий (Невский) – нашел в молодом, амбициозном и фанатичном Макарии (Павлове) способного, исполнительного и рьяного проводника близких им обоим идей. Оба иерарха безгранично верили в свое особое духовное предназначение и понимали, сколь важную роль играет АДМ в государственной внутренней политике унификации и русификации. Оба стремились всеми возможными средствами бороться с «язычеством» и насаждать «свет веры Христовой» среди «заблудших в идолопоклонстве» аборигенов Алтая.

В Центральном и Западном Алтае, в отличие от Северного, миссия всегда сталкивалась с трудностями: здесь сильнее сказывались традиции, лучше сохранялась народная культура, а число русских было незначительным. Не случайно в одном из миссионерских отчетов читаем: «Христианство на умственное и нравственное развитие инородцев влияет весьма незначительно»[31].

Внимательно отслеживавшие ситуацию священники АДМ *первыми* обратили внимание на зарождение нового движения среди калмыков и уловили исходившую от него потенциальную опасность. Проповедями Чета Челпанова заинтересовались не только язычники, но и немалое число новокрещеных, отрекавшихся от православия во имя «своей веры». Бурханистское движение ширилось, и возникала реальная угроза *потери*

---

[29] ТЕВ. 1900. № 17.
[30] ТЕВ. 1901. № 10.
[31] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 93. Л. 1.

монопольного влияния АДМ на паству в настоящем и будущем. Нужно было принимать меры, чтобы не допустить такого развития событий. Нужен был *повод*, чтобы привлечь внимание светских властей к моленьям алтайцев, защищенных от бесконтрольного насаждения христианства и русификации «Уставом об управлении инородцев», санкционировавшим последним собственное вероисповедание.

Слух о том, что собравшиеся в урочище Тёрёнг калмыки «ждут своего нового царя Япон-хана», вероятно, возник в русской крестьянской среде под влиянием военного положения. Во всяком случае, прямых свидетельств того, что он был пущен иереями АДМ, не имеется. Но известно, что уже 30 мая 1904 г., за несколько дней до сообщения РТА, всколыхнувшего Петербург, онгудайский миссионер доносил в епархию то, что ему, якобы, довелось слышать от калмыков: «Японский царь победил русского царя... не стало русского царя»[32]. Ту же информацию жандармский унтер-офицер Туев получил от кухарки чернооануйского миссионера П. Бенедиктова[33]. Как уже сказано, на встречах уездного начальства с бурханистами отмечалась недостоверность переводов высказываний алтайцев толмачами-миссионерами. К тому же стоит вспомнить и то обстоятельство, что в разгар паники в русских деревнях, когда гражданские власти предпринимали все возможное, чтобы дезавуировать нелепые слухи, духовенство повторяло «известия» о приходе Ойрот-хана[34]. По существу, такое поведение АДМ способствовало возникновению агрессивно-шовинистических настроений в крестьянстве.

Так могло случиться лишь в случае стремления АДМ скомпрометировать бурханистское движение, приписав ему политический характер, и спровоцировать расправу, ибо сами миссионеры, в условиях действия «Устава об управлении инородцев», санкционировавшего «свободу вероисповедания» сибирских аборигенов, предпринять жестких мер против бурханизма не могли. Логика такой позиции проста: поклонение Бурхану – не просто моление в Тёрёнг, запрещать которое было бы незаконно. Это зреющее антигосударственное движение с ориентацией на враждебную Японию (отсюда, якобы, ожидание Япон-хана). Это прямое неповиновение российскому императору, оскорбление августейшей особы, да еще в условиях военного положения.

---

[32] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 18. Л. 1–4.
[33] *Сибирская жизнь*. 1906. №. 130.
[34] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 93. Л. 1.

Для такой трактовки событий есть множество оснований, и провокацию АДМ в Горном Алтае можно считать состоявшейся. Религиозные собрания в долине Тёрёнг и бурханистское движение вообще оказались в центре пристального внимания губернских властей. «Лжеучителя» приказано было арестовать, крестьян – вооружить, политическая окраска действий «калмыков» теперь уже считалась несомненной, а духовенство АДМ отошло в тень. Следовательно, нейтрализовать бурханистов была обязана полиция, подчинявшаяся бийскому исправнику В.И. Тукмачеву. По сходной схеме события развивались во время «беспорядков» в Томске и Барнауле в 1905 г., где полиция возглавила «поход возмущенного народа против бунтовщиков» с благословения епископов[35].

Относительно позиции АДМ есть весьма конкретное свидетельство врача М.К. Барсова, беседовавшего с викарным епископом Макарием в Усть-Кане в ночь накануне побоища в Тёрёнг. Барсов высказал мнение, что «жрец Чет... окажется несостоятельным... вера в него пройдет, что репрессии по отношению к калмыкам применять не следует, но Макарий взглянул на это *с точки зрения миссионера, указал на то, что нельзя допускать распространения лжеучения*»[36] (курсив мой. – *Л.Ш.*).

Видимо, одной из основных причин погрома в урочище Тёрёнг и гонений на бурханистов как раз и явилось *стремление АДМ уничтожить «лжеучение» в зародыше, избавляясь от опасного идеологического конкурента в борьбе за потенциальную паству*. Главной движущей силой удара стали русские крестьяне: не знавшие подоплеки событий, напуганные войной, ожиданием мобилизации, вовремя распущенными слухами, они ринулись вместе с полицией «спасать Россию» и себя от мнимой беды.

Спустя почти восемьдесят лет после описанных событий в селе Мендур-Соккон мне удалось записать воспоминания о них: «По рассказам стариков, после того, как начались моления в Тёрёнг, всем алтайцам было объявлено, что в определенный день с неба спустится огонь, который сожжет всех «тонгоногих» (так бурханисты называли русских. – *Л.Ш.*). Когда огонь будет спускаться, нужно убить всех животных палевой масти. Будет новая вера, новый закон. Заранее следует заготовить пищу, т.к. всем алтайцам придется ехать неизвестно куда, но дорога туда займет два года». Родители рассказчика были православными, но и они «натолкли

---

[35] См., напр.: *Очерки* истории города Томска (1604–1954) / Под ред. С.И. Мурашева, А.И. Данилова. Томск, 1954. С. 83–85; *Сибирская* советская энциклопедия. Т. 3. Новосибирск, 1932. С. 267; *Потанин Г.Н.* Из письма В.Г. Короленко. С. 252–253.

[36] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 440.

талкан» и положили его в рукава шуб (традиционный способ переноски небольших грузов. – *Л.Ш.*). «Дед стал чистить ружье. Настал этот день. Утром перед зарей конный отряд из Усть-Кана ушел в Тёрёнг. Оставшиеся алтайцы дождались восхода солнца, но обещанного грома так и не услышали. И поэтому не стали убивать палевую корову и палевую собаку. Наконец, солнце взошло, но никакого огня так и не появилось. К обеду стало известно, что всех бурханистов в Тёрёнг разогнали»[37].

Таким образом, моления в Тёрёнг вызвали интерес не только у принявших бурханизм алтайцев. Его идеи широко внедрились в среде алтай-кижи – даже тех, кто принял православие или остался приверженцем шаманизма.

Урочище располагается на правом берегу реки Кырлык (левый приток Чарыша), в 2-3 км от одноименного села, ныне входящего в состав Усть-Канского района Горно-Алтайской автономной области, и представляет собой межгорную котловину. Именно здесь в начале лета 1904 г. состоялось знаменитое моление (мюргюль), на котором была открыто провозглашена смена алтайцами религии и которое впоследствии позволило современникам говорить о бурханистском движении как «об исключительном явлении, когда народ отрекается от самого себя»[38].

Проповедниками «новой веры», сформулировавшими ее основные догматы, были Чет (Чот) Челпанов и его приемная дочь, двенадцатилетняя Чугул.

Относительно событий, предшествовавших тёрёнгской трагедии, существует две версии. Согласно первой – Чугул, поехавшая за овцами, встретила человека в белом одеянии, который велел ей передать отцу, чтобы тот сжег предметы шаманского культа, отказался от кровавых жертвоприношений и стал молиться солнцу и луне. Позднее белый всадник повстречался самому Чету Челпанову и поведал ему основные каноны «новой веры»[39]. Они-то и были возвещены Четом своим соплеменникам, собравшимся на реке Кырлык.

Вторая версия менее известна. Суть ее сводится к следующему: в середине апреля 1904 г. к аилу Чета Челпанова в его отсутствие подъехали три всадника и передали через Чугул, чтобы тот «сжег всех божков и бубен за

---

[37] *Полевые* материалы автора. 1977–1979 гг.

[38] *Сапожников В.В.* Пути по Русскому Алтаю. С. 22.

[39] *Семенов Ю.А.* Религиозный перелом на Алтае // Сибирские огни. 1926. № 4. С. 394; *Анохин А.В.* Бурханизм в Западном Алтае // Сибирские огни. 1927. № 5. С. 163–264; *Мамет Л.П.* Ойротия. С. 47–51; ГААК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 212. С. 12.

исключением яика»[40]. Через три дня они опять явились и сообщили Челпанову «заповеди новой веры»[41]. Известие о трех таинственных всадниках быстро разнеслось по Горному Алтаю. Через восемь дней в Тёрёнг съехалось по одним источникам – полторы тысячи[42], по другим – четыре тысячи человек[43]. У подножия горы на площадке были поставлены четыре березки, сооружен тагыл (жертвенник) для курения арчына (горный можжевельник)[44]. Здесь же Чет Челпанов изложил собравшимся догматы веры, услышанные от всадников. Они сводились к следующему: полный запрет кровавых жертвоприношений, вместо них – возжигание и воскурение арчына и кропление молоком, маслом или аракой; моления, прежде всего коллективные, должны проводиться в определенное время на открытых местах; на местах молений надлежит ставить березки и украшать их белыми лентами; в своих молитвах верующие должны обращаться к Бурхану, который живет на небе[45]. В знак отказа от старой веры (шаманизма) собравшиеся сжигали шаманские атрибуты, сохранив для «новой веры» только Яик (см. ниже). Было объявлено о скором приходе Белого Бурхана или его друга Ойрот-хана, которые, якобы, должны были вершить справедливый суд[46]. Собравшиеся ждали их трое суток, однако по истечении третьего дня к народу будто бы явился один из младших Бурханов в сопровождении молодой девицы. Он приказал людям выбрать своего, алтайского князя. Им стал Кыйтык Елбудин. На другой день на вершине горы, из-за которой ждали появления Белого Бурхана, раздался оглушительный взрыв, и все увидели поднимающийся вверх столб дыма[47].

Приведенные версии «получения» Четом Челпановым заповедей «новой веры» были записаны во второй половине 1920-х гг. А.В. Анохиным, Ю.А. Семеновым, А.Г. Данилиным и Л.П. Маметом. В Горном Алтае, пережившем социально-политические потрясения революции и Гражданской войны, участников событий и их свидетелей осталось очень мало, а уцелевшие не шли на контакты. Учитывая специфику психологии приверженцев бурханизма, дошедшие до нас сведения были собраны, скорее

---

[40] АНИИ МАЭ РАН. Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 23.
[41] Там же. С. 24.
[42] *Клемен Д.А.* Из впечатлений во время летней поездки в Алтай // Известия ИРГО. 1905. Т. 41, вып. 1. С. 155.
[43] *Анохин А.В.* Бурханизм... С. 164.
[44] *Мамет Л.П.* Указ. соч. С. 15.
[45] ЦХАФ АК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212. Л. 12.
[46] *Клемен Д.А.* Из впечатлений... С. 158.
[47] См.: ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15; *Анохин А.В.* Бурханизм... С. 163.

всего, среди людей, знавших о молении в Тёрёнг понаслышке. Изменяющаяся не в лучшую сторону политическая ситуация в стране также вряд ли способствовала какой-либо откровенности. Нельзя не учитывать и того, что в традиционном мировосприятии реальность тесно переплеталась с мифологемами, эпическими сюжетами и т.п. Вот почему трудно судить о достоверности сообщений информаторов по поводу событий, происходивших перед молением и в самом урочище накануне вторжения туда карательного отряда во главе с исправником Тукмачевым.

В связи с этим есть необходимость остановиться на личности самого «инициатора» событий на Кырлыке. Чет Челпанов, происходивший из сравнительно немногочисленного сеока кёбёк, был человеком среднего достатка, имел лишь пять лошадей и сорок овец[48]. Но его тестем был крупный бай Маркитан, живший с сыном Макы в долине р. Кырлык и имевший более тысячи овец и двадцать шесть табунов лошадей. Шурин Чета – Макы Маркитанов – был женат на сестре известного бая-мецената Аргымая Кульджина[49]. По мнению одних, Чет Челпанов – «простой калмык, в дальних путешествиях не бывал и ничем не выделялся среди остальных»[50]. Другие считали, что он «немного неуравновешенный, вспыльчивый, даже придурковатый»[51].

В любом случае появление Чета Челпанова не случайно. В этом, видимо, сказались особенности его характера (судя по последнему замечанию, он был человеком эмоциональным и впечатлительным), а также его связь – пусть всего лишь семейная – с «просвещенными богачами» братьями Кульджиными, известными всему Алтаю. Вместе с тем в конкретных социальных условиях региона сомнительно, что по одному лишь слову рядового (да еще «с придурью») алтайца из маломощного сеока (даже если он имел влиятельных покровителей) съехалось несколько тысяч скотоводов, причем в ответственный период весеннего оттона табунов и отар.

Для этого нужно было, чтобы это слово *имело вес*, т.е. чтобы сам его носитель пользовался определенной известностью и уважением. Таковым мог быть не «безродный середняк» Чет Челпанов (за которого, однако, не погнушался отдать дочь богач Маркитан), но «билер кижи» (знающий человек, «белый шаман») или «сильный кам». Косвенные данные – нали-

[48] АНИИ МАЭ РАН. Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 23; Там же. Д. 30. Л. 168.
[49] Там же.
[50] Там же. Д. 12. Л. 166; ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 438 об.
[51] Там же. Д. 4. Л. 23.

чие у Чета бубна, божков, исчезнувших уже из быта обычных скотоводов[52], особенности характера и психики и пр. – позволяют признать такое утверждение реальным.

Естественно, встает вопрос о том, что за «всадников, одетых в белое», видели Чугул и ее приемный отец (если, конечно, это имело место)? На это место, по разным сведениям, молва выдвигала двоих – Емельяна Трофимовича Третьякова[53] и Тырыя, известного больше под именем Ак-Эмчи (может быть, Ак-Камчы)[54].

Емельян Третьяков, русский, студент из Воронежа (обстоятельства его появления на Алтае и характер его пребывания там источниками не освещаются), жил в Могуте и умер в 1926 г. С.А. Токарев расспрашивал о нем в 1932 г. братьев Третьяковых, которые уверяли, будто Чету являлся именно Е. Третьяков, наряженный в специальную белую одежду. Зайсаны, якобы, оказывали ему поддержку[55].

Первые сведения о Тырые Ак-Эмчи принадлежат миссионерам АДМ. Тырый происходил с берегов реки Большой Улегем, долго жил в Монголии, являясь переводчиком у русских купцов. После ареста Челпанова именно он, ставши главным ярлыкчи – служителем бурханистского культа, возглавил движение (неясно, правда, как и, главное, почему это произошло). Ак-Эмчи, несомненно, являлся человеком незаурядным – недаром он участвовал в экспедициях Г.Н. Потанина в качестве проводника. Он, судя по всему, неплохо разбирался в политике и, конечно, был знаком с догматами халхаского ламаизма. Важно отметить, что Тырый, хотя и считался главой бурханистов, в Западном и Центральном Алтае практически не был – ставка его находилась в Кош-Агаче.

Вместе с тем причастность обоих «претендентов» на роль Ойрот-хана к событиям в долине Кырлыка сомнительна, даже если допустить тайный характер их деятельности. Емельян Третьяков (хотя бы потому, что был русским) вряд ли настолько хорошо был осведомлен об алтайской вере, чтобы выработать и изложить какие-то иные догматы – скажем, «популяризировать» ламаизм; да и какие у него могли быть мотивы? Забегая вперед, отмечу нетерпимость бурханистов по отношению к иноверцам и русским. Такая позиция делает участие русского студента в культовом

---

[52] *Иванов С.В.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. XVIII – первая четверть XX в. Л.: Наука, 1979. С. 64–65.
[53] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 12. Л. 155.
[54] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 122. Л. 3; Ф. 163. Оп. 1. Д. 212. Л. 19.
[55] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 12. Л. 155.

действе алтайцев совсем уж неправдоподобным. Что касается Тырыя, подчеркну: первые упоминания о нем относятся лишь к 1905 г., Чугул его никогда не видела[56], и едва ли ему, не известному на юго-западе Алтая человеку, могла быть доверена такая ответственная роль. Скорее всего, осведомленный в ламаизме Тырый познакомился с «белой верой» уже после погрома, проникся ею под влиянием общественных настроений и самовольно присвоил себе звание «главного ярлыкчи».

С другой стороны, представляется весьма существенным, что по мере распространения легенд о скором пришествии Ойрот-хана, в Горном Алтае, начиная уже с 1880-х гг, появляются самозванцы, выдававшие себя за него. Урсульский миссионер К. Соколов в своих записях упоминает случай появления в 1885 г. одного ламы под именем Ойрот-хана[57]. В 1900 г. еще один лама заявил, что он и есть Ойрот-хан, после чего был арестован и выслан[58].

В данном случае автор сознательно не касается возможных политических причин появления самозванцев[59]. Важнее другое: в алтайском обществе издавна бытовали легенды о пришествии Ойрот-хана – «спасителя и праведного судии», а поскольку традиция героя «вживе» существовала, постольку слухи о новом Ойрот-хане (как и само его прибытие) были довольно привычны алтайцам.

Здесь следует подчеркнуть, что «живой Ойрот-хан» объявился в глубинных районах Горного Алтая, что он как бы «всплыл» из местной легендарной традиции.

Видимо, теперь уже невозможно досконально восстановить все подробности событий 1904 г. и выяснить, кем же были всадники – «провозвестники белой веры», и появлялись ли они вообще. Но так ли уж важно отождествить таинственных «белых всадников» с конкретными лицами? Гораздо существеннее понять, кому было выгодно организовать моление в Тёрёнг во главе с Четом Челпановым и способствовать широкому распространению ожиданий «живого Ойрота-хана» среди населения. Здесь на первый план выступают родственные связи «проповедника новой веры» с наиболее известными людьми Центрального Алтая начала XX в. – братьями Кульджиными.

Пожалуй, самой колоритной фигурой алтайского общества того времени являлся Аргымай Кульджин. Богач, имевший бесчисленные табуны

---

[56] ЦХАФ АК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 212. Л. 23.
[57] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 12. Л. 153.
[58] Там же. Л. 154.
[59] См.: *Потапов Л.П.* Очерки... С. 352.

племенных коней, с целью изучения коневодства посетивший Англию и Германию, «поставщик двора его величества»[60], Аргымай был довольно образованным и умным человеком. Еще М. Швецова, участница статистической экспедиции 1898 г. на Алтае, отмечала, что Аргымай «производит приятное впечатление, любознателен... Ему 26 лет, богач, имеет несколько тысяч голов скота и не менее 60 тысяч капитала. Быстро все понимает, построил школу в Кеньге и думает еще об одной. Аргымай мечтает о том времени, когда «будет наш народ ученый, как русские»...». Двухэтажное здание школы Аргымая стоит и ныне на восточном конце села Ело Онгудайского района. В 1901 г. из-за недостатка учителей Кульджин передал свои школы АДМ, оставив за собой полное их финансирование и оснащение книгами, картами, наглядными пособиями. Эти учебные заведения, по мнению миссионеров, «отличались самым мирным настроением и направлением, преследуя только одну цель – грамотность»[61].

В начале лета 1904 г. из Петербурга в Горный Алтай для сбора коллекций отправился Д.А. Клеменц, руководивший этнографическим отделом Музея Александра III (Русский музей), и познакомился с А. Кульджиным. Тот согласился помочь ученому в сборе алтайской коллекции, и уже 11 февраля 1905 г. алтаец писал Д.А. Клеменцу в столицу: «Письма Ваши от 1 октября и 9 декабря я получил и, наконец-то, просьбу Вашу выполнил. Сего числа я сдал в Бийскую транспортную контору различных костюмов весом 2 п[уда] 25 ф[унтов]. Мужская одежда: шуба, шапка, лента для косы, огниво и т.д. Женская одежда: шуба, чегедек, серьги, кольца золотые. Охотничий костюм с полным прибором готовлю, который в скором времени вышлю»[62].

В 1900 г. «Аргымай... устроил на своей земле маслодельный завод. Выписал мастера-немца, который и вводит немецкие порядки чистоплотности... Дойщицами служат инородки-язычницы, которые в баню ходят, руки мылом моют, чистые передники носят. Даже курить возбраняется им в то время, когда доят и управляются с молоком»[63]. В 1909 г. А. Кульджин завез на Алтай четырех племенных жеребцов и занялся коннозаводским делом, предварительно ознакомившись с ним в Англии и Германии.

Словом, все сведения о последнем достаточно определенно рисуют облик типичного представителя «молодой» прогрессивной националь-

---

[60] *Потапов Л.П.* Очерки... С. 328.
[61] *Швецова М.* Алтайские калмыки // Записки ЗСО ИРГО. Т. 23. Омск, 1898. С. 1–34.
[62] АНИИ МАЭ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 55.
[63] ТЕВ. 1900. № 24. 17.

ной буржуазии, в числе своих признаков имеющей и «просветительскую функцию», возможно, идеологически обусловленную. Не исключено, что хорошим знакомством с Аргымаем в какой-то степени объясняется позиция Д.А. Клеменца на процессе 1906 г., когда он как эксперт сделал все возможное для оправдания бурханистов и реабилитации самого движения. Разумеется, он руководствовался прежде всего гуманистическими и научными принципами, но его настойчивое стремление сосредоточить внимание суда на *чисто религиозном* характере движения и на фигуре Чета Челпанова как основного «*религиозного реформатора*», быть может, диктовалось и стремлением избежать таких подробностей, которые вывели бы на «культурного хозяина и просветителя» Аргымая.

Впрочем, все это не более чем правдоподобное предположение, ибо факты взаимодействия Аргымая Кульджина и Чета Челпанова нам не известны. Есть, пожалуй, одно косвенное свидетельство о связи событий в Тёрёнг с семейством Кульджиных. По одной из версий возникновения бурханизма, изложенной Четом на суде, никакого «старика в белом» вообще не было, а рассказать о встрече с ним Чета научил Манжи (Мандьи) Кульджин[64], т.е. нить от Челпанова к Аргымаю тянется через Манжи.

Кстати сказать, о младшем брате «просвещенного бая» в устной народной традиции имеется не слишком лестное мнение. Его рисуют как жестокого грабителя и притеснителя, в годы Гражданской войны возглавившего банду. Подчеркиваются его многократные поездки в Монголию, до 1921 г. фактически находившуюся под протекторатом Китая, дружба с ламами. Утверждают даже, что он сам исповедовал «желтую веру» (ламаизм), что не кажется маловероятным. Имя Манжи Кульджина связывают с Каракорумской думой в Горном Алтае и считают, что дни свои он закончил в Западной Монголии, куда бежал после Гражданской войны и где застрелился, узнав о победе монгольской революции[65].

Стоит добавить еще одну небольшую, но любопытную деталь, касающуюся фамилии «Кульджин». Слово «кульджа» («кульдьа») означает тамгу, но тамгу не родовую, которая имелась у всех сеоков, и не личную (тангма), каковая использовалась в хозяйственном обиходе алтайцев, а сакральную, видимо, связанную в прошлом с культом или высоким общественным положением ее владельца[66].

---

[64] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп.1. Д. 30. Л. 167-168.
[65] *Полевые* материалы В.Д. Славнина. 1976–1977 гг.
[66] *Полевые* материалы В.Д. Славнина. 1976 г.

Важным представляется тот факт, что зайсаны и баи Западного Алтая сразу же поддержали выступление Чета Челпанова, и хотя рядовые скотоводы сначала отнеслись к нему недоверчиво, узнав, что к «основателю белой веры» едут влиятельные люди, поехали сами[67]. Среди этих «влиятельных людей» были братья Кульджины[68].

На основании имеющихся материалов доказать руководство бурханистским движением именно с их стороны фактически невозможно. Однако учитывая, что к началу XX в. алтай-кижи почти сформировались как этнос, то такие люди, как братья Кульджины, Кыйтык Елбадин и др., принадлежавшие к нарождающейся местной буржуазии, объективно выражали не только ее интересы, но и *чаяния всех слоев общества*[69]. В этом плане, возможно, сами себе не отдавая в том отчета, они могли стать проводниками идеологии *осознающей свое единство* этнической группы, а через это – и вдохновителями внешнего выражения «идеологического взрыва» (моление в урочище Тёрёнг, да и вся деятельность первых адептов бурханизма). События 1904 г. в долине р. Кырлык – «этносоциальная инсценировка», отвечавшая духу времени и запросам этнического развития алтайцев, – все-таки являлись лишь кульминационным эпизодом в бурханистском движении, его первым открытым проявлением.

2.2. Судебный процесс над бурханистами в 1906 г.

Расправа над молящимися алтайцами сразу привлекла к себе внимание различных общественных кругов Сибири и России в целом, но оперативнее всех действовала все же РПЦ. Через неделю после побоища, во второй половине июня 1904 г., в Бийск прибыл глава Томской епархии, председатель Томского православного комитета, архиепископ Томский и Барнаульский Макарий (Невский). Архипастырь, давно оставивший пост главы АДМ, довольно часто посещал Алтай и держал деятельность миссии под неусыпным контролем. В этот раз целью поездки была «необходимость уяснить, что было причиной столь прискорбного в язычестве явления».

27 июня к Макарию были доставлены арестованные Чет и Чугул Челпановы. В беседе с архиереем они повторили: догматы новой веры были

[67] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 122. Л. 5 об.
[68] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 429–430.
[69] Ср., напр.: *Токарев С.А.* Докапиталистические пережитки... С. 119.

получены от «белого всадника», встреченного Чугул; Чет же действовал, руководствуясь словами дочери, и ничего антигосударственного не совершал. То же самое архиепископ уже слышал еще в Томске от арестованного зайсана третьей дючины Ташкына Саманчи-уула, категорически отрицавшего возводимые на Челпанова политические обвинения и утверждавшего, что в Тёрёнг люди съехались для моления.

В тот же день перед главой епархии предстали бийский исправник Тукмачев, его помощник Видавский и губернский чиновник для особых поручений Бруннов. Последний оставил письменное свидетельство о содержании разговора. Бруннову было поручено наладить контакты с уездными властями и алтайскими верхами и окончательно выяснить, не спровоцировано ли выступление бурханистов из-за границы. Он признался Макарию, что ему «не удалось добиться прямых положительных доказательств, но что «источником учения Чета были буддийские ламы из соседней Монголии».

По удачному стечению обстоятельств в бийской тюрьме уже находился монгольский лама, арестованный на Алтае, и архиерей встретился с ним, надеясь получить основания для политического обвинения Чета Челпанова. Но лама был задержан за сотни километров от Усть-Канской степи, в бассейне Чуи, и сразу же с возмущением заявил собеседнику, что не понимает, за что. Он плохо видит, и знакомые русские купцы посоветовали ему съездить в Бийск за очками. К тому же он имел при себе разрешительные документы, подписанные как китайскими, так и русскими властями. Лама также пригрозил Макарию, что по возвращении в Монголию немедленно пожалуется на произвол императору, после чего был тут же освобожден.

Деятельный архиепископ допросил также и Манжи Кульджина, одного из ярых поборников «белой веры» и противника миссионеров. После побоища и ареста тот был сломлен, и, по сообщению «Томских епархиальных ведомостей», превратился «в смиренного, во всем соглашающегося с владыкой, обычного полузабитого калмыка». Кульджин, стремясь избежать наказания, заявил, что «бурханизм – безумная вера» и что крещение было его давним желанием, откладывавшимся за суетой. Он окрестился бы и сейчас, но «все подумают, что он испугался суда». Более того, Манжи предложил Макарию построить школу и передать ее в ведение АДМ. Как бы то ни было, запуганный младший Кульджин был отпущен на свободу, покинул Бийск и позднее привлекался к суду только в качестве свидетеля.

Вообще поездку главы епархии в Бийск можно было считать удачной для него. Была выработана общая с уездной администрацией позиция по отношению к бурханистам. Хотя Челпанов по-прежнему настаивал на чисто религиозном характере своей проповеди, Макарий и АДМ вынесли свой вердикт a priori: учение политическое, спровоцированное Китаем, частью которого была тогда Монголия, при участии Японии[70].

Большинство арестованных алтайцев вскоре освободили из-под стражи и отпустили по домам, лишь шестеро «зачинщиков» вместе с Челпановым оставались в тюрьме в ожидании суда. В их защиту немедленно развернулась общественная кампания в Сибири и Петербурге.

Поручителями обвиняемых на время судебного процесса выступили бийские купцы, торговавшие с Монголией и понимавшие подоплеку событий. Купец А.Д. Васенев поручился за Челпанова, Русско-монгольское торговое общество – за Кыйтыка Елбадина, купец В. Рыбаков – за Бабраева, мещанин П. Мальцев – за Адышева. Малозначимые с точки зрения обвинения фигуры Елимисова и Юдуева в поручителях не нуждались[71].

23 октября 1904 г. в Барнауле прошло заседание Алтайского подотдела Западно-Сибирского отделения Императорского Русского географического общества. Слушали доклад очевидца событий – упоминавшегося выше врача М.К. Барсова. Тот подробно рассказал о побоище в долине Тёрёнг, учиненном крестьянами и полицейскими, и заявил, что Челпанов, распространяя «новую веру калмыков», попросту собирался «разжиться» за счет богатых приношений соплеменников, что и явилось главной причиной молений. В этом доктор Барсов лишь повторил точку зрения губернатора К.С. Старынкевича.

Обсуждение проходило бурно, и присутствовавшие на нем далеко не во всем согласились с докладчиком, особенно по вопросу о мотивах деятельности Чета Челпанова. Единодушной оказалась оценка поведения крестьян: «Русские, видя какое-то движение среди калмыков, и не способные его объяснить, перепугались какой-то невидимой опасности. И в панике заставили правительство принять меры к пресечению этой неурядицы»[72]. Присяжный поверенный М.И. Соколов, стремясь оградить «реформатора» от преследования по закону, спорил с М.К. Барсовым, доказывая, что Челпанов – недееспособный «безумец» и не может быть подвергнут суду, тем более – по политической статье.

---

[70] *Новиков И.* Указ. соч. С. 3–8.
[71] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 216, 246
[72] ЦХАФ АК. Ф. 81. Оп. 2. Д. 31.

4 ноября в томской газете «Сибирская жизнь» была опубликована статья Д.А. Клеменца – старшего этнографа петербургского Музея имени императора Александра III: «Из впечатлений во время летней поездки по Алтаю в 1904 году». Занимаясь сбором этнографических и археологических коллекций для музея, ученый летом того года сделался невольным свидетелем движения бурханистов и заинтересовался «белой верой» и ее проповедником. Возвращаясь в столицу после описанных драматических событий, Д.А. Клеменц передал редактору «Сибирской жизни» А.В. Адрианову упомянутую статью, вскрывавшую причины движения и дававшую его оценку.

Д.А. Клеменц считал, что «новая религия калмыков» – закономерное явление, вызванное к жизни кризисом шаманизма. «Всюду слышатся жалобы, – писал он, – что нет хороших шаманов, доверие к ним упало. Глухое брожение существовало давно... Чет выступил борцом против шаманизма. ...Несомненно, в скором времени публика бы (молящиеся алтайцы. – *Л.Ш.*) разошлась... но с разных сторон стали раздаваться голоса, что сборище калмыков опасно для русского населения. Полиция созвала окрестных крестьян и, вооружив их, сделала нападение на... калмыков. Произошел погром. Более тридцати человек арестовано. Разогнав... калмыков, крестьяне начали грабить вместе с казахами калмыцкие стойбища...»[73]

В университетском Томске статья столичного ученого, опровергавшая официальную «политическую» версию, произвела огромное впечатление. Общественное мнение прониклось убеждением: летом 1904 г. в Горном Алтае произошло избиение невиновных, шовинистический погром. Уже 5 ноября в Петербурге на заседании Императорского Русского географического общества вновь выступил Д.А. Клеменц, повторивший все основные положения своей статьи[74]. Откликнулась столичная пресса, и о разгроме инаковерующих в Алтайских горах узнала вся Россия.

Между тем следствие и подготовка к судебному процессу над бурханистами продолжались. Со стороны сибирской общественности формированием корпуса «защиты» занялся Г.Н. Потанин. С этой целью 5 января 1905 г. он написал В.Г. Короленко: «Вероятно, Вам из газет уже известна возмутительная расправа, учиненная нынешним летом уездной полицией в союзе с бийским епископом Макарием над кочевниками Алтая... Русская колонизация Алтая становится все более интенсивной. Результатом этого становится падение престижа шаманов, с другой стороны – в народное сознание вошла мысль об изменении жестокости крова-

[73] *Сибирская жизнь* 1904. № 142.
[74] *Архив* ГО РАН. Ф. 83. Оп. 1. Д. 34.

вых жертвоприношений... Алтайская православная миссия распространяла христианское учение полицейскими мерами, чем заслонила гуманное учение Христа... В мае сего (1905. – *Л.Ш.*) года должен произойти суд в Бийске. Будут судить алтайцев, которые побиты и сидят в тюрьме. Достанется, может быть, и чиновнику (исправнику. – *Л.Ш.*) – главнокомандующему – и крестьянам – исполнителям, но *главный виновник – православная миссия* (курсив мой. – *Л.Ш.*), останется в стороне... Здесь нет адвоката, который мог бы ярко обличить алтайские порядки... А между тем *главное зло* в алтайской жизни – это *миссия* (курсив мой. – *Л.Ш.*)... Не надо упускать случая и, пользуясь им, привлечь внимание русского общества к вопросам о сибирских инородцах... Не заинтересует ли Вас это дело, как некогда Мултанское? Если Вы сами не имеете расположения ехать в Бийск, то не подскажете ли кого-либо из столичных адвокатов защитить бедное племя?»[75]

Обращение Г.Н. Потанина к известному русскому писателю-демократу станет понятным, если вспомнить о содержании и ходе судебного процесса над группой вотяков (удмуртов) и об участии в нем В.Г. Короленко.

Тогда, в разгар голода 1892 г., власти одного из глухих уездов Вятской губернии обвинили одиннадцать жителей села Старый Мултан в человеческих жертвоприношениях языческим богам. Семеро вотяков были приговорены к каторге, но под давлением общественного мнения в 1895 г. процесс был возобновлен в Елабуге. Потрясенный сговором светских и духовных властей, прибывший туда писатель организовал широкое освещение процесса в российской прессе, собрал массу доказательств, свидетельских и экспертных данных в опровержение обвинения и выступил на суде в качестве адвоката. На третьем разбирательстве в 1896 г. в городе Мамадыше Казанской губернии, где, опираясь на экспертизы специалистов-этнографов Богаевского и Смирнова, блестяще выступил В.Г. Короленко, все обвиняемые были полностью оправданы[76].

Памятуя об этом, рассчитывая на талант и опыт писателя «Большой Сибирский Дедушка» и обратился к нему на помощью. Мултанское дело, как и сходный с ним процесс над бурханистами, не были рядовыми судебными разбирательствами, и это понимали многие. Так, в заключении по кассационной жалобе мултанцев А.Ф. Кони писал: «Судебным расследованием устанавливается здесь не одна лишь виновность тех или иных лиц... а констатируется известное бытовое явление, произносится суд над *целой*

---

[75] *Потанин Г.Н.* Письмо В.Г. Короленко // Литературное наследство Сибири. Т. 7. С. 37.
[76] *Вахтин Б.Б.* Гибель Джонстауна. Мултанское дело. Л., 1986. С. 3–65.

народностью или целым общественным слоем и создается *прецедент*, могущий иметь на будущее время значение судебного *закрепления виновности* той или иной *группы населения*...»[77] (курсив везде мой. – *Л.Ш.*). Время показало правоту А.Ф. Кони: менее чем через десятилетие после оправдания мултанских удмуртов власти в союзе с РПЦ подготовили новый процесс над целым этносом – алтайцами-бурханистами.

На рубеже 1904–1905 гг. политическая ситуация в России и Сибири накалилась, чему способствовал общий неуспех русско-японской войны, и общественные настроения прониклись «духом свободы». В томской губернской и бийской уездной администрациях произошли серьезные кадровые перестановки. Либеральствующего губернатора К.С. Старынкевича, не усматривавшего в действиях бурханистов «никакой политики», сменил консервативный, исполнительный и недалекий генерал В.Н. Азанчеев-Азанчевский. Уволился в отставку бийский исправник В.И. Тукмачев, его помощник В.Ф. Видавский отправился в далекий Канский уезд Енисейской губернии, покинул Бийск и становой пристав В.Ф. Бучинский.

Претерпело изменения и руководство Алтайской духовной миссии. В начале февраля 1905 г. викарный епископ Макарий (Павлов) был переведен в Якутск (формально – с повышением, фактически – в опалу). По дороге туда он заехал в Томск, повстречался с архиепископом (с 1906 г.) Макарием (Невским), отслужив со своим духовным отцом, когда-то рукоположившим его в сан, совместную обедню. Начальником АДМ и соответственно епископом Бийским назначили о. Иннокентия, никак не причастного к горноалтайским событиям.

Создается впечатление, что из поля зрения общественности убирали лиц, прямо задействованных в тёрёнгской трагедии или причастных к ней. Свою роль сыграло и обострение обстановки в России, связанное с революционными событиями 1905 г.: на время оно отвлекло внимание активной части населения от судьбы бурханистов. Во многих сибирских городах начались погромы, порой спровоцированные церковью, перед которыми померкло впечатление от побоища в далеких Алтайских горах.

Революция отодвинула и само судебное разбирательство, намеченное первоначально на весну 1905 г., а шестеро обвиняемых алтайцев попрежнему сидели в бийской тюрьме.

Впрочем, моление в кырлыкской долине и провозглашение «ак-дьан» не пропали втуне и имели серьезные последствия. Залечив раны, алтайцы

---

[77] *Вахтин Б.Б.* Гибель Джонстауна. Мултанское дело. С. 3.

с конца 1904 г. вновь и вновь посещали урочище Тёрёнг, молились там «по-новому», рассказывая, что на место, где стояла белая юрта Чета Челпанова, с неба скоро опустится роскошный дворец-орго, а сам учитель будет освобожден. Мало-помалу стали появляться знатоки и толкователи «белой веры». Несмотря на разночтения в их проповедях, главным оставалось одно: запрет кровавых жертвоприношений и ожидание спасителя Ойрот-хана[78].

В донесениях в Томскую епархию миссионеры вынуждены были признать: «Проповедь Чета положила резкую грань между прежним и современным состоянием калмыков. Самосознание калмыков, несомненно, поднялось, и они теперь представляют более компактную массу, способную противодействовать всяким посторонним влияниям. *Миссия не готова к этому»* (курсив мой. – *Л.Ш.*). Иными словами, несмотря на, казалось бы, своевременные жесткие меры, АДМ проиграла в борьбе с бурханизмом. Все ее отчеты начиная с 1905 г. – это констатация существования «белой веры» и ее описание[79].

Наконец, начало суда над «кочевыми калмыками» было назначено на май 1906 г. В начале года в Бийск прибыли адвокаты из Петербурга, Москвы, Томска. В.Г. Короленко обеспечил участие в процессе столичных присяжных поверенных А.Н. Вознесенского и М.И. Соколова, но сам участвовать в суде не смог: за участие в революционных событиях 1905 г. он был арестован и сам находился под следствием. Зато в качестве свидетеля приехал на Алтай Д.А. Клеменц.

В Бийске защитники немедленно приступили к знакомству с материалами предварительного следствия и не раз беседовали с подзащитными. Особое внимание они уделили сбору материалов о насилиях над алтайцами, а также об убытках, понесенных ими от погромов. По словам А.Н. Вознесенского, «материал получился внушительный и глубоко интересный»[80].

В соответствии с действовавшим законодательством и по аналогии с Мултанским делом защита истребовала присутствия на суде эксперта по религиозным верованиям «горных калмыков», каковым и стал Д.А. Клеменц. Ему было поручено произвести анализ бурханизма как религии. Более того, по совету адвокатов подсудимые обратились к прокурору с ходатайством о замене переводчиков и привлечении в этом качестве «торгующих на Алтае и в Монголии П.Я. Мальцева и И.А. Щетинина, так как

---

[78] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85, Оп. 1. Д. 93; Оп. 1. Д. 100; ГАТО. Ф. 11. Оп. 6. Д. 1.
[79] ТЕВ. 1907. № 7.
[80] *Вознесенский А.Н.* Тени прошлого. М., 1928. С. 109–110.

вызванные... Соколов и Тощаков являются членами Алтайской духовной миссии, искоренявшей наше учение. Поэтому возможно их пристрастие как в вопросах веры, так и при переводе». Алтайцы предложили также вызвать в суд в качестве свидетелей чиновника по землеустройству И.С. Акерблома, врача М.К. Барсова, экономиста С.П. Швецова[81].

Вопрос точности переводов на суде был очень важен, но прокурор не удовлетворил просьбу подсудимых. Тем не менее что-то побудило членов АДМ Тощакова, Кумандина и Соколова не только отказаться переводить, но и вообще не являться на судебное разбирательство. Их заменил купец Чиндеков, согласившийся переводить выступления обвиняемых и свидетелей-калмыков[82].

Уже после начала судебного процесса защита пополнилась членами Санкт-Петербургской судебной палаты Федосьевым и Баретом; из Томска прибыл присяжный поверенный Михайловский.

26 мая 1906 г. выездная сессия Томского окружного суда в Бийске приступила к рассмотрению дела «кочевых калмыков»-бурханистов. Для освещения ее работы в прессе прибыл и корреспондент газеты «Сибирская жизнь», писавший: «Дело разбиралось в большом зале бийского общественного собрания. Публика пускалась по билетам. Зал был полон, и многим желающим прослушать весь судебный процесс не удалось. Среди публики были и калмыки. В составе суда принимали участие: председатель П.К. Гульдман, члены суда Н.А. Троицкий, Ю.А. Семенов, А.Н. Альбицкий. Обвинял товарищ прокурора И.Ю. Станевич. Защитниками всех подсудимых выступили... Федосьев... Соколов и Барет, представлявшие все три округа Санкт-Петербургской судебной палаты»[83] – т.е. независимые адвокаты, не опасавшиеся возможного давления со стороны местной администрации.

Самым молодым из шести подсудимых был Чет Челпанов, которому к этому моменту исполнилось 33 года. «Впечатление от Чета было приятным. Довольно высокого роста, с умными, горевшими огнем фанатической веры глазами, Чет мог сойти за пророка» – записал очевидец. Матаю Адышеву исполнилось 65 лет, Матаю Бабраеву – 36, Кыйтыку Елбадину – 40, Чепияку Юдуеву – 50, Анчибаю Елемисову – 36.

Всем им было предъявлено обвинение по ч. 13.1 ст. 938 и 1542 «Уложения о наказаниях уголовных и исправительных». Статья 938, в частно-

[81] ГАТО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 15. Л. 51–52.
[82] Там же. Л. 424.
[83] *Сибирская* жизнь. 1906. № 129.

сти, начинается словами: «Кто, выдавая себя за лицо, одаренное какою-либо сверхъестественною силою, будет стараться посредством обмана производить в народе тревогу...» и т.д. По перечисленным статьям бурханистам в лучшем случае грозили ссылка и каторга[84]. Позже, оценивая судебное разбирательство, А.Н. Вознесенский, поначалу бывший защитником Челпанова, отмечал: «Процесс этот словно воскресил перед нами весь строгий строй Средневековья, когда преследовали колдунов и ведьм»[85].

В обвинительном акте Чету Чепанову вменялось в вину, что «в мае, июне 1904 г., выдавая себя за лицо, имеющее непосредственные сношения с божеством, ложно уверял своих соплеменников в том, что белый Бурхан явился ему и через него приказал всем калмыкам явиться в Тёрёнг, иначе они будут убиты громом, и ждать возвращения Ойрота, который восстановит калмыцкое царство. Посредством обмана пытался вызвать среди калмыков волнения и возбудить неповиновение по отношению к русским властям, запретив связи с ними. Калмыки вследствие этого побросали свои обычные занятия, съехались в Тёрёнг. Несмотря на неоднократные требования чинов полиции разъехаться, не пожелали добровольно покинуть сборище... Матай Адышев, Матай Бабраев, Кыйтык Елбадин, Анчибай Елемисов, Чепияк Юдуев, сговорившись с Четом Челпановым на совершение описываемого преступления, разносили слухи о способностях Чета и о новой религии». И, наконец, все шестеро обвинялись «в лишении свободы 11 калмыков, причем морили их голодом и били»[86].

Подсудимые вины своей не признали, но конкретное содержание их речей неизвестно: в «подчищенном» варианте обнаруженного мною судебного дела протоколы допросов обвиняемых отсутствуют. Однако уцелели записи показаний свидетелей.

По словам свидетеля М. Маркитанова, он приезжал в урочище молиться и про неповиновение Белому Царю ничего там не слышал. То же подтвердил и М. Кульджин, добавив, что в молитве повторялись слова: «Бурхан, дай Белому Царю милости, дай счастье всему народу». О неподчинении властям, неплатеже податей, «новом царе» Чет ничего не говорил. Из показаний зайсана второй дючины П. Кордобоева следовало, что тот прибыл в Тёрёнг из любопытства. В беседе с ним Челпанов убеждал его молиться Бурхану, но о «новом царе» не произнес ни слова. В юрте

---

[84] *Сибирская жизнь* 1906. № 129; ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 10–14.
[85] *Вознесенский А.Н.* Указ. соч. С. 109–110.
[86] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 13–14.

Чета никаких особых предметов не было, равно как и некоего «богатства». Зайсан будто бы подходил к некоторым калмыкам, напоминая о выплате налога. Те платить не отказывались, но говорили, что деньги дома. О том же свидетельствовал и крестьянский начальник В.И. Эртов: «Жалоб на неплатежи калмыков во время религиозных брожений к нему... не поступало»[87].

Свидетели Кидышев, Еркетов, Башкин, Самаков опровергли еще одно обвинение: по их показаниям, Чет «чудес не творил», за пророка или святого себя не выдавал, не говорил, что сам видел Бурхана. Он только «призывал молиться ему как издавна известному богу калмыков»[88].

Свидетель Маркуласв заявил, что никогда не слышал о том, чтобы Чет брал подарки или занимался вымогательством; его сотоварищ заметил, что не видно было, чтобы Челпанов после проповедей стал богаче[89]. Более того, после погрома все имущество Челпановых было разграблено, и даже исправник не имел представления о его судьбе.

В.И. Тукмачев, кстати, фактически подтвердил показания алтайцев о мирном характере молений: «Сопротивление властям у калмыков он видел в том, что они не расходились по требованию властей, устраивали какие-то сборища в логу Тёрёнг. Было слышно, и свидетель доносил томскому губернатору о том, что калмыки устраивают сборища для моления и что им молиться еще 15 дней, но он получил приказ от губернатора разогнать сборище калмыков, что им и было сделано»[90]. Заметно, что бывший исправник старался снять с себя вину за побоище, ссылаясь на приказ начальства, которого, напомню, уже почти два года не было в Томске.

Жандармский унтер-офицер Туев на суде тоже повторил свои показания, данные им на предварительном следствии. Под одобрительные реплики публики он заявил, что в религиозном сборище калмыков ничего угрожающего не было, и об этом он доносил по инстанциям. Более того, он не раз слышал, как русские крестьяне насмехались над верованиями калмыков[91].

Свидетельства крестьянских начальников, также вызванных на процесс, переломили его ход в пользу обвиняемых. По сообщению газеты «Сибирская жизнь», они раскрыли «картину бесправия калмыков. Притеснения

---

[87] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 429, 435, 448.
[88] Там же. Л. 436–439.
[89] Там же. Л. 438.
[90] Там же. Л. 427.
[91] Там же. Л. 435.

идут отовсюду – их теснит администрация, не приводя под чьим-то давлением приговоров по делам о восстановлении нарушаемого владения землей. Добиться этих решений, при вполне законных основаниях со стороны калмыков, все же чрезвычайно трудно для последних. Оксенов (крестьянский начальник. – *Л.Ш.*) говорил, что русские крестьяне, самовольно селясь на землях, отведенных калмыкам, гонят последних с плодородных мест вглубь Алтая. Он подчеркнул характер движения как «чисто религиозного», частично вызванного все ухудшающимся положением калмыков. Его поддержал другой крестьянский начальник – В.И. Эртов: «Движение возникло как следствие давления со стороны русских». Он рассказал, как миссия захватывала земли и как он, не превышая власти, пытался защитить калмыков. Но миссия во главе с Макарием была недовольна его действиями и даже в отчете за 1903 г. отмечала, что «успеху миссии среди калмыков на Алтае мешает лжебратия», имея в виду его, Эртова...»[92].

Совершенно неожиданными оказались показания русских крестьян, привлеченных в качестве свидетелей. «Русские боялись не калмыков, а японцев, так как носился слух, что скоро придут японцы», – сообщил В.С. Иванов из Усть-Кана. С ним согласился житель села Черно-Ануйского Е.А. Князев: «Русские боялись слухов, носившихся *среди них* о пришествии «Кулака», «япона с войском» (курсив мой. – *Л.Ш.*) и т.д.[93]

Словом, мнение большинства свидетелей и публики было явно на стороне подсудимых бурханистов. Корреспондент «Сибирской жизни» писал по этому поводу: «Какой-либо *политической тенденции* в проповеди Чета Челпанова видеть было *нельзя* (курсив мой. – *Л.Ш.*). Единственный свидетель урядник Рыков нашел в этом религиозном движении «что-то политическое». «А какая разница между социальным и политическим движением? Что Вы понимаете под политическим движением?» – спросил его один из судей. Продолжительное молчание было ответом урядника Рыкова...»[94]

Лишь «часть свидетелей, весьма незначительная... преимущественно из калмыков, принявших православие, старалась показать на суде, что Чет проповедовал неповиновение властям. Так, свидетель Т. Кобеков заявил, что ему, когда он прибыл в Тёрёнг как сборщик, сказали, что податей платить не будут и что теперь новый царь». Однако, отмечала газета, показания этих свидетелей «полны противоречий и заслуживали ма-

---

[92] *Сибирская жизнь*. 1906. № 131.
[93] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 428, 434.
[94] *Сибирская жизнь*. 1906. № 130.

лого доверия. Свидетели вели себя странно на суде: падали на колени, закрывали лицо руками, чего-то боялись»[95]. Быть может, наказания за лжесвидетельство?

Как бы то ни было, два первых пункта обвинительного акта были отвергнуты судом. Оставался третий: насилие над не желавшими принять «новую веру». По этому поводу, «вздрагивая и закрывая глаза», некоторые «потерпевшие» показали следующее. Юнеев Я.: «Чет бил меня»; Алчибаев: «таскали меня за волосы»; Торлоев Т.: «неизвестные калмыки схватили меня и посадили в каменную «каталажку», привязав к двум кольям волосяными арканами. Пробыл там шесть дней. В «каталажке» было десять человек, были и православные». Выяснилось, что в каменной постройке сидели Т. Кобеков, М. Садранкин, Г. Тукешев, Коборев, Самаев, Кокпаев, Торбоганов, Козубаков, якобы насильно свезенные в Тёрёнг и помещенные на разные сроки в «каменную тюрьму».

Впрочем, в ходе повторного допроса почти все из «пострадавших» изменили свои показания. Алчибаев сказал, что «за волосы его не таскали»; Торлоев «забыл», сколько времени находился «в заточении»; Н. Сарымсаков признал, что хотя Челпанов и назвал его «курюм» (проклятый), но за дело: «потерпевший» в юрте Чета уселся на хозяйское место, что считается «дурным поступком», и т.д.[96] К тому же заявления этих людей подвергли сомнению другие алтайцы, находившиеся в урочище.

Тоха Илькинчи и Кидышев свидетельствовали под присягой, что видели в логу «свободными Козубакова, Торбоганова, Кокпаева, Алчибаева, и все они молились Бурхану». А. Баладыев и тот же Кидышев пояснили суду, что «каменная постройка действительно была в логу, но она не была каталажкой-тюрьмой». Стояла жара, и ее соорудили для женщин и детей, которые могли спасаться от зноя под ее прохладными стенами, сидя в тени без меховых шапок и обуви. Показываться на глаза мужчинам босыми алтайским женщинам запрещал обычай[97].

Относительно пресловутой «каталажки» очень подробно выступил на суде очевидец побоища М.К. Барсов. «На месте моления, – показал он, – из осколков камней был выложен цилиндр аршина четыре (около 3 м. – *Л.Ш.*) в диаметре. И если это была «тюрьма», то игрушечная, так как я и крестьяне развалили ее ногами без особых усилий. Следов кольев внутри замечено не было, не было выбитой или примятой травы, что было бы

[95] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15.
[96] Там же. Л. 441, 443–446.
[97] Там же. Л. 447.

невозможно, если бы пострадавшие находились в ней длительное время. Если и было лишение свободы, то чисто символическое»[98].

В действительности речь, скорее всего, шла о центральном культовом сооружении бурханистского молитвенного места (мюргюль), своего рода «амвоне», с которого Чет Челпанов (позднее его преемники-ярлыкчи) произносил свои проповеди и на котором совершал главные жертвенные возлияния молоком и маслом[99]. Подобные каменные сооружения встречаются и в других местах Центрального Алтая (например, в восточной половине большого бурханистского святилища на горе Подир-таш близ села Ело)[100].

М.К. Барсов не мог знать о назначении цилиндрической выкладки в долине Тёрёнг, а свидетели-алтайцы на процессе, не желая раскрывать обрядовую тайну непосвященным иноверцам (вспомним замкнутость бурханистов), нашли каменной «постройке» простое и убедительное объяснение, тем более, что в ряде случаев оно соответствовало действительности.

Как бы то ни было, последнее обвинение Челпанова с товарищами было если не опровергнуто, то подверглось серьезному сомнению.

Последнее заседание выездной сессии Томского окружного суда состоялось 31 мая 1906 г. и началось с выступления эксперта Д.А. Клеменца.

«Для того чтобы уяснить себе религиозное движение народа, говорящего на малоизвестном языке, эксперт считает необходимым предпослать некоторые сведения об этом народе. Алтайцы – часть тюркского племени, живут в кочевом быту. Их обычные промыслы – лесной, охотничий, добыча ореха. Принадлежат они по своей культуре и развитию к полуварварским народам, отличаются от нас обычаями, обрядами; они существенно отличаются от нас и языком, отчего трудно бывает добиться у свидетелей на суде точного ответа, так как узнать трудно, так ли он понял вопрос.

Этот полудикий народ – раб обстановки. Родился у него орех – он сыт, богат, доволен; прозимовал благополучно – тоже доволен. Подох скот – упал духом алтаец. Жизнь алтайца, его счастье, его довольство – в руках стихии, и она же его может сделать бедняком.

Жизнь алтайца далеко не регулярна. Много пищи у алтайца – он много ее и ест; ест целый день, зовет других, раздает пищу по соседним юртам. Мало пищи – он ест мало, раз, два в день. У алтайца нет деления времени на работу, отдых и развлечение. С мешочком толокна он уходит в горы и бродит там целую неделю. Нет надобности в пище – он апатичен ко всему. В горячую пору заготовки орехов и беличьих шкурок он не спит; в иную пору он бездельничает, спит и удивляет нас своей способностью спать. В праздничных развлечениях своих алтаец не ищет меры; есть молоко, вино – он пьет, идет за десятки верст к знакомым и там пьют «раку», и пьют до тех пор, пока она не кончится вся. Придет рапсод-сказочник, рассказывает свои сказки, поет былины целую ночь, и никто из слушающих калмыков глазом не сморгнет, пока, наконец, полное переутомление не заставит сделать перерыв

[98] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 442.

[99] *Даничин А.Г.* Бурханизм (Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск, 1993. С. 178–195.

[100] *Полевые* материалы В.Д. Славнина. 1976 г.

В нервной организации алтайца много фантазии, но мыслительная способность его плохо работает. Среди инородцев замечается необыкновенная склонность к психическим заболеваниям. У якутов, например, существует эмерячество <...> Болезнь эта, по слухам, имеет место и среди калмыков Алтая.

Брачный союз у алтайцев строг. Сильно развито среди них и самоубийство. Умер отец, и несомненно, что его примеру последует кто-либо из семьи. Ответом на вопрос о причине такого самоубийства является «сердце болело». В то время как мы стремимся объяснить возникновение каждого действия естественным способом, и, стоя на этой точке зрения, явления сверхъестественной силы признаем с большой осторожностью и зарегистрируем эти явления, как необъяснимые явления особой важности, калмыки же наоборот – у них даже смерть является чем-то необыкновенным: «кам, мол, душу вынул». В горе, в реке калмык видит живое существо, силу, которую можно рассердить, укротить и умилостивить.

Крайнее легковерие ведет к созданию посредников, толкующих, разъясняющих, и на этой почве зарождается шаманство, оказывающееся, как обнаружило последнее время, всемирным в религии явлением. Шаманство – не особая форма культа, а известная ступень, стадия религиозного воззрения. Большинство шаманов-камов состоит из галлюцинаторов и эпилептиков. Галлюцинатор сам поверяет, рассказывает видимое им слушателям, а эпилептику нужен интерпретатор для публики. Камланье действует на нервную систему не только инородца, но даже и развитых культурных людей. Эксперту передавал случай такого влияния шамана на него самого один из знатоков культуры инородцев о. Василий Вербицкий.

Шаманство алтайцев с первого взгляда подкупает и много выигрывает при сравнении его даже с рассветом греческого политеизма. Здесь нет слабостей у божеств – вроде, например, женитьбы бога на обыкновенной смертной. Против доброго бога Ульгеня здесь Эрлик – алтайский Эриман – злой бог; рядом с этим существует обожествление гор, лесов, рек, и трудно понять, кому кланяется алтаец – горе или духу, в ней живущему.

Против шаманства много возражений. Жрецы ненасытны в своей власти, они стремятся завладеть душой верующего и распоряжаться ею путем угнетения и нравственного насилия; замечается среди них и корыстолюбие. Когда власть кама усилится, то камланье у шаманов из подсобного занятия переходит в выгодное и главное занятие. При камланье ему не трудно запугать верующего, указать на трудность работы, и мзда его увеличивается все больше, и сам верующий всегда помнит – «что кам может сделать, может и разделать» – т.е. добро и зло принести по своей лишь воле.

Не Чет Челпанов первый поднял руку против камов; примеры были среди его предшественников, и эти указания можно видеть среди собранных о. Вербицким преданий о старых князьях, ханах алтайцев, дававших советы последним – уничтожать камов как проливающих невинную кровь животных, как людей Эрлика и злого духа. Ханы сжигали камов в юртах, и это было не однажды, но всегда кто-либо из камов спасался, и снова нарождалось камское нечестье.

Ойрот – это мифический предок западных монголов. Обращение к обожествленному старому предку и вызвано было сопротивлением камству, общением с русским населением и наплывом новых знаний и взглядов. Камство давало богатый материал русским для насмешек над калмыками. «Ну боги у вас», – говорили русские, – «мало ему овцу дай, а еще прежде убей и изуродуй».

Боги Кудай, Яик, Солнце и Месяц есть и в проповедуемой Четом Челпановым вере, но они являются более чистыми божествами... Чет Челпанов уничтожил кровавые жертвоприношения и проповедовал нового бога Ойрота. В учении Чета Челпанова видят влияние буддизма, но эксперт настойчиво утверждает, что в учении Челпанова нет и атома буддизма. Пантеон божеств, указываемых Челпановым, суть эманация одного и

того же бога; у него стремление к единобожию. В буддизме ряд тенгриев – отдельных божеств; и среди них нет старшего, да и не может буддизм привести к идее единобожия.

Эксперт не может себе представить, чтобы русский инородец, живущий в кочевом быту, был способен отвергнуть Императора. Русский Император в глазах инородца сверхчеловек, и они относятся к нему как к божеству. Какие бы ни сыпались на них невзгоды, они всегда говорят, что Он или не знает, или Ему мешают сделать для них добро – вдруг Его заменит какой-то Японец! Тут кроется какое-то недоразумение, создавшееся в момент горячки, охватившей русское население в вихре совершившихся событий. Откуда-то, как гром из ясного неба, появилось это движение. Но эксперту, как директору Музея Императора Александра III, сообщали его помощники, жившие среди инородческого населения, что религиозное брожение охватило весь инородческий мир и что вера в камов падает.

Далее эксперт объяснил, что моления по количеству собравшихся и находящихся в роду бывают разные, бывают и такие, что на сборище приезжают торговцы. Камы камлают в халате со жгутами, погремушками, на плечах круги и на голове шапка с павлиньими перьями. При семейных молениях старший в роде надевает лучшую одежду, чаще – белую, шелковую. Вообще калмыки франты и любят одеться почище. Камом может быть всякий экзальтированный калмык, но в некоторых инородческих племенах он должен происходить из шаманского племени.

Заслуга Чета Челпанова в эволюции религии калмыков та, что он начал борьбу с кровавыми жертвоприношениями и удачно ее окончил. Чет Челпанов – проповедник и реформатор, но нового учения он не дал, хотя личность его вообще мало еще известна и мало выяснилась»[101].

Следом выступили защитники, речи которых оказались столь остры и непредвзяты, что, как записано в протоколе, они «не раз были останавливаемы председательствующим, который просил их воздержаться от неуместных и неудобных возражений»[102]. К сожалению, эти материалы были кем-то изъяты из дела, судя по косвенным деталям, сразу после суда. Остается довольствоваться кратким замечанием А.Н. Вознесенского: «На суде всплыла картина миссионерского хозяйствования на Алтае, картина погромов и насилий»[103].

После речи товарища прокурора И.Ю. Станевича, *отказавшегося от всех предъявленных бурханистам обвинений*, и длительного совещания суда, председатель начал оглашение приговора с перечисления статей обвинения:

«Первое. Чет Челпанов в мае – июне 1904 года, выдавая себя за лицо, имеющее непосредственное сношение с божеством, ложно уверял соплеменников в том, что бог Бурхан явился ему и через него приказал всем под угрозой собраться в Тёрёнг, молиться Бурхану, ждать возвращения Ойрота, который восстановит калмыцкое царство, путем обмана старался вызвать их к неповиновению русским властям, запрещая всякие сношения.

---

[101] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 423–452.
[102] Там же. Л. 451.
[103] *Вознесенский А.Н.* Указ. соч. С. 110.

Второе. Матай Адышев, Матай Бабраев, Кыйтык Елбадин, Анчибай Елемисов, Чепияк Юдуев, сговорившись с Четом, уверяли калмыков, что Чет имеет связи с божеством и получает от него указания о скором приходе Ойрота.

Третье. Самовольно лишили свободы Торло и Мажибая Торлоевых, Торгука Кокпаева, А. Самаева, М. Садранкина, И. Белоусова, привязывая их к столбам...

Собственно же приговор был таков: «Рассмотрев все обстоятельства настоящего дела во всей их совокупности, как они выяснились на судебном следствии, и выслушав объяснения сторон, окружной суд нашел, что по заключению эксперта Клеменца, учение, проповедником которого явился Чет Челпанов, есть в действительности одно из состояний языческой религии, которое калмыки несколько раз проходили за время своей истории, что по удостоверению всех допрошенных по делу свидетелей Челпанов ни к какому обману при проповеди не прибегал и своим проповедничеством не вызывал волнения и не возбуждал к неповиновению русским властям, а потому суд пришел к заключению, что в этом обвинении и обвиняемые в сообщничестве с ним Адышев, Бабраев, Елбадин, Елемесов и Юдуев должны быть признаны невиновными.

Переходя затем к обсуждению второго предъявленного к подсудимым обвинения, окружной суд нашел, что показания потерпевших Торловых, Кокпаева, Самаева, Садранкина, Юнеева, Тукешева, Алчибаева, Кобоева, Матошева и Белоусова, не заключая сами в себе всех признаков законного понятия истязаний и мучений, не нашли подтверждения ни в показаниях свидетелей, ни в прочих обстоятельствах дела, кроме того, показания потерпевших в отдельных частях расходились с показаниями, данными ими же на предварительном следствии, посему суд, приняв во внимание, что все потерпевшие являются и в настоящее время религиозными противниками обвиняемых, пришел к заключению, что и второе предъявленное к подсудимым обвинение не нашло достаточного подтверждения на судебном следствии, а потому подсудимые Челпанов, Адышев, Бабраев, Елемисов, Юдуев должны быть признаны и в нем невиновными и по суду оправданными. Вещественное по делу доказательство – 4 книги на монгольском языке надлежит оставить при деле, так как не установлена принадлежность их кому-либо.

По всем сим соображениям окружной суд определил:

Подсудимых кочевых калмык Томской губернии, Бийского уезда, Второй Алтайской дючины Чет Челпанова Кобекова 33 лет, Третьей Алтайской дючины Матая Адышева 65 лет, Третьей дючины Матая Бабраева 36 лет, Четвертой Алтайской дючины Кыйтыка Елбадина 40 лет, Пятой Алтайской дючины Анчибая Елемисова 34 лет и Шестой Алтайской дючины Чапиака Юдуева 50 лет на основании 1 п. 771 ст. Устава Уголовного судопроизводства признать невиновными и по суду оправданными, приняв судебные по делу издержки на счет казны; вещественные по делу доказательства четыре книжки на монгольском языке оставить при деле»[104].

Хотя все шестеро подсудимых были оправданы судом первой инстанции и разъехались по домам, И.Ю. Станевич, по неясным мотивам, почти сразу после процесса представил апелляцию по делу бурханистов в Омскую судебную палату. Там оно рассматривалось в течение трех лет, но приговор Томского окружного суда остался неизменным. 17 марта 1909 г., почти через пять лет после событий, дело, наконец, было сдано в Томский губернский архив.

[104] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 145. Л. 480–481.

Казалось бы, справедливость восторжествовала, истина восстановлена: и бурханизм – не политический, а чисто религиозный феномен. Однако АДМ продолжала настаивать на своем: «Хотя суд, разбиравший дело Чета, оправдал его, не признавши в его учении политической подкладки, – читаем в миссионерском отчете за 1906 г., – однако... отцы-миссионеры и старожилы Алтая остаются при своем мнении, что Чет *не столько религиозный реформатор, сколько политический агитатор*»[105]. Несмотря на упорство, АДМ больше не решалась на повторение провокации, тем более, что в 1912 г. ее радетель и апологет, архиепископ Макарий (Невский), уехал из Сибири в Москву в сане митрополита Московского и Коломенского.

Есть все основания полагать, что незадолго до отъезда по его распоряжению в губернском архиве было основательно «почищено» судебное дело «О кочевых калмыках Чете Челпанове и др. ...». Вместо трех томов дела остался лишь один – с исправленным названием, перенумерованными страницами, массой лакун, касавшихся как хода процесса, так и имевших отношение к деятельности АДМ в Горном Алтае. Именно в таком виде дело было обнаружено мной в 1985 г.

Сибирская прогрессивная общественность не преминула сделать всероссийским достоянием свое мнение относительно недавнего вдохновителя деяний АДМ и его карьерного взлета. Столичная газета «Сибирские вопросы», накануне его переезда в Москву, опубликовала статью анонима (И.С. Гуляева) под названием «Макарий епископ Томский – митрополит Московский». В ней значится: «Религиозное движение на Алтае возникло на почве открытой и беспощадной борьбы с шаманством. Несомненно, это движение было большим шагом вперед... Но оно шло вразрез с миссионерской деятельностью, Макарий повел открытую и жестокую по своим последствиям борьбу с инородцами Алтая. Светской власти он внушил, что приверженцы нового учения – опасные политические враги. Своему помощнику – викарию бийскому – Макарий поручил руководство борьбой с бурханистами, которая велась совместно с полицейской властью. Все это привело к массовому побоищу инородцев...» Тем не менее, писал далее автор, «движение после разгрома Чета живет на Алтае, идет вглубь и вширь, привлекая новых приверженцев...»[106]. Уже в 1913 г. отмечалось, что бурханисты составляли 2/3 всех алтайцев, а в 1914 г. – что лишь 10% из них верны прежнему шаманству[107].

---

[105] ЦХАФ АК. Ф. 164, ТЕВ. 1907. № 7.
[106] *Сибирские* вопросы. 1912. № 29. С. 75; Ср.: ГАТО. Ф. 11. Оп. 6. Д. 1. Л. 15–20.
[107] *Семенов Ю.А.* Указ. соч. С. 388; ЦХАФ АК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212. Л. 1.

О последующей судьбе провозвестников «белой веры» известно очень мало. Член суда Ю.А. Семенов, путешествуя по Алтаю в 1911 г., встретился с Четом Челпановым. Тот рассказывал путешественнику о себе, о том, что родился в Ябогане, по ключу Шиверта, а в Тёрёнг переехал после свадьбы. Вспоминая процесс, Челпанов говорил: «Протокол был, что мы будто про японцев поминали. Это неверно. Здесь (на Алтае. – *Л.Ш.*) я про японцев не слыхал. Только когда сидел в тюрьме, узнал. До ареста у меня было четыре мерина, сорок коров с быками, шестьдесят овец. Теперь все исчезло. Мне единоверцы помогли. Много переменилось на Алтае, когда я вернулся, ко мне перестали ездить, я молюсь один»[108].

Через два года к Чету в урочище Шиверта заезжал другой участник процесса – адвокат М. Соколов; он писал: «Чет избегает гостей. Выглядит очень старо, по-русски говорит плохо. Роль проповедника Чет сыграл блестяще. Несмотря на все заслуги, Чет почти всеми забыт». Чем объяснялось изменение отношения алтайцев к Челпанову, когда, где и как завершил он свой жизненный путь осталось неизвестным.

Иной оказалась судьба его приемной дочери Чугул, в 1913 г. жившей в урочище Тоботой близ села Теньга, с которой повидался тот же М. Соколов в «ее опрятной юрте». «Около юрты, – отмечал он, – три жертвенника, на них серебряные чашечки. Вопреки калмыцким обычаям, ни Чугул, ни ее муж не курят и не пьют араку... Среди сородичей Чугул пользуется очень большим уважением. На свадьбах ее встречают с ветками вереска и молоком. При встрече каждый калмык, сняв шапку, кланяется ей»[109]. Память о Чугул не умерла и в наши дни. По рассказам, мужем ее был один из сыновей кыпчакского богатыря, «прыгавшего, как заяц», а скончалась она в 1919 г.[110]

Сподвижник Чета Кыйтык Елбадин баллотировался в Государственную думу и дошел до уровня губернских выборщиков, но в народной памяти отложилось, что он был членом этого представительного органа. Аргымай Кульджин, отпущенный на родину после ареста в годы Гражданской войны в столице в 1926 г., при неясных обстоятельствах был убит, его брат Манжи, по данным устной традиции, скитаясь по Туве и Монголии, в 1921 г. застрелился, узнав о победе монгольской революции[111].

---

[108] Там же. С. 388–397.
[109] ЦХАФ АК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212. Л. 22.
[110] *Полевые* материалы автора. 1978–1981 гг. Онгудайский р-н.
[111] *Полевые* материалы автора. 1978–1984 гг. Онгудайский р-н; *Полевые* материалы В.Д. Славнина. 1976 г. Онгудайский р-н.

Само же движение, имевшее националистическую окраску, во многом опиравшееся на традиционные религиозные представления и культы, *отражавшее осознание этнического единства* и поэтому близкое и понятное населению центра и запада Горного Алтая, широко и быстро распространилось по всему региону, поначалу неся в себе элементы социального и национального протеста. Поэтому кажется правомерным имевшее место в литературе 1920-х гг. стремление сближать некоторые черты *раннего* бурханизма (1904–1905 гг.) с признаками национально-освободительных движений[112].

Сложная социально-политическая ситуация в России накануне и в годы Первой русской революции, русско-японская война существенно повлияли на негативное восприятие бурханизма частью современников, следствием чего и стал арест 36 участников моления в Тёрёнг. И хотя, благодаря стараниям прогрессивной общественности удалось повлиять на мнение суда 1906 г. и бурханисты были освобождены, подозрительность и неловерие по отношению к адептам «новой алтайской веры» остались и у властей, и у части крестьянства, и у миссионеров.

Выйдя вовне и сразу оказавшись в неблагоприятной социально-политической обстановке, бурханизм еще больше способствовал формированию изоляционистских настроений своих приверженцев. Даже оправдательный приговор не смог существенно повлиять на изменение отношения к бурханистам соседствующих с ними крестьян, усиливая не только этническое, но и конфессиональное противостояние между алтайцами и русскими.

Между тем некоторым миссионерам удалось уловить глубинную сущность бурханизма: ***«Ойрот-хан калмыков – это то же, что мессия евреев, с тем лишь различием, что хан калмыков не претендует на обладание всем миром, а господствует в благословенном Алтае»***[113]. В этих строках точно подмечены безусловно местные, естественные истоки «новой веры», и ее суть как национальной религии алтай-кижи.

---

[112] *Сибирская* советская энциклопедия. Т. 1. С. 402–404.
[113] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 93. Л. 4

3. БУРХАНИЗМ КАК НАЦИОНАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕОЛОГИЯ АЛТАЙ-КИЖИ

3.1. Сложение бурханистской идеологии

Основная масса алтайских исторических преданий, мифов и легенд была записана во второй половине XIX в. Некоторые алтайские устные тексты представляют собой яркий пример древних шаманских традиций, в других слегка прослеживаются ламаистские мотивы. Но есть и такие, в которых ламаистское мировоззрение проявляется детально и выразительно. Религиозные представления алтайцев довольно хорошо освещены в отечественной этнографической литературе. Уже первые исследователи религии автохтонного населения Горного Алтая в общем верно определили ее характер как шаманистический[1]. Это мнение об алтайцах как о классических шаманистах было поддержано в ряде работ советских ученых[2].

Однако вряд ли следует так однозначно решать этот вопрос. Религиозные представления алтайцев, как и любого другого народа, имея свою логику развития, не находились в изоляции, а подвергались влиянию различных религий. Следствием сложного формирования религиозно-мифологической системы алтайцев является ее синкретизм, выразившийся также в особенностях традиционного священного пантеона.

Считается, что для алтайской религии характерна идея дуализма, воплотившаяся в образах божеств – Ульгеня – доброго, светлого, и Эрлика – злого, темного. Но подобное четкое противопоставление двух начал не типично как для собственно тюркской мифологии, так и для шаманских представлений некоторых других народов Сибири. И.В. Стеблева, реконструируя древнетюркскую религиозно-мифологическую систему, пришла к выводу, что истоком дуализма в ней является влияние, оказанное мани-

---

[1] *Вербицкий В.* Алтайские инородцы. С. 48.

[2] *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев. С. 22.

хейским Ираном на религию древних тюрков[3]. Ульгень и Эрлик были поздней реминисценцией, заменившей собственно иранские имена, воплотив на тюркской почве иранскую идею мировой борьбы добра и зла.

Образ Ульгеня в этом плане довольно сложен. Его местообитание – на горе Юч-Сюмер, около молочного озера Сют-Кёль, где растет дерево, являющееся Мировым деревом. В шаманских призываниях обращались к нему, как к «небу, которому поклонялись», называли его «грозоносец», «молниеносец», «палящий»[4]. Эти тюркские эпитеты довольно близки к индоиранскому кругу эпитетов, применявшихся для характеристики божеств Неба. Мировая гора, Мировое дерево также имеют прямые аналоги и в индоевропейской мифологии. Еще более индоиранское влияние прослеживается в функциональной нагрузке образа Ульгеня и как противоположного ему – Эрлика. Они вместе создают Землю, находясь в постоянной борьбе друг с другом. Их дуализм находит окончательное выражение при создании человека, носящего в правом плече душу от Ульгеня, в левом же – от Эрлика[5], что отражает двойственную природу самого человека, борьбу в нем доброго и злого начал.

Ульгень, считающийся высшим божеством неба у алтайцев, не является единственной его персонификацией. Хотя почти все исследователи отмечают его как творца мира, человека, главу общеалтайского пантеона, есть сведения, что во многих местах сохраняется представление о том, что выше Ульгеня и Эрлика – Юч-Курбустан, который и создал их[6]. И далее: Ульгеню не поклоняются некоторые роды, живущие в калмыцких стойбищах (Келей-Ябоган) по среднему течению Катуни, признавая Юч-Курбустана. Из некоторых мифов следует, что, создав мир, Юч-Курбустан откочевал вверх, поручив управлять им Ульгеню и Эрлику[7]. Относительно связи Ульгеня и Юч-Курбустана В. Вербицкий писал, что «Курбустан – доброе божество, называемое большей частью Ульгенем»[8].

Таким образом, как не раз отмечалось в литературе, именем, эквивалентным Ульгеню, является Юч-Курбустан, т.е. адаптированная форма

---

[3] *Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. М., 1971. С. 224.

[4] *Анохин А.В.* Указ. соч. С. 9.

[5] *Radloff W.* Aus Sibirien. S. 8.

[6] *Россия.* Полное географическое описание нашего Отечества / Под ред. В.П. Семенова-Тян-Шанского. СПб., 1907. С. 281.

[7] *Швецов С.П.* Горный Алтай и его население. Барнаул, 1900. С. 81.

[8] *Вербицкий В.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. С. 152.

имени иранского Ахура-Мазды – вероятно, через манихейство. И если в алтайской мифологии относительно Юч-Курбустана как воплощения Добра, борющегося со Злом, очень мало конкретных сведений, то в монгольском фольклоре – наоборот. Монгольские мифы рисуют образ Хормусты-Тенгере (та же искаженная форма Ахура-Мазды), владыки западных добрых тенгеринов, что может являться подтверждением изначальных представлений о двойственности мира, остаточным отражением иранского дуализма.

В алтайской же мифологии Юч-Курбустан – доброе божество, почитаемое только в некоторых районах Горного Алтая. На первоначальное представление о нем наложился (и частично поглотил) образ Ульгеня, «перехватив» у прообраза идею дуализма, которая теперь никак не прослеживается в характеристике самого Юч-Курбустана, с которым и связано проникновение индоиранских элементов в религиозно-мифологическую систему алтайцев.

Следовательно, можно предположить, что идея дуализма была заимствована предками тюрков от иранцев – не исключено, что вместе с именами божеств, характерными для них атрибутами и эпитетами, олицетворявшими извечную борьбу добра и зла. С течением времени, в ходе этнической истории Северной Евразии и изменений ее этнической карты, они были оттеснены на второй план или даже вытеснены представлениями, верованиями, образами чисто тюркского генезиса.

Неизбежен вопрос о семантике образа Ульгеня, о том, какова была его первоначальная функциональная нагрузка. К середине XIX в., когда исследователи записали основную массу мифов, Ульгень и, соответственно, Эрлик полностью олицетворяли собою идею дуализма. Они вместе создают землю, звезды, солнце, луну и все живое, включая человека. При этом всегда в сотворенное Ульгенем светлое, доброе начало Эрлик непременно внедряет нечто темное и злое. В сущности, Ульгень является инициатором космогонии, вот почему он не только творец мироздания, но его охранитель от порожденных Эрликом кёрмёсов.

Одно из шаманских призываний гласит: «*Ты создал, Ульгень, людей, ты, Ульгень, снабдил нас всех скотом*...»[9] Шаманы благодарили Ульгеня за дарованные им блага и просили новых милостей – скота, детей, удачи на охоте, изобилия трав, молока, т.е. к нему обращались как к

[9] *Михайловский В.М.* Шаманство // Труды этнографического отдела. М., 1892. Т. 25 (13), вып. 1. С. 66.

божеству плодородия[10]. В связи с этим интересна функция Ульгеня как подателя души новорожденному или, наоборот, отбирающего жизненную душу (кут).

«Бай-Ульгень перед рождением ребенка, – писал В. Радлов, – заставляет сына Jайыка принести жизненную силу новорожденному из молочного озера (Сют Кёль), которая и остается у ребенка на всю жизнь»[11]. По другой версии жизненная душа человека – кут – дается божеством Ульген-Энэм-Jajучи (Ульгень-Мать-Творец). Отделение души сюр от человека, т.е. смерть, также происходит по ее воле. И это записывается ею в особой книге на калмыцком языке: «Ульгеня начальника рукопись»[12]. Из сказанного ясно, что в данном случае Ульгень связывается с идеей деторождения и смерти. О последнем свидетельствует и семантика его имени: «ульгень» переводится с алтайского как «умерший, покойник»[13]. Термин с идентичным значением и сходным звучанием вообще распространен в тюрко-монгольских языках (улбум – якутский, улгон – казахский, унгрен – калмыцкий и т.д.).

Наиболее полная семантическая реконструкция имени Ульгень вполне возможна из бурятской мифологии, где Ульгень-Эхе – Земля, олицетворение Праматери всех людей, Мать-Земля, еще не персонифицированная в определенном духе или божестве[14]. Еще более интересен другой бурятский термин, видимо, с тем же корнем: Улин, т.е. «загробный, подземный мир, где обитают бессметные души»[15].

Таким образом, методы сравнительной этнографии позволяют достаточно аутентично реконструировать этапы персонификации и уточнения функций алтайского Ульгеня, различные стадии которой представлены в тюркской и монгольской мифологии.

Видимо, первоначально Ульгень связывался с землей как прародительницей всего сущего, движителем круговорота «жизнь – смерть». Человек, умирая, опять «уходил» в нее, что и нашло отражение в применении понятий «Улин» как названия «Земли умерших» и «ульгень» для обозначения умершего. И если алтайский материал показывает конечный результат этой трансформации – персонификацию вознесшегося на небо

---

[10] *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические связи. Л., 1971.
[11] *Radloff W.* Op. cit. S. 1–9.
[12] *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по представлениям телеутов. Л., 1929. С. 13.
[13] *Вербицкий В.* Словарь... С. 410.
[14] *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978. С. 79.
[15] Там же. С. 80.

сонма предков, то бурятские мифы демонстрируют исходный этап формирования образа этого божества.

Вполне допустимо, что алтайский Ульгень в исходной точке формирования представления о нем являлся духом (божеством) Земли, все порождающей, умножающей и опекающей, но одновременно дающей приют душам, окончившим жизненный путь.

Выявление причин описанной трансформации образа Ульгеня у алтайцев не входит в задачи данной работы. Вместе с тем можно предположить, памятуя, что Ульгень являлся родовым божеством кыпчаков и тодошей, но даже в XIX в. был незнаком многим другим алтайским сеокам (иркит, соён и др.), что распространение его почитания уже в новом, трансформированном виде было связано с повышением удельного веса в общественной жизни таких мощных родов, как кыпчак и тодош, и, соответственно, их влияния.

Иначе у бурят: этот общий тюрко-монгольский образ застыл в своей начальной фазе, оставаясь полуперсонифицированным (женским?) божеством. У тюрков Алтая, как уже отмечалось, трансформация была настолько сильной, что исходный женский образ стал восприниматься как мужское божество. Видимо, следствием этой поздней метаморфозы является заметная расплывчатость, неопределенность, даже безликость этого божества. Выше отмечалось, что составной частью «полного» имени Ульгеня является термин «Энэм-Jajучи» (Мать-Творец). Как представляется, именно этим подтверждаются первоначальный женский облик и функции этого «мужского» божества.

Другим аргументом может служить то, что душу ребенка приносит на землю Jaiyk (Jайык, Дьайык, Яик). В шаманских «молитвах» Яик называют *частью* Ульгеня. Обитает Яик на третьем небесном слое, но одновременно и в аиле, где его материализацией служит предмет из разноцветных лент, веток арчына и березы, иногда – заячьих шкурок, называемый также «яик» (jайык). По воззрениям алтайцев, он «*творец наших голов, хорошей семьи содержатель, четырехкосая мать Jайык*». В этом отрывке явно указывается на женский облик этого домашнего божества. Поскольку Яик – «часть Ульгеня», уместно видеть в этом отрывке косвенное доказательство женской природы самого «исходного образа» Ульгеня.

В материалах В. Радлова встречаем, что Бай-Ульгень имеет двух сыновей, один из которых – Май-Энэ, или Jайык[16]. Но Май-Энэ – редуцированное имя древнетюркской богини, в первоначальном виде сохранив-

[16] *Radloff W.* Op. cit. S. 5.

шееся у многих народов Саяно-Алтая, – Умай[17]. Но если Яик – часть Ульгеня, то и Умай (Май-Энэ) также его часть.

Орхонские надписи представляют Умай как женское начало, сосуществующее с Тенгри и связанное с плодородием[18]. Из алтайских источников следует, что Умай обитает на горе Сюмер около озера Сют-Кёль (т.е. там же, где и Ульгень). Но одновременно она пребывает и рядом с новорожденным, ее воплощение – пуповина, закопанная в аиле (подобно Яику) с целью оградить ребенка от болезней[19]. Очень часто пуповины не закапывались, а зашивались в маленькие кожаные футлярчики, и затем матери носили их у пояса на ремешках в виде украшения-оберега «шикширгею», поручая заботам Умай (Май-Энэ) не только младенца, но и себя[20]. Знаменательно, что в словаре В. Вербицкого Умай не только покровительница и охранительница ребенка, но и «ангел смерти», забирающий душу умершего[21].

Все перечисленные божества небесного уровня функционально настолько близки между собой, что напрашивается вывод о существовании в древности единого амбивалентного духа-покровителя (возможно, связанного с культом предков), ведавшего жизнью и смертью человека, насыщающего и охраняющего его. Этническая история Центральной Азии в совокупности с развитием верований и представлений о сверхъестественном обусловили разделение единого прообраза на три разных божества, более или менее различных по функциям, но сохранявших много общих черт. Так, и Ульгень, и Умай, и даже Яик обитают на небесах, точнее, на Мировой горе Сюмер. Ульгень и Умай дают жизненную душу ребенку, но они же вольны забрать ее назад. Умай ограничивается заботой о новорожденных и женщинах-роженицах, Яик же, по существу, лишь одно из имен Умай, удерживает за собой охранение *всех* членов данного аила (семьи), но, судя по всему, в его функцию не входит забрать чей-то «кут» в потусторонний мир. В отличие от Ульгеня, не имеющего изображений или священных символов, и Умай, и Яик имеют «земное вместилище» в виде сакральных предметов. И все-таки эти три алтайских божества предельно близки *качественно*, взаимно дополняют друг друга, различаясь лишь *количественно* и, отчасти, *функционально*.

---

[17] *Дыренкова Н.П.* Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Т. 3. С. 138.
[18] *Стеблева И.В.* Указ. соч. С. 215.
[19] *Дыренкова Н.П.* Умай в культе турецких племен... С. 135.
[20] *Полевые* материалы автора. 1977 г. Онгудайский р-н.
[21] *Вербицкий В.* Словарь... С. 402

Допустимо предположение, что уже в древнетюркское время Умай являлась своеобразной персонификацией матери-прародительницы, именуемой в бурятской этнографии Ульгень-Эхе. Поэтому отсутствие имени последней в орхонских надписях может лишь свидетельствовать о том, что уже тогда выделилась персонификация отдельных ее функций под именем Умай – покровительницы деторождения. Второе направление «распада» прообраза Матери-Земли связано уже с собственно тюркским миром, с формированием образа алтайского Ульгеня, «узурпировавшего» некоторые черты бога-творца и «переменившего пол», не имевшего видимого облика или символических изображений.

Иными словами, раздвоение единого прообраза шло двумя путями: Умай (переводимое как «чрево», «послед») воплотила в себе роль покровительницы начала жизненного цикла во всем его разнообразии. Персонификация Ульгеня обрела гораздо более широкую функциональную нагрузку – творца Вселенной, покровителя всего живого, в том числе людей. Впрочем, стать верховным богом всех алтайцев Ульгеню так и не довелось. Со временем он, как и Эрлик, превратился в важнейшие фигуры шаманских верований и культовой практики.

Следует заметить, что идентификации Неба (Тенгри, алт. Техри) и Ульгеня у алтайцев, по сути дела, не случилось. Если такие данные и встречаются изредка, то они неуверенны и расплывчаты. А ведь культ Тенгри являлся основным как у древних тюрков, так и во всем древнем тюрко-монгольском мире. В этой связи есть прямой смысл рассмотреть некоторые другие божества алтайского пантеона, также считающиеся воплощением Неба, но, возможно, более раннего происхождения. Речь пойдет о Тенгри-Кайракане и Кёгё-Мёнкю («Синее-Вечное»)[22].

По некоторым преданиям Тенгри-Кайракан был когда-то охотником, ставшим шаманом, или могущественным шаманом с рождения[23]. В конечном итоге он сделался божеством Неба, на что указывает первая часть его имени. Он же, как отмечает В. Радлов, был творцом всего мира – Земли, животных, человека и т.д.[24] Моления Кайракану устраивались на горных вершинах. В Монголии снежные вершины вообще назывались хаирханами, что символизировало их приближенность к Небу и связь с ним[25]. Напомню, что и древние тюрки молились Небу на горных вершинах у священной березы.

---

[22] *Вербицкий В.* Словарь... С. 204.
[23] *Потанин Г.Н.* Очерки... С. 327.
[24] *Radloff W.* Op. cit. S. 1–9.
[25] *Потанин Г.Н.* Громовник по поверьям и сказаниям... С. 117.

Г.Н. Потанин, рассматривая образ Тенгри-Кайракана, пришел к выводу, что это божество является персонификацией плодоносной силы дождя. Кайракан выступает как творец жизни: ведь дождь нужен скотоводам, он орошает землю, обеспечивает обилие трав, дает пищу и воду человеку[26]. «Как божество Неба, – писал Г.Н. Потанин, – Кайракан неотделим от грома, т.е. дождя. Алтайцы при грозе говорят: «О, Кайракан!»[27] Употребление сакрального имени в повседневной жизни в подходящей ситуации подчеркивает древность этой персонификации.

Близкой параллелью древнетюркскому пониманию Тенгри (Неба) у алтайцев, скорее всего, является божество Кёгё-Мёнкю. Этот образ, видимо, является одной из наиболее ранних алтайских персонификаций древнетюркского божества. Само имя Кёгё-Мёнкю (Синее-Вечное) легко отождествляется с древнетюркским и монгольским эпитетом Мёнкё-Кёкё-Тенгри (Вечное Синее Небо).

Кёгё-Мёнкю у алтайцев – творец неба и земли, отец Ульгеня. Одна из его дочерей является создательницей женских душ и душ самок животных. Кёгё-Мёнкю – грозный бог: он может убить молнией или лучами солнца[28]. Иначе говоря, Кёгё-Мёнкю, как и древнетюркский Тенгри, несет в себе две функциональные нагрузки: созидательную и карающую. Вполне уместно сравнить особенности жертвоприношения Кёгё-Мёнкю у алтайцев и Небу у качинцев, тем более, что Л.П. Потапов считал, что именно качинцы (этническая группа хакасов) наиболее полно сохранили первоначальные древнетюркские представления о Небе[29]. Особенностью жертвоприношений такого рода является обязательное сожжение всего недоеденного и недопитого, а также костей и шкур жертвенных животных на священном огне[30], что несвойственно жертвоприношениям в честь других богов.

Помимо трех персонификаций Неба у алтайцев, по мнению Л.П. Потапова, осталось первостепенным абстрактное и аморфное божество Тенгри (Техри), именуемое обычно Кудаем[31]. По этому поводу С.М. Абрамзон заметил, что слова «тенгри» и «кудай» – употребляемые тюрками и монголами синонимы и обозначают «небо» или персонифицированное

---

[26] *Потанин Г.Н.* Громовник по поверьям и сказаниям... С. 117–118.
[27] *Потанин Г.Н.* Очерки ... С. 69.
[28] *Каруновская Л.Э.* Представления алтайцев о Вселенной // СЭ. 1935. № 4–5. С. 175.
[29] *Потапов Л.П.* Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 55.
[30] Там же. С. 22.
[31] Там же. С. 62.

божество Неба[32]. Но, оговоримся, если термин Тенгри коренится в Центральной Азии, то слово Кудай (Худай, Худо) является заимствованием из иранских языков и переводится как «бог»[33].

В этом смысле слово Кудай сохранилось в современном алтайском языке и служит как для обозначения божеств традиционного пантеона (к Ульгеню, например, обращались: «ёрё турган Кудайни – т.е. «наверху пребывающий мой бог»), так и для названия христианского бога и бога вообще. В этом плане очень распространено было выражение: «А! Кудайим!»– «О! Боже!»[34] Таким образом, Кудай не только воплощение Неба, но, во-первых, слово, выражающее категорию «Бог» и, во-вторых – собирательное название всех светлых божеств алтайского пантеона.

В связи с этим интересны наблюдения В. Радлова: «Все божества называются в общем (у алтайцев. – *Л.Ш.*) Kudai – бог... Они должны приносить счастье и защищать от злых сил мрака. Называют их просто Кудай или говорят, что это будто высший бог Ульгень или божество мрака – Эрлик»[35]. Н.М. Ядринцев отмечал, что «кроме Ульгеня и Эрлика, представителей добра и зла, есть еще несколько понятий о божествах... Кудай – есть высшее божество»[36]. В данном случае интересен противоречивый процесс развития образа Кудая у алтайцев.

Будучи иранским заимствованием и дословно переводимым как «бог», Кудай постепенно полностью совместился с главным божеством древних тюрков – Тенгри. Со временем слово «кудай» стало употребляться для обозначения божеств традиционного пантеона там, где не было необходимости прямого наименования того или иного бога. Однако наиболее важна третья составляющая этого сложного образа: Кудай – как высшее божество – явственно выражает идею монотеизма. Эта тенденция особенно ярко проявилась у принявших крещение алтайцев: они, в сущности, заменили знакомым понятием Кудая имя православного Христа. Почти то же самое произошло и в бурханизме: образы Бурхана и Кудая слились воедино.

Полярно противоположным воплощением дуалистической идеи является Эрлик. Показательно, что в отличие от множества благих божеств и духов Верхнего мира, выполняющих более или менее идентичные функ-

---

[32] *Абрамзон С.* М. Указ. соч. С. 292.
[33] *Harva H.* Die religiosen Vorstellungen der altaischen Volker. Helsinki, 1938. S. 12.
[34] *Вербицкий В.* Словарь... С. 148.
[35] *Radloff W.* Op. cit. S. 271.
[36] *Ядринцев Н.М.* Отчет о поездке в Горный Алтай... С. 34.

ции и призванных созидать, покровительствовать, охранять и карать род людской, владыка и олицетворение Нижнего мира противостоит им в одиночестве. Он выполняет функцию властителя подземного мира, инициатора болезней и смерти, похитителя людских душ. В этом ему помогает неисчислимое множество порожденных им злых духов-кёрмёсов.

И.В. Стеблева считает, что упоминание об Эрлике в этом смысле встречается в «Книге гаданий», где его эквивалентом является Qara jol tan-ri – «Черный бог судеб (путей)». Его олицетворением был черный цвет, функциональная нагрузка проявлялась в созидательной, карающей, медицинской деятельности[37]. Но и Эрлика в шаманизме называли «кара неме» («нечто черное») или «jэк кара тёсь» – «ненавистное черное начало». В последнем наименовании, как представляется, четко отражена идея дуализма.

В алтайских мифах Эрлик вместе с Ульгенем выступает творцом мира, земли, людей. Отражением медицинских функций «Черного бога» является один из мифов, рассказывающий о том, как Эрлик учил людей камлать[38]. Как божество, связанное со смертью и болезнями, Эрлик карает всех живущих на земле.

Таким образом, идея дуализма, наличествующая в древней «Книге гаданий», несомненно испытавшей влияние манихейства, свое конкретное выражение на алтайском материале получила в образах Ульгеня и Эрлика.

Оформление самого образа Эрлика оказалось не менее сложным и противоречивым, чем у его антипода. В нем сказались две традиции: местная, тюркская, и индоиранская. Г.Н. Потанину принадлежит интересная мысль об автохтонности имени «Эрлик». Он связывает его со словом «эрлен» («орлен»), переводимым с тюрко-монгольских языков как «крыса», «крот» т.е. существо, живущее под землей[39]. Развивая этот тезис, Т.М. Михайлов заключает, что первоначально Эрлик был царем этих животных, постепенно переосмысливаясь и становясь не только господином всех подземных тварей, но и владыкой всего Нижнего мира вместе с загробным и находящимися в нем душами умерших[40].

Но свое законченное выражение фигура Эрлика получила под манихейским и буддийским влиянием. От манихейства он воспринял активные черты темного начала, зла, извечно противостоящего добру и свету.

---

[37] *Стеблева И.В.* Указ. соч. С. 224.
[38] *Вербицкий В.* Алтайские инородцы. С. 98.
[39] *Потанин Г.Н.* Очерки... Томск, 1916. С. 693.
[40] *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980. С. 119.

Под действием буддизма это божество было наделено функциями судьи в царстве мертвых. Оговорюсь, что есть мнение о том, что тюрки и монголы заимствовали не только идеи дуализма и посмертного суда, воплощенные в Эрлике, но и само его имя.

Так, по данным А.В. Анохина, в уйгурских буддийских памятниках этим именем обозначался Яма[41]. Вакханой Ямы в индуизме и позднем буддизме служил буйвол[42]. Но и для тюрко-монгольского шаманизма типично изображение Эрлика с головой быка или сидящего на быке (яке)[43]. Впрочем, у алтайцев представление об Эрлике в антропоморфном облике очень устойчиво. Это мощный богатырь с длинными черными волосами, усами и бородой, держащий в руке змеиную плеть. Ездит Подземный владыка на девяти быках[44].

Выше уже упоминалось о противоречивости формирования образа хозяина Нижнего мира. Как местное, тюркское божество, он был царем подземных животных, но это и явилось предпосылкой для отождествления его с темным, злым началом иранского манихейства. Оно закрепило за Эрликом связь с темными силами, включив в систему религиозного дуализма. Однако в алтайской мифологии Эрлик соотносится и с Небом: ведь он вместе с Ульгенем (Кайраканом) «парил над безбрежной водой» при сотворении мира, создавал людей и т.п. и лишь из-за ссоры оказался под землей. В сюжете о низвержении Эрлика, видимо, отчетливо проявились автохтонные истоки этого образа.

Дальнейшая трансформация образа Эрлика происходила, судя по всему, не без воздействия ламаизма и, может быть, несторианства, итогом чего явилось представление о нем как о судье душ умерших людей.

Рассмотренное выше двучленное деление мира алтайцев полностью вписывается в универсальное шаманистское представление о троичности Вселенной, если не забывать о Земле, где рядом с людьми, животными, птицами и пр. «обитает» немало духов и божеств «Среднего мира».

Земные духи алтайцев назывались jer-su или altai[45]. Упоминание о Jer-Su (тюрк. Земля-Вода) встречается в орхонских надписях, и это божество фигурирует рядом с Небом и Умай[46]. А.В. Анохин, а вслед за ним и И.В. Стеблева

---

[41] *Анохин А.В.* Материалы... С. 1.
[42] *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1972. С. 69.
[43] Там же. С. 102.
[44] *Вербицкий В.* Алтайские инородцы. С. 52.
[45] *Анохин А.В.* Материалы... С. 1.
[46] *Стеблева И.В.* Указ. соч. С. 214.

видят в дьер-су совокупность всех земных духов[47]. Иного мнения придерживался Л.П. Потапов, проанализировавший суть этого древнетюркского божества на основе алтае-саянских этнографических материалов. Он усматривал в Дьер-Су единое божество, существовавшее у алтайцев параллельно с культом Ульгеня (персонифицированное Небо), подобно культам Дьер-Су и Тенгри у древних тюрков. По убеждению Л.П. Потапова, для алтайских верований характерно почитание духов, хозяев (ээзи) отдельных гор, лесов, урочищ, скал и рек, бытовавшее у них одновременно с культом Дьер-Су[48].

Как свидетельствует один из миссионеров АДМ, он встречался на берегу реки с алтайцами, поклонявшимися Дьер-Су, не оставив, к сожалению, даже краткого описания их действий. Так что судить о том, кто подразумевался под именем Дьер-Су – отдельное божество или совокупность земных духов земли-воды, – пока еще преждевременно, хотя при этом невольно возникает в памяти общеславянское хтоническое божество Мать-Сыра-Земля.

Своеобразной персонификацией Дьер-Су является Отюкэн древних тюрков и монголов[49]. Решающее значение для понимания механизма формирования этого божества является его географическая привязка к реальному хребту Отюкэн в верховьях Енисея – территории кочевий древних тюрков. От его названия, очевидно, и произошло имя родоплеменной покровительницы древних тюрков. Со временем реальный горный хребет и одноименное божество-покровитель идентифицировались в сознании здешних обитателей как абстрактное общетюркское божество.

Из этнографии алтайцев Отюкэн неизвестен, хотя широко распространен образ Алтай-каана, являющийся, видимо, алтайской аналогией древнетюркской Отюкэн. Напомню, что всех духов земли А.В. Анохин именовал дьер-су, но духов гор – алтаи[50], включая последних в состав первых. Вполне допустима параллель: у древних тюрков из всей массы аморфных духов дьер-су в качестве особого персонажа-покровителя выделилась Отюкэн, а у алтайцев из представления об аналогичных им алтаях сложился образ Каан-Алтая как попечителя *всех* алтайцев.

Алтаи – не просто духи гор, но и мужские и женские духи, живущие в дверях аила – «алтаи ээзи екелер», покровительствующие живущим в аиле и оберегающие их[51]. Повторю: духи отдельных гор алтаи постепен-

---

[47] *Анохин А.В.* Материалы ... С. 1–2; *Стеблева И.В.* Указ. соч. С. 214

[48] *Потапов Л.П.* Йер-Суб в орхонских надписях // Советская тюркология. Баку, 1929. № 5. С. 75.

[49] Михайлов Т.М. Указ. соч. С. 156.

[50] *Анохин А.В.* Материалы ... С. 1.

[51] *Каруновская Л.Э.* Указ. соч. С. 165

но сливались в мощную фигуру единого Алтай-Каана. Он заведует всеми вершинами Алтая, обитает в пещерах, на ледниках, посылает зимой ветер, бури, разносит юрты, уничтожает скот, лишает охотников добычи[52], т.е. обладает карающей функцией. Важно при этом, что собственного постоянного облика Алтай-Каан не имеет, но обладает свойством, как и Алтайдынг-Ээзи (Хозяин Алтая), принимать любой видимый образ – от зверя или птицы до дряхлого старика или всадника-богатыря[53].

Судя по всему, «алтаи» горных вершин и «алтаи ээзи екелер» – разные проявления одного и того же божества – Алтай-Каана (Алтайдынг-Ээзи), тем более, что в шаманских песнопениях они фактически не различаются[54]. Особенностью формирования культа Алтай-Каана явилось то, что под «алтаями» (в отличие от просто духов гор «дьер-су»), скорее всего, понимались хозяева родовых горных вершин.

То, что образ Алтай-Каана связан с Дьер-су и является выражением этого божества, подобно образу Отюкэн, ясно из сохранения им древнейшей функциональной нагрузки. Из орхонских рунических текстов следует, что Jer-Su наделена благодетельной и карающей функциями[55], как и Алтай-Каан. Алтай, Алтай-Каан – самое сильное *живое существо*, являющееся своеобразным *символом выражения* единства алтайцев (хотя бы через этноним).

Рассмотрение трех групп главных божеств, соответствующих трехчленному делению мира шаманской традиции, будет неполным без учета множества «второразрядных» и мелких божеств и духов, населяющих все три сферы. В мифологии это выразилось в наличии семейств у главных богов. Так, у Эрлика, по разным источникам, имелось семь или девять сыновей, две или девять дочерей, управлявших злыми духами (кёрмёсами). Кёрмёсы рассеяны по всей земле. Из шаманских текстов видно, что у них целый ряд градаций: обжоры, духи смерти, духи болезней и т.д. Серьезного внимания заслуживают такая категория кёрмёсов, как «прежние отцы», и описание их облика:

> «Без глаз – слепые.
> Без спины – вывихнутые,
> Без бедра – надломленные.
> Спинные кости – вывихнутые»[56].

---

[52] *Каруновская Л.Э.* Указ. соч. С. 165.
[53] *Полевые* материалы автора и В.Д. Славкина. 1976–1978 гг.
[54] *Каруновская Л.Э.* Указ. соч. С. 165, 173.
[55] *Стеблева И.В.* Указ. соч. С. 214.
[56] *Анохин А.В.* Материалы... С. 5–6.

Судя по тексту, здесь мы имеем дело с отголоском известного обычая калечить или связывать покойников из страха перед их «возвращением». С другой стороны (и это следует из их названия), эти злые духи – не кто иной, как души умерших, не сопровожденные по обряду в мир мертвых, оставшиеся бесприютными на земле и обреченные служить злу.

У Ульгеня, по рассказам шаманов, девять дочерей и семь сыновей. Они живут на небе и причисляются к доброму Кудаю, но ниже его рангом. Дети Ульгеня являются покровителями различных сеоков. Так, Каршиту, как родовому божеству, молились сеоки Майман, Мундус[57], Карагушу – Иркит, Сойон[58]. Сеок Чорос приносил жертвы Бурхану-Тенгри[59].

Среди всех духов – посредников между Ульгенем и людьми первостепенное значение имеют Яик и Суйла. Последний – защитник, страж человека, имеющий конские глаза и видящий все на расстоянии тридцатидневной езды[60].

Внимательное изучение шаманского пантеона алтайских божеств убеждает, что он был не только замкнутым, консервативным, удерживавшим традиции древнетюркского времени, но и довольно подвижным, периодически включавшим в себя различные божества инородного происхождения, которые достаточно быстро переосмысливались как свои, местные. Эта тенденция довольно хорошо проявилась при сложении бурханистского пантеона алтай-кижи.

3.1.1. Формирование бурханистского пантеона

Стоит лишний раз подчеркнуть, что общую структуру традиционного алтайского пантеона можно рассматривать в двух планах: с одной стороны, как отражающую трехчленное деление мира, что соответствует шаманистским представлениям и включает в себя веру в духов и богов верхнего (Ульгень, Юч-Курбустан), среднего (Дьер-Суу, Алтайдынг-Ээзи) и нижнего (Эрлик или Абыы; кёрмёсы) миров. С другой же – двухчленное деление Вселенной, связанное с влиянием индоиранского (может быть, манихейского) круга представлений, выразившееся, прежде всего, в четком дуализме (Кудай, Ульгень, Юч-Курбустан – Эрлик, Абыы).

---

[57] *Токарев С.А.* Пережитки родового культа у алтайцев // ТИЭ. 1947. Т. 1. С. 150.
[58] Там же. С. 151.
[59] Там же. С. 143.
[60] *Анохин А.В.* Материалы ... С. 13.

В первом случае речь идет о вертикальном, во втором – о горизонтальном, по преимуществу, членении Вселенной, рисующем обитаемую Землю «в виде водной плоскости, ограниченной столбами, среди которых возвышаются четыре материка (тенринынг тенгис), имеющих форму круга, расположенных... в виде прямоугольника. За столбами уже ничего нет»[61].

Однако между двумя моделями мира, как и между двумя моделями пантеона, противоречий нет: взаимопроникновение привело к тому, что вторая как бы вписывается в первую. Характерной чертой божеств традиционного пантеона алтайцев являются амбивалентность и крайняя недифференцированность их функций. Возникновение новых ипостасей старых божеств с новыми именами оставляло неизменными функции исходных форм. Фактически все божества неба – Кайракан, Ульгень, Юч-Курбустан, Кудай, Кёгё-Мёнкё, имея разные имена, несли одну функциональную нагрузку и часто подсознательно сливались воедино. Это хорошо видно из мифов о творении мира, записанных В. Вербицким и В. Радловым, в которых главные творцы выступают под различными именами (Ульгень и Тенгри-Кайракан) в совершенно идентичных сюжетах[62].

По материалам В. Радлова акт творения происходил следующим образом: «Кругом была вода. Земли и Неба не существовало. Солнца и Луны не было. Тут создал Тенгери Кайра-Кан – высший бог, начало всего сущего, отец и мать человеческого рода. Одновременно он создал существо, которое называлось «кижи» (человек). Кайра-Кан и кижи парили над водой как два гуся. Но Кижи хотел подняться выше Кайра-Кана. Вследствие чего потерял силу крыльев и упал в глубину, в воду. Его спас Кайра-Кан, но Кижи не мог больше летать. Кайра-кан решил создать землю. Человек принес во рту землю из воды, выплюнул изо рта. Выросла земля, но она была ровная, растекалась во все стороны. Кайра-Кан рассердился и назвал его Ерликом. Потом создал другие существа, в том числе и людей, и населил ими землю»[63].

Легенда о творении земли и людей, записанная В. Вербицким, начинается так: «Когда еще не было ни неба, ни земли, был один Ульгэнь (по-ойротски – Курбустан-Аакай). Он носился и как бы трепетал над без-

---

[61] См.: ТНБ. Рукописный фонд Г.Н. Потанина. Д. 73. Л. 3; *Кочетов А.Н.* Буддизм. М.: Наука, 1983. С. 76–77; *Упанишады* // Литература Древнего Востока. Иран, Индия, Китай. М.: Изд-во МГУ, 1976. С. 88–92, 324; *Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.* От Скифии до Индии. М.: Мысль, 1982. С. 43–45.

[62] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 90.

[63] *Radloff W.* Op. cit. S. 4.

брежным морем... и не имел твердого места... Затем описывается акт творения»[64].

Таким образом, разные легенды о сотворении мира объединяет присутствие воды как основы мироздания, а творцом выступает верховное божество, носящее разные имена[65].

Но при всей консервативности религиозно-мифологическая система алтайцев не была лишена динамики, завершившейся сложением бурханистского пантеона.

Идея монотеизма, как отмечено выше, не была чужда и предшествующей стадии развития алтайского пантеона. Не случайны, в связи с этим, попытки выделения в мифах и легендах одного *главного* божества, что вовсе не исключало существования других. Первостепенную роль в пантеоне алтайцев после 1904 г. стал играть Бурхан (Белый Бурхан). Именно по этому имени русские и назвали новую религию, известную в алтайской среде как «ак дьан» («белая вера») или «сют дьан» («молочная вера»).

Слово «бурхан» известно всем ламаистам. Оно имеет два значения: традиционное – изображение, чаще скульптурное, буддийского божества, и переосмысленное – имя самого божества, чаще – Гаутамы[66]. В монгольской «Гэсэриаде» Бурхан нередко выступает рядом с Гэсэром, вдохновляя его на битвы со злыми силами; иногда в Гэсэре прослеживаются черты земного воплощения Бурхана[67]. Алтайцами-бурханистами слово «Бурхан» употреблялось только во втором значении, хотя в русских документах середины XVIII в. отмечается, что канский зайсан Омбо и его союзники клялись на верность России «бурханами». Бурхан, по представлению приверженцев «ак дьан», сотворил землю и живет на небе[68]. Одно из записанных мною преданий повествует об этом так:

«Раньше рассказывали, что за Кудаем, за Синим Небом жили люди – Бурханы, народ такой. Построили они на Земле большой дворец – Орго. В этом дворце вылепили из земли фигуры людей, домашних животных, зверей. Все они понимали друг друга. Были тогда эти люди очень маленькие, голенькие. Бурханы хотели, чтобы меньше было людей, но чтобы они хорошо жили. Отправился один Бурхан за живой водой (тын), а сторожить оставил собаку. Была она тоже маленькая и голенькая.

Пока Бурхан ходил за живой водой, вышел Кёрмёс и стал уговаривать собаку, чтобы та пропустила его к людям. А собаке Кёрмёс пообещал за это вечную шубу и вечную сытость.

---

[64] *Вербицкий В.* Альпийские инородцы. С. 111.
[65] *Михайловский В.М.* Шаманство. С. 66.
[66] *Анохин А.В.* Указ. соч. С. 165–166; ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 434.
[67] *Потанин Г.Н.* Сага о Соломоне. С. 81–82; *Он же.* Ерке... С. 37.
[68] *Семенов Ю.А.* Указ. соч. С. 393.

Собака согласилась, а Кёрмёс, обманувший ее, проник к людям. И сделал он людей большими, как сейчас, но плохими. С тех пор пошли люди и плохие, в которых вошел Кёрмёс, и хорошие, сотворенные Бурханами. Поэтому люди такие разные: иногда поступают плохо, а иногда хорошо.

Когда же Бурхан возвратился, он очень рассердился и назвал собаку «Ийт». Собака стала носить теплую меховую шубу-шкуру и всегда могла найти себе какое-то пропитание. Люди же с тех пор не могли быть вечными, как Бурханы, а стали болеть и умирать»[69].

Таким образом, Бурхан предстает как творец Земли людей, живущий на небе подобно Ульгеню или Юч-Курбустану шаманских верований. Происходит замена имени, но смены функций божества не наблюдается, они остаются прежними, несмотря на возникновение новой ипостаси. Явление это, как уже говорилось, типично для алтайского пантеона. Более того, в легенде сохраняется и антипод доброго божества – кёрмёс, заменивший шаманского Эрлика.

Но здесь же появляется этический мотив, объясняющий разное поведение людей влиянием антибожеств. Болезни и смерть человека трактуются как прямое следствие его несовершенной природы. Явственное ламаистское влияние заметно и в представлении о Бурханах: во-первых, подчеркивается их многочисленность, что находит соответствие в представлении о «тысяче Будд»; во-вторых, они характеризуются как «народ такой», в чем можно усматривать реминисценцию представлений о «перерожденцах» и бодхисатвах, т.е. людях, преодолевших свою низменную природу. Кстати, подобные представления были зафиксированы у предков алтай-кижи в 1880-е гг. миссионером К. Соколовым. Священник с неприкрытым раздражением сообщает о деятельности кама Кобыжака-кубулгана на реке Улете. Тот, как говорили калмыки (алтайцы. – *Л.Ш.*), мог превращаться во что угодно. Впрочем, к радости миссионера, шаман умер и был похоронен в срубе на четырех столбах в лесу. Рядом на дереве повесили бубен[70]. Обращает на себя внимание тот факт, что имя шамана Кобыжак сопровождается эпитетом «кубулган», несомненно, производным от монгольско-ламаистского термина «хубилган» – «перерожденец». Институт хубилганства (людей с высокой кармой, идущих путем реинкарнации к нирване) был широко распространен в северном буддизме[71].

В данном случае ламаистское представление о возможности перерождения хубилганов («святых» лам), видимо, наложилось на шаманское,

---

[69] Записано от Дюдой-карган, 1898 г.р., сеок тёлёс, с. Бичикту-Бом Онгудайского района; от Шалбыковой Ч., 1900 г.р., сеок тодош, с. Ело Онгудайского района Горно-Алтайской а.о.

[70] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 36. Л. 2–3.

[71] См., напр., указ. соч. Н.Л. Жуковской и А.Н. Кочетова.

связанное с верой в произвольные превращения кама в процессе камлания. Но для совмещения этих двух разнородных догматов в одном лице (в нашем случае – шамане Кобыжак-кубулгане) должно было пройти немало времени, за которое стерлась бы грань между шаманскими и ламаистскими представлениями. Это опять заставляет искать истоки буддийских элементов в традиционных верованиях алтайцев в джунгарском периоде их истории.

Имя Бурхана было известно в Горном Алтае задолго до событий 1904 г.[72] Еще в 1860-е гг. В. Радлов отметил Тенгри-Бурхана в качестве покровителя сеока чорос[73]. В призывах бурханистов Бурхан называется уже «духом Алтая», именуется как «Хозяин Алтая, могущественный Бурхан»[74]. Как уже говорилось, живет Бурхан на небе, и в призывах часто именуется Белый Бурхан:

Ты носишь четыре косы, Белый Бурхан,
Ты дух Алтая, Белый Бурхан.
Ты, который светишь днем солнце, – Бурхан,
Ты, который светишь ночью месяц, – Бурхан[75]

К началу XX в. вера в Бурхана, разорвав родовые перегородки, распространилась среди всех алтайских сеоков, а само божество из покровителя одного рода становится общеалтайским: оно, «Дух Алтая», превратилось теперь в ведущее (если не единственное) божество. Именно ему посвящали бурханисты белые ленточки (кыйра) в своих аилах и на горных перевалах, в его честь вплетали их в конские гривы[76].

Одна из записанных мною топонимических легенд, как кажется, может служить подтверждением давнего знакомства населения Западного и Центрального Алтая с именем Бурхана.

«Давно была засуха. Позвали шамана, он долго молил своего бога Бурхана о дожде, но дождя не было. Тогда братья шамана, засомневавшись в его силе, решили его убить, но тот настелил на них красный туман, и они увидели его едущим на медведе. Братья так испугались, что перестали сомневаться в могуществе шамана, а урочище, где не было дождя и где камлал шаман, стало называться «Сары-Коба» – «Желтый Лог»[77].

---

[72] ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 429, 434.
[73] Цит. по: *Токарев С.А.* Пережитки родового культа у алтайцев. С. 143.
[74] *Семенов Ю.А.* Указ. соч. С. 393; АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 200.
[75] *Семенов Ю.А.* Религиозный перелом на Алтае. С. 393.
[76] *Полевые* материалы автора. 1984 г.
[77] *Полевые* материалы автора. 1980 г.

Из того, что к Бурхану взывал кам, отнюдь не следует, что он являлся главным богом. Шаманы камлали множеству богов и духов по различным конкретным поводам, эти сверхъестественные существа занимали самое разное место на «иерархической лестнице» шаманского пантеона. Здесь важен сам факт упоминания ламаистского божества в шаманской легенде. Следует полагать, что включение имени Бурхана в эту легенду (учитывая ее топонимический характер) произошло так давно, что из памяти народа исчезло представление о Бурхане как о «чужом» боге, и он уже стал восприниматься как «свой», традиционный бог.

На достаточно раннее проникновение имени Бурхана в шаманистский пантеон алтайцев, а также, возможно, на условия, при которых это произошло, видимо, указывает употребление эпитета «ак» – «белый» – рядом со словом Бурхан: «*Ты носишь четыре косы, Белый Бурхан, ты Дух Алтая, Белый Бурхан*»[78], – а также алтайское название бурханизма («белая вера»). Совсем не случайно имя божества имеет «цветовую» характеристику «ак». Хотя у всех тюркоязычных народов белый цвет считается цветом чистоты и святости, применение его в отношении божества, по-видимому, связано не только с этим, но и с некоторыми особенностями истории алтайцев.

Не исключено, что само понятие о «белой вере» («ак дьан») корнями уходит в джунгарское время, в XVIII в. Надо помнить, что населению Горного Алтая издавна было знакомо понятие «желтая вера», ламаизм; но то была религия владетелей-джунгар, а затем – завоевателей-цинов, и что поэтому сам «цвет» религии – желтый – имел политический смысл. Вхождение Алтая в состав России под покровительство Белого Царя (Ак Каан) значило, в сущности, отказ от политического господства Цинов, от принудительного насаждения ламаизма. Не случайно в отчете миссионера Тупикина встречается такой ответ алтайца Самаша на вопрос о назначении «цвета» веры: «*Солнце белое, месяц белый, царь белый и вера должна быть белой*»[79]. Знаменательно, что для алтайца неотделимы вера и царь. И если царь – «белый», то, естественно, и вера должна быть «белой». Такое представление определенно является консервацией или реминисценцией известного средневекового социально-психологического установления: «Cuius regio – eius religio», т.е. «Чья власть, того и вера».

Представление о «белой вере», о ее некотором противопоставлении вере «желтой» – ламаизму, господствовавшему и в собственно Джунга-

[78] *Семенов Ю.А.* Указ. соч. С. 393.
[79] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 97. Л. 5.

рии, и на Алтае вплоть до присоединения последнего к России, равно как и воззрение на связь «ак дьан» со сменившейся властью (Белый Царь), могли возникнуть как в период господства ойратов, так и в период китайско-монгольских походов 1755–1756 гг., освященных лозунгом защиты «желтой веры» и направленных на уничтожение джунгар и подвластных им народов[80].

Итак, приведенные выше сведения указывают, по мнению автора, на достаточно раннее знакомство населения Западного и Центрального Алтая с ламаизмом и, в частности, с именем бога Бурхана, что согласуется с материалом первой главы. Основное божество бурханизма, проникнув в алтайский пантеон, видимо, из Джунгарии, долгое время сосуществовало с другими персонажами чисто алтайского генезиса, не выделяясь и не противопоставляясь им. Это сосуществование было настолько длительным, что воспринимаемый раньше как чуждый, этот образ постепенно переосмысливается и становится в «новой вере» верховным божеством, символом единства алтай-кижи – тем более, если вспомнить возможную общетюркскую подоплеку персонажа, известного под именем Бурхан.

Спустя некоторое время после моления в Тёрёнг, миссионерами было отмечено, что, выделив Бурхана как основное божество, алтайцы «множество божков шаманизма, число которых доходило до двенадцати, уничтожили... Осталось только два: Яик и Сары-Яик (Желтый Яик)»[81]. Однако, как сказано выше, традиционный пантеон алтайцев был столь неустойчив, что через некоторое время собственно бурханистский пантеон разросся за счет включения в него наиболее значимых архаичных духов и богов, сохраненных шаманизмом: прежде всего «светлых божеств» – Ульгеня и Юч-Курбустана (Кудая).

Юч-Курбустана почитали все бурханисты[82]. Он – создатель и покровитель неба, суши и воды, олицетворение этих стихий, он посылает людям «кут» и «сюс» – души-зародыши людей и скота[83]. Из моих полевых материалов следует, что часто Бурхана и Юч-Курбустана понимали как одно божество, а свою силу ярлыкчи (служители культа) получали от Юч-Курбустана[84]. По данным В.Д. Славнина, от Кудая, отождествлявшегося с Юч-Курбустаном, каждый человек приобретал *личного* Кудая (Ку-

---

[80] *Гуревич Б.П.* Указ. соч. С. 109; *Моисеев В.А.* Цинская империя и народы Саяно-Алтая. С. 92.
[81] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85. Л. 3.
[82] АНИИ МАЭ. Ф. 11. Оп. 3. Д. 15. Л. 1; Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 200.
[83] Там же. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 205.
[84] *Полевые* материалы автора. 1982, 1984 гг.

тая) – покровителя, как часть общеалтайского божества. Земным же воплощением Кудая, как такового, являлся ярлыкчи – но лишь до тех пор, пока он «вел себя правильно»: соблюдал бурханистские догматы, выполнял некоторые повседневные обряды, соблюдал ряд строгих запретов и т.п.[85] Попутно замечу, что здесь напрашиваются прямые сопоставления с постулатами буддизма вообще и ламаизма в особенности.

Почитание Ульгеня отдельными «сильными» родами позволило включить его в бурханистский пантеон, хотя в данном случае включение это не вполне логично: поскольку Бай-Ульгень – название божества и горы[86], ему поклонялись сеоки кыпчак и тодош[87], т.е. культ этого божества окончательно не вышел за рамки родового. И если Бурхан – общий бог, независимо от родовой принадлежности[88], Юч-Курбустан или Кудай – проявление удержанной шаманским пантеоном древнейшей традиции и нередко сливается с Бурханом, то Ульгень введен в бурханистский пантеон как *родовое* божество. Это обстоятельство лишний раз подчеркивает неоднозначную роль рода в алтайском обществе.

«Включение Ульгеня и Курбустана в новую религию, по мнению А.Г. Данилина, было сделано... сознательно. Этим подчеркивалось стремление опираться только на светлых добрых духов, в отличие от черных»[89]. Хотелось бы уточнить это положение: сохранение названных божеств у бурханистов только подтверждает *преемственность и традиционность* бурханистских и шаманских представлений о богах. Выйдя из шаманизма как его отрицание, бурханизм постепенно начал приобретать шаманские черты, которые так беспощадно отвергались на начальном этапе существования движения. Вполне справедливо высказывание философа: «Раз возникнув, каждая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке», а «первоначальные религиозные представления... развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на его долю жизненным условиям»[90].

Именно потому в бурханизм вошли в качестве объекта веры и поклонения не только шаманские «верхние» боги, но и божества или высшие

---

[85] *Полевые* материалы В.Д. Славнина. 1976–1978 гг.

[86] *Полевые* материалы автора. 1982 г.

[87] *Полевые* материалы автора. 1982 г.; *Токарев С.А.* Пережитки... С. 146.

[88] *Полевые* материалы автора. 1982 г.

[89] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 30. Л. 208.

[90] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 313.

духи «среднего мира» – Яик, От-Эне («Огонь-Мать»), Алтайдынг Ээзи. Этот самый архаичный в шаманстве, в сущности, дошаманский комплекс не только «всплыл» в «белой вере», но, что важнее, приобрел более выразительные и значимые очертания.

Первостепенное значение в этой группе высших духов имел Яик (Дьайык), по словам алтайцев, «оставленный из шаманской веры»[91] еще в 1904 г. Материализованным воплощением этого божества был специальный культовый предмет того же названия, состоящий из шнура с лентой или пучком лент и, иногда, заячьей шкурки. Он висел против очага и делался, по некоторым данным, в часть Яика, сына Ульгеня[92]. Божество это, первоначально имевшее родовой характер, постепенно трансформируется в семейного духа-покровителя, выполнявшего функции хранителя очага[93]. Кроме того, Яик приносил на землю душу ребенка[94], играя, таким образом, созидательную роль. Он «творец наших голов, хорошей семьи содержатель, четырехкосая мать Яию»[95]. Из последней цитаты явствует неопределенность образа Яика, его исходная материнско-родовая окраска.

В бурханистском яике, в отличие от шаманского, как правило, отсутствует шкура зверька, зато, наряду с ленточками «кыйра», в него входят веточки арчына. Алтайцы изготовляют два вида этого сакрального предмета: «ак-дьайык» (белый яик) и «сары-дайык» (желтый яик). Первый состоит из белых лент и привязывается напротив очага; во втором вместо белых «кыйра» фигурируют желтые, а сам он помещается на стене справа от очага. С яиками связывалось благополучие семьи. Если заболевал кто-либо из ее членов, меняли составные части яика. После смерти одного из родственников яик не менялся в течение года. Почитание ак-янка и сары-яика играло большую роль в быту алтайцев-бурханистов[96]. Во время молений, семейных праздников им приносили жертву, кропя молоком. Ближайшие аналогии яику А.Г. Данилин видел в «мани» – небольших лоскутах материи, висевших в калмыцких кибитках на полке перед очагом; «мани» будто бы отгоняли злых эрликов и оберегали от всякого несчастья[97]. Однако если «мани» западных монголов и повлияли на культ яика у алтайцев, то это выразилось, скорее всего, в появлении еще одного вида яика – Мани-яика,

[91] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85. Л. 4.
[92] *Потанин Г.Н.* Очерки... С. 334.
[93] *Иванов С.В.* Скульптура... С. 102.
[94] *Radloff W.* Aus Sibirien. S. 19.
[95] *Каруновская Л.Э.* Представления алтайцев о вселенной. С. 171.
[96] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 207.
[97] Там же. Ф. 15. Оп. 1. Д. 15. Л. 18.

почитаемого только некоторыми родами алтайцев-бурханистов[98]. Следует особо оговорить, что культ яика – один из архаичнейших алтайских культов, внедрившихся через шаманство в бурханизм.

Бурханистский яик, вероятно, соединил в себе две традиции: дошаманскую (сохранившуюся в шаманстве) – подателя жизни, родового божества, и приобретенную позже специфическую охранительную функцию, характерную для ламаистов. Первая отмеченная выше черта, скорее всего, связана в генезисе с одним из древних дотюркских субстратов южных алтайцев, который упоминался в первой главе.

Особое отношение к духу огня (От-Эне) и к самому огню (тоже весьма архаичный феномен) сохранилось в бурханизме и даже усугубилось, обставилось соблюдением множества обычаев и запретов, поверий. Огонь изгоняет всякое злое начало и ритуально очищает от скверны. Огонь очага нельзя выносить из аила после захода солнца – можно вынести из дома счастье и благополучие. В бурханизме были распространены обряды сожжения предметов, в которые, якобы, вселился вредоносный дух, и ритуальные возлияния в огонь молока, араки, масла – причем, не только в честь Бурхана, но и для кормления самой От-Эне[99]. Кажется, что в бурханизме с его пониманием ритуальной чистоты возросло значение От-Эне в пантеоне. Выразилось это, к примеру, в резко возросшем внимании к очистительным функциям божества и самого огня как такового. Вот начало одного из призывов к Бурхану с просьбой о хорошей жизни: «*Яик – Бурхан, От (огонь) – Бурхан, Ай (Луна) – Бурхан, Кюн (Солнце) – Бурхан...*»[100]

Иными словами, наряду с Яиком, От-Эне и некоторыми другими богами «среднего» мира, заметное место в бурханистском культе занимали «астральные духи» – Луна, Солнце, некоторые звезды[101]. При этом термин «дух» применяется здесь с долей условности, ибо, по некоторым данным, небесные светила духами не мыслились – «они просто живые»[102], т.е. налицо реликт древнего оживотворения явлений природы. Еще миссионеры, сравнивая ламаистские и бурханистские догматы, отмечали, что «не меньшая роль (чем у бурханистов. – *Л.Ш.*) отводится луне и солнцу в ламаистской Монголии. Например, дацаны венчают изображения солнца и луны, у

---

[98] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 29 об.
[99] Там же. Д. 9. Л. 207; *Полевые* материалы автора. 1978 1984 гг.
[100] *Семенов Ю.А.* Указ. соч. С. 394.
[101] АНИИ МАЭ. Ф. 11. Оп. 3. Д. 15. Л. 1.
[102] *Устное* сообщение В.Д. Славнина. 1984 г.

монголов бывают моления в восьмой и пятнадцатый дни на новолуние. Алтайцы также стараются совершать моления в эти дни»[103].

Традиционной фразой у бурханистов по любому поводу стало «Ум мани падме хун» – переогласовка основной сакральной фразы всех ламаистов «Ом мани падме хум» (обращение к Будде). Среди культовых предметов бурханистов широко распространились свечи, медные лампадки, мандала, колокольчики – типичные атрибуты ламаистского культа.

Бурханисты стали называть горы в честь мифического центра буддийского мироздания – горы Меру-Сумер. Так появились вершины Сюре, Юч-Сюмер[104]. Иноформаторы отмечают, что даже земли, прилегающие к горе Юч-Сюмер (сакральное название Белухи), являются священными. Алтайцы не могут здесь стрелять из ружей, пасти скот, собирать хворост. Из-за этой трехглавой и летом заснеженной горы они ждут прихода Шуну (Ойрот-хана).

Устройство Вселенной в космологических мифах алтайцев сложно и многообразно. «Кроме нашего солнечно-лунного мира, – говорится в одном из них, – есть еще 99 миров, имеющих свое небо, свою землю и свой ад. В каждом мире свои управители, и на каждой земле созданы люди... Наш мир самый меньший и самый низкий, называется кара-тенгире (черное небо. – *Л.Ш.*). Главный управитель в нем Майдере (ср. буддийск. Майтрейя. – *Л.Ш.*). Наше небо имеет 33 круга или слоя, один выше другого»[105].

В монгольской ламаистской традиции структура мироздания такова: «Этот мир (т.е. наш мир) не единственный, рядом с ним тысячи других со своими лунами и солнцами. Над каждым миром многослойные небеса и под каждым миром – ады. Каждая небесная сфера имеет свое название и населена божествами»[106].

«Сотворив мир, – продолжает изложение В. Вербицкий, – Ульгень утверждает Землю в Мировом океане на созданных им же трех великих рыбах (Керь-Балык). Две рыбы были поставлены по краям, а третья – посередине. Средняя рыба стоит головой на север, и когда она склоняет голову вниз, на севере делаются топи; если же она сильно наклонит голову, то затопит всю Землю. Чтобы этого не случилось, за рыбами наблюдает богатырь Ульгеня – Мангдышире»[107].

---

[103] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 88. Л. 1–3.
[104] Там же. Л. 1–4.
[105] *Вербицкий В.* Алтайские инородцы. С. 90–91.
[106] *Кочетов А.Н.* Ламаизм. С. 194.
[107] *Вербицкий В.* Указ. соч. С. 90. Ср. буддийское божество Манджушри.

В калмыцком мифе говорится, что «Земля была утверждена Бурханом на черепахе, за которой присматривает Манцзошире, потому что если черепаха зашевелится, то бывают землетрясения»[108].

Стоит подчеркнуть, что в алтайском и калмыцком сюжетах Земля стоит на существах, связанных с водной стихией под наблюдением богатыря (божества-охранителя), чье имя неотъемлемо связано с ламаистским пантеоном.

Основой многих бурханистских проповедей являются пророчества о том, что «наступают тяжелые времена расплаты за старые и новые грехи. Скоро с неба будет падать огонь, из земли будут бить ключи, которые затопят долины, а горы будут трястись и рассыпаться»[109]. Представление о грехе совершенно не свойственно традиционным шаманским верованиям. Однако оно занимает важное место в ламаизме. Бурханистская идея о конце света в результате катастрофы аналогична ламаистскому представлению о периодичности разрушения и возобновления Вселенной.

В ламаизме космогония упрощенно такова: вся история Земли делится на четыре кальпы – времени. Каждая кальпа кончается мировым пожаром и имеет своего Будду-Спасителя[110]. Гибель нынешней Вселенной в ламаистской традиции калмыков и восточных монголов выглядит как ужасная катастрофа, когда «бедствия истребят почти всех живущих, после чего Земля очистится вновь огнем и водой и вновь настанет век блаженства»[111]. Уничтожение мира будет сопровождаться ураганами, пожарами, наводнениями, войнами. На смену старому, разрушенному мироустройству Будды Бурхана придет новый мир Будды Будущего – Майтрейи[112].

Алтайцы, по данным А.В. Анохина, также были убеждены: «наша Земля переживает второй период своего существования... Первая Земля погибла в потопе. Накануне появился синий козел с желтыми рогами. Он семь дней бегал вокруг Земли и кричал, семь дней не прекращались землетрясения, семь дней пламенем горели горы, семь дней шел проливной дождь, семь дней шел снег. После этого начались морозы, сковавшие всю Землю. Спустя много времени льды начали таять, и вся Земля покрылась водой. Из живших сохранились семь праведников. Они построили плот и взяли на него различные виды животных и птиц. Кругом была вода. Несколько раз посылали они

---

[108] *Житецкий Н.А.* Очерки быта астраханских калмыков. М., 1893. С. 155.
[109] *Клемен Д.* Указ. соч. С. 157.
[110] *Кочетов А.Н.* Указ. соч. С. 120.
[111] Там же. С. 126.
[112] Там же.

птиц: сначала послали они ворона, но тот не вернулся; затем сороку, но и она не прилетела обратно. И только ласточка вернулась с землей в клюве. Поняли праведники, что кончается время потопа, что уже показалась новая Земля. Они направили свой плот в ту сторону, откуда прилетела ласточка. Так началась новая жизнь на обновленной Земле»[113].

Чет Челпанов воззвал к алтайцам и напомнил им: теперь вновь наступают тяжелые времена расплаты за грехи. Из земли будут бить ключи, которые затопят долины, горы затрясутся и рассыплются. Спасутся только те, кто молится Бурхану, остальные погибнут в огне. Тогда придет Ойрот-хан и будет ездить на белом коне по горам, защищая своих потомков и последователей от беды[114].

В наше время бурханистская эсхатологическая традиция преломляется так:

«В последний век на свете будут жить семь богатырей. Поссорятся они, и между ними произойдет битва. Тогда и придет Ойрот-хан. Если он с востока придет – война будет. Иртыш мясом потечет, Катунь кровью побежит. Последний век наступит на Земле. И править будет сам Ойрот-хан. О его возвращении будут знать три существа. На восходе солнца будет лаять желтая собака, но нельзя бить ее; рыжая корова будет мычать на рассвете – нельзя бить ее; ребенок в люльке будет смотреть на солнце и плакать – нельзя обижать его. В последний век один народ останется. Последний век – плохой»[115].

Основная причина гибели мира, по представлениям калмыков, заключается в накоплении людьми грехов. Последнее приводит к тому, что люди становятся все меньше и меньше ростом, жизнь их сокращается и дойдет до того, что человек будет жить лишь восемь лет, ростом он станет с локоть, а лошадь его будет величиной с зайца[116].

По традиционным алтайским воззрениям гибель мира есть наказание людей за грехи, за то, что они забывают Ульгеня. «Чем далее тянется век, тем грешнее становится мир и умножается зло. По мере умножения грехов Ульгень более и более удаляется от человека, смердящего грехом, затыкает уши, чтобы не слышать их молитвы. Когда придет кончина века, человек будет с локоть»[117]. Судя по всему, калмыцкий и алтайский варианты эсхатологического знамения восходят к ламаистскому постулату о резком уменьшении человеческого роста перед концом света.

---

[113] АНИИ МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 25. Л. 27–29.
[114] *Клемен Д.А.* Указ. соч. С. 157.
[115] *Полевые* материалы автора. 1982 г.
[116] *Эрдниев У.Э., Максимов К.Н.* Указ. соч. С. 372.
[117] *Вербицкий В.* Указ. соч. С. 113.

В. Радлов отмечал, что, по представлениям алтайских калмыков, «Бай-Ульгень перед рождением ребенка заставляет сына – Јайка принести жизненную силу новорожденному из молочного озера (Сют Кол), которая остается у ребенка на всю жизнь, но и Эрлик посылает кёрмёса, и если ребенок родится, то Эрлик все равно остается в нем. Так каждый человек имеет двух сопровождающих всю жизнь. На правом плече сидит «Светлый дух», на левом – кёрмёс. Оба наблюдают за человеком всю его жизнь. Один записывает хорошие дела, второй – плохие. После смерти, если человек сделал много хорошего, то Эрлик не имеет над ним силы. Кёрмёс покидает его, и душа поднимается на небо. Душа плохого – опускается в подземный мир, в море. Люди плавают в этом море. Их тело погружается в зависимости от сделанных плохих дел»[118]. Причина противоречивого поведения человека кроется в его дуалистической природе, что следует из мифа о творении человека Бурханами, а также из записей В. Радлова.

Наказание людей за грехи присутствует в описании «бессолнечного и безлунного мира Эрлика», включенном в текст героического эпоса «Маадай-Кара». Герой Когюдей, оказавшись в подземном мире, наблюдает посмертные мучения не только грешных людей, но и животных. Он встречает коня с гниющими копытами. Тот, еще живым на Земле, «немало залягал детей», за что и заслужил «злую муку». Когюдей встречает «запаршивевшего, отощавшего быка» с грузом на рогах, наказанного за то, что при жизни на Алтае забодал множество людей. Попавшаяся ему на пути «собака, пасть которой скована железным кольцом», при жизни «всех кусала и была тупа и зла». И, наконец, богатырь сталкивается с мучениями душ грешников, получивших посмертное воздаяние за дурные дела.

Алчные скупцы в подземном мире не могут ни одеться, ни есть. Те, кто в земной жизни не ухаживал за лошадьми и не кормил их, теперь сами не могут дотянуться до еды. Сплетник наказан за злословие через подвешивание за язык на крюк. Любитель подслушивать чужие разговоры подвешен за длинные уши на толстый сук[119].

Нетрудно заметить, что сюжеты о посмертном возмездии за неправедное поведение составляют важную часть героического эпоса. Но наряду с человеком та же участь постигает и животных, что вытекает из важнейшего положения буддизма: жизнь есть бесконечная цепь реинкар-

[118] *Radloff W.* Aus Sibirien. S. 19.
[119] *Маадай-Кара.* С. 230–234.

наций, и человек в ней – лишь часть этого круга. Его последующее возрождение в каком-то новом качестве зависит от предыдущих дел. Поэтому посмертная судьба согрешившего человека ли, животного ли – полностью идентична. Названный постулат присущ только буддизму, вот почему страдания грешников в алтайском эпосе напоминают ламаистский, а не христианский ад. Соответственно, рассмотренные сюжеты должны были проникнуть в мировоззрение предков алтай-кижи и их самих параллельно с культивацией в их среде ламаизма. Присутствие такого рода сюжетов в эпическом произведении лишний раз указывает на давние корни, уходящие в джунгарскую эпоху, когда в Центральном и Западном Алтае насильственно внедрялся буддизм.

Впрочем, идея посмертного воздаяния за грехи еще в конце XIX в. присутствовала в шаманистских представлениях. Камлание Эрлику начиналось в сумерках и длилось до утренней зари. Один из камов так описывал «дорогу в царство Эрлика». Сначала он ехал на юг, через Алтай, Китай, «желтую степь» и «бледную степь» до железной горы, подножие которой было усыпано костями шаманов. Наконец, кам подъехал к отверстию в подземный мир и, спустившись, шел по плоской равнине, пока не достиг моря, через которое был протянут волос. Внизу плавали кости людей, не сумевших пройти по мосту-волосу, – они были отягощены грехами и кровью. За мостом кам стал свидетелем мук грешников: один был привязан ухом к столбу – при жизни он любил подслушивать, другой был подвешен за язык – он был клеветником, третий мучился голодом, но не мог прикоснуться к еде, т.к. на Земле отличался скупостью, и т.п.

Итак, наказания грешников, описанные алтайским камом, более всего напоминают ламаистские представления об аде. По-алтайски понятие «ад» передается словом «таамы» – темное, мрачное, опасное [место]. По представлениям волжских калмыков, если после смерти человека его грехи перетягивали добрые дела, то душа, осужденная на страшные мучения, шла к Эрлик-Номин-хану и оказывалась в аду – «там», где и подвергалась немыслимым мучениям[120]. Посланцев Эрлика, которым поручалось забрать души умирающих, и калмыки, и алтайцы именуют «элчи». Заслуживают внимания близкое сходство посмертной судьбы умерших грешников и их мучений, идентичность имен владыки ада (Эрлик) и его посланцев (элчи), созвучие в обозначении термина «ад»: «таамы» – «там»

[120] *Эрдниев У.Э., Максимов К.Н.* Указ. соч. С. 369.

у калмыков и алтай-кижи. Это обстоятельство, скорее всего, подтверждает сохранение у тех и других некоей общей религиозной традиции, связанной с джунгарским ламаизмом на Алтае.

Еще раз подчеркну, что представление о конце света, обусловленном накоплением людских грехов, является одним из главных догматов ламаизма и христианства. Но если ламаизм «подспудно внедрил» его в алтайское традиционное мировосприятие, то православие «оживило» его в нужный момент. Из отчетов АДМ следует, что обычными темами бесед с «язычниками» были проповеди «о кончине света и необходимости крещения, о недопустимости почитания Ульгеня и Эрлика и о вере в истинного единого Бога, о недопустимости камланий и жертвоприношений, а также проповеди о греховности мира и Страшном суде»[121].

Неожиданно для себя миссионеры спровоцировали интерес алтайцев к полузабытым сюжетам собственно мировоззренческой картины. Слушая миссионерские проповеди, алтайцы соотносили их со своим традиционным религиозным опытом, отбирая то, что, во-первых, не противоречило установкам адаптированного джунгарского ламаизма (следовательно, активизировали этот религиозный пласт), во-вторых, отражало неуверенное, тревожное состояние *самого этноса*. Алтайцы, кстати, находили много общего в бурханизме и христианстве. Так, в разговоре с миссионером бурханист говорил о том, что теперь они верят в единого (но не русского!) Бога, как их «учил батюшка», не камлают, «не издеваются над животными» (т.е. не приносят кровавых жертв)[122]. Иными словами, алтайцы, указывая на сходство бурханизма и христианства, по сути дела, *качественно уравняли* их, поставив их на одну ступень развития.

Еще одним архаическим культом, сохранившим свое значение и в бурханизме, был культ Хозяина Алтая – Алтайдынг Ээзи. Напомню, что А.В. Анохин, характеризуя шаманский пантеон, назвал всех духов земли – Дьер-Суу, а духов гор – Алтаи. Духи отдельных гор – алтаи – с течением времени слились, как говорилось выше, в образ единого Алтай-Каана или Алтайдынг Ээзи[123].

В образе Хозяина Алтая прослеживается одна существенная особенность. Нелишне напомнить, что под «алтаями», в отличие от просто духов земли, а значит, и гор (Дьер-Суу), понимались хозяева *родовых* вершин, – факт, в котором нашел отражение присущий всем народам Саяно-Алтая культ

[121] ЦХАФ АК. Ф. 164 Оп. 1. Д. 124. Л. 18; Д. 87. Л. 7.
[122] Там же. Д. 96. Л. 6.
[123] *Анохин А.В.* Материалы... С. 4; *Каруновская Л.Э.* Представления... С. 165.

гор[124]. В связи с этим интересно, например, упоминание Л.П. Потапова о шаманском призыве, обращенном к Алтай-Чаптыгу-хану, т.е. к Чаптыгану – родовой вершине сеока чаапты у правобережных алтайцев. В эпосе Алтаем называется родная страна героя[125]. Представление о множестве «алтаев» родовых вершин отражало когда-то родоплеменную структуру алтайского общества. По мере ликвидации родовых перегородок и роста территориальных связей, с появлением территориально-родовых групп происходят и необходимые изменения в идеологии, приведшие, в конце концов, к слиянию отдельных «алтаев» в образ единого хозяина *всего* Алтая, покровителя *любого* его жителя, независимо от сеока. В этом обстоятельстве отразился этносоциально обусловленный объективный процесс формирования этнотерриториальной общности, принявшей за основу этнонима слово «алтай» (алтай-кижи), которое стало символом единения нового этноса.

В известной степени сохранилась у бурханистов вера в существование злых духов (кёрмёс, кара-неме), вредящих здоровью, насылающих падеж скота и другие беды, их владыки Эрлика, которого теперь чаще именуют «Абыы». Персонаж этот играл в шаманизме весьма значительную роль; по воззрениям же бурханистов, Эрлик прежде всего – владыка преисподней и душ умерших, за которыми он посылает на землю особых посланников[126]. Отношение к хозяину «нижнего мира» в бурханизме изменилось: прекратилось особое его почитание, перестали совершаться особые моления злым духам. Мало того, Абыы (Эрлик) рассматривался как *абсолютное зло*, извечный и смертельный враг Бурхана (Кудая) и его служителей ярлыкчи, такой же, как его «клевреты», камы. Есть свидетельства, говорящие о том, что ярлыкчи находятся в состоянии непрерывной «войны» с Абыы, «кара-неме» и камами. Эта война мыслилась настолько реальной, что, по словам информаторов, ярлыкчи убивали кёрмёсов стрелами, в которые превращались звуки топшура при игре на нем. При этом ярлыкчи, воюя со злыми духами и шаманами (последние даже после смерти продолжали вредить «врагу»), а иногда и с самим Абыы, якобы воплощал в реальность противостояние Бурхана (Кудая) и Абыы (Эрлика), пытающегося вернуть «черную веру» – шаманство[127].

Безусловно, пантеон бурханизма, особенно в период его становления, был качественно выше шаманистского, на первых порах резко противо-

---

[124] *Потапов Л.П.* Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2. С. 145–160.
[125] *Он же* Конь в верованиях и эпосе... С. 171.
[126] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 209
[127] *Полевые* материалы В.Д. Славнина 1976 г.

поставлялся последнему, но оба они были так подвижны, что постепенно серьезные различия между ними фактически исчезли. На первоначальные проповеди о едином боге наложились привычные шаманские представления о множестве божеств и духов.

Итак, религиозная сторона бурханистской идеологии сохранила очень многое от шаманистского мировоззрения. Смена глав пантеона, казалось бы, лишь номинально изменила суть религиозных представлений. Но развитие имело место даже здесь, хотя пошло качественно новым путем – за счет включения в пантеон мифологизированных образов действительной истории. Именно они больше и полнее, нежели собственно религиозные образы, отразили *запросы* алтайского общества начала XX в. Четко увязываясь с конкретной историей, хотя и в идеализированном виде, мифологизированные исторические фигуры сыграли не последнюю роль в этноспецифическом оформлении нового этноса алтай-кижи.

3.1.2. Роль исторических преданий в формировании идеологии бурханизма

Исторические предания и легенды, особо повлиявшие на оформление бурханизма как национальной религии, корнями своими уходят в джунгарский период алтайской истории. Идеологическая направленность этой складывающейся системы выразилась, в основном, в образах Ойрот-хана и Шуну. Именно Ойрот-хан стал носителем идеи мессианства в «белой вере»: он – друг самого Бурхана[128], с его приходом связывалось установление на земле «царства справедливости». «В верховьях Иртыша две излучины дважды вокруг обежал конь, прежде уехавшего Ойрот-хана обратно к нам послал Курбустан»[129].

Одно из преданий повествует: «Когда-то Алтай был свободным и благоденствовал под властью своего хана. Алтайский хан был потомком великого Чингисхана. После распада чингисханова царства алтайские племена еще сохраняли свою самостоятельность. Последним потомком Чингисхана, царствовавшим на Алтае, был Ойрот-хан. Но именно в его царствование особенно плохо стало жить алтайцам – враги наступали. Последнее ханство потомков Чингисхана должно было пасть...»[130]

---

[128] *Мамет Л.* Указ. соч. С. 19.
[129] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 220.
[130] *Мамет Л.* Указ. соч. С. 19.

О месте жительства Ойрот-хана узнаем из одного бурханистского призывания, в котором говорится, что «место, где живет Ойрот-хан, в вершине Иртыша, очень красивое, там никто не живет, так как кругом ящерицы и змеи не пускают»[131]. Спасая свой народ от врагов, гласят далее легенды, Ойрот-хан приводит его в район Телецкого озера, а сам, по одним преданиям, уезжает, неизвестно куда[132], по другим – возвращается за Кара-Иртыш[133]. Уезжая, Ойрот-хан обрезал хвост своего белого коня до корня и срубил лиственницу на высоте своего стремени, сказав, что вернется, когда конский хвост отрастет до земли, а под лиственницей сможет укрыться войско[134].

По другой версии Ойрот-хан ушел в сторону Казахстана через Теректу к р. Коксу (путь реален; им иногда пользуются и сейчас. – *Л.Ш.*), где растут два терек-агаш (тополя). Уходя, он обещал вернуться тогда, когда в тени одного тополя укроется табун в тысячу лошадей, а под другим будут жить сто семей[135].

В этнографической литературе утвердилось мнение об образе Ойрот-хана как собирательном имени ойратских или джунгарских ханов[136]. Однако это не объясняет употребления рядом с ним имен действительных исторических лиц. Популярными персонажами алтайских исторических преданий и бурханистских молитв являются Галдан-хан, Шуну, Амыр-Сана. Важно отметить, что эти исторические деятели в фольклоре неотделимы от мифического царя Ойрота, например: «Галдан-Ойрот, царь мой, возвратись, мой Бурхан!» Другое предание начинается так: «У богатыря Шульты от его молодой жены-птицы, посланной ему Бурханом, было два сына: Темир-Сана и Амыр-Сана, или Ойрот-хан»[137]. И, как отмечал А.Г. Данилин, в преданиях часто встречается фраза «прежде живший Амир-сана (Ойрот-хан)»[138], который, добавим, должен несомненно вернуться для спасения народа. Он и уведет исповедующих бурханизм в благословенную прародину: «Когда придет наш Амыр-сана, мы возвра-

---

[131] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 41. Л. 114; ср., напр.: *Рерих Н.К.* Избранное. М.: Советская Россия, 1979. С. 152–198.
[132] *Мамет Л.* Указ. соч. С. 20.
[133] *Козьмичаков С.С.* Культурно-исторический очерк об алтайцах // Сибирские огни. 1922. № 1. С. 114.
[134] ЦХАФ АК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212. Л. 7.
[135] *Полевые* материалы автора. 1983 г.
[136] *Потапов Л.П.* Очерки... С. 355; *Тадыев П.Е.* Реакционная сущность шаманизма и бурханизма. С. 31.
[137] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 27. Л. 45; Д. 16. Л. 86.
[138] Там же. Д. 16. Л. 107.

тимся в наш Алтай (в эпическом смысле. – *Л.Ш.*) – белый цветок»[139]. Подчеркну, что в данном случае мы имеем дело не с поэтическим образом как таковым, а с упоминанием конкретного урочища Ак-Чечек («Белый Цветок») в Тарбагатае[140], т.е. на территории Джунгарии.

Другого героя легенд – богатыря Шуну – бурханисты тоже ждали в образе Ойрот-хана: «Вырезанные наши сапоги для ног теплы, в Тарбагатай, нашу родину, когда же мы доберемся? С уехавшим в прежние годы Шюнной когда мы увидимся?»[141] Есть и иные, более конкретные бурханистские моления:

На берегу широкого Иртыша
Вьющаяся дорога есть
Сверху двух небес
Милый наш царь Шуну есть[142].

На берегу матери-Иртыша
Есть длинная наша дорога
Наверху двух небес
Живет милый наш царь Шуну
Натягивающий бронзовый лук,
Милого Шуну оружие,
С длинной черно-голубой стрелой
На берегу царя-Иртыша
Есть постоянная наша дорога
За несколькими небесами
Живет Галдан-Шуну, царь наш[143].

Налицо тот же мотив – героя-спасителя и прямое указание на истоки Иртыша как прародину, «обетованную землю».

В данном случае интересно не столько то, что имя мифического Ойрот-хана упоминается рядом с именами исторических личностей, сколько то, *кого* называют Ойрот-ханом (или иначе: под какими еще именами известен Ойрот-хан). Опираясь на приведенный материал, можно заключить, что его отождествляли с тремя реальными деятелями Джунгарии: Галданом, Амурсаной и Шуну.

В истории Джунгарии было два хана, носивших имя Галдан: Галдан-Бошокту-хан и Галдан-Цэрэн. Оба они знаменуют периоды укрепления

[139] *Мамет Л.* Указ. соч. С. 52.
[140] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 12. Л. 111.
[141] *Мамет Л.* Указ. соч. С. 51.
[142] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Д. 9. С. 243.
[143] Там же.

ханства и рост его могущества, его «золотой век». Прообразом легендарного Шуну мог быть Лоузен-Шуну, или просто Шуну, – внук Аюки-хана, сын Цэван-Рабтана, сводный брат Галдан-Цэрэна, живший в начале XVIII в. Начавшиеся после смерти Цэван-Рабтана придворные интриги и борьба за престол вынудили Шуну бежать на Волгу, а затем в Россию[144]. Имя Шуну, как и имя Амурсаны, олицетворяет трагические события в истории Джунгарского ханства: междоусобицы, разорительные походы врагов, уничтожение государства. С ними связано бегство уцелевших ойратов и подданных им народов под защиту России[145]. Шуну, наряду с Ойрот-ханом, занял основное место в бурханистской идеологии. Еще А.Г. Данилин писал, что «Шуну телеутских сказаний и Ойрот-хан алтайских легенд можно считать за один персонаж»[146].

Известно несколько телеутских вариантов сказаний о Шуну. Н.П. Дыренкова на основании записанных ею двух из них реконструирует идеологический аспект становления патриархального рода[147]. Однако легенды о Шуну были известны не только телеутам, но и алтайцам – они фигурируют уже в работах Г.Н. Потанина[148]. В 1930-е гг. предание о Шуну было записано в Усть-Канском районе Горно-Алтайской автономной области. Согласно преданию, Шуну родился «в верховьях Иртыша и был сыном дочери Юч-Бурхана и Боохана. При нем разгорелась вражда между ойратскими князьями, Шуну был вынужден уйти со своим народом на запад»[149]. Еще один вариант упомянутой легенды записан мною в начале 1980-х гг., он довольно близок приведенному выше:

Жил Калдан-хан, у него был сын Боо-хан, но не было внуков. Пошел однажды Боо-хан на охоту к озеру и увидел там трех лебедей. Поймал он одного из них, а тот оказался дочерью Юч-Курбустана. Стал Боо-хан ее мужем и поднялся с ней на небо. Спустился как-то Боо-хан на землю и, несмотря на запрет жены небесной, зашел к своей земной жене, а та пришила красную нитку к его одежде.

Когда он вернулся, небесная жена, возмущенная его обманом, прогнала Боо-хана, сказав на прощание, что скоро родится у них сын – Шуну, которого он найдет ночью в полнолуние под березой, завернутого в шкуру волка, вскормленного молоком трех маралух (юч майгах).

Жил Шуну во времена Ойрот-хана. Был жесток, и люди не любили его. Посадил его отец в яму, глаза выколол, лопатки собачьи на спину поставил. Когда враги узнали, что

---

[144] *Златкин И.Я.* История Джунгарского ханства. С. 141–142, 154–178.
[145] *Златкин И.Я.* История... С. 118; *Гуревич Б.П.* Международные отношения... С. 311.
[146] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 24. Л. 8–9.
[147] *Дыренкова Н.П.* Отражение... С. 70–84.
[148] *Потанин Г.Н.* Очерки... С. 309–310, 667.
[149] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 8–9.

Шуну сидит в яме, окружили страну, но прежде решили убедиться, что Шуну им больше не опасен. Для этого передали его отцу задания: разгадать две загадки и натянуть богатырский лук. Никто не смог этого сделать. Тогда достали Шуну из ямы, простив ему все. Шуну разгадал загадки, а когда стал натягивать лук – немного не дотянул тетиву: если бы он полностью натянул лук, наступило бы время гибели мира. Испугались враги и ушли.

Стал Шуну бродягой. Пришел однажды к русской царице Балаган. Поставила ее служанка самовар, посмотрел на него Шуну – расплакался. Поставила она самовар снова, опять взглянул на него Шуну – снова заплакал. Поняла Балаган, что перед ней непростой человек, и рассказала ему о змеях, одолевших ее царство. Выслушал ее Шуну и велел построить шалаш. Махнул он рукой – дождь пошел, снег. Взмахнул еще раз – мороз ударил. Забрались все змеи от холода в шалаш, Шуну поджег его и спалил змей. Вдруг словно две луны взошли на небе – то глаза самого змеиного царя Дьелан-хана. Стали Шуну и Дьелан-хан выбирать оружие для сражения, выбрали тармы – колдовство, при помощи которого нужно было узнать имена друг друга. Сильнее оказался царь змей. Задыхается Шуну, просит Балаган расстегнуть ему золотую пуговицу (алтын-тобчи по-алтайски). Но именно таково, оказывается, было настоящее имя змеиного царя. Задрожал тот и умер. Но не остался Шуну у Балаган, поехал на восток.

Едет, едет, смотрит – стоит на краю света тополь (Терек) до неба, а на нем каждый год кукушка гнездо вьет, птенцов выводит, но семиглавая змея их съедает. Выстрелил Шуну в змею и убил ее, а кукушка спрашивает, не может ли она как-нибудь отблагодарить богатыря. Отказался Шуну и сказал, что там, где солнце восходит, живет его народ, поясами черными опоясанный, и если он еще вернется к нему, то хочет, чтобы кукушка так сделала, чтобы потухший огонь возгореться мог, умерший человек возродиться мог. И еще сказал, что если придет он с востока, война будет – Иртыш мясом потечет, Катунь кровью побежит. Последний век наступит на земле, и вершить суд будет сам Шуну. О его возвращении будут знать только три существа. На восходе солнца залает желтая собака, но нельзя бить ее; рыжая корова замычит на рассвете – нельзя бить ее; ребенок в люльке будет смотреть на солнце и плакать – нельзя обижать его. Сказав так, ушел Шуну, улетела и Золотая Кукушка[150].

По своей структуре легенда четко делится на четыре части. Первая часть охватывает предысторию и чудесное рождение Шуну. В основе второй части лежит конфликт Шуну с отцом. Третья часть описывает путешествие Шуну к Балаган и избавление ее от змей. Наконец, четвертая часть – уход Шуну от людей и обещание возвратиться.

Наибольший интерес вызывают первая и последняя части текста: первая – своей архаичностью и обилием «кочующих сюжетов»; последняя – тем, что несет в себе основную идеологическую нагрузку легенды.

Легенда, начинающаяся как историческое предание, датируемое по именам Калдан-хан и Шуну (Галдан-Бошокту-хан или Галдан-Цэрэн; Лоубсан-Шуну) концом XVII – началом XVIII в., разрывается древними религиозно-мифологическими сюжетами. Впрочем, они в повествовании только обозначены, и относительная реконструкция их первона-

[150] *Полевые* материалы автора. 1982 г.

чального вида и семантической нагрузки возможна лишь с привлечением аналогий.

Можно выделить несколько таких сюжетов, характерных не только для алтайских устных текстов, но и для всего фольклорного наследия тюрко-монгольского мира. Рассмотрим некоторые из них.

Дочь небесного божества в облике лебедя. Особое отношение к этой птице зафиксировано почти у всех народов Сибири и даже Северной Евразии и, как принято считать, имеет тотемические истоки[151]. У бурят бытовало генеалогическое предание о происхождении родов хорят и шарят от брака шамана с девушкой-лебедем, и они считают лебедя своим предком[152].

Якуты также связывали происхождение одного из своих родов с лебедем[153]. У киргизов была записана легенда, согласно которой прародителями киргизского народа были мальчик и сорок белых лебедей-девиц[154].

Истоки этих представлений кроются в древнетюркской фазе этнической истории названных народов. В одном из китайских вариантов генеалогического предания древних тюрков отмечено, что потомок прародителя тюрков стал «белым лебедем». Еще в XIX в. эта легенда была соотнесена с северо-алтайскими челканцами (лебединцами), обитающими на р. Лебедь и называющими себя «куу-кижи» (лебеди-люди), и, возможно, с соседними кумандинцами[155].

Как бы то ни было, сюжет о лебеде-прародительнице был широко распространен в тюрко-монгольском мире, по крайней мере, со времен древнетюркских каганатов. Приведенные здесь алтайская и бурятская архаические легенды есть результат шаманистского переосмысления. В алтайском шаманизме кам получает силу от девяти дочерей Каир-хана, плещущихся в озере, как птицы. Куколки с птичьими перьями на головках, изображавшие девять дочерей Ульгеня, подвешивались на спине шаманского плаща[156]. По шаманистским воззрениям, влияние которых в легенде о Шуну несомненно, шаман во время камлания вступает в брачные отношения с небесными девами, которые и наделяют его сверхъестественными способностями, т.е. здесь имеет место «сексуальное избран-

---

[151] *Золотарев А.М.* Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.
[152] *Мифы* народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1982. С. 41.
[153] *Золотарев А.М.* Указ. соч. С. 33.
[154] *Бенигсен А.* Легенды и сказки Центральной Азии. СПб., 1912. С. 3.
[155] *Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964. С. 104.
[156] *Анохин А.В.* Материалы... С. 40.

ничество»[157]. В рассматриваемой легенде образ женщины-покровительницы выступает очень отчетливо в птичьем (лебедином) облике.

Для шаманизма характерно соотнесение шаманом себя с духами-покровителями, или помощниками[158]. В этом отношении представляется важным обратиться к образу *Боо-хана* – сына Калдан-хана.

Б.Я. Владимирцов записал у урянхайцев близкий вариант рассматриваемой легенды, где предком одного из урянхайских родов назван Боо-хан[159]. Генеалогический мотив, первостепенный для урянхайского предания, в алтайском варианте звучит как второстепенный.

Первая часть имени – Боо – переводится с монгольского как «кам, шаман». Видимо, здесь представлено не имя как таковое, а прозвище, рисующее необычные способности и социальный статус его носителя. По крайней мере, со времен древнетюркских каганатов всему тюрко-монгольскому миру присуще соединение светской и духовной власти в одном лице. Постепенно сформируется собирательный мифологизированный образ Боо-хана. У тюрков, где в значении «шаман» слово «боо» неизвестно, первая часть имени «застывает» и не переводится, хотя сам мифологический персонаж своего значения не только не теряет, но со временем приобретает черты эпического или даже культурного героя.

Уместно напомнить, что само шаманское одеяние и атрибуты на нем, в сущности, стилизованы под птицу или символизируют способность к полету. Так, птичьи крылья и перья крепятся к плечам шаманского костюма[160], шаманская шапка увенчана перьями орла, филина, изредка – лебедя, и она носит алтайское название «куш-пюрюк» (птица-шапка). Иногда на шапке помещаются изображения летящих птиц. Шаманские тексты полны выражениями «поднялся», «полетел»[161] и т.д. Словом, шаманский костюм и головной убор, некоторые элементы камлания направлены на магическое самоотождествление шамана с птицей.

В приведенной выше легенде интересна одна небольшая деталь. Земная жена пришивает к подолу одежды Боо-хана красную нитку, по которой его небесная супруга узнает о нарушении наложенного ею запрета. Не исключено, что здесь прослеживается мотив неприкосновенности ша-

---

[157] *Штернберг Л.Я.* Сексуальное избранничество у народов Сибири // Этнография. № 1. Л., 1927. С. 13, 18, 50.
[158] Там же. С. 51.
[159] *Владимирцов Б.Я.* Монгольские сказания об Амурсане // УЗ КНИИЯЛИ. Сер. филол. 1967. Вып. 5. С. 26.
[160] *Анохин А.В.* Указ. соч. С. 46.
[161] Там же. С. 47.

манской одежды для обычных женщин: ведь Боо-хан летал к жене-лебеди в камском одеянии.

Складывается впечатление, что в легенде расшифровывается, во-первых, идея сексуального избранничества шамана (Боо) духом-покровителем в образе птицы (дева-лебедь, небесная жена), к которой муж-кам «летает» в «птичьем одеянии», табуированном для обычных людей, т.е. «путешествует в Верхний мир». Во-вторых, сюжет брака и взаимоотношений Боо-хана с «небесной девой» в фольклорной форме описывает процесс камлания в восприятии самого шамана, т.е., по сути, вскрывает внутреннее содержание этого процесса.

Сюжет о *вскармливании героя тремя маралухами* (юч-мыйгак) повсеместно известен в тюрко-монгольском мире. В алтайском эпосе «Маадай-Кара» три маралухи являются небесными существами[162], а в материалах Г.Н. Потанина так называется созвездие Орион. При этом он приводит множество легенд, распространенных у алтайцев, бурят, монголов о преследуемых охотником трех маралах (реже об одном), поднимающихся в небо и превращающихся в созвездие[163].

Связь марала с небом проявляется и в рисунках на алтайских шаманских бубнах[164], что неудивительно, если вспомнить североевразийскую космологическую универсалию о «лосе (олене) – небе», «олене – солнце», «лосе (олене) – Вселенной»[165].

Подобные представления с налетом тотемизма и промыслового культа в этнокультурном наследии алтайцев, скорее всего, восприняты их предками от дотюркского населения вместе с иными верованиями и мифами «охотничьего пласта». Вместе с тем не исключено, что в образе «юч-мыйгак» сохранились древнейшие индоиранские реминисценции: Небо – корова-кормилица Адити, посылающая молоко – дождь. В легенде, пусть весьма нечетко, проявилось, видимо, именно это архаичное представление о небе как о животном (корове, маралухе (юч-мыйгак), вскармливающем беспомощного младенца своим молоком.

Не случайно и в эпосе, и в легендах марала (маралуху) называют юч-мыйгак (т.е. три марала), хотя обычно подразумевается одно животное.

---

[162] *Маадай-Кара*. С.155.

[163] *Потанин Г.Н.* Очерки... С. 204–206.

[164] *Потапов Л.П.* Следы тотемических представлений у алтайцев // СЭ. 1935. № 4. С. 49.

[165] См. напр.: *Василевич Г.М.* Ранние представления о мире у эвенков // ТИЭ АНСССР. Т. 51. М., 1959. С. 162; *Славнин В.Д.* Некоторые аспекты развития ранних форм религии в лесостепном Приобье в эпоху металла // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978. С. 23.

Видимо, словосочетание юч-мыйгак уже сделалось каноном, заключающим в себе древний сакральный смысл, связанный, быть может, с представлением о трехчленном делении Мира. Кстати сказать, в алтайском языке марал обозначается как «сыгын» или «анг» (зверь). «Мыйгак» же в значении «самка марала» находим в кумандинском и абаканском наречиях[166], что само по себе любопытно и наводит на размышления.

Сюжет о *безродном, брошенном мальчике с великой судьбой* является одной из самых универсальных мифологем Евразии. В нашем случае его появление, скорее всего, связано с древнетюркской традицией, воспринятой многими тюрко- и монголоязычными народами. Киргизы рассказывали о мальчике, найденном в степи и оказавшемся Чингисханом[167]. Калмыки передавали предание о брошенном и найденном старейшинами мальчике, которого они назвали Цорос и провозгласили своим ханом[168], и т.д.

Оставляя в стороне поиск истоков и глубинного смысла названной мифологемы[169], позволю себе лишь краткое замечание: возникновение сюжета с «потерянным, найденным и возвеличенным мальчиком» относится, скорее всего, к эпохе энтропии родовых отношений как системы и начальной поре формирования первых государственных образований (в нашем случае – в Центральной Азии).

Появление в сюжетах генеалогических и исторических преданий фигуры безродного мальчика-найденыша, не имеющего прямых родственных связей с людьми, нашедшими его, видимо, можно объяснить уровнем социального и политического развития ранних государств, в частности, деформацией и разрывом привычных родовых связей и отношений, во многом определявших социальный (и властный) статус человека.

Сложение ранних государственных образований (тех же тюркских каганатов) проходило в острейшей борьбе между отживающим свой век родовым принципом наследования власти и крепнувшим потестарно-политическим слоем, где значение человека (в том числе и во власти) во многом стало определяться не родовой принадлежностью, а его личными качествами.

Таким образом, во главе раннегосударственных объединений становились люди, выдвинувшиеся благодаря своим способностям, но чаще

---

[166] *Вербицкий В.* Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1994. С. 206.

[167] *Потанин Г.Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1898. С. 301.

[168] Там же. С. 25.

[169] На эту тему см.: *Потанин Г.Н.* Сага о Соломоне. Томск, 1912. 186 с.

всего не являвшиеся потомками родовой аристократии. Но консервативное традиционное сознание спешило отыскать привычное обоснование легитимности правителя и сакрализовало его: не правом рождения, но правом благосклонности к нему высших сил.

На разрушение родовых связей и укрепление государственности, ослабление старой родовой верхушки вплоть до ее ликвидации, на создание мощного «разночинного» слоя новой «квазиаристократии», обязанной своим положением одному лишь властителю, была направлена политика шаньюев, каганов, ханов.

Здесь очень пригодилось создание тенденциозных генеалогических легенд, согласно которым правитель или его предок не были представителями какого-то существующего рода или его связь с ним затушевывалась, т.е. он объявлялся безродным. В этом скрывался глубокий смысл: он как бы противопоставлялся всей привычной родоплеменной структуре. «Приподнимаясь» над ней, являясь «равно чужим» для всех, такой персонаж представал в роли выразителя интересов не какого-то одного или нескольких родов, а всего народа в целом, т.е. характер его правления можно было бы назвать «надродовым».

Справедливости ради отмечу упоминание в легенде отца героя, но это, видимо, более позднее включение. Тем более мотив отца и небесной матери ребенка отнюдь не случаен. Здесь отразилась другая тенденция развития генеалогических преданий: акцентирование небесного, божественного происхождения правителя или его предков, как это было у хуннских шаньюев или древнетюркских каганов – «выразителей воли Неба».

На сверхъестественность рождения Шуну в легенде указывает то, что мать его – небесная дева, дочь Юч-Курбустана (он же – Кудай, Ульгень). Но тот же Шуну – подкидыш, случайно выкормленный тремя маралухами. Как бы то ни было, в алтайской легенде синтезированы две тенденции развития генеалогических преданий, казалось бы, исключающих одна другую. Со временем на второй, более древний сюжет, порожденный в момент становления государственности, накладывается первый, связанный с уже укрепившейся властью первых правителей, стремившихся, апеллируя к воле Неба, сделать эту власть незыблемой. Мало-помалу оба сюжета переплетаются настолько, что образуют законченную, органичную форму, что и нашло полное выражение в легенде о Шуну.

Встроенность реальных исторических персонажей – Шуну, Галдан-Бошокту-хана или Галдан-Цэрэна – в религиозно-мифологическую картину мира, которая представлялась ее приверженцам единственно вер-

ной, выполняла важную функцию. Она превращала исторических деятелей в мифические образы, и все их замыслы, деяния и поступки автоматически выходили за рамки анализа и критики, превращались в данность, воспринимались как непререкаемая реальность.

Само имя Шуну (Шоно, Чоно, Чино), переводимое с монгольского как «волк», вызывает у слушателя ассоциации с периодом древнетюркского могущества, когда считалось, что правящий род произошел от брака мальчика и волчицы. Связь эта подтверждается еще и тем, что младенец Шуну был найден завернутым в волчью шкуру. Не исключено, что последнее (независимо от имени) прямо указывает на его «волчью природу» в тотемическом смысле. Кстати, еще древнекитайские источники дают возможность судить о «волчьей тотемической традиции» в именах древнетюркских каганов (Бури-хан, Бури-шад, Шюню и др.)[170]. Древнейшая традиция давать каганам и ханам имена предка тюрков (Бёрю) или монголов (Буртэ-Чино) дожила, по крайней мере, до начала XVIII в. При этом название волка, употреблявшееся в именах, у некоторых народов настолько табуировалось, что в обиход вошел новый термин, обозначающий волка (например, «каскыр» у казахов), лишенный сакрального смысла[171].

Прототипом Шуну из алтайских легенд являлась реальная историческая личность начала XVIII в. – Лоузен (Лоубзан)-Шюню, или Шуну, внук Аюки-хана, сын Цэван-Рабтана, сводный брат Галдан-Цэрэна. После смерти отца Шуну из-за дворцовых интриг вынужден был бежать на Волгу, к калмыкам, а затем в Россию.

Приводимое здесь предание в общих чертах отражает основные моменты жизни Лоузан-Шуну. Правда, в легенде отец Шуну – мифологический хан-шаман Боо, но выше была сделана попытка показать, что универсальная архаическая мифологема, разорвавшая историческую ткань текста, – скорее всего, позднейшее включение. Имя же деда Шуну в легенде – Калдан-хан – символизировало расцвет Джунгарского ханства, т.к. с ним можно отождествить либо Галдан-Бошокту-хана, либо Галдан-Цэрэна, либо их собирательный образ, поскольку имена и деяния того и другого постоянно удерживались народной памятью. Важно другое: родственная связь Калдан-хана и Шуну прямо указывает на принадлежность последнего к царствующему дому. Ссора Шуну с отцом в легенде – это

---

[170] *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 2004. С. 460–462.

[171] *Гордлевский.* Что такое «босый волк»? // Известия АН СССР. Отд. литер. и яз. Т. 4, вып. 4. М., 1947. С. 329.

его реальный конфликт с братом Галдан-Цэрэном, а бегство героя – отражение его ухода в Россию.

Существует несколько вариантов легенд о Шуну, и не только у алтайцев. Н.П. Дыренкова на основании двух версий, записанных ею у телеутов, реконструирует идеологический аспект становления патриархального рода[172]. Легенды, записанные В.И. Вербицким[173] и Г.Н. Потаниным[174], раскрывают мужество и мудрость Шуну в сцене разгадывания загадок. Но во всех вариантах происхождение героя увязывается с Джунгарским ханством и все они заканчиваются уходом Шуну от своего народа.

Приведенная мною легенда интересна в том плане, что в центре ее – достаточно поздний для полной мифологизации образ реального ханского сына Лоузан-Шуну. Вокруг этой центральной фигуры, как вокруг стержня, компонуются «кочующие сюжеты» – осколки некогда бытовавших легенд и мифов, возникших в самые разные фазы этнического и социального развития. Образ Шуну словно притягивает к себе разнородные отзвуки богатого религиозно-мифологического и исторического наследия Центральной Азии.

Неизбежен вопрос: почему именно фигура Шуну, потомка западномонгольских ханов, получила такое распространение в алтайских преданиях? Помимо двух упомянутых основных мотивов (связь с джунгарскими ханами и уход в Россию), приведенная здесь легенда выдвигает и третий: обещание героя вернуться, вершить суд и восстановить на земле справедливость. В этом, пожалуй, и заключен высший смысл текста, хотя мотив возвращения героя, призванного установить в мире справедливый порядок, далеко не нов в центрально-азиатском фольклоре. Сходный сюжет находим, например, в монгольских сказаниях об Амурсане, причем и здесь на первый план выступают уход и будущее возвращение героя.

По этому поводу Б.Я. Владимирцов заметил, что *интерес от прошлого переносится на будущее*, и причину этого он видел в сложном и тяжелом положении монголов начала XX в. под цинским господством[175]. Как и в алтайской легенде, в монгольских сказаниях большое внимание уделяется знамениям, предвещающим возвращение Амурсаны (Шуну).

Что же до алтайского фольклора, то здесь «мотив пришествия спасителя» связан, разумеется, с действием этнических процессов рубежа XIX–

---

[172] *Дыренкова Н.П.* Отражение борьбы материнского и отцовского начала в фольклоре телеутов и кумандинцев // СЭ. 1937. № 6. С. 70–84.
[173] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893. С. 118, 120.
[174] *Потанин Г.Н.* Очерки... С. 309–310.
[175] *Владимирцов Б.Я.* Монгольские сказания об Амурсане. С. 187.

XX вв. в Западном и Центральном Алтае, когда происходит *сложение этноса алтай-кижи*, показательным признаком которого стало начало бурханистского движения, одним из догматов которого явилось *перенесение «Великого прошлого» на будущее*.

Еще Л.П. Потапов отметил, что тип этнической консолидации алтай-кижи, по сути, был возрожденной моделью первобытного общества[176]. Приблизительно в тех же формах шло идеологическое оформление этого этноса. Оно было тесно связано с прошлым (даже не тюркским, джунгарским, воспринимавшимся как свое), но выражало интересы настоящего – заключительную фазу консолидации нового этноса алтай-кижи. Не случайно потому реальная фигура Шуну, его действительная жизнь словно становятся вместилищем для гораздо более ранних легенд и преданий, религиозно-мифологических представлений.

Шуну, джунгарский аристократ, осмысливается уже совершенно по-новому, становясь одним из центральных персонажей религиозно-мифологической системы алтайцев, выражая *новые интересы молодого этноса алтай-кижи*.

Обещание Шуну возвратиться, вершить суд и восстановить на земле справедливость особенно сближают Шуну с Ойрот-ханом. Таким образом стимулировалась историческая память и усиливалось эмоциональное напряжение, направленные на формирование коллективных переживаний и, соответственно, на дальнейшее этническое сплочение алтай-кижи.

Кстати, предзнаменованием, «предупреждающим» о скором «пришествии» Шуну или Ойрот-хана, является изменение очертаний вершин горы Белухи. Тревогу и оживление среди алтайцев вызвало в 1904 г. то обстоятельство, что, по слухам, с двух вершин Белухи, якобы, сошли ледники, а на третьей появилась трещина[177].

Появление идеи «возвращения героя», безусловно, связано с теми особенностями этносоциального развития алтайцев в конце XIX – начале XX в., о которых неоднократно упоминалось ранее. Память о Шуну, который являлся наследником когда-то могущественного государства, в идеализированном виде рисующая прошлое народа (который, как это обычно бывает при консолидации, обращается к своей истории); мотив его ухода в Россию, по сути, отразивший поиск спасения джунгарских подданных от цинского геноцида, – все это стало питательной средой для возникновения в преданиях *мессианского сюжета*, воспринимаемого

---

[176] *Потапов Л.П.* Этнический состав ... С. 78.
[177] ЦХАФ АК. Ф. 486. Оп. 1. Д. 18. Л. 30.

(особенно в иноэтничном окружении) как мечта о будущей счастливой жизни. В идеологии бурханизма этот сюжет получил максимальное выражение, а личности самого Лоузен-Шуну и иных реальных джунгарских властителей – таких, как Галдан-Бошокту-хан, Галдан-Цэрэн, Амурсана, – стали той *исторической основой*, на которой сформировался образ мифического Ойрот-хана, «спасителя алтайского народа». Одно из бурханистских призываний гласит:

> Дербен-Ойрот царь наш, По Черному Иртышу
> Хранитель наш Бурхан, Протоптанная тропа есть.
> Амырсана царь наш, За священным облаком
> Золотой Ойрот-Бурхан наш[178]. Галдан-Ойрот наш царь есть[179].

Фигура Ойрот-хана (по крайней мере, для большинства известных ныне преданий и молитв бурханистов) является, очевидно, не столько собирательным образом правителей Джунгарии, *сколько идеализированным осмыслением великого прошлого, олицетворением «золотого века»*, и потому отражением в этом имени былого могущества ойратских государей и их этнической принадлежности. Этот момент был крайне важен в период становления бурханистской идеологии. Более того, образ Ойрот-хана принял на себя основную идеологическую нагрузку во время моления 1904 г., поскольку стал *символом единства* собравшихся в урочище Тёрёнг, а через них всего алтайского народа. Знаменательно, что еще в 1930-е гг. телеуты называли алтайцев «ойрот-кижи», т.е. «люди-ойроты»[180].

Несколько слов об одновременном употреблении как полностью мифологизированного имени Ойрот-хана, так и имен, исторически реальных, сохранившихся, так сказать, «в чистом виде», но уже затронутых процессом канонизации, – Галдан-Ойрот-хан, Амыр-Сана-Ойрот-хан и др.[181] Представляется, что этот факт свидетельствует о незавершенности упомянутого процесса, а сложение образа Ойрот-хана ярко иллюстрирует *сам ход* мифологизации конкретных исторических лиц, мало-помалу трансформирующихся в обобщенный мифологический образ, например: Галдан-хан – Галдан-Ойрот-хан – Ойрот-хан.

---

[178] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 30. С. 189.
[179] Там же. С. 233.
[180] АНИИ МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 39. Л. 4.
[181] *Шерстова Л.И.* Значение исторических преданий для реконструкции этнической истории алтайцев // Археология и этнография Алтая. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1982. С. 167.

Важно еще раз отметить закономерность сохранения в бурханизме и в алтайском фольклоре имен джунгарских владык и обобщенного образа Ойрот-хана. По мнению автора, это обстоятельство лишний раз подтверждает ранее высказанное утверждение о долговременных этнических и политических контактах населения Западного и Центрального Алтая и Джунгарии. Поэтому отмеченное Л.П. Потаповым разное отношение южных и северных алтайцев к Ойрот-хану имеет объективные причины. Если в Онгудайском районе о царствовании Ойрот-хана рассказывали как о «временах благоденствия», то прителецкие охотники вспоминали о тяжелой и горькой жизни при нем, а кумандинские легенды с мстительным удовольствием повествуют о постыдном бегстве этого жестокого угнетателя в Туву[182].

Дело здесь отнюдь не в социальной среде бытования легенд, здесь явственно сказывается коренная разница в этнической и политической истории центральных и северных районов Горного Алтая. И если для жителей черневой тайги имя Ойрот-хана было символом невыносимой жизни (здесь исторически фиксируются частые и более жестокие джунгарские набеги, безжалостный сбор алмана, который на джунгарских контайшей собирали каракольские зайсаны, и пр.), то для их юго-западных, «закатунских» соседей оно стало обозначать «великое» идеализированное прошлое. В последнем случае народная память, видимо, удержала относительно «свежие» воспоминания об известной автономии «Кан-Каракольской землицы» при Омбо-зайсане. Пора, которая по сравнению с предыдущими и, особенно, последующими, трагическими для всего Алтая событиями конца джунгарской государственности, могла воистину показаться «золотым веком». *Это-то «прекрасное прошлое» и переносилось на будущее.*

Историческая память алтайцев достоверно сохранила основные имена исторических персонажей и описание событий середины XVIII в. С началом бурханистского движения они были актуализированы этническими запросами нового этноса. Удержавшиеся в народной памяти исторические сюжеты переплелись с различными мифологемами центрально-азиатского этнокультурного ареала, произошла их сакрализация. Исторические персонажи джунгарского времени в сознании бурханистов мифологизировались, и таким образом вошли в круг божеств и духов, став героями легенд, для которых не имеют значения ни время, ни пространство. Они вечны: были, есть и пребудут всегда. Но их место в историческом сознании определяется

---

[182] *Потапов Л.П.* Героический эпос алтайцев... С. 110–132; *Славнин В.Д.* Полевые материалы. 1984 г.

не столько связанными с ними реальными событиями (хотя последние передаются почти с документальной точностью), сколько с устремлениями и идеалами алтайцев-бурханистов начала XX в.

Иллюстрацией этого тезиса может служить еще одна легенда, записанная мною в 1984 г.:

Раньше люди жили без царя, так как их царь поймал во время охоты младшую дочь бога и к своему народу не вернулся. Но скоро люди стали замечать, что на рассвете откуда-то прибегает заяц, бегает вокруг аилов, а к вечеру всегда убегает в одном направлении. Решили они подкараулить зайца и посмотреть, куда тот убегает. Однажды появился заяц, и люди побежали за ним. Долго преследовали. И вот видят: стоит среди долины царский аил, туда заяц и забежал. Подкрались люди тихо к жилищу и увидели там красивую женщину – жену зайца. Плюнула она – превратился заяц в богатыря, их царя. Женщина рассердилась, что он обманывал ее и навещал своих подданных, плюнула еще раз – богатырь упал и умер.

Обернулась женщина белой птицей и полетела к отцу своему – богу Бурхану. Но Бурхан не разрешил ей оставаться на небе, так как была она беременна. Спустилась женщина обратно на землю и скоро родила сына. Лисица стала ухаживать на ребенком, маралуха кормила его своим молоком, а дочь Бурхана опять обернулась птицей и улетела на небо.

Ребенок вырос, стал богатырем и хозяином на этой земле. Звали его Калдан-Ойрот. Было у Калдан-Ойрота двое детей – дочь Еркешуру и сын Шунуты (Шуну). Когда Еркешуру выросла, отдали ее в жены китайскому царю Едеген-хану. Поехал как-то Калдан-Ойрот к ним в гости, но что-то не понравилось ему там, и решил он забрать свою дочь домой. Едеген-хан воспротивился. Возвратился Калдан-Ойрот, собрал войско и решил силой вернуть дочь. Прибыл в Китай, а народ Едеген-хана не воюет, а стоит, повернувшись на восход солнца и молится. Не мог с безоружными воевать Калдан-Ойрот, повернул войско домой. Приехал и рассказал все Шуну. Тот обещал привезти сестру.

Понял Едеген-хан, что едет к нему Шуну, у которого бабка была дочерью бога. Приказал всю землю Китайскую поджечь. Еркешуру и своего сына превратил в птиц и отпустил в небо, а сам скрылся. Шуну приехал и увидел, что все сожжено. Тогда достал он из кармана Судур, посмотрел – и видит, что его сестра в небе. Тогда поднял Шуну левый палец, направил его на месяц – поднялась буря, все смешалось. Тогда лег Шуну, протянул ладони – показались на них два солнца. Прилетели птицы на свет и тепло, исходившее от светил, и сели на ладони Шуну. Шуну превратил их в два золотых кольца и вернулся домой.

Спокойно стало в стране Калдан-Ойрота, но Едеген-хан решил отомстить. Однако побоялся открыто идти против Калдан-хана, так как не было на свете сильнее богатыря, чем Шуну. И решил Едеген-хан колдовать, вселяя злых духов во всех, кто жил в царстве Калдан-хана. Вселял он злых духов в коров, в собак, в детей, которые рождались, и только Шуну знал про такое колдовство Едеген-хана, поэтому убивал всех новорожденных детей, телят, щенят. Возмутился народ, стал жаловаться Калдан-хану, что его сын убийца. И жестоко наказал отец Шуну: выколол тому глаза, собачьи лопатки поставил, а самого посадил в земляную яму. Поэтому Шуну не знал последнего колдовства, пущенного Едеген-ханом в сердце сестры его Еркешуру: должна была она через три года родить ребенка, от которого пойдет все зло на царство Калдан-хана.

Еркешуру очень любила своего брата, поэтому прокопала в земле ход к яме, где тот сидел, и кормила его. Об этом никто не знал.

Открыл однажды Едеген-хан Судур, чтобы узнать, где Шуну. Но Судур показала, что Шуну ни живой и ни мертвый. Осмелел тогда Едеген-хан и отправил к границе Калдан-хана

войско, чтобы окончательно с ним расправиться, но прежде решил убедиться, что Шуну ему не опасен. Поэтому перед битвой велел противнику разгадать две загадки, ответы на которые мог знать лишь Шуну.

Пришла однажды Еркешуру кормить брата и рассказала об опасности, которая грозит их стране. Спросил Шуну, что это за загадки такие. Первая состояла в том, чтобы определить, где у палки начало, а где конец. Рассмеялся Шуну, посоветовал сестре набрать родниковой воды и бросить туда палку. Толстым концом, т.е. тем, откуда ветка растет, она пойдет вниз, а тонким, куда растет – вверх. Вторая загадка – кто из посланных Едеген-ханом ворон самец, а кто самка. Рассмеялся Шуну, дал сестре волшебный камень Дьада-Таш. Сказал, что если повернуть камень к солнцу, погода изменится, ветер подует. И тогда самка-ворона повернется к ветру грудью, а самец – хвостом.

Растерялся Едеген-хан, когда разгадали его загадки, вновь открыл Судур, а там опять Шуну ни живой, ни мертвый. И послал Едеген-хан Калдан-Ойроту богатырский лук, чтобы окончательно убедиться, жив ли Шуну. Никто не смог натянуть лук. Пригорюнился Калдан-Ойрот, пожалел, что убил сына. Но тут Еркешуру рассказала свою тайну: жив брат, а она не позволила ему умереть с голода. Пошли все к яме, где заточен был Шуну, стали просить его, чтобы он вышел оттуда, но Шуну был очень обижен на отца и на весь народ и не хотел выходить. Тогда сестра его, Еркешуру, взяла топшур и стала петь печальную песню о том, что если Шуну не поможет – угонят ее в Китай. Пожалел брат сестру, вышел из подземелья, сменил собачьи лопатки, глаза поставил. Взял Шуну богатырский лук, посланный Едеген-ханом, стал его натягивать, но до конца не дотянул, дабы не наступил конец света. Испугался китайский царь и убрался вместе со своим войском.

Мирное время наступило в царстве Калдан-Ойрота. И только Шуну было неспокойно, потому что он знал о последнем колдовстве китайского Едеген-хана. Через три года вдруг забеременела Еркешуру, и понял он, что сбылось колдовство. Вскоре родился ребенок: в правой руке держал он черный камень, в левой – запекшуюся черную кровь. Шуну в это время был на охоте, о рождении внука доложили Калдан-Ойроту. И хотя предупреждал его Шуну о том, что событие это грозит гибелью стране, обрадовался Калдан-Ойрот, забыв о предостережении сына. Подумал хан о том, что сейчас спокойное, мирное время, и велел назвать мальчика Амырсана – «Мирный Дух». Когда Шуну вернулся с охоты, ему сообщили о том, что родился у него племянник. Шуну разгневался, но убить младенца было уже невозможно, ибо ему уже было наречено имя.

Много лет прошло, но беспокойство Шуну не проходило: знал он, что беду принесет племянник стране. А вскоре, опасаясь преследований Шуну, Амырсана бежал в Китайское государство. И вот на границе страны Шуну объявилось огромное войско, начались сражения. Противник был очень силен. Задумался Шуну: ведь раньше никому не удавалось победить его! Велел разрезать одному пленнику живот: если там окажется хвоя и шерсть, значит, воюет он против своих, а если камни и зерно – то против чужеземцев. В животе несчастного оказались хвоя и шерсть – стало ясно Шуну, что сбывается колдовство Едеген-хана, что сражается он со своим племянником. Понял и другое Шуну: не победить ему Амырсану, и гибель пришла государству Калдан-Ойрота. Бросил тогда Шуну войско свое и удалился с преданными людьми неизвестно куда. Страшное время наступило в стране Калдан-Ойрота: враги со всех сторон наступали – и монголы, и китайцы, и казахи, да и свои стали нападать друг на друга.

Подумал народ и понял, что единственное спасение – просить помощи у Белого Царя. Так и сделали[183].

---

[183] *Полевые* материалы автора. 1984 г.

Таким образом, несмотря на то, что бурханистский пантеон сохранил и приобрел со временем много общих черт с шаманским, историческая память стала основой новой идеологии. Включение в него образа Ойротхана как некоего «мессии алтайского народа», по значимости занимающего равное место с Бурханом, поставило пантеон бурханистов качественно выше шаманского и придало ему специфические черты национальной религии.

3.2. Культовая практика и основные компоненты бурханизма

В основе культовой практики бурханистов, по крайней мере на начальном этапе существования «белой веры», лежал полный отказ от кровавых жертвоприношений и повсеместная замена их издревле известными различного рода возлияниями и кроплениями – молоком, аракой или маслом. Вокруг этой центральной идеи сложился соответствующий комплекс культовых предметов, обрядов; сформировалась особая категория служителей культа – ярлыкчи.

Основными предметами бурханистского культа были яик, ялама (кыйра), арчын, ветки березы. Связь с шаманизмом яика уже отмечалась выше, следует подробнее остановиться на характеристике прочих культовых аксессуаров.

Большое распространение получила в бурханизме видоизмененная шаманская ялама. «Ялама – род ленточки, – писал Н.М. Ядринцев, – ...развевающаяся на деревьях»[184]. Этот термин для обозначения жертвенной ленты был присущ всему тюрко-монгольскому миру и, в частности, всем шаманистам Южной Сибири, что подчеркивает его архаичность. Якутское название этого предмета – салама, тувинское – чалама, бурятское – залама[185]. Яламу привязывали к ветвям воткнутой в землю березки во время тайылганов, к гривам посвященных божествам лошадей, на деревья – при переходе перевалов. Сохранившись в бурханизме западных и центральных районов Горного Алтая, лента из светлой ткани получила иное наименование – кыйра. Различие между яламой и кыйрой сейчас понимают немногие, обычно считая их за одно и то же, хотя иногда вспоминают, что яламу и кыйру привязывают отдельно, так как «закон разный». Яламу нельзя привязывать на мюргюлях – местах бурханист-

[184] *Ядринцев Н.М.* Указ. соч. С. 37

[185] *Михайлов Т.Н.* Из истории... С. 186.

ских молений, число лент чаще всего нечетное, тогда как кыйра обязательно привязывается в четном количестве. Появление нового термина для обозначения уже существующего предмета культа связывают с возникновением «ак дьан»[186].

Кыйра непременно делается из не бывшего в употреблении белого, в крайнем случае, однотонного светлого материала. Ширина ее – до пяти сантиметров, длина – около метра. Кыйру вешали только на березы и лиственницы; привязывать ее к ветвям кедра, тем более ели или пихты, запрещалось: это – «черные, камские деревья». Как и яламу, развевающиеся пучки кыйры даже сейчас можно увидеть на перевалах: там ее в свое время посвящали Алтайдынг Ээзи как благодарность за возможность подняться на перевал. У целебных ключей «аржанов» повязывали в надежде, что Аржан Ээзи поможет лечению. При переправах через реки посвящали Дьер-Суу.

Привязывать кыйру надлежало обязательно с восточной стороны особым узлом. Возможно, в прошлом наблюдались различия между родами в привязывании кыйры. После того как ленты оказываются на месте, нужно было, отойдя на несколько шагов от дерева с кыйрой, принять особую позу, стоя лицом на восток, и произнести молитву. Вслед за тем надлежало совершить кропление, выпить вина, покурить – и можно было ехать дальше. За неимением подходящей материи кыйру можно было заменить конским волосом («от коня все – чистое») или цветами. Обычно делали букетик из четного числа белых, голубых, желтых цветов, который клали тоже с восточной стороны дерева.

Таким образом, сменив название ленточки (ялама – кыйра), бурханисты сохранили этот вид посвятительной жертвы. Не изменилась и ее функциональная нагрузка. Будучи элементом дошаманских культов, видимо, связанных с поклонением силам природы и вошедших в шаманство, ялама под другим наименованием проявилась в бурханизме, став одним из важнейших атрибутов «белой веры».

То же произошло и с другой принадлежностью архаичных дошаманских культов – арчыном. Под арчыном обычно понимают особый вид горного можжевельника (арча), хотя на этот счет можно высказать сомнение. Скорее всего, по своей видовой принадлежности арчын ближе всего к семейству кипарисовых и более всего похож на тую. Впрочем, в обрядовой практике алтайцев оба растения взаимозаменяемы. Этот кус-

[186] *Полевые* материалы автора. 1979–1981 гг.; 1982–1985 гг.

тарник или невысокое деревце играл существенную роль в культе народов Южной Сибири и Средней Азии. Употребление его известно у якутов, тувинцев, хакасов, туркменов, бурят, калмыков[187]. Арчыну приписывали охранительные и очистительные свойства. «Вереск (арчын. – *Л.Ш.*) символизирует (у бурханистов. – *Л.Ш.*) чистоту, его дымом отгоняют злых духов и привлекают добрых»[188]. В «белой вере» арчын и отношение к нему приобрели больший смысл и значение, чем в шаманстве. Ломать веточки арчына позволялось только «чистым» девушкам, либо неженатым парням, либо ярлыкчи. Обычно молодых людей привозил к зарослям арчына отец. Сам он оставался в стороне, а они ломали мелкие ветки. В течение года после похорон собирать арчын запрещалось. Обрывая ветки, обязательно привязывали с восточной стороны куста кыйру. Нельзя было рвать арчын вечером или брать более двенадцати веток сразу[189].

Арчын являлся необходимым компонентом во всех без исключения бурханистских обрядах. Посещая селения бурханистов, миссионеры отмечали, что «на открытом месте возле юрты (имеются) стульчики из обрубков березового дерева для воскурения вереска (арчына. – *Л.Ш.*). Теперь (1906 г. – *Л.Ш.*) это имеется в каждом стойбище»[190]. В бурханистской юрте также «в переднем углу под идолом (яиком. – *Л.Ш.*) поставлен жертвенник из чурки, на котором днем и ночью в известное время воскуривается вереск» (арчын. – *Л.Ш.*)[191]. Вообще, перед молением все очищается дымом арчына, который в изобилии кладется в костер. Из записей тех же миссионеров следует, что всякий раз после посещения ими аилов бурханистов последние окуривали места, где те сидели[192].

Почитатель Бурхана, отправляясь в дальний путь, обязательно брал с собой несколько веточек арчына, которые он сжигал на новом месте, приобретая таким образом покровительство Яика (если в аиле) или Алтайдынг Ээзи, через «хозяина» данной местности (если на природе). Арчыном обменивались бурханисты при встрече – в знак приветствия передавая его из рук в руки[193].

---

[187] *Михайлов М.Т.* Указ. соч. С. 193; *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 18.
[188] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 26.
[189] *Полевые* материалы автора. 1977 г., 1982 г.
[190] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 86. Л. 2 об.
[191] Там же. Д. 100. Л. 1 об.
[192] Там же. Д. 122. Л. 3; Д. 79. Л. 4 об.; Д. 122. Л. 2.
[193] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 26.

Арчын стал своеобразным «паролем», символом принадлежности к «белой вере». Бурханист, приезжая в гости и зайдя в аил, сначала сжигал свой арчын, отдавая себя под охрану Яику аила, одновременно демонстрируя свою приверженность «новой вере»[194]. Перечисленные разнообразные функции арчына (и, главным образом, то, что это растение сделалось показателем исповедания «ак дьан») придали ему новое качество *символа бурханизма.*

Таким же символом стала береза, роль которой и в шаманской традиции была достаточно высока[195]. Представление о березе как о мировом или шаманском дереве – всеобщее для сибирской этнографии явление[196]. Употребление березовых веток и молодых срубленных березок в культовых целях было характерным и для шаманистов Алтая. Еще в конце XIX в. миссионеры, прибывая в алтайские селения, безошибочно определяли по «поставленным у каждого дома у самых ворот березкам», что предполагается или уже прошло камлание. Позже, с распространением бурханизма, также «возле юрты ставились березки»[197]. Их втыкали как снаружи, так и внутри аила во время общественных молений[198]. Обычно число березок соответствовало количеству молящихся[199], если моление проводилось вне селения.

Свежесрубленные ветви березы считались необходимым атрибутом свадебных церемоний, они же, наряду арчыном и кыйрой, могли входить в бурханистский яик, т.е. их наделяли очистительными и охранительными свойствами. Помимо тождественного с шаманским использования березы, бурханисты применяли ее и как материал для изготовления светильников, ставших необходимой принадлежностью «ак дьан». «Редко у кого (из бурханистов. – *Л.Ш.*) светильники медные... Чаще они делаются из обрубков березы высотой до пятнадцати см с углублением вверху для масла»[200]. Такие березовые светильники встречались в каждом бурханистском аиле. Кроме того, из березовых чурбачков делали особые жертвенные столики, называемые «тагыл». Они помещались у входа в аил «в виде столбиков и жердей различной высоты»[201] или внутри аила «напра-

---

[194] *Верещагин В.И.* Поездка по Алтаю... С. 45.
[195] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 21.
[196] *Михайлов Т.М.* Указ. соч. С. 192; *Манжигеев И.А.* Указ. соч. С. 52.
[197] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д 38. Л. 10; Д. 86. Л. 2 об.
[198] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 21.
[199] ЦХАФ АК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212. Л. 16; ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 436 об.
[200] АНИИ МАЭ Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 27.
[201] *Данилин А.Г.* Бурханизм на Алтае... С. 70.

во от входа под лентами «сары-яика», другой – тагыл – в переднем углу под «ак-яиком»; на тагыле всегда куча золы и обугленные ветки вереска» (арчына. – *Л.Ш.*)[202].

А.Г. Данилин связывал название жертвенника «тагыл» с широко известным в тюрко-монгольской среде словом taxil – «жертва»[203]. От него происходит название особого шаманского (а в сущности, гораздо более древнего) обряда жертвоприношения лошади, и места, где оно совершалось, – тайылга (тайылган)[204]. Обряд этот был отвергнут бурханизмом, но идея принесения жертвы осталась. Она выразилась, в частности, в сожжении арчына на тагыле и воплотилась в названии предмета, на котором производилось воскурение. На тагыле, кроме золы, иногда находилась отдельная чашка – «адьах», из которой особой ложечкой, ручка которой была перевязана кыйрой, бурханисты совершали возлияния и кропления молоком или аракой[205]. Иногда на тагыле хранились оставленные после молений фигурки лошадей и баранов, вырезанные из сыра-курута[206]. Однако чаще такие фигурки оставляли на тагылах на местах общественных молений: «бурханисты ставили фигурки животных на куре» (бурханистское культовое сооружение, алтарь из дикого камня. – *Л.Ш.*)[207]. После молений их оставляли вместе с обгоревшими ветвями арчына[208].

Шаманисты Алтая еще в конце XIX в. «перед охотой из муки делали фигурки диких баранов»[209]. Их ставили по три штуки на берестяную кору и сжигали во время обряда или оставляли на месте жертвоприношения на помосте[210]. Бурханисты, делая сырные фигурки домашних животных – лошадей, коров, овец, стремились таким образом обеспечить и усилить плодовитость скота, охранить его от болезней и падежа[211]. Количество фигурок обязательно было парным. Обряд с фигурками повсеместно исполнялся бурханистами во время возрожденного в «белой вере» и усложненного ритуала весенне-осенних праздников

---

[202] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 22.
[203] Там же.
[204] *Глухов А.Н.* Тайэлга // Материалы по этнографии. Л., 1927. Кн. 3, вып. 1. С. 95–100.
[205] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 26.
[206] Там же. Л. 24.
[207] Там же. Д. 41. Л. 96.
[208] Там же. Д. 9. Л. 24.
[209] *Ядринцев Н.М.* Указ. соч. С. 37.
[210] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. С. 24.
[211] Там же. Д. 41. Л. 96.

(мюргюль), совпадавших с отгоном скота на пастбища весной и его возвращением осенью.

Обрядность эта имеет, в принципе, общескотоводческий характер: ее истоки кроются в глубокой древности и связываются с культом плодородия. У алтайцев-бурханистов такой общий мюргюль называют «праздником молока»; он был общим для представителей различных сеоков, живущих на одной территории[212]. Такие праздники устраивали обычно на горах – точнее, на пологих склонах гор. Они сопровождались совместным поеданием мяса специально забиваемых тут же лошадей и баранов, кости которых сжигались[213]. Основной канон «белой веры» (отказ от кровавых жертвоприношений) при этом не нарушается, т.к. они не служили объектом жертвоприношения. Но и забой животных, и совместная трапеза показывают большую подвижность бурханистских обрядов в сторону синкретизации с шаманистскими. Бурханисты нашли выход из противоречия: жертвенное животное душили, т.е. жертва оказывалась «бескровной» (как в весьма давние «скифские» времена)[214].

Постепенно складываются особые правила поведения не только во время мюргюля, но и после него. Появляется особый термин, обозначающий это поведение, – «держать бай»: после общего моления 4-6 дней нельзя было ездить и ходить в гости, прикуривать от огня очага, выносить огонь или молоко из аила и т.п.[215]

Наряду с общественными внеродовыми молениями-мюргюлями существовали родовые и семейные. Упоминание об одном из родовых мюргюлей сохранилось в материалах А.Г. Данилина. Это моление происходило в 1916 г. в Куладе (ныне с. Кулада, Онгудайского района), и на нем могли присутствовать только члены сеока найман (по-алтайски «майман». – *Л.Ш.*)[216]. Такие родовые моления назывались «чок»[217]. Относительно семейных мюргюлей можно предположить, что их появление связано, видимо, с начальным этапом оформления «ак дьан», когда еще не сложилась категория собственно служителей культа (ярлыкчи), а Чет Челпанов и его окружение были арестованы. Поэтому явно не случайные упоминания о том, что моления совершала каждая семья, находим в мис-

---

[212] *Полевые* материалы автора. 1982 г.
[213] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 86. Л. 2; *Полевые* материалы автора. 1982 г.
[214] *Полевые* материалы В.Д. Славнина. 1977 г.
[215] *Полевые* материалы автора. 1982 г.
[216] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 30. Л. 63; д. 45. Л. 2.
[217] *Полевые* материалы автора. 1983 г.

сионерских отчетах за 1905 г.: «...каждая семья должна молиться у дверей своей юрты... Старший в семье выносит из юрты чашку с молоком и кропит на березу». И далее: «В бурханизме они (алтайцы. – *Л.Ш.*) молятся стоя Бурхану тихо, смирно, обратясь на восток. Перед ними молодая береза, на ней развеваются белые ленточки. Глава семьи совершает молитву. Он кропит березу молоком, произносит заклинание, падает ниц и становится на колени»[218].

В миссионерских отчетах за период с 1904 по 1905 г. не встречается упоминаний о специальных служителях культа, на этом этапе существования бурханизма они, видимо, как особая категория лиц не сложились или не монополизировали полностью всю культовую практику. Поэтому, как и прежде, в сходных по своей сути обрядах и верованиях их функции по-прежнему выполняли старшие в семье. Это было естественно еще и потому, что принципиально нового, по сравнению с некоторыми добурханистскими обрядами, в бурханистском ритуале было мало.

Еще в 1860-е гг. отмечалось, что «алтайские калмыки и ойроты (будущие алтай-кижи. – *Л.Ш.*) на седьмой день (недели) утром совершают моление: мужчины и женщины, умыв лицо и руки, а матери, не покормив детей грудью, встают лицом к востоку, мужчины на коленях, и произносят имя Бурхана, а женщины, став только на левое колено и держась правою рукою за правую косу, поклоняются до земли один раз... Перед молением кладут аржан (арчын. – *Л.Ш.*) в медную кадильницу, утвержденную на четырех ножках, вышиною в пояс»[219]. Подобные моления относятся к тем временам, «когда ханы преследовали шаманов (что хронологически соотносится с существованием Кан-Каракольской общности под эгидой Джунгарии. – *Л.Ш.*), они учили молиться по книгам, поклонение заключалось в выставлении березок, брызгании молоком, курении арчына»[220]. Эта джунгарская ламаистская традиция имела аналогии в алтайском шаманстве. В конце XIX в. Г.Н. Потанин, описывая камлание, отмечал, что «перед камланием шаман бросал в огонь можжевельник (арчын. – *Л.Ш.*), брызгал в воздух молоком»[221].

Разумеется, утверждать, что подобное сходство вызвано только влиянием проникшего из Джунгарии или насильственно вводимого ламаизма,

---

[218] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85. Л. 2, 4.
[219] *Завалишин И.* Описание Западной Сибири. С. 205.
[220] *Архив* ГО РАН. Ф. 83. Оп. 1. Д. 34. Л. 4.
[221] *Потанин Г.Н.* Очерки... С. 262.

было бы не совсем верно, поскольку эта атрибутика очень архаична и составляла общее достояние как шаманизма, так и ламаизма, тем более, что один из древних пластов в последнем – шаманский[222].

В данном случае важно то, что в шаманской культовой практике почитание молока, арчына, березы было второстепенным. Главными являлись фигура кама и само его действие – камлание. В ламаизме же, запрещавшем проливать кровь, молоко и арчын сосредоточили в себе функцию *универсальной бескровной жертвы* высшим силам, выступили на первый план, а их почитание сделалось сакральной обязанностью каждого человека. На Алтае, где шаманистское мировоззрение низов в период джунгарского господства так и не поддалось государственному ламаизму, почитание молока, арчына, березок не выделилось из шаманства, не стало средоточием культовой деятельности. Они присутствуют в обряде, сопровождаясь воспоминанием, что в давние джунгарские времена каждый обязан был молиться по-другому: ни в коем случае не участвовать в камланиях и поклоняться перечисленным предметам культа.

В культовой же практике бурханистов особое отношение к молоку, арчыну, березе стало основным и обязательным для каждого верующего, превратилось в своеобразный «символ веры».

Видимо, джунгарский ламаизм, проникая на территорию Западного и Центрального Алтая до 1756 г., влиял на алтайское шаманство, выкристаллизовывая из него обряды, аналогичные своим. Какое-то время они бытовали в шаманстве, не противопоставляя себя ему, сохранившись как память, что «когда-то молились по-другому», без кровавых жертвоприношений, почитая, в первую очередь, молоко и молочные продукты. Спустя почти сто пятьдесят лет этот «бескровный комплекс» возродился в бурханизме в более крупных масштабах, причем одновременно с повышением интереса к прошлому и воспоминаниями о «благословенности» того времени, когда «молились» именно так.

Однако показательны поведение и поза молящихся. Во время молений в урочище Тёрёнг, помимо непродолжительных обходов тагылов и куре, обязательными были поклоны и особые, аналогичные описанным, жесты женщин. Знаменательно, что на рубеже 1970–1980-х гг. в ответ на просьбу показать, как молились бурханисты, алтайцы совершали те же самые действия. Разница заключалась лишь в том, что число поклонов обязательно было четным.

---

[222] *Кочетов А.Н.* Ламаизм. С. 7, 14.

Другой обряд бурханистов называется «чоок эдер» и заключается в посвящении коня Бурхану или Алтайдынг Ээзи. Этот обряд также имеет аналогии в традиционных дошаманских верованиях народов Саяно-Алтая, считаясь одним из наиболее архаичных[223]. Поскольку он достаточно полно описан в литературе[224], остановлюсь на его описании лишь в общих чертах.

«Чоок эдер» выполняли так: глава семьи, желая совершить моление Алтаю, срубал несколько молодых берез, привозил их домой и вкапывал около аила, наподобие растущих. Затем ловил в табуне лошадей любой светлой масти (предпочтительно белой, сивой, соловой; вороных коней посвящать было нельзя) и привязывал их к березам. Собирались люди, забивали барана, мясо которого варили и коллективно съедали, а кости сжигали в очаге. Затем лошадям вплетали в гривы кыйру и отпускали. Они становились священными «вольными» конями, убивать и дарить их, а тем более продавать запрещалось, поскольку они становились «собственностью» Алтайдынг Ээзи. После естественной смерти таких коней головы их вешали на деревья[225].

Принципиально новым по сравнению с шаманством является ритуал омовения, в появлении которого в наибольшей степени проявилось буддийское (ламаистское) начало в бурханизме[226]. Омовение было основным моментом моления Мани-яику. Обряд заключался в следующем: «перед началом моления приносили воду из ключей и кипятили с вереском (арчыном. – *Л.Ш.*). Зажигали вереск и каждый окуривал себя им, ...ярлыкчи окроплял и мыл лица по очереди собравшимся»[227]. Среди последователей «белой веры» стало широко практиковаться омовение в теплых ключах. Появляется особая молитва, связанная с этим ритуалом: «Целебной водой да будет народ омываться, омыт, священной синей водой народ омывается...»[228] По нашим материалам, бурханисты не просто воскуривали арчын, но при этом как бы омывали дымом сначала лицо, потом руки, затем туловище до пояса[229]. Налицо прямая аналогия с ритуальным омовением

---

[223] *Потапов Л.П.* Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978. С. 60–64.

[224] См., напр.: *Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе ... С. 164; *Иванов В.В.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva – «конь» // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974. С. 75–137.

[225] *Полевые* материалы автора. 1977 г.

[226] *Осведомительный* бюллетень. 1929. № 17. С. 131.

[227] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 30.

[228] Там же. Л. 25; Д. 9. Л. 264.

[229] *Полевые* материалы автора. 1984 г.

водой – как по форме, так, несомненно, и по содержанию. Возникновение обычая омовения при молитве и перед ней можно связать с изменением отношения к воде, в которой, как и в арчыне, огне, начинают видеть универсальное средство очищения. Шаманизму это не свойственно, но весьма типично для религий буддистского направления.

Специфическим элементом «ак дьан», не имеющим параллелей в шаманизме (по крайней мере, прямых), стало появление особых культовых сооружений – *куре*. Алтайцам-шаманистам, кроме помостов и наклонных шестов, был, видимо, известен лишь один вид сооружений, связанных с религией и культом, характерный для всех народов Южной Сибири и Центральной Азии, – *обо*. У тюрко-монгольских народов обо по характеру материала, из которого сооружены, и по форме делятся на два вида: во-первых, сооружения в виде кучи камней с воткнутым в нее шестом, на котором развеваются ленты; во-вторых, нечто вроде шалаша, сложенного из веток, хвороста, с таким же шестом[230]. Алтайцы знали первый вид обо, т.е. коническую груду камней, располагающуюся на перевале или на дороге, ведущей к нему. Н.Л. Жуковская характеризует обо как «примитивное святилище в честь духов-хозяев местности»[231].

Истоки культа обо уходят в древнетюркское время и связаны с древними дошаманскими представлениями, относящимися к почитанию сил природы[232]. Постепенно вокруг обо концентрируются некоторые обряды, порожденные скотоводческим образом жизни населения. Хозяину перевала приносили жертвы не только в благодарность за его преодоление, но испрашивая благополучия для скота, удачи на охоте[233]. У обо совершались как индивидуальные, так и коллективные моления. Бурханизм воспринял культ обо, однако необходимость проведения частых общественных молений (тоже ламаистский признак) и усложнение ритуала привели к строительству специальных сооружений для отправления культа, именуемых обычно «куре».

Куре – алтарь для ритуального огня и возлияний – представляет собой прямоугольное в сечении и в плане сооружение из дикого камня, чаще из сланцевых плит, высотою до полутора метров (например, у с. Мендур-Соккон Усть-Канского района или на перевале Кара-Бом близ с. Ело Он-

---

[230] *Дьяконова В.П.* Культовые сооружения тувинцев // Полевые исследования Института этнографии за 1974 г. М.: Наука, 1975. С. 158-160.
[231] *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977. С. 195.
[232] *Дьяконова В.П.* Указ. соч. С. 158.
[233] Там же. С. 160.

гудайского района Горно-Алтайской автономной области). Один из бурханистских текстов гласит: «Четырехугольный золотой куре, кубической формы, Дербен-Ойрот – царь наш...»[234]

Такие алтари обычно сооружали на пологих склонах холмов или бомов, вдающихся в долину, т.е. на возвышенных, но легко доступных для людей местах. Впрочем, известны куре и на гребне горы, как, например, в урочище Алтыгы Тюмечин в бассейне р. Урсула напротив с. Ело. Иногда по углам куре украшали воткнутыми длинными шестами *сюме* высотою до двух и более метров. К концам шестов привязывали ленты белого, желтого и голубого цвета, длиной до трех метров[235]. Такие сюме-шесты были отмечены у алтайцев еще в 40-е гг. XIX в. П. Чихачевым и Т. Аткинсоном, но они же фигурируют, скажем, в небольшом, но почитаемом ламаистском храме на оз. Илеутун в Монголии[236]. Иногда сюме ставились перед аилом и заканчивались деревянными изображениями полумесяца или птицы[237].

Надо, однако, иметь в виду, что под термином «сюме» были известны не только шесты с лентами. Как отмечал А.Г. Данилин, у бурханистов имелось два типа культовых сооружений: одиночные куре и несколько таких алтарей, объединенных в единый комплекс – сюме[238]. Обратимся к западно-монгольским материалам. Здесь бытовало три типа монастырей, каждый из которых имел определенное название: хурээ, сумэ, хит[239]. В алтайских преданиях, уходящих в джунгарское время, упоминаются некогда существовавшие у предков алтайцев молитвенные дома, называемые *сюме*[240].

Таким образом, ясно, что названия культовых сооружений бурханистов – куре и сюме – имеют прообразом обозначения ламаистских храмов – хурээ, сумэ. Сходство это закономерно: оно еще раз подтверждает наличие ламаистских традиций в «белой вере» и подчеркивает особенность восприятия ламаизма предками алтай-кижи в прошлом. Появление таких культовых сооружений, как куре, нигде, кроме Западного и Центрального Алтая, не известных и в то же время связанных через название

---

[234] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 30.
[235] *Данилин А.Г.* Бурханизм... С. 68–69; *Потапов Л.П.* Очерки... С. 371 (фото).
[236] *Чихачев П.А.* Указ. соч. С. 103; *Фон-Этцель А., Вагнер Г.* Указ. соч. С. 21, 361.
[237] *Данилин А.Г.* Бурханизм... С. 70.
[238] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 16. Л. 35.
[239] *Позднеев А.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства северо-западной Монголии // Записки ИРГО. 1887. Т. 16. С. 1.
[240] *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. С. 110.

с ламаистским миром, указывает на довольно раннее знакомство в этой части Алтайских гор с культовыми постройками ламаистов. Это могло произойти в XVII–XVIII вв., в период существования кан-каракольской общности и тесных контактов с Джунгарией.

Сравнительно недавние исследования как будто бы подтверждают эту мысль. Во время работы Горно-Алтайской археолого-этнографической экспедиции Алтайского государственного университета в 1976 г. удалось обнаружить и исследовать уникальный культовый комплекс на горе Подир-Таш в бассейне р. Каярлык. Комплекс состоял из нескольких монументальных куре довольно сложной формы и небольших каменных тагылов, группирующихся вокруг трех лиственниц с кыйрой и обнесенных оградой из огромных валунов. Комплекс занимал площадь не менее 0,5 га. Естественно-научные методы, примененные для его датировки, позволили с достаточной уверенностью отнести возведение этого сюме не позднее чем к середине XVIII в.[241]

Дата начала возведения таких монументальных построек представляется, по ряду причин, вполне достоверной. В тот период, как уже отмечалось, религиозными центрами Джунгарии становятся монастыри на территории, вплотную прилегающей к Горному Алтаю, – у Семипалатинска, Усть-Каменогорска[242], а иногда и на самом Алтае. «Ламаизируются» Рахмановские ключи[243], древний ламаистский хурээ в долине р. Бугузун (Кош-Агачский район Горно-Алтайской автономной области) существовал в развалинах еще в начале 1940-х гг.[244] Видимо, населению Южного Алтая были знакомы не только эти ламаистские центры; ему были известны и монгольские термины, их обозначающие. Возможно, попав в лексикон предков алтай-кижи как названия культовых построек, эти термины переосмыслились и закрепились позже за алтайскими культовыми сооружениями. Иными словами, бурханисты приспособили монгольские слова, обозначавшие монастыри того или иного типа, к собственным религиозным нуждам.

Прежде чем перейти к вопросу о бурханистских служителях культа – ярлыкчи, уместно коротко остановиться на других категориях людей,

---

[241] *Славнин В.Д.* Старинное святилище близ села Ело в Горном Алтае // Изв. СОАН СССР. Новосибирск, 1990. Вып. 2. Сер. истории, филологии и философии. С. 67–69.

[242] *Ядринцев Н.М.* Сибирские инородцы... С. 132.

[243] *Сапожников В.В.* Пути по Русскому Алтаю. С. 149.

[244] *Славнин Д.П.* Полевые дневники Курайской геологической партии 1941–1946 гг. // Личный архив В.Д. Славнина, Томск.

связанных с отправлением культов. Известно, что шаманы, будучи, по выражению А.Ф. Анисимова, «преджрецами»[245], тем не менее не охватывали своей деятельностью всей культовой практики. Родовые и семейные культы, как правило, отправляли главы семей и старшие в роде. В лечении больных конкурентами камов часто выступали так называемые «билер кижи» («знающие люди»)[246] и т.д.

Категория служителей культа «ярлыкчи» – т.е. людей, получивших от Бурхана (Кудая) право (ярлык) на служение ему – очевидно, возникла не одновременно с бурханизмом. Обращаясь к отчетам миссионеров, встречаем следующее: «У бурханистов нет особого класса жрецов. Старший в семье выполняет эти функции»[247]. А.Г. Данилин связывал появление ярлыкчи с оживлением бурханистского движения в 1905 г.[248], когда первый проповедник «белой веры» Чет Челпанов находился под следствием. Стоит снова напомнить, что после освобождения Чет не вернулся к религиозной деятельности и никогда не был ярлыкчи[249]. Ранний бурханизм 1904 – начала 1905 г., обходился, таким образом, без специальных «духовных пастырей», а культовые действия производились, по традиции, старшими в семье[250] либо билер кижи. Объективные этносоциальные и идеологические процессы, однако, требовали более четкого внешнего оформления религиозной идеологии складывающегося этноса. Шаманизм, являясь религией разлагающегося рода и предклассового состояния общества, уже не удовлетворял общественных потребностей, обусловленных как ростом территориальных связей, так и модернизацией хозяйства и общественных институтов алтайцев. Шаманы были, к тому же, скомпрометированы. Этот одиозный персонаж необходимо было заменить, что и привело к выходу на сцену довольно противоречивой фигуры ярлыкчи.

А.Г. Данилин считал, что в своей «обычной жизни ярлыкчи ничем не отличается от остальных алтайцев». На основании изучения генеалогий некоторых из ярлыкчи он пришел к выводу, что многие из них «по происхождению... сами из байско-зайсанских семей»[251]. Вывод, хотя и излишне категоричный, но по-своему логичный: развитие товарно-денеж-

---

[245] *Анисимов А.Ф.* Этапы развития первобытной религии. М.; Л.: Наука, 1976. С. 129.
[246] *Полевые* материалы В.Д. Славнина. 1976 г.
[247] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85. Л. 2; ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 639.
[248] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 12. Л. 192; ГАТО. Ф. 11. Оп. 6. Д. 1. Л. 41.
[249] ЦХАФ АК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 212. Л. 19.
[250] Там же. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85. Л. 2–4.
[251] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 12. Л. 203; Д. 14. Л. 1.

ных отношений в условиях национального неравенства в первую очередь затрагивает «верхи» (в данном случае – баев и зайсанов) – более грамотные и восприимчивые, которые в той или иной степени «обуржуазиваются». Исходя из прогрессивной роли «молодой буржуазии», они становятся объективными проводниками интересов народа в целом – интересов, связанных с дальнейшим этническим и общественным развитием. Поскольку это так и поскольку развивающаяся «национальная» буржуазия, в сущности, борется за свое освобождение[252], постольку она заинтересована в создании идеологии, которая бы обосновывала эту борьбу.

Но на «первых ступенях борьбы буржуазии за свое освобождение» эта борьба *неизбежно* принимает религиозную окраску, что вызвано к жизни «всей предыдущей историей, ...знавшей *только одну форму идеологии* – религию и теологию»[253] (курсив мой. – *Л.Ш.*). Это положение Ф. Энгельса, высказанное по поводу раннебуржуазных движений в средневековой Европе, вполне применимо к Горному Алтаю начала XX в., ибо процессы, проходившие там в ту пору среди аборигенов, в сущности своей аналогичны начальному этапу становления капитализма, хотя и с известными оговорками.

Словом, связь нарождающейся алтайской буржуазии и «идеологов» (ярлыкчи) кажется вполне закономерной. Правда, приведенные А.Г. Данилиным биографии ряда ярлыкчи – к примеру, К.И. Танашева – не совсем согласуются с его умозаключением. Кондратий Иванович Танашев вырос в русском окружении недалеко от Коргона, православный. В 1903 г. являлся проводником у известного томского фитогеографа В.В. Сапожникова, был знаком с Г.Н. Потаниным. В 1907 г. меняет вероисповедание и переходит в бурханизм[254]. Факт знаменателен сам по себе: не исключено, что достаточно образованный К. Танашев воспринял бурханизм как *национальный признак* алтай-кижи. Связи Танашева с баями по материалам самого А.Г. Данилина не прослеживаются, зато есть смысл обратить внимание на близость будущего известного ярлыкчи с такими видными учеными и общественными деятелями, как В.В. Сапожников и особенно Г.Н. Потанин. Знакомство это наверняка не прошло бесследно для К.И. Танашева (хотя бы в плане повышения кругозора и осознания значимости культурного наследия Алтая и его прошлого) и, быть может, в чем-то повлияло на его решение в будущем сделаться ярлыкчи. Есть и

[252] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах... С. 294.
[253] Там же.
[254] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 14. Л. 2-3.

иные аналогичные примеры. Но важно другое: появление и формирование ярлыкчи являлось процессом неоднозначным и противоречивым – своего рода «диалектическим единством». Как и в бурханизме в целом, в нем отражалось и сложение нового этноса, утверждение его в «мире людей», и свойственный любому такому «новообразованию» национализм – «культ самого себя».

Ярлыкчи могли стать как мужчины, так и женщины, но обязательно незамужние. Здесь действует местная традиция: так же дело обстояло и с камами, в отличие от ламаизма, где ламами могли быть лишь мужчины. Единственное «внешнее отличие всех ярлыкчи от рядовых калмыков (алтайцев. – *Л.Ш.*) в обыденной жизни – это длинная широкая лента в косе»[255]. Во время молений они надевали «молочно-белую шубу», напоминавшую покроем традиционный халат (чокпен) из белой материи, из-под воротника которой спускались две ленты – желтая и белая, по паре таких же лент спускалось на спину от основания рукавов. Шапка шилась из белой кошмы и по покрою сходна с женской шапкой, к ней также пришивались две ленты[256]. Анализируя облачение ярлыкчи, можно думать, что в нем определенным образом нашли отражение идеи травестизма, свойственные как шаманству, так и ламаизму.

Необходимо подчеркнуть, что по моим и некоторым другим данным эта внешняя «неотличимость» ярлыкчи от его соплеменников в быту с лихвой компенсировалась жестким поведенческим регламентом, доходившим иногда до ритуала: именно в этом и заключалось в глазах алтайцев особое положение «служителей Бурхана». Не выделяясь среди других вне молений, ярлыкчи, в отличие от них, был скован целым рядом предписаний и запретов: он должен был определенным образом говорить, ходить, сидеть, даже спать. Ему не позволялось заниматься, скажем, охотой вообще либо добывать какие-то отдельные виды животных. Каждое утро он должен был встречать солнце и каждый вечер ждать восхода луны. Иногда ему не рекомендовалось курение и т.п.[257] Словом, эта система поведения и запретов, с одной стороны, весьма напоминает буддийскую «дхарму», с другой же стороны, настолько сложна и малоизученна, что могла бы стать предметом специального исследования.

Кроме ярлыкчи, являвшихся основными «священнослужителями», со временем у них появились специальные помощники – шабы, которыми

---

[255] ЦХАФ АК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212. Л. 15.
[256] *Данилин А.Г.* Бурханизм... С. 74.
[257] *Полевые* материалы автора. 1984 г.; *Устное* сообщение В.Д. Славнина.

обычно становились молодые девушки из зажиточных семей[258]. Некоторые функции тех и других видны из следующего отрывка: «...на молениях, обыкновенно, старшие ярлыкчи читают, обязательно стоя, а помощники (шабы. – *Л.Ш.*) поют, и довольно стройно, без книг по памяти»[259].

Следует отметить, что специальных канонизированных (а тем более записанных) текстов молитв у ярлыкчи не было, «каждый ярлыкчи проповедует учение по своей выдумке, лишь бы главную роль играли Бурхан или Ойрот-хан»[260], – едко замечает один из миссионеров.

Очень важным для понимания социальной роли ярлыкчи и его функций является вопрос о его становлении. Ярлыкчи мог стать далеко не каждый человек – для этого он должен был отвечать ряду требований. Прежде всего, он должен был быть, как и кам[261], физически предрасположен к этой роли: иметь легко возбудимую, неустойчивую, склонную к истерическим припадкам психику, впечатлительный характер, склонность к устному творчеству.

Перед тем как стать «избранником» Бурхана, ярлыкчи долго болеет, теряет память, лежит, как мертвый (вспомним мотив «избранничества» в шаманизме)[262]. При этом он ведет разговор с Бурханом (Кудаем) либо (в позднейшей традиции) кёрмёсами. Чаще всего это происходит под утро, во сне. Божество избирает себе служителя *помимо его воли*, так сказать, в принудительном порядке, заставляя его (как и шаманский дух-двойник) принять на себя тяжкую миссию посредника между людьми и сверхъестественными силами. Придя в себя, ярлыкчи говорит, что видел Бурхана, явившегося к нему, или иногда, что он посетил «тот свет» и беседовал с духами. Далее новоявленный служитель Бурхана заявляет, что получил от того свой ярлык, а вместе с ним – право на культовую практику, в том числе на лечение болезней. В случае отказа от ярлыка ослушника и его семью ждут различные беды, поэтому он вынужден согласиться и практиковать – хочет он того или не хочет.

Если ярлыкчи каким-либо образом нарушает установленный для него регламент жизни или уклоняется от ведения культа, ярлык у него отбирается: впадая в транс, как и при посвящении, он теряет не только право, но и способность к проведению обрядов, к лечению болезней; может даже умереть[263].

---

[258] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 12. Л. 203.
[259] ЦХАФ АК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212. Л. 16.
[260] Там же.
[261] *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М.: Наука, 1964. С. 292.
[262] *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 140 и сл.
[263] *Полевые* материалы автора. 1984 г.

Таким образом, процедура посвящения в ярлыкчи прямо аналогична традиционной шаманской. Для сравнения достаточно обратиться к материалам Г.Н. Потанина: «Камское звание человек получает по физическому наследству, способность к камланию врожденная... человек, которому суждено природой сделаться шаманом, рано начинает чувствовать свое предрасположение к тому, если он воздерживается, то терпит физическую боль»[264]. Добавим, что, как и у шаманов, у ярлыкчи кто-нибудь в роду (не всегда по прямой линии) *обязательно* был склонен к «общению со сверхъестественными силами»[265], т.е. дар этот был наследственным, сродни генетической предрасположенности, допустим, к некоторым психическим расстройствам.

Однако одной наследственной предрасположенности к трансу и отправлению культа для того, чтобы стать ярлыкчи, было мало. Требовалось обладать другими, важнейшими в глазах бурханистов, качествами, а именно – способностью к импровизации и знанием старинных легенд, исторических преданий, космологических и иных мифов. Как раз эти свойства, занимающие особое место как в бурханизме вообще, так и в становлении ярлыкчи, выделили из всей их массы К.И. Танашева и Барнаула Мандаева[266]. Складывается даже специфический бурханистский фольклор, состоящий из разного рода призываний и молитв.

Выше уже говорилось о том, что большинство ярлыкчи имело топшуур, рассматривавшийся не только как сакральный музыкальный инструмент, который, по выражению информатора, «Кудай любит», не только как оружие борьбы со злыми силами, средство привлечения богов (прежде всего Бурхана) и связи с ними, но и как обязательная принадлежность при сообщении исторических преданий. Последнему способствовала древняя традиция исполнять эпос и сказания горловым пением «кай» под аккомпанемент топшуура. В силу этого многие из служителей «белой веры» являлись незаурядными «кайчи» – сказителями и знатоками как эпоса (интерес к нему с началом бурханизма тоже резко возрос), так и народных сказаний о прошлом, о старине вообще и, конечно же, «мессианских» преданий об Ойрот-хане.

Главнейшей функцией ярлыкчи являлось *проведение обрядов* и руководство ими, но этим, разумеется, их обязанности не исчерпывались. Они, как и шаманы, занимались лечением болезней, опираясь на силу, получен-

---

[264] *Потанин Г.Н.* Очерки... С. 62.
[265] *Полевые* материалы автора. 1984 г.
[266] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 14. Л. 1–15.

ную от светлого божества, для изгнания вредоносных духов «кёрмёстер, кара-неме». Но, в отличие от камов, ярлыкчи не располагали сонмом духов-помощников, а надеялись только на поддержку Бурхана, на природные средства, отчасти на собственную психическую энергетику.

Известны описания лечебных действ и у шаманистов, и у бурханистов. Для сравнения приведу два из них. Вот как описывает лечение скота шаманом миссионер К. Соколов, ставший его очевидцем в 1887 г. в Кыйрыке (Кырлыке. – *Л.Ш.*): «В юрте на почетном месте сидел кам... по знаку кама встал с места хозяин (Манжи Кульджин. – *Л.Ш.*) с бубном. Но вот новый прислужник вручает каму ветку пахучего можжевельника (арчына. – *Л.Ш.*), которым он окуривает себя, бубен, идолов аила... ударяя в бубен, склоняется над идолами... Выбегает на улицу, камлает над скотом, в частности, над той его частью, которая обречена. Лошади убраны в ленты и привязаны к свежесрубленным и воткнутым в землю березкам»[267].

Бурханистский обряд лечения больного находим в подробном отчете другого миссионера, который наблюдал его в 1906 г. в с. Ашияхта (современный Шебалинский район Горно-Алтайской автономной области). Издали миссионеры увидели «три юрты, рядом с которыми стояли лошади, привязанные к воткнутым в землю березкам, как березки, так и лошади были украшены лентами... В юрте стояли люди, держа в руках вереск (арчын. – *Л.Ш.*). Хозяин аила налил две чашки молока... ярлыкчи зачерпнул ложкой молоко, бросил его на священные ленты (яик. – *Л.Ш.*)... Народ, стоящий тут, бросив ветку вереска (арчына. – *Л.Ш.*) в огонь, кланялся и уходил... Ярлыкчи читал молитвенные слова без остановки»[268].

В моих полевых материалах 1980-х гг. лечение больного выглядит так: «Однажды во время войны (Великой Отечественной. – *Л.Ш.*) заболела сестра. Пригласили ярлыкчи. Он пришел, зажег арчын. Арчын горел с большим треском, гораздо большим, чем обычно. Присутствующий при лечении брат больной стал испытывать страшное чувство: не страх, а крайнее психологическое напряжение. Оно нарастало. Затем он почувствовал, будто множество мелких иголок стали колоть его со всех сторон. Он покачнулся. А ярлыкчи все ходил кругами по комнате и молился богу-Бурхану, чтобы больная выздоровела. Больная же спала. Когда обряд закончился, ярлыкчи сказал, что и брат был болен»[269].

---

[267] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 36. Л. 6.
[268] Там же. Д. 93. Л. 1–3.
[269] *Полевые* материалы автора. 1983 г.

Как видим, налицо явное сходство, а кое в чем и прямое совпадение (по крайней мере, во внешней обстановке обряда) врачевания шамана и ярлыкчи. Именно это обстоятельство и дало возможность одному из священников АДМ заметить в отчете за 1909 г., что «калмыцкие обряды мало изменились против старого, как приходилось видеть... неоднократно их камлание, так же и теперь – ярлыкчи кричит и от этого крика выходит из человеческого положения, изображая из себя подобие диавола»[270]. Замечание это вместе с тем нуждается в уточнении.

Во-первых, при внимательном анализе обоих приведенных выше описаний заметна существенная разница в сути ритуала: если шаманский обряд направлен, прежде всего, *на действия самого кама* (люди в лучшем случае лишь прислуживают ему), то ярлыкчи делает ставку, главным образом, на молочное возлияние и, что важнее, на *молитву*, т.е. *слово*. К тому же в лечении непосредственно участвуют люди – видимо, соседи-единоверцы, иначе говоря, действо из индивидуального стало как бы коллективным. Во-вторых, выше уже было сказано, что с течением времени во многом наблюдается известный возврат бурханистов к шаманской культовой практике, к привычному виду обряда, правда, на более высоком качественном уровне. Сходство лечебного ритуала у бурханистов и шаманистов объясняется еще и тем, что первым просто не было возможности и смысла как-то в корне менять «методы лечения», поскольку основная социально-идеологическая функция ярлыкчи была иной, а шаманизм, основной задачей которого было именно лечение болезней[271], накопил в этом плане «большой опыт». К тому же ярлыкчи, в отличие от камов, наряду с молитвами применял одновременно и реальные средства народной медицины (травы, массаж, внушение и т.п.). По моим данным, почти все ярлыкчи обязаны были знать основные приемы народного врачевания, т.е. в известном смысле являлись лекарями, знахарями[272].

Еще один небольшой, но существенный аспект рассмотренной здесь культовой практики шаманов и ярлыкчи: и те и другие связаны с кёрмёсами, но если у первых это и помощники, и враги, то у вторых это исключительно (или почти исключительно) враги, с которыми ярлыкчи «воюет», опираясь на светлую силу, полученную «по доверенности» от Бурхана (Кудая). Лишь позднее, с изменением внешних условий и дегра-

---

[270] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 103. Л. 3.
[271] *Токарев С.А.* Ранние формы религии... С. 283.
[272] *Полевые* материалы автора. 1984 г.

дацией бурханизма, появляются (и то не везде) представления о том, что ярлыкчи тоже связан с кёрмёсами и что некоторые камы после 1904 г. сделались ярлыкчи[273].

Итак, преемственность шаманов и ярлыкчи у алтайцев выступает достаточно отчетливо, да иначе и быть не могло, поскольку и шаманизм, и бурханизм – плоды одной и той же этнической среды и, несомненно, генетически связаны. Но этим сходством характеристика фигуры «служителя Бурхана» не исчерпывается, так как в ней воплотились такие черты, которые сближают ее с ламаистскими священнослужителями. Отмечу: ярлыкчи не просто человек, получивший от божества «разрешение» на отправление культа; он его *воплощение* (подобно ламе). Ярлыкчи, как и лама, «одет в броню» ритуальной чистоты, и, наконец, он претендует на *всеобщность* религиозно-обрядовых функций.

Ярлыкчи выполняли социальный заказ своего формирующегося этноса, и потому этот, по сути своей, полушаман-полупроповедник предстает перед нами как фигура более высокого уровня, нежели шаман; более сходная по своим ведущим назначениям и основным характеристикам с ламами (может быть, со своими древними предшественниками, вроде манихейских священников-абысов). Между тем известны случаи перехода шамана в ярлыкчи, особенно в начальный период бурханизма. Так, среди собравшихся в Тёрёнг были и камы, отрекавшиеся от шаманизма и сжигавшие в кострах свои бубны и шаманские костюмы. Позднее они рассказывали, что духи не хотели их «отпускать» и подвергали сильным физическим мучениям – болям, обморокам, судорогам, страшным видениям. Вот рассказ одного из них: «Как только приехал в Дьылан-Дьалан, нашла на глаза пелена, темно стало. Потом на небе сразу появились два солнца и две луны, а между ними летел белый человек. Он остановился и стал разъяснять, как нужно молиться по-новому. И длилось это обучение месяц. Наконец, пелена начала рассеиваться, все пропало. Открыл глаза, а вокруг люди сидят, все вокруг было таким же, как во время приезда. И оказалось, что в беспамятстве был всего несколько часов»[274].

Будучи порождением этносоциальных запросов своего народа, ярлыкчи сосредоточивает в себе следующие основные свойства: стремление стать *центром притяжения* людей (коллективные обряды и моления), взять в свои руки всю культовую практику и *обрядовую жизнь*, которая являлась *главным* во всех национальных религиях; хранение и проповедь

[273] *Полевые* материалы автора. 1982–1983 гг.
[274] *Полевые* материалы автора. 1981–1982 гг.

исторических преданий, легенд, создание бурханистского фольклора. Словом, «сверхзадача» ярлыкчи – идеологическое оформление центростремительных процессов этнической консолидации и противопоставление «нас» («беловерцев») – «им» (людям иной веры и, следовательно, другой этнической принадлежности). Ярлыкчи – наглядный пример становления потенциального «религиозного идеолога» молодого этноса, связанного многими узами с динамичной, «капитализирующейся» верхушкой общества, но на данном этапе (в начале XX в.) объективно выражающего интересы *всего* этнического сообщества, что и воплощено в его социальных функциях. Наконец, несмотря на кажущееся внешнее сходство с шаманом, ярлыкчи является антиподом этого порождения эпохи распада родоплеменного строя.

Ранее уже не раз отмечалось очевидное возрождение в бурханизме архаических верований, обрядов, персонажей, даже их акцентация. Одновременно подчеркивались значительные ламаистские (буддийские) совпадения и заимствования и переплетение этих двух потоков общественного сознания между собой. Потому стоит более подробно остановиться на тех космологических и иных мотивах, которые нагляднее всего отражают ламаистский пласт.

Как известно, бурханизм – «ак дьан» («белая вера») – имел и другое название: «сют дьан» («молочная вера»). В данном конкретном случае не столь важна та огромная роль, которую бурханисты отводили молоку как символу ритуальной чистоты (что само по себе близко ламаистским, вообще буддийским положениям) или которую оно играло буквально во всех обрядах (ни моление, ни какой-то бытовой праздник, ни лечение больного не обходились без молочных возлияний и кроплений). Гораздо важнее то значение, которое молоко имело в космогонических и космологических мифах алтайцев, вообще в тюрко-монгольском мире, и в аналогичных воззрениях ламаистов[275].

Аналогии настолько явные, что не могут быть ничем иным, кроме проявления прямого проникновения буддийских (а может быть, и более древних) канонов в алтайскую среду. В одном из вариантов космогонического, в общем традиционного, мифа, записанного в с. Каярлык (Онгудайский район), Юч-Курбустан достает землю не просто из моря, а из моря *молочного*, и первым, что вышло на поверхность, оказалась гора Сюре (Сюмер) – Белуха[276]. Истоки этого сказания тяготеют, несомненно,

---

[275] См., напр. *Потанин Г.Н.* Сага о Соломоне. С. 21; *Он же.* Ерке... 126 с.
[276] *Полевые* материалы автора. 1977 г.

к известному буддийскому, но имеющему намного большую древность мифу о пахтании богами мирового молочного моря с помощью горы Сумеру в момент мироздания[277]. В буддийской традиции налицо космогоническая связь понятий «молоко» и «мировая гора». То же самое находим и у алтайцев, где архаика была переосмыслена и увязана, с одной стороны, с издревле существовавшим культом гор, а с другой – с космологическими мотивами, имеющими явно ламаистский облик.

Бурханисты сохранили особое отношение к горам, каждый сеок по-прежнему имел свою «тайгу», т.е. родовую вершину, название которой совпадало с именем родового божества. У тёлёсов это гора Аптырга в урочище Тюмечин в бассейне р. Урсула[278], у тодошей – Бобырган, у кёгёль-майманов – гора Кёгё-Мёнкё близ Чемала[279]. Кроме того, отдельные вершины почитались целой территориальной группой (гора Уч-Сюмер в Онгудайском районе) либо всей этнической общностью – Белуха (Сююри). Белуха считалась в фольклорной традиции центром мироздания, местом обитания Бурхана и, что важно, *символом Алтая*. Как уже отмечалось, последователи «белой веры» придавали очень серьезное значение разного рода знамениям, связанным с этой высочайшей вершиной Русского Алтая. Так, человеку, которому посчастливилось с перевала увидеть Белуху, не затянутую облаками, якобы, всегда и во всем будет сопутствовать удача, ибо «его Бурхан-Курбустан любит», и т.д.

Итак, дошаманский родовой культ гор как будто бы не претерпел изменений. Однако он словно отступил на второй план по значимости в сравнении с общеалтайской «горной святыней». Именно она, по аналогии с буддийской горой Меру (Сюмеру)[280], стала центром Вселенной и обиталищем главного божества бурханистов. Но значительно существеннее, что *Белуха стала олицетворять всю горную страну в единстве с населяющими ее людьми, безотносительно к родовой принадлежности.*

Вместе с тем архаические поверья и обычаи, связанные с культом гор, продолжали применяться ко всем священным горам. Они считались запретными для охоты, заготовки дров, пастьбы скота[281]. В обычное время пребывание запрещалось даже у подножия таких гор. Знакомство алтай-

---

[277] *Потанин Г.Н.* Ерке... С. 73; *Темкин Э.Н., Эрман В.Г.* Мифы Древней Индии. М.: Наука, 1982. С. 63–66.

[278] *Полевые* материалы автора. 1982 г.

[279] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 45. Л. 1.

[280] См.: *Кычанов Е.И., Савицкий Л.С.* Люди и боги страны снегов. М.: Наука, 1975. С. 226–227.

[281] *Чанчибаева Л.В.* О современных религиозных пережитках у алтайцев. С. 92.

цев с буддийским символом мироздания – горой Меру (Сюмеру) – состоялось еще в добурханистский период. Оно отразилось, например, в тексте, посвященном знаменитому в прошлом шаману Тостогошу, который «на молочном озере делал каток, на Сюмер-тайге устроил ступени»[282]. Все это, как и появление топонимов Уч-Сюмер, Сюмер, Сюре на реальной карте Горного Алтая, является свидетельством достаточно раннего знакомства будущих алтай-кижи не только со словами из буддийского лексикона, но и с его космологическими воззрениями.

В традиционный алтайский пантеон проникли и имена некоторых ламаистских бодхисатв и божеств: Мангды Шире (Манджушри), Дьажил-хан (Чойджил), Майдар или Майдере (Майтрейя)[283], Ригден-Дьяпо-хан – Япон-хан (Ригден-Джапо) и др.

Религиозные, в частности, бурханистские представления включили в себя целиком некоторые ламаистские концепции космогонического и эсхатологического порядка. Так, по воззрениям алтайцев, действительная Земля – «Чын-дьер» (а вместе с ней и все живое) – переживает второй период своего существования. Первый период кончился в результате катастрофы[284]. В проповеди Чета Челпанова провозглашалось, что «наступает тяжелое время расплаты за грехи, и все, не признающие Бурхана, погибнут в огне»[285].

Согласно учению Цзонхавы, вся история Земли делится на четыре «кальпы» – времени; каждая кальпа кончается мировым катаклизмом и имеет своего Будду (боддхисатву)[286]. Конец нынешнего мира будет столь же драматичным: «Бедствия истребят почти всех живущих, после чего Земля очистится вновь огнем и водой, и вновь настанет блаженство»[287]. Эта эра всеобщего благосостояния начнется в приходом в мир «Будды будущего» – Майтрейи, образ которого имеет отчетливую мессианскую окраску, сближающую его с алтайским Ойрот-ханом. Как тот, так и другой в ожидании своего пришествия обитают в чудесной стране (у ламаистов – Шамбала), куда невозможно проникнуть непосвященным, но которая мыслится существующей на реальной Земле[288]. Словом, идея цикличности мироздания, эсхатологические и мессианские мотивы в бурханизме и ламаизме аналогичны.

---

[282] *Анохин А.В.* Материалы... С. 129.
[283] *Кычанов Е.И., Савицкий Л.С.* Указ. соч. С. 188, 270; АНИИ МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 25. Л. 24.
[284] АНИИ МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 25. Л. 24.
[285] ЦХАФ АК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212. Л. 12.
[286] *Кычанов Е.И., Савицкий Л.С.* Указ. соч. С. 199.
[287] *Кочетов А.Н.* Ламаизм... С. 126.
[288] *Кычанов Е.И., Савицкий Л.С.* Указ. соч. С. 273–274.

Бурханисты знали и знаменитую сакральную формулу буддизма «Ом мани падме хум», которая у них звучала как «Ум мани падме хун»[289].

В самих ритуальных действиях бурханистов многое напоминает культовую практику ламаистов: это и обязательные коллективные моления в новолуние и полнолуние, и сам их характер, и поклоны, особое положение рук в время молитвы, и т.п. Любопытно, что основатель ламаизма Цзонхава в 1409 г. провел в урочище Галдан многолюдный праздник посвящения тибетцев в буддизм[290]; не проявились ли какие-то отдаленные реминисценции об этом событии в аналогичном «единовременном» приведении алтайцев к «белой вере» в долине р. Кырлык?

Для раннего бурханизма была характерна смена имен его последователями, символизировавшая качественное обновление человека. Так, Чет Челпанов стал называться Абай, Чугул – Акы Шуленги, а бай Кыйтык – Ак Таади[291]. Этот момент мог быть воспринят из христианства, но, скорее всего (об этом, возможно, свидетельствует единичность таких фактов), здесь имеет место еще одна аналогия ламаизму, где при посвящении людей в высшие духовные лица практиковалась смена имен[292].

Думается, что материал, изложенный выше, позволяет предполагать довольно раннее проникновение ламаизма в Западный и Центральный Алтай и дает возможность хронологически соотнести начало ламаизации, как уже подчеркивалось, с существованием «кан-каракольской этнической общности», иначе говоря, с XVII–XVIII вв. Это подтверждается, во-первых, теми аналогиями буддийским канонам, отдельным обрядам, образам мифологии и пантеона, о которых алтайцы знали задолго до появления бурханизма и которые были так или иначе затронуты в изложении; во-вторых, широким распространением в Западном и Центральном Алтае легенд о насильственном введении в прошлом «окелтой веры», преданий о преследовании и сожжении джунгарскими ханами шаманов[293]; в-третьих, значением, которое уделялось в бурханизме действительным лицам джунгарской истории или их мифологизированной персонификации (Ойрот-хану).

Вместе с тем общественно-производственный организм предков алтайцев, покоившийся «на незрелости индивидуального человека, еще не

---

[289] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 93. Л. 2.

[290] *Кычанов Е.И., Савицкий Л.С.* Указ. соч. С. 188, 225; ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 93. Л. 2–3.

[291] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 24; Д. 12. Л. 174.

[292] *Кычанов Е.И., Савицкий Л.С.* Указ. соч. С. 222.

[293] *Анохин А.В.* Материалы ... С. 2; *Клемен Д.А.* Из впечатлений... С. 158; *Швецов С.П.* Горный Алтай... С. 7; *Полевые* записи автора. 1982 г.

оторвавшегося от... естественнородственных связей с другими людьми и на непосредственных отношениях господства и подчинения»[294], не обусловил благоприятных обстоятельств для восприятия одной из мировых религий. Даже западно-монгольский ламаизм, достаточно адаптированный к религиозным верованиям народов Южной Сибири, оказался слишком сложным и, вдобавок ко всему, несколько чуждым населению Горного Алтая учением. Воспринимались, вероятно, лишь отдельные его элементы, которые постоянно переосмысливались (монастырь ламаистов – хурее и каменный алтарь бурханистов куре и т.п.).

При распространении мировых религий необходимо время для врастания этой поразительно гибкой и адаптивной системы в местные традиционные верования, для переложения на местную основу инородных сюжетов. В Западном и Центральном Алтае толчком для такого процесса послужило проникновение ламаизма из Джунгарии, – тем более, что «старые, племенные... религии не имели пропагандистского характера и лишались всяческой силы сопротивления, как только бывала сломлена независимость данных племен и народов»[295]. Именно эти обстоятельства способствовали инфильтрации ламаизма в алтайскую среду и его восприятию предками алтай-кижи, а тем самым порождали дальнейшую синкретизацию их верований, но уже на качественно более высокой ступени. Даже после падения Джунгарского ханства уже начавшийся процесс переложения чуждых элементов идеологии на местную почву не прекратился. Он продолжался до тех пор, пока ранее чуждые ламаистские каноны и сюжеты не стали осмысливаться как свои, близкие к дошаманским и шаманским представлениям. Пока не созрели объективные условия – в частности, усиление консолидационных процессов на ограниченной территории и т.д., и эта переработка разнохарактерных по происхождению религиозных институтов не привела к выделению бурханизма – «белой веры». Заметим, не «желтой», а именно «белой», что еще раз подчеркивает автохтонность этого идеологического феномена.

Словом, в Горном Алтае была воспринята не вся религиозная система ламаизма, но лишь его отдельные элементы. При этом чаще всего запоминались те действия, представления, сюжеты, аналогий которым не находилось в традиционной тюркской мифологии XVII–XVIII вв. После вхождения Алтая в состав Российской империи «профанный ламаизм» не исчез, его наследие подверглось дальнейшему усвоению, переработке, переос-

---

[294] *Маркс К.* Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 89–90.
[295] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах... С. 294.

мыслению по мере развития алтайского общества и под действием этноконсолидационных процессов в некогда гетерогенной этнической среде.

В процессе становления бурханизма продолжает действовать следующий принцип: социально-экономические отношения предков алтайцев все больше начинают строиться по территориальному признаку, приводя к усилению тенденций этнической консолидации. Эти последние, в свою очередь, приводят к росту интереса к прошлому, к его идеализации, к религиозно-идеологическим явлениям, которые бы подчеркнули и определили специфику быта, нравов, обычаев, обрядности населения закатунской части Алтая.

В такой обстановке бурханизм (во всяком случае, в первые годы бытования) не просто включил в себя шаманство – он как бы «вычленил» и принял на вооружение синкретизированную в шаманстве архаику, придав ей звучание этноразделительного признака.

Произошло это, во-первых, потому, что шаманизм уже объективно не удовлетворял интересов общественного развития, во-вторых, из-за общего роста внимания к «великому прошлому» (что, как указывалось, было вызвано к жизни направлением этнических процессов), в-третьих, потому, что именно архаические воззрения были восприняты из шаманства ламаизмом. Таким образом, выйдя как будто бы из шаманизма и во многом с ним перекликаясь, «белая вера», по существу, стала его отрицанием, точнее, отрицанием краеугольных шаманских установок – самой фигуры кама, камлания, кровавых жертвоприношений и т.п. В этом, вероятно, сказалась также и «борьба за власть над умами и душами» верующих: шаманизм в данных конкретных условиях рубежа XIX–XX вв., в общем-то, изжил себя, хотя бы потому, что капиталистические отношения уже серьезно подорвали традиционные устои алтайского общества[296]. Но позиции, которые он продолжал удерживать, оказались достаточно устойчивыми, и добровольно оставить их шаманы не могли и не желали. Помеха на пути развивающегося процесса этногенеза алтай-кижи должна была быть устранена, что и инициировало резкие антишаманские проповеди Чета Челпанова.

Следовательно, на алтайском материале можно представить конкретный механизм синкретизации религиозных верований, результатом которой явилось появление бурханизма как комплекса специфических представлений. Этот процесс выглядит как диалектическое соединение доша-

---

[296] *Потапов Л.П.* Очерки ... С. 310–343, *Токарев С.А.* Ранние формы религии ... С. 279.

манских верований и ритуалов с элементами джунгарского ламаизма на стадии становления бурханизма при отрицании собственно шаманских институтов и культовой практики. Идеологическую направленность новой религии определили, в первую очередь, *исторические предания*, ставшие основой для оформления идеи «*алтайского мессианства*», выразившейся в образах Ойрот-хана и Шуну. В этом и заключается главное ***качественное отличие*** бурханизма как от шаманства, так и от ламаизма.

Нелишне напомнить, что «белая вера», известная нам по архивным, литературным, полевыми данным, отнюдь не тождественна постулатам, провозглашенным в 1904 г. Четом Челпановым, где отчетливо выступают идеи монотеизма и полного запрета шаманства как такового. В таком законченном виде бурханизм оформиться не успел. Помешали этому различные причины, порожденные, в частности, как зачаточным состоянием капиталистических отношений в алтайской среде, так и острой политической ситуацией в России, приведшей к разгрому молящихся в урочище Тёрёнг и аресту «первоучителя».

Оставшись без проповедника «новой веры», алтайцы тем не менее не отказались от «ак дьан» – явления совсем не искусственного, привнесенного или инспирированного, а, наоборот, имеющего глубокие местные корни. Бурханизм, как и все стихийно возникшие религии, зародился внутри данного общества и развивался вместе с ним, пока не вышел «наружу», отражая объективную потребность именно этого – алтайского – этносоциального организма. Вместе с тем дальнейшее развитие бурханизма приобрело тенденцию к сближению его с собственно шаманскими верованиями – бурханистский пантеон пополняется, как мы видели, за счет образов шаманских богов и духов, вновь появляются жертвоприношения – хотя и «архаизированные», бескровные, на сцену выступает противоречивый персонаж ярлыкчи и т.д. Словом, в культовой практике адептов «новой религии» мало-помалу как бы возрождаются привычные, апробированные в течение долгого времени приемы, хотя они и не идентичны чисто шаманским.

В то же время качественно новое внутреннее состояние этноса провоцировало ожидание внешних, космических катастроф, преследующих «выправление» миропорядка. Присущая традиционному менталитету цикличность диктует: каждому этносу свойственны его время и пространство, а частные этнические трансформации влекут за собой всемирную катастрофу. Такие ощущения неизбежно сопровождались эсхатологическими предчувствиями.

Ожидание космических потрясений отражало тревожное состояние молодого этноса. Оно было вызвано как этническими метаморфозами, так и ломкой устоявшихся социальных связей в контексте общероссийской модернизации рубежа XIX–XX вв. Эта тревожность проявлялась в распространении массовых слухов о начавшихся уже изменениях ландшафтов и земного рельефа, о появлении «белых всадников» и т.д. Особое внимание уделялось всевозможным «приметам», предвещавшим «конец света». Таким образом, вселенский катаклизм, который уничтожит прежнее пространство и «добурханистское состояние», предполагал бытие нового этноса в обновленном пространстве.

Подводя итог, можно сказать следующее. Хотя бурханизм вырисовывается как сложная, многокомпонентная синкретизированная религиозная форма, он имеет ряд черт, свойственных только ему. Сюда относятся, например, своя *собственная* обрядность в ее внешнем проявлении, ее огромная роль в культовой практике и в быту бурханистов (равно как и значение особого «поведенческого» ритуала приверженцев «белой веры»); этноспецифическая символика – прежде всего символика *принадлежности* к новой вере и т.д.

Бурханизм, являющийся многокомпонентной религиозно-мифологической системой, соединил в себе элементы родового культа, шаманства, ламаизма, возможно, христианства. При этом проявления этих мировых религий в бурханизме вполне закономерны.

Родовой культ, перейдя в семейную форму, отразил сложные этнические процессы в Западном и Центральном Алтае: разрушение родоплеменных связей и формирование связей территориальных, возрастание роли семьи во всех жизненных сферах, этническую консолидацию группы алтай-кижи.

Осознание *себя* этой группой в религиозной форме стало сущностным признаком бурханизма. Символом этнического единства алтай-кижи сделались образы Бурхана и Ойрот-хана, осмысливавшиеся в начале XX в. как фигуры истинно национальные, алтайские.

Алтайский шаманизм, подвергшийся ламаизации в джунгарский период, полторы сотни лет сохранял ранее чуждые культовые элементы, чтобы, переработав и переосмыслив их, в пору своего кризиса «передать преемнику» – бурханизму.

Буддийские мотивы и атрибуты, проникшие на Алтай в XVII–XVIII вв., растворившись в местных культах, не только не исчезли, но, с развитием алтайского социума, превратились в одно из базовых условий сложения

«белой веры». Бурханизм не возник внезапно, «из ничего», он не был искусственно создан или инспирирован кем-либо. Его возникновение, развитие, сила воздействия на умы были предопределены всем ходом этнической истории аборигенов Горного Алтая.

Все вышеизложенное позволяет считать ***бурханизм начальной формой национальной религиозной идеологии*** с «культом собственного этноса», типологически близкой ранним национальным религиям вообще с их ярко выраженной этнической спецификой[297]. Более того, он оказался тем *фактором*, благодаря которому было ускорено и в основном ***завершено сложение этноса алтай-кижи.***

Влияние «белой веры» на все сферы общественной и бытовой жизни алтайцев в рассматриваемый период оказалось столь значительным, что социальный организм алтай-кижи может быть классифицирован и как *этноконфессиональная общность* (*ЭКО*), что лишний раз подчеркивает его переходное состояние на рубеже XIX–XX вв.

[297] *Семенов Ю.И.* Эволюция религии: смена общественно-экономических формаций и культурная преемственность // Этнографические исследования развития культуры. М.: Наука, 1985. С. 226.

4. АЛТАЙ-КИЖИ КАК ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ

4.1. Социально-бытовой аспект бурханизма

В задачи монографии не входит анализ социальной сущности или политической окраски бурханизма, поскольку этот сложный и интересный вопрос, несмотря на попытки решения[1], так и остается предметом особого углубленного исследования.

Ниже будет предпринята попытка кратко охарактеризовать то влияние, которое «белая вера» оказала на обыденную жизнь, быт и, частично, психологию и этику алтай-кижи начала XX в., прежде всего, для того, чтобы показать реальную картину воздействия *этноконфессионального фактора* (ЭКФ) на сложение этого этноса, касаясь более глубоких социальных аспектов лишь там, где это необходимо.

События 1904 г. изменили не только религиозные представления алтайцев, они так или иначе затронули все сферы жизни, наложили отпечаток на весь традиционный бытовой (отчасти хозяйственный) уклад.

1904 г. – год «большого мюргюля» в Тёрёнг – стал, подобно году рождения Христа, точкой отсчета для всех последующих событий в жизни алтайцев на долгие годы. Для определения времени того или иного события появилось особое выражение: оно случилось «до» или «после мюргюля». Даже отвечая на вопрос о дате рождения, часто говорят то же самое[2]. Тем не менее таким переломным 1904 г. стал не для всего населения Горного Алтая. По отчетам АДМ за 1905–1909 гг. можно четко локализовать границы распространения «белой веры»: «Наиболее твердую почву для себя бурханизм нашел в верховьях и по течению р. Абай». По рекам Чарышу и Ябогану, по долинам рек Ело, Каярлык, Урсул, Курота, где «живут почти все верующие в Бурхана»; в истоках реки Песчаной

---

[1] *Потапов Л.П.* Очерки... С. 343–360; *Тадыев П.Е.* Реакционная сущность . 46 с.

[2] *Полевые* материалы автора. 1982 г.

«почти все бурханисты»[3]. Сильно бурханистское влияние по рекам Кочуле, Аккему, Шавле[4].

В то же время в материалах миссии отмечается, что в черневых районах, например на территориях Паспаульского, Челушманского ее отделений, «никаких бурханистских настроений не отмечено»[5]. Относительно юго-восточных (теленгитских) районов указывается, что население исповедует либо православие, либо придерживается шаманства[6]. Северная граница распространения «белой веры» проходила по территории Мыютинского отделения АДМ (ныне Шебалинский район Горно-Алтайской автономной области), где «не все перешли в бурханизм, большая часть осталась шаманистами»[7]. Сохранились шаманские верования и «в районах по правобережью Катуни»[8].

Эти сведения дают возможность точно ограничить распространение «ак дьан» Центральным и Западным Алтаем, т.е. землями былой канкаракольской общности – этнической территорией этноса алтай-кижи, что наглядно представлено на карте 3. Полевой материал автора подтверждает: на большой мюргюль в долине Кырлыка теленгитов, северных алтайцев и «крещеных» не пускали[9], т.е. среда бытования бурханизма фактически ограничивалась *только одной* этнической группой – алтай-кижи.

Указание на переход в бурханизм только ее оказалось бы неполным без учета так называемого «телеутского бурханизма». Но его появление было вторичным и связано с более поздним временем. Знакомство телеутов с. Черга (ныне Шебалинский район Горно-Алтайской автономной области) с «белой верой» произошло через 5–6 лет после событий в урочище Тёрёнг. Началом «телеутского бурханизма» считается поездка нескольких телеутов к дочери Чета Челпанова – Чугул[10]. Среди телеутов, правда, издавна бытовала легенда о Шуну, в частности об его уходе[11]. Однако телеутский бурханизм не нашел такой питательной почвы для

---

[3] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 86. Л. 2 об.; Д. 79. Л. 1 об.; Д. 85. Л. 1; Д. 100. Л. 2 об., Л. 4 об.; Д. 121. Л. 3.
[4] *Верещагин В.И.* Поездка по Алтаю... С. 34.
[5] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 99; Оп. 2. Д. 18.
[6] Там же. Д. 81, 99.
[7] Там же. Д. 146. Л. 4 об.
[8] *Верещагин В.И.* Поездка по Алтаю... С. 45.
[9] *Полевые* материалы автора. 1982–1983 гг.
[10] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 15. Л. 4.
[11] *Дыренкова Н.П.* Отражение борьбы... С. 70–84.

расцвета, как у алтайцев: «он жил в среде небольшой группы телеутов»[12], «окружающие были враждебно настроены к бурханизму... И эти единичные телеуты-бурханисты, боясь преследований, выполняли свои обряды тайно от соседей»[13]. Подобное отношение к «белой вере» у телеутов не случайно, поскольку, переселенные в середине XIX в. из Кузнецкого уезда, они не смогли в достаточной степени консолидироваться на новом месте. Под влиянием русских переселенцев, христианизации, контактов с местным населением у них начинаются ассимиляционные процессы; как единая этническая группа они постепенно теряют целостность. Бурханизм как идеология формирующегося этноса не соответствовал этносоциальному состоянию телеутов, и если и существовал, то в зачаточном, поверхностном виде.

Итак, бурханизм можно по праву считать чисто алтайским (алтай-кижи) явлением. Приняв «новую веру», которая выделила их из остальных родственных этнических групп Горного Алтая и противопоставила последним, алтай-кижи начинают осознавать некую свою «избранность». «Теперь (с 1904 г. – *Л.Ш.*) по учению бурханизма они, бурханисты, считаются народом избранным, ихняя вера, вера чистая, люди, принадлежащие ко всякой другой вере, считаются отверженным народом, проклятым – «курумду», бурханисты называют себя... «ак тёшём» – белогрудые, а староверов – «кара тёшём» – черногрудые»[14].

Появляются особые бурханистские песни, в которых характеризовались отличия бурханистов от остальных людей – «наши головы с косами, наши шубы с нашивками...»[15]. Выйдя из традиционных алтайских верований, бурханизм, в свою очередь, был направлен на отрицание собственных истоков, а значит, против их носителей, т.е. шаманистов. «Бурханисты ненавидят шаманистов... никакого общения с шаманистами не имеют»[16]; «...народ белой веры перестал знаться с людьми черной веры»[17], они «не ходят друг к другу в гости»[18]; «кто остался в старой вере, старались не пускать в аил»[19]. Одна из молитв бурханистов начиналась так: «камской веры да не будет, черных чертей да не будет, черных камов

[12] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 15. Л. 17.
[13] *Осведомительный* бюллетень. 1927. № 19. С. 6.
[14] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 122. Л. 1 об.
[15] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 30. Л. 223.
[16] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 42. Л. 1.
[17] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 26.
[18] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 93. Л. 2.
[19] *Полевые* материалы автора. 1982 г.

да не будет». В другом бурханистском тексте были слова, подчеркивающие *избранность* носителей «белой веры» по сравнению с шаманистами: «Шаманская вера не вера, Дербен-Ойрота вера *вечно живущему народу* истинной верой будь»[20] (курсив мой. – *Л.Ш.*).

Острая борьба между приверженцами камов и бурханистами проявилась на уровне бытовых отношений. Запрещались браки между теми и другими, т.е. формируется конфессиональная экзогамия. Само присутствие «курумду», т.е. «нечистого» иноверца, в юрте бурханиста считалось осквернением жилища. После его ухода место вымывалось, окуривалось арчыном и кропилось молоком[21]. Подобные действия предпринимались и по отношению к русским, бывавшим в этих районах: миссионерам, путешественникам. Миссионеры, пожалуй, впервые за все время существования АДМ столкнулись со скрытой враждебностью и недоверием со стороны аборигенов. «С переходом в ламаизм (бурханизм. – *Л.Ш.*) калмыки (алтай-кижи. – *Л.Ш.*) изменились, – сетовали миссионеры, – вместо прежних открытых лиц – скрытные, недоверчивые калмыки»[22]. В другом миссионерском отчете говорится, что алтайцы «лишь только увидят подъезжающего к ним миссионера, тотчас разбегаются»[23]. Для духовенства и русских вообще было придумано оскорбительное прозвище – «чичке пут», «тонконогие»[24], и после их пребывания в аилах бурханистов место, где они сидели, тоже вымывалось и окуривалось[25].

Такие откровенные проявления религиозной (а отсюда и вместе с тем этнической) обособленности, противопоставления «себя» иноплеменникам вообще присущи всем национальным религиям, особенно на этапе их становления. Но диалектика формирования идеологии такова, что, оформляя этническое самосознание, данный религиозно-идеологический феномен одновременно несет в себе зерно национализма, ибо последний, в сконцентриванном виде, есть не что иное, как гипертрофированное представление об исключительной «непохожести» того или иного этноса, его «уникальности» и «избранности»[26].

В силу этого бурханисты отличались крайней нетерпимостью по отношению к представителям других религий. М. Соболев, бывший за-

---

[20] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 12. Л. 178; Д. 9. С. 415.
[21] Там же. Д. 4. Л. 26.
[22] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85. Л. 5.
[23] Там же. Д. 93. Л. 3.
[24] Там же. Д. 122. Л. 1.
[25] Там же. Ф. 36. Оп. 1. Д. 122. Л. 2; *Верещагин В.И.* Поездка... С. 45.
[26] *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр... С. 306–312.

щитником на процессе бурханистов в 1906 г., замечал, что ему было известно «несколько случаев, когда крещеные калмыки (алтайцы. – *Л.Ш.*) в нужде обращались к шаманистам, бурханисты никогда не позволят себе этого»[27]. Здесь уместно вспомнить слова Ф. Энгельса относительно нетерпимости и религиозных запретов в религиях Востока: «Люди двух разных религий... не могут выполнить совместно ни одного обыденного дела, едва могут разговаривать друг с другом»[28]. Таков всеобщий признак ранних национальных религий (и этнокофессиональных общностей вообще), также он проявляется в «белой вере». В 1906 г. зайсаны пятой, шестой и седьмой дючин на чулгане в бассейне Урсула приняли решение о запрете шаманских камланий на своих территориях. Лица, замеченные в проведении шаманских обрядов, подвергались штрафу до 50 руб. При этом зайсаны не нарушали законов, т.к. в Уставе об управлении инородцев (1822) и Положении об инородцах (1892) предписана свобода вероисповедания аборигенов Сибири. Это положение еще более укрепилось вследствие принятия Манифеста от 19 октября 1905 г.

Вообще для бурханистов были характерны сектантские, изоляционистские настроения. Это выразилось, к примеру, в своеобразных нормах поведения, в частности приветствий: при входе в юрту единоверца бурханист оборачиается вокруг себя три раза, кланяется яику, кладет арчын в костер, другую ветку подает хозяину[29]. Если в аиле, хотя бы случайно, оказывается посторонний и вошедший его не видел, то, как это случилось во время путешествия Верещагина, «хозяин юрты испуганно закричал, ...гость немедленно спрятал вереск (арчын. – *Л.Ш.*) за пазуху»[30]. Этот момент еще раз указывает на то, что арчын играл роль своеобразного «пароля» приверженцев «белой веры», который не должны видеть непосвященные. Однако в некоторых случаях принадлежность к бурханизму демонстрировалась открыто; таким признаком – указателем вероисповедания – было ношение мужчинами косы. Несмотря на то, что косу могли носить все алтайцы, независимо от веры, бурханисты придавали ей сакральное значение, рассматривая ее как знак, выделяющий их среди прочих: по косе «Ойрот-хан узнает своих»[31].

---

[27] ЦХАФ АК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 212. Л. 2.
[28] *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр... С. 313-314.
[29] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 100. Л. 8.
[30] *Верещагин В.И.* Поездка... С. 45.
[31] *Данилин А.Г.* Бурханизм... С. 75.

Внешним выражением смены веры стала и смена формы традиционного приветствия. До 1904 г. алтайцы, здороваясь, употребляли слово «эзень» («эзень ба», «эзендер») или «не табыш» («что нового, какой слух?»). После моления на Кырлыке бурханисты стали обращаться друг к другу при встрече со словом «якши» («дьакшы ба», «дьакшы лар») – «хорошо»; «хорошо ли?»[32]. После возвращения с молений обязательная норма поведения бурханиста, как отмечалось, выражалась термином «держать бай», определявшим специфику действий вернувшихся с мюргюлей. Думается, что приведенные выше примеры показывают формирование своеобразных этических норм, определенных, в конечном счете, *этноконфессиональным фактором.*

Под влиянием бурханизма претерпевает изменения даже интерьер аила (в данном случае не имеется в виду появление особых бурханистских тагылов и яика). А.Г. Данилин писал, что «у алтайцев-бурханистов внутреннее расположение предметов несколько иное. Чтобы не загораживать предметы культа, находящиеся прямо против входа, ближе к очагу, решетка для сырчика устанавливается вкось, а не прямо от двери, как у алтайцев-шаманистов»[33].

У бурханистов своеобразно трансформируются некоторые семейные культы и связанные с ними предметы. Алтайцы издревле вешали над колыбелью младенца модель стрелы в качестве оберега, «отгоняющего злых духов». Этот амулет остался и после отказа от шаманства, но получил при этом новое объяснение – совершенно в духе новой религии. Якобы, отражая набег Кочкорбая, алтайцы победили его с помощью лука и стрел; в память об этой победе для отражения злых сил и применяется, будто бы, «могущественный амулет» в виде стрелы[34]. Так преломился все тот же присущий бурханизму естественный интерес к своему прошлому (в доказательство своей значимости) и для нового объяснения извечного культового атрибута.

Под влиянием принятия «белой веры» частично изменились свадебная обрядность, а также похоронный обряд. Последний, например, выглядел так: умершего хоронили, как обычно, только в могилу клали арчын, бутылку молока и вырезанную из кожи или тряпки фигурку животного, соответствующего году рождения покойного. Аил, где умирал человек, освящался зажженным арчыном, ярлыкчи обходил аил два раза

[32] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 100. Л. 7–8.
[33] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 2. Л. 5.
[34] Там же. Д. 30. Л. 85.

против солнца, присутствующие также окуривали себя арчыном. В отличие от шаманистов, вдова, после смерти мужа-бурханиста, снимала занавес с постели, но чегедек не снимала и не носила вместо него траурной одежды[35]. Однако алтайцы-бурханисты так и не вернулись к ламаистскому погребальному обряду, где умершего сжигали на костре, хотя Н.М. Ядринцев утверждал, что у алтайцев «еще недавно сохранялось сожжение трупов» и он встречался со свидетелями этого обряда[36].

Свадебная обрядность, где камы играли второстепенную роль и раньше, претерпела меньше изменений. Лишь резко увеличился удельный вес ритуала, связанного с березовыми ветками, арчыном и молоком, и, кроме того, ведущую роль здесь обязательно играл ярлыкчи – без него свадьбу играть было нельзя. Рассказывают, что иногда молодые вынуждены были ждать своей очереди в течение долгого времени из-за того, что ярлыкчи находился в этот момент где-то в другом месте и не мог приехать для соединения брачующейся пары[37].

С возникновением «белой веры» неизбежно оживилась культурная жизнь алтайцев. Это было обусловлено, прежде всего, усиленным вниманием к своему историческому прошлому, стимулированным все тем же этноконфессиональным фактором[38]. Помимо созданного ярлыкчи «молитвенного фольклора» бурханистов, получает дальнейшее развитие и традиционное устное народное творчество – эпические сказания, легенды, исторические предания и песни. Вечерами, после мюргюлей, молодые алтайцы собирались вместе, чтобы попеть песни, послушать сказки и легенды под музыку топшуура[39]. Нередко эти произведения исполнялись талантливыми сказителями (кайчи), которые пользовались огромным уважением в народе. Как упоминалось, сказителями часто бывали те же ярлыкчи. Короче говоря, складывается нечто вроде своеобразной *«этноисторической обрядности»* в традиционной форме, но с новыми целями.

Алтайские бурханисты сохранили в своей среде более строгое, напоминающее ламаистское, почитание календаря двенадцатилетнего цикла и знали распределение годов на «хорошие» и «дурные» для хозяйства, здо-

---

[35] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Л. 90, 106–107.
[36] *Ядринцев Н.М.* Отчет о поездке... С. 36.
[37] *Полевые* материалы автора. 1984 г.
[38] Ср.: *Родионов М.А.* Марониты. Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья. М.: Наука, 1982. С. 117.
[39] *Верещагин В.И.* Поездка... С. 34.

ровья и т.п. Такие календари круглой формы – деревянные или кожаные – вместе с другими реликвиями стояли во многих бурханистских аилах на тагыле[40]. Алтайские бурханисты возродили и традиционный циклический центрально-азиатский календарь. Каждый цикл состоял из 12 годов, носивших зодиакальные названия, и начинался годом мыши – чичкан. Далее следовали годы коровы – уй, барса – бар, улу – великий, зайца – койонок, змеи – дьалан, коня – ат, овцы – кой, Плеяд – Меечин, курицы – такаа, собаки – ийт, свиньи – какай. Этот календарь повсеместно действовал на Алтае в джунгарский период, но с его окончанием некоторые детали забывались, появлялись несоответствия.

Так, исходное наименование года «улу» (великий) было «луу» (дракон), и он поменялся местами с годом зайца; Меечин – алтайское созвучие исходному обозначению «мэчин» (обезьяна). С такими оговорками алтайский зодиакальный календарь тождествен монгольскому и калмыцкому. Как и ламаисты, алтайцы различали «тяжелые» и «легкие» годы, сулившие либо изменения и даже бедствия, либо стабильную и благополучную жизнь.

Год делился на 12 месяцев, имевших либо соответствующие циклам зодиакальные названия, либо древние тюркские названия. Календарь определял важнейшие хозяйственно-бытовые и ритуальные циклы жизни сначала кан-каракольцев, а позднее – алтай-кижи.

Таким образом, бурханизм, будучи религией, для алтай-кижи явился крупным общественным и бытовым феноменом, т.к. само его возникновение было вызвано к жизни этносоциальными и, отчасти, экономическими причинами. Как уже не раз отмечалось, к началу XX в. среди нескольких этнических групп Горного Алтая в основном сформировалась единственная общность – алтай-кижи, которую по всем признакам можно назвать этносом: это и территориальная целостность (левобережье Катуни, верховья р. Чарыша), и единство экономической жизни, базирующееся на скотоводстве в сходных географических условиях и принимающее все более товарный вид, и единый язык, сложившийся на основе центрально-алтайских диалектов, и особенности культуры. Появляется также этническое самосознание, выразившееся внешне в принятии этнонима «алтай-кижи», в отличие от бытовавшего среди русских «калмыки» или среди телеутов «ойрот-кижи».

Для того чтобы утвердиться среди остальных родственных групп населения (равно как и среди иноэтничного окружения), показать свою зна-

[40] АНИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 30. Л. 91; Д. 9. Л. 22.

чимость и «преимущество» перед ними, ***новый этнос должен был реализовать тенденцию к этноспецифическому оформлению своего национального самосознания.***

Переходный характер социально-экономической базы алтайского общества, в котором, наряду с капиталистическими элементами, едва ли не решающую роль играли традиционные институты, а также консервативность психологии осложнили процесс. Осознание своего национального единства и противопоставление себя другим этническим группам *не могли не принять религиозную форму*, выражавшую уже *собственно национальные* запросы алтай-кижи, в том числе появление национальной гордости – необходимой черты идеологии любого этноса.

Но распространение в бурханизме исторических повествований не только преследовало цель идеализации прошлого, но и отражало веру в возможный перенос его на будущее, что выразилось в мессианизме, воплощенном в образах Шуну и Ойрот-хана.

Бурханизм, являясь идеологией только что возникшего цельного этноса (а вместе с ним и молодой национальной буржуазии), подчеркивает «избранность» ее носителей. Появляются типичные для бурханизма сектантские, *изоляционистские* настроения с националистической окраской. Возникнув как реакция на запросы алтайского общества, «белая вера» сама начинает воздействовать на него, т.е. устанавливается *обратная зависимость*.

Воздействие это (для удобства оно уже обозначено здесь как ЭКФ, *этноконфессиональный фактор*) обнаруживается во всех сферах бытия общества алтай-кижи в начале XX столетия. В реальной жизни оно находит свое выражение в изменении традиционного бытового уклада в зависимости от принятой религии – иначе говоря, *в приведении в соответствие этнических и религиозных признаков*. Консолидировавшись к началу XX в. в этническом плане, алтай-кижи одновременно сложились и как *конфессиональная общность*. В свое время Ф. Энгельс так охарактеризовал дохристианские религиозные системы, присущие на определенных исторических этапах всем народам: «Боги, созданные... у каждого отдельного народа, были национальными богами и их власть не переходила за границы охраняемой ими национальной области...» И далее: «Национальные боги могли терпеть *рядом с собой* других национальных богов у других народов, *...но отнюдь не над собой*»[41] (курсив мой. – *Л.Ш.*). Сказанное вполне применимо и в нашем случае. Сложившаяся у алтай-кижи

[41] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах ... С. 313; *Он же.* Бруно Бауэр... С. 311–312.

национальная религия имела распространение *только в этой* этнической среде и *только на конкретной* этнической территории. С ее помощью рассматриваемый этнос пытается *бескомпромиссно* противопоставить себя всем иным – в том числе и этнически родственным – группам, т.е. национальные различия приобретают форму различий религиозных, конфессиональных, и таким образом происходит усиление внутриэтнических стяжек за счет дополнительного признака. Другими словами, происходит ***наложение этнического и конфессионального сознания*** – явление, типичное для ЭКО.

4.2. Некоторые аспекты теории и типологии ЭКО

Анализ конкретного материала, позволивший определить алтай-кижи начала XX в. не только как вполне сформировавшийся этнос, но и как ЭКО, обусловливает, судя по всему, необходимость высказать некоторые общие идеи постановочного характера. К тому же есть прямой смысл попытаться уяснить место и характер этносоциальных и идеологических процессов, протекавших у алтайцев к началу XX столетия, среди прочих стадиально и типологически сходных групп и общностей. Имеются в виду, например, такие ЭКО, как меннониты – новая этническая общность, развившаяся из протестантской секты[42], различные группы старообрядцев («кержаки-бухтарминцы», «семейские»), представлявшие собой этнографические группы или субэтносы русского этноса[43]; марийцы Нижегородского края[44], духоборы Грузии[45], сикхи Индии[46], копты Египта[47] и т.д.

Как известно, большинство из существующих ныне этносов вошло в новое и новейшее время уже сформировавшимися, причем многие из них в полностью завершенном виде. С развитием капитализма и общей мо-

---

[42] *Ипатов А.Н.* Проблема религиозного и национального в современном меннонитстве. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1971. С. 17.

[43] *Русские* старожилы Сибири. М.: Наука, 1973. С. 39; *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. С. 353.

[44] *Зыков И.В.* Религиозные течения среди марийцев. Н. Новгород: ОГИЗ, 1932. 50 с.

[45] *Поракишвили З.И.* Духоборы в Грузии. Тбилиси: Изд-во ЦК КП Грузии, 1970. 147 с.

[46] *Пучков Н.И.* О соотношении конфессиональной и этнической общностей // СЭ. 1973. № 5. С. 64.

[47] *Ипатов А.Н.* Этноконфессиональная общность как социальное явление. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1980. С. 2.

дернизации общества в сферу их влияния вовлекается множество разнотипных этнических групп, находившихся в разных этнических состояниях – вплоть до этнически аморфных. Нередко их социально-экономическое развитие оказывалось замедленным в силу конкретных исторических, географических или иных причин. Будучи, как правило, социальными организмами доклассового, предклассового, в лучшем случае – раннеклассового облика (племенные объединения, неустойчивые протоэтносы, этнически аморфные территориальные группы и проч.), и попадая во взаимодействие с развитыми этносами, они постепенно втягивались как в экономическую и политическую сферу влияния последних, так и испытывали национальное воздействие с их стороны[48].

Следует подчеркнуть, что отношения эти с самого начала становятся неравноправными и могут быть охарактеризованы как отношения господства и подчинения. В таких условиях ускоряются *все вообще* этнические процессы – ассимиляционные, консолидационные и др. В отношении же упомянутых этнически нестабильных (переходных) общностей воздействие внешних, нередко целенаправленных, факторов приводит к переустройству традиционного уклада, разрушению архаических социальных связей и традиционного мировосприятия[49] и, в конечном итоге, к сложению новых, более развитых типов этноса. Так появляется целый ряд «молодых» народностей[50]. Они, в свою очередь, вынуждены приводить в соответствие свою систему жизнеобеспечения, уже подвергшуюся влиянию товарно-денежных отношений и капиталистического окружения, и собственное идеологическое отражение новой ситуации. Возникает, таким образом, потребность этноспецифического оформления.

Поскольку, как отмечалось ранее, никакая другая форма идеологии, кроме религиозной, в подобных новообразованиях *еще* не возможна, а прежние традиционные религии *уже* не соответствуют инновациям во всех сферах бытия и, следовательно, не отвечают запросам общества, постольку и здесь необходимо и неизбежно влияние более развитых религиозно-идеологических систем. Таковым является распространение прямо (с помощью миссионеров, принудительных крещений и т.д.) или косвенно (путем инфильтрации иноэтничных элементов) мировых религий – прежде всего христианства, особенно в колониальную эпоху.

---

[48] *Бромлей Ю В* Очерки теории... С. 299, 311.
[49] Там же. С. 298–311.
[50] Там же. С. 75.

В результате синкретизации местных культов и упрощенных элементов мировых религий чаще всего и происходит формирование этноспециальных религиозных идеологий, принадлежащих конкретным новым этносам[51] – в данном случае алтай-кижи. Приобретя определенную форму и стабилизировавшись с течением времени, эти национальные идеологии выступают как *объединительное начало*[52] для окончательного оформления этнических новообразований. Они, таким образом, выполняют роль ЭКФ и с неизбежностью приводят к существованию новых этносов в виде ЭКО. Но, как уже отмечено, все социальные (в широком смысле слова) процессы, в том числе этнические и конфессиональные, во вновь возникающих и попадающих в сферу действия капитализма этносах неизбежно *активизируются*. К тому же эти процессы взаимосвязаны и взаимообусловлены[53], и, следовательно, значение ЭКФ еще более возрастает: на последних этапах окончательного сложения ЭКО (или этноса в форме ЭКО) оно становится определяющим.

Таким образом, под ЭКФ следует понимать, с одной стороны, внешнюю форму концентрации всех объективных факторов, формирующих этнос (т.е. как производный от них «вторичный фактор»); с другой же стороны – «самостоятельное» явление, как выражение в религиозной форме определенной степени этнической консолидации, направленное на завершение процесса данного этногенеза.

Определения этноконфессиональной общности, представленные в отечественных этнографии и религиоведении, на мой взгляд, не совсем полно раскрывают конкретные пути формирования этноса, переходной формой которого нередко является ЭКО[54]. Происходит это, вероятно, потому, что, характеризуя понятие «этноконфессиональная общность», обычно упускают из вида следующее обстоятельство, уже упоминавшееся здесь и не вызывающее никаких сомнений. Дело в том, что на определенном этапе Новой и Новейшей истории (в частности, в период становления и развития капиталистических отношений) *в форме ЭКО* могут выступать по преимуществу *именно этнические* новообразования в виде этнических либо этнографических групп. Исходя из сказанного, под термином ЭКО автор монографии понимает *особый вид* этнической микрообщности с присущим только ей *специфическим религиозным* оформле-

---

[51] *Пучков Н.И.* О соотношении... С. 59.
[52] *Ипатов А.Н.* Этноконфессиональная общность... С. 16.
[53] *Брамлей Ю.В.* Очерки... С. 385.
[54] Там же. С. 82–84.

нием всех сторон социально-бытовой жизни. Наглядным примером такого этнического состояния служат алтайцы-бурханисты.

В 1970–1980-е гг. в отечественных религиоведении и этнологии утвердилось определение ЭКО, данное А.Н. Ипатовым: ЭКО – это особый тип социальной общности с религиозно оформленным жизненным укладом и этническим самосознанием, выступающим как религиозное[55]. При этом если выделение этнических групп (этносов) происходит по нескольким признакам, то конфессиональные общности – лишь по одному: приверженности к определенной религии[56].

Как уже отмечалось, А.Н. Ипатов выдел три типа ЭКО: узколокальные ЭКО (меннониты, духоборы, старообрядцы); ЭКО, складывавшиеся в феодальную эпоху среди народов, «исповедовавших другие религии при распространении у них мировых религий (христиане – среди мусульман, мусульмане – среди индусов и т.п.)»; ЭКО как переходные формы от одного исторического типа этнической общности к другому их историческому типу[57].

В условиях господства формационной методологии типология ЭКО тесно увязывалась с определенными формациями. Но приводимые авторами конкретные примеры ЭКО показывают, что сложение последних приходилось, как правило, на *переходный период* от одного общественного строя к другому (первый тип). Возникновение ЭКО второго типа не ограничивается только феодальной эпохой: так, распространение христианства в иноконфессиональной среде резко возросло в колониальный период, что связано с развитием капитализма. Словом, предложенная А.Н. Ипатовым типология ЭКО, в сущности, лишь развертывала первоначальное определение ЭКО *как переходной формы существования этноса*, соотнесенное с конкретной формацией, либо с его переходом на следующую формационную ступень.

На основе такой типологии трудно решить вопрос об условиях и факторах, способствовавших началу и завершению переходного состояния, о появлении новых типов этнических общностей или, наоборот, о последующей потере обособленности и исчезновении этих общностей с исторической арены в качестве самостоятельных образований. Формальное объединение различных по генезису и перспективам развития общностей

---

[55] *Ипатов А.Н.* Этноконфессиональная общность как социальное явление: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1980. С. 9.

[56] *Пучков Н.И.* О соотношении конфессиональной и этнической общностей. С. 51.

[57] *Ипатов А.Н.* Указ. соч. С. 9–11.

(меннониты и старообрядцы) не вскрывало их внутренней, объективной специфики, т.к. «детерминантом» объявлялась абстракция («социально-экономическая формация»), а не сам породивший ее этнос.

Показателем сложившейся ЭКО является *наложение* религиозного и этнического самосознания, характерных только для данной группы населения, что в целом ряде случаев приводит к *отождествлению* национального и конфессионального.

Формирующий ЭКО этноконфессиональный фактор, являясь внешним выражением совокупности объективных социально-экономических, политических, государственных и иных этнообразующих условий, при различных их сочетаниях возникает и действует несколько по-разному, хотя и приводит часто к аналогичным (по крайней мере, по форме) результатам. В связи с этим возникла проблема взаимодействия религии и этноса, рассмотренная А.Н. Ипатовым на примере меннонитов и старообрядцев. Он пришел к очень важному выводу о том, что, «с одной стороны, этнические явления, свойства... при длительном взаимодействии впитываются культом, становятся его составными элементами, «конфессионализируются». С другой стороны, отдельные компоненты культового комплекса, ...проникая в национальную форму общественной жизни, посредством слияния с народными верованиями... приобретают характер этнических явлений, этнически окрашиваются, т.е. этнизируются», и сущностью этого процесса «является синкретизация элементов мировых религий и местных верований и культов». В результате возникает «новая вера», которая распространяется среди народа, постепенно принимая национальную форму[58].

Вывод этот заслуживает внимания, однако он не раскрывает причин разных последствий этого процесса. На деле у одних этносов возникают синкретические религии, четко отделяющие их адептов как от предшествующих верований, так и от мировых религий (сикхи, мароннты). У других же мировая религия, также подпитанная традиционными верованиями, приобретает характер так называемой «народной религии», в сознании ее приверженцев по-прежнему отождествляемой с мировой конфессией.

При такой трактовке ЭКО в стороне остаются особенности протекания этнических процессов у конкретных этносов. Этническая основа сложения ЭКО фактически остается вне поля зрения, хотя и констатиру-

---

[58] *Ипатов А.Н.* Указ. соч. С. 17, 21. См. подробнее: *Он же.* Меннониты. М., 1978.

ется, что для формирования любого типа ЭКО необходимо сопряжение религии с этническими процессами[59]. Сам же механизм этого сопряжения остается неясным, а выделение конкретных ЭКО предстает в виде реликтов прошлых эпох.

Между тем милленаристские движения, широко распространившиеся в Океании после Второй мировой войны (особенно в Меланезии, где известно около 100 разновидностей «культа Карго»[60]), позволяют расширить хронологические рамки возникновения и бытования ЭКО, поскольку основой этих движений как раз и является процесс формирования ЭКО у народов Океании[61].

Не следует забывать, что любой этнос – сложное, иерархичное явление. В нем имеются такие «подразделения», как этнические, этнографические, переходные, смешанные группы. Существенно, что на определенном этапе исторического развития в форме ЭКО чаще всего выступают эти «микроэтнические» новообразования. В отечественной этнографии устоялось мнение А.М. Решетова относительно этнической и этнографической групп как подразделений этноса, но понятийный аппарат не был разработан. Учитывая это обстоятельство, мне в 1991 г. пришлось предложить такую трактовку этих понятий: «этнографическая группа» – новообразование достаточно гомогенное, часть уже сформировавшегося этноса, в силу различных причин приобретшее культурно-специфические черты; «этническая группа» – новообразование в истоке гетерогенное, полиэтничное, в результате действия различных факторов достигающее устойчивой целостности, отличающееся от исходных этносов культурной спецификой и имеющее тенденцию, направленную на сложение нового, консолидированного этноса[62].

Иными словами, этническая группа – это та основа, из которой при благоприятных условиях может сформироваться самостоятельный этнос, своего рода «праоснова» будущего этноса. Такое понимание этнической группы отличалось от принятого в отечественной этнологии, но позволяло понять начало процесса этногенеза.

Несмотря на ряд общих признаков, весьма значительная разница между ЭКО, возникшими на основе этнической или этнографической групп,

---

[59] *Этнические* процессы в современном мире / Под ред. Ю.В. Бромлея. М., 1987. С. 73.
[60] *Бутинова М.С.* Культ Карго в Меланезии // СЭ. 1973. № 1. С. 84.
[61] *Шерстова Л.И.* Этноконфессиональная общность. К проблеме эволюции субэтносов // Расы и народы. М., 1991. № 21. С. 40-41.
[62] Там же. С. 44.

определяет ход и результаты их последующей эволюции. Примерами ЭКО, сложившихся на базе этнографических групп, служат, например, бухтарминские старообрядцы и нижегородские марийцы.

ЭКО на основе этнографической группы. Являясь частью основного этноса в условиях его национального и государственного доминирования, этнографическая группа в форме ЭКО более подвижна в сторону растворения в основном этносе и при потере конфессионального фактора (собственно приводящего к обособлению) растворяется в исходной общности (старообрядцы).

Иными словами, прослеживающаяся в этом случае тенденция к этническому обособлению и формированию самостоятельной этнической группы остается, как правило, нереализованной – хотя бы потому, что ЭКФ сохраняет здесь по преимуществу конфессиональную окраску и действие его ослаблено. Заметим, что речь должна идти, по-видимому, прежде всего об этнографических группах, генетически связанных с доминирующим в этнополитических общностях макроэтносом, как, например, ***старообрядцы-бухтарминцы***. Последние являются потомками русского населения, отколовшегося от макроэтноса во второй половине XVII в. в результате реформ патриарха Никона и к середине XVIII в. обосновавшегося на южных и юго-западных отрогах Алтайских гор – прежде всего по р. Бухтарме.

Для «кержаков»-бухтарминцев было характерно отсутствие связей с казаками «крепостной линии», а затем и с переселенцами[63], обособленность их деревень[64], крайне редкие случаи браков с русскими «никонианами». Знаменательно, что на первых порах, когда среди старообрядцев Бухтармы численно резко преобладали мужчины, обычными стали браки с казахскими (а ранее, видимо, «урянхайскими») женщинами. Принцип жесткой конфессиональной эндогамии здесь номинально не нарушался, ибо «жены-язычницы» принимали веру мужей[65]. Это обстоятельство, в частности, наложило определенный отпечаток на антропологический тип русских старожилов Южного Алтая[66].

Довольно долгое изолированное существование бухтарминцев вдали от основного этноса в иноэтничном окружении, а также особенности ис-

---

[63] *Русские* старожилы... С. 82.

[64] *Бухтарминские* старообрядцы. Л.: Изд-во АН СССР, 1930. С. 47.

[65] *Ипатов А.Н.* Меннониты (Вопросы формирования и эволюции этноконфессиональной общности). М.: Мысль, 1978. С. 63.

[66] *Русские* старожилы... С. 85; *Бухтарминские* старообрядцы. С. 45.

торического развития Бухтарминского края привели к тому, что еще в 1930-е гг. от стариков можно было услышать, что они «инородцы», «ясашные», «каменщики», «поляки»[67]. В свою очередь, окрестное население считало их «особым народом» в русском народе[68]. Появление подобных «этнонимов» говорит о возникновении двух уровней этнического самосознания. Этому способствовало сознательное желание старообрядцев отгородиться от «мира», выразившееся в их фанатичной приверженности к «старине», к хозяйственной и культурной архаической традиции.

Архитектура, особенности планировки жилых и хозяйственных построек, язык отражали связь бухтарминцев с северно-русскими исходными областями[69]. Одежда «кержаков» также выступала как социальный знак. Будучи по характеру северно-русской, она сохранила в себе черты, которые давно исчезли в районах исхода. Бухтарминцы не пошли на изменение традиционной одежды, т.к. она в их сознании выступала признаком «истинного благочестия» (в их понимании – этнический признак). Архаические типы одежды заметно выделяли «кержаков» среди жителей соседних поселений[70]. Особенно долго соблюдалось сохранение формы и покроя так называемой «моленной одежды», отражавшей иногда бытовые стороны жизни старообрядцев. Так, родственники умершего определенное время носили «моленную одежду» в знак траура[71].

Знаменательной чертой психологии старообрядцев являлась их убежденность в собственной исключительности[72], в том, что их вера – самая «истинная» и самая «чистая». Все инакомыслящие для них были «мирскими», «погаными»[73] либо еретиками, ведущими свое начало от самого «антихриста»[74].

Постепенно происходит сакрализация бытовых правил. Перед приготовлением пищи хозяйка прежде всего крестила каждую посудину[75]. Недопустимо было оставлять посуду открытой, начинать день или принимать пищу не умывшись и т.п., причем последний запрет основан не на гигиенических правилах, поскольку чаще всего умывание заменя-

---

[67] *Русские* старожилы... С. 39; *Бухтарминские* старообрядцы... С. 2, 14.
[68] *Ипатов А.Н.* Меннониты. С. 63.
[69] *Бухтарминские* старообрядцы... С. 48, 195.
[70] Там же. С. 318, *Ипатов А.Н.* Меннониты. С. 63.
[71] *Бухтарминские* старообрядцы... С. 389.
[72] *Катунский А.Е.* Старообрядчество. М.: Госполитиздат, 1972. С. 20.
[73] *Бухтарминские* старообрядцы... С. 45, 55.
[74] *Долотов А.* Церковь и сектантство в Сибири. Новосибирск: Сибкрайиздат, 1930. С. 54.
[75] *Бухтарминские* старообрядцы... С. 318.

лось его имитацией[76], а отражал стремление соблюсти и подчеркнуть ритуальную чистоту.

Итак, у этнографической группы бухтарминцев под воздействием религиозного фактора (данного изначально) происходит оформление специфической культуры и конфессиональной идеологии. Тем не менее, несмотря на ряд благоприятных для консолидации условий (относительная географическая изолированность в бассейне р. Бухтармы, иноэтническое и иноконфессиональное окружение и пр.), новой этнической группы *не возникает*: дальше формирования двойственного самосознания дело не идет.

Этнографические группы, выделившиеся в форме ЭКО из состава так называемых «малых народностей», занимавших в условиях Московского царства и Российской империи подчиненное положение, при определенных обстоятельствах могут *реализовать* этноформирующую тенденцию *в несколько большей степени*, чем бухтарминцы и подобные им ЭКО. Суть в том, что национальное и религиозно-идеологическое противостояние у аборигенных этнографических групп выражено значительно больше, и, соответственно, сильнее действие ЭКФ. Так, по всей вероятности, случилось с рассматриваемой ниже группой ***нижегородских марийцев***.

Выделившись из основного этноса, эта его часть осела в Нижегородской губернии (позднее – крае) и, оказавшись в иноэтнической среде, к середине XIX в. консолидировалась в особую этнографическую группу, принявшую новый этноним – «чи мари» (т.е. «чистые», «настоящие марийцы»). Эпитет «чи» в этнониме отразил, в свою очередь, сложение и развитие в 60–70-е гг. XIX в. среди марийцев-переселенцев секты Кугу-Сорта («Большая Свеча»)[77], ставшей консолидирующим фактором для окончательного оформления «нижегородской группы».

Приверженцы Кугу-Сорта считали себя людьми «избранными», стремились к замкнутости[78]; под влиянием нового религиозного явления изменяются некоторые черты их быта и культуры. Обязательная белая одежда последователей новой религии должна была быть только домотканой; они прекратили употребление в пищу свинины, отказались от курения и спиртных напитков[79]. Называя себя «чистыми», «настоящими» ма-

---

[76] *Катунский А.Е.* Указ. соч. С. 89.
[77] *Зыков И.В.* Религиозные течения ... С. 25.
[78] Там же. С. 24, 26, 30.
[79] Там же. С. 25, 48.

рнйцами, сторонники Кугу-Сорта отмежевались от основного этнического массива – как от крещеной, так и языческой его частей.

Интересным примером синкретизма стала идеология и культовая практика «чи мари», совместившая в себе остатки традиционных верований (моления в лесах, организаторами которых были старики) и элементы христианства (монотеизм, вера в «царствие небесное», отказ от кровавых жертвоприношений)[80]. Сильно адаптированные христианские мотивы нашли свое выражение в легендах «чи мари», согласно которым они «произошли от Авраама» и потому принадлежат к «избранному народу»[81]. В преданиях появляется тенденция к возвеличиванию прошлого могущества марийцев, владевших когда-то обширными территориями[82] и т.д. Нетрудно заметить, что здесь (как и у алтай-кижи) конфессиональный фактор определенно принимает весьма отчетливые признаки ЭКФ и, вероятно, так же выполняет этноформирующую функцию не сразу, а лишь на заключительной фазе оформления этого этнического образования. К сожалению, в литературе не удалось отыскать никаких сведений о дальнейшем развитии этнографической группы «чи мари» и о последующей ее судьбе.

ЭКО на основе этнических групп. Как было сказано, исходным материалом для ЭКО в новое и новейшее время могут служить этнические группы – либо в форме «осколков» крупных этносов (нередко родственных по языку), объединенных общей конфессией на основе «толков» и «ересей» мировых религий, либо формирующиеся моноэтничные «неогенетические» общности[83].

В первом случае изначально присутствует (как и у старообрядцев) конфессиональный фактор, консолидирующий носителей конфессии и противопоставляющий их всем прочим группам и общностям. Под влиянием, прежде всего, политических, отчасти – географических и идеологических причин, а также иноэтничного окружения этот фактор приобретает собственно этническую окраску и, в конце концов, приводит к сложению в новейшее время особой этнической общности с религиозным оформлением уклада и психологии. При развитии таких, на первых порах преимущественно конфессиональных, групп постепенно стираются этнические различия между «составляющими», вырабатываются присущие

[80] *Зыков И.В.* Религиозные течения ... С. 30.
[81] Там же. С. 32.
[82] Там же. С. 33.
[83] *Бромлей Ю.В.* Очерки... С. 76.

исключительно данной общности этнические признаки. Иными словами, изначальный конфессиональный фактор, этнизируясь, переходит в ЭКФ, усиленно стимулирующий консолидационные процессы, как это произошло у ***меннонитов***.

Этническим материалом для формирования меннонитской общности послужили потомки голландцев, саксонцев, фрисландцев, фризов[84], которые уже в XVI в. различались между собой особенностями языка и культуры. Однако все они являлись последователями религиозных воззрений Симонса Менно, по имени которого и стала впоследствии называться вся группа.

Для меннонитов с самого начала складывания их общности конфессиональный фактор оказался более существенным, нежели этнический, выполнив, фактически, этнообразующую роль[85]. Себя меннониты мыслили особым, «богоизбранным народом»[86]; им была присуща уверенность в превосходстве своей веры, в национальной исключительности, обособленности как от иноэтнического, так и от иноконфессионального населения[87]. Религиозная эндогамия, типичная для меннонитов, выполняя функции консерванта, препятствовала их ассимиляции. Исключительно религиозный принцип организации колоний членов этой секты (как в южнорусских губерниях, так, позднее, и в Сибири) способствовал функционированию категорического запрета на браки с иноверцами и вообще «чужаками». Следствием такой конфессиональной эндогамии явилось то, что в некоторых меннонитских общинах все верующие были кровными родственниками[88].

Одежда меннонитов, отличавшаяся темными тонами, особым покроем, была подчинена стремлению выделиться из «греховного мира» и выполняла, таким образом, функции своеобразного социального знака, отражавшего этнографические особенности меннонитства[89]. Влиянию конфессионального фактора подверглась бытовая, в частности свадебная, обрядность: торжество из личной жизни верующего превращалось при этом в молитвенное собрание[90]. Невольно напрашивается сопоставление с бурханистами с их стремлением «коллективизировать» и соответственно обставить частные события такого же рода.

---

[84] *Ипатов А.Н.* Меннониты. С. 17.
[85] Там же. С. 63; *Он же.* Этноконфессиональная общность... С. 17.
[86] *Ипатов А.Н.* Меннониты. С. 64.
[87] *Крестьянинов В.Ф.* Меннониты. М.: Госполитиздат, 1967. С. 24.
[88] Там же. С. 152.
[89] *Ипатов А.Н.* Меннониты. С. 35–36.
[90] *Крестьянинов В.Ф.* Указ. соч. С. 158.

С течением времени, под действием круга разных причин, меннониты формируются не только как ЭКО, но и как новая *этническая общность*[91] со специфическими, только ей свойственными чертами быта и культуры, включая язык. Тем не менее эта поначалу этнически неоднородная масса, даже по мере сглаживания национальных различий, так и не выработала общего этнического самоназвания, взяв за этноним конфессиональный признак. Отождествление этнической и религиозной принадлежности особенно ярко проявилось в ответах потомков меннонитов (как верующих, так и атеистов) на вопрос об их национальности. Они повсеместно именовали таковой свою конфессиональную принадлежность[92].

Таким образом, наложение и взаимопроникновение конфессионального и этнического самосознания приводит к их отождествлению, а к XX в. меннониты выступают уже не столько как ЭКО (тем более в условиях исчезновения конфессии), сколько как новая этническая общность с отчетливым, по сути, не религиозным, самосознанием.

Во втором случае (*сложение «неогенетического» этноса новейшего времени*) конфессиональный фактор сначала развивается в среде генетически родственных микроэтнических образований (протоэтносов?). Он еще не выделяется из числа прочих этнических признаков, но превращается в этноинтегрирующую силу (ЭКФ) лишь на *завершающем* этапе развития консолидационных процессов. При этом обязательно синкретизируется местная архаика с модифицированными элементами мировой религии.

Здесь ЭКФ религиозно-идеологически оформляет *уже объективно сложившуюся моноэтническую общность* («малую народность»), находящуюся в состоянии «подчинения» и даже национального неравноправия. Одновременно ЭКФ несет здесь известную, сходную с национально-освободительной окраску[93]. Можно считать, что в данном случае ЭКФ полностью реализует историческую тенденцию появления самостоятельной этнической микроединицы сначала в форме этноконфессиональной, а затем – этносоциальной общности. В этом случае «стихийно возникшая национальная религия», которая кроется в недрах этнической истории каждого народа и «срослась» с ней, действует только *внутри и для* этого народа[94].

---

[91] *Ипатов А.Н.* Проблема религиозного... С. 17.
[92] *Ипатов А.Н.* Меннониты. С. 65; *Крестьянинов В.Ф.* Указ. соч. С. 128
[93] *Бутинова М.С.* Указ. соч. С. 81–101.
[94] *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр... С. 311–312.

Яркий пример подобного рода (Ю.В. Бромлей называет его «межэтнической консолидацией» родственных этносов в одну народность[95]) дают так называемые милленаристские движения Меланезии, где наблюдаются ранние стадии консолидации «национальных групп». Вызвана она как традиционным культурным наследием, так и влиянием новых (европейских) политических и экономических сил на аборигенное общество. В результате взаимодействия этнических процессов и внешних факторов (вовлечение в сферу капиталистических отношений, колониальный гнет, вытеснение с прежних земель и сосредоточение на ограниченных территориях и пр.) намечаются приблизительные границы «региональных групп»[96]. Тут важно отметить, что границы таких объединений частично совпадают с очагами религиозных движений[97].

Милленаристам (как и другим ЭКО подобного типа) присущ конфессиональный фактор, выработавшийся вследствие синкретизации местных верований и мотивов, заимствованных из христианства (культ Карго). Им свойственно все то же, типичное для членов ЭКО, чувство «избранности»[98], последователи движения враждебно относятся к традиционному укладу. Среди них имеют распространение легенды об идеализированном прошлом, вплоть до ожидания его скорого возвращения[99]. В религиозной идеологии милленаристов ясно прослеживаются мессианизм (в своеобразной форме), а также мотивы эсхатологии и «суда божьего»[100]. Приверженцы движения имеют специальные знаки и символы, отличающие их от других людей[101].

Заканчивая обзор некоторых ЭКО, сложившихся на базе этнических групп, замечу, что все они так или иначе развивались в условиях иноэтнического окружения и политического давления и были относительно ограничены территориально, что само по себе не могло не усилить процесс консолидации. В силу этого и в противовес капиталистическому интегрирующему воздействию в ситуации национального неравенства проявление ЭКФ носит весьма жесткий характер. Этноспецифика в религиозно-идеологической форме доходит иногда до крайних пределов, тем

---

[95] *Бромлей Ю.В.* Очерки... С. 320–321

[96] *Уорсли П.* Когда вострубит труба (Исследование культов Карго в Меланезии). М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1963. С. 319.

[97] Там же. Карта. С. 354

[98] Там же. С. 315.

[99] Там же. С. 293, 315.

[100] *Бутинова М.С.* Культ Карго... С. 81, 85.

[101] *Уорсли П.* Указ. соч. С. 315.

более, что в новейшее время хозяйство и материальная культура все более идентифицируются, теряя, таким образом, черты этноотличительных признаков.

Вообще, видимо, в новейшее время этнообразующее действие ЭКФ в ЭКО более отчетливо и стойко проявляется в среде «неосновных», «подчиненных» общностей данного этносоциального или этнополитического полиэтничного макроорганизма. Это, вероятно, связано с общей неравномерностью социально-экономического развития человечества в эту эпоху и внутренней диалектикой исторических тенденций в процессе этногенеза. Отсюда уже не раз отмечавшееся в монографии сплетение чисто этнических (консолидационных) процессов, проходящих в ЭКО, *с национально-освободительными* тенденциями, отсюда же типичный *мессианизм* их конфессий, часто выступающий в качестве *пассивной* формы таких зачаточных национальных движений.

Завершая главу, представляется необходимым произвести некоторые обобщения. Приведенный материал показывает, что во всех ситуациях для сложения *любой* ЭКО *обязательно сопряжение религии с этническими процессами*. Религия на определенных этапах выполняет одновременно этноинтегрирующую (т.е. сближающую различные либо однотипные компоненты по конфессиональному признаку) и этноразделительную (по отношению к иноконфессиональному населению) функции, выступая, таким образом, как сила, консолидирующая этническую общность[102], т.е. как ЭКФ. В результате такого взаимодействия конфессионального и этнического начал, при различной их значимости в конкретно-исторических ситуациях, формируется ЭКО, где *этническое самосознание выступает как религиозное*[103].

В ЭКО алтай-кижи бурханизм (ЭКФ) выступил (как и культ Карго у меланезийцев) в качестве национальной религии. Однако неогенных этнически определенных религий, т.е. религий, не выходящих за рамки одного этноса, немного. Мировые же религии, распространяясь в разноэтнических средах, *одинаково* воздействовали на образ жизни их адептов[104], что позволяет рассматривать *всю совокупность* последних как определенную *культурную общность*[105]. Таким образом, наряду с моноэтничными ЭКО, существуют этносы поликонфессиональные и конфессии

---

[102] *Ипатов А.Н.* Этноконфессиональная общность... С. 16.
[103] Там же. С. 9.
[104] *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр... С. 313; *Маркс К.* Капитал. С. 89.
[105] *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы... С. 55–56.

полиэтничные[106]. Последние получили наименование метаэтноконфессиональных общностей[107].

Для этого типа ЭКО верно заключение о том, что образования, возникшие на конфессиональной основе, не следует отождествлять с этносами[108], что они *не являются* народами в собственном смысле слова[109]. Возникновение метаэтноконфессиональных общностей, как уже указывалось, связано чаще с распространением мировых религий, т.е. приходятся на переходные этапы исторического развития. Среди многих этнообразующих факторов здесь все большее значение приобретают политические (государственные), которые, как отмечалось, обычно *не создают* условий для полной реализации этноинтегрирующих возможностей конфессиональных факторов. Поэтому терпят поражение, например, «панисламские» течения. И лишь в случае появления различных «толков», направлений внутри ортодоксальных религий, при благоприятных конкретно-исторических условиях эти возможности могут быть реализованы. Но в таком случае оформляющиеся религиозные течения постепенно должны приобрести такую специфику, отделяющую их от исходных форм, и настолько «этнизироваться», чтобы фактически превратиться в национальные религии.

В связи с этим напомню, что воздействие конфессионального фактора усиливается в этнически однородной среде (алтай-кижи, марийцы) либо среди населения, культурно близкого (меннониты, меланезийцы).

Кажется, именно здесь проходит «водораздел» между собственно ЭКО и метаэтноконфессиональными общностями. Те и другие занимают «переходное положение между собственно этническими образованиями и другими историческими группами населения»[110]. И если метаэтноконфессиональные общности вряд ли могут претворить в жизнь тенденции перехода и оформиться как «новые исторические группы населения» (хотя бы в силу превалирующего значения политических, государственных факторов), то небольшие ЭКО, возникшие на основе этнических и этнографических групп, как говорилось выше, такую возможность в состоянии использовать. Наиболее жизнеспособными в данной ситуации, бес-

---

[106] *Пучков Н.И.* О соотношении... С. 57.
[107] *Бромлей Ю.В.* Очерки ... С. 83
[108] *Брук С.И., Чебоксаров Н.Н., Чеснов Я.В.* Указ. соч. С. 99; *Бромлей Ю.В.* Современные проблемы... С. 55
[109] *Брук С.И., Чебоксаров Н.Н., Чеснов Я.В.* Указ. соч. С. 99.
[110] Там же. С. 98.

спорно, оказываются ЭКО, образовавшиеся из этнических групп. Думается, что наглядным подтверждением этому служат следующие факты: для меннонитов (в истоке – ЭКО) в 1980-е гг. вырабатывались рекомендации по «национальной классификации» этой группы населения[111], а этноконфессиональная общность алтай-кижи в начале XX в. окончательно оформилась в этнос.

Итак, определенные, исторически сложившиеся в конкретной обстановке комбинации глубинных этноформирующих факторов (экономических, социально-политических и др.) могут обусловить значительное «обратное воздействие» факторов этнических и идеологических на ход этногенеза того или иного народа, приобретающих тогда решающее значение[112]. Такие «вторичные образования», став «историческим явлением» и будучи вызванными к жизни спонтанным, вполне материальным развитием человечества, становятся настолько активным началом, что могут влиять на породившие их причины[113].

Таким образом, при характеристике ЭКО как переходной формы существования этноса нужно учитывать, каков вариант наиболее оптимального и действенного сочетания этнического и конфессионального факторов (ЭКФ) в каждой данной исторической ситуации. Роль такого ***«решающего ЭКФ»*** для ЭКО алтай-кижи в начале XX столетия призван был сыграть ***бурханизм на заключительном этапе консолидации*** этой группы. Он завершил сложение этой общности, окончательно выделив ее из других родственных групп Горного Алтая. Одновременно, противопоставляя носителей «белой веры» иноконфессиональному окружению, бурханизм явился, как уже сказано, ***национально-религиозной идеологией*** неогенного этноса алтай-кижи.

Существование этноса алтай-кижи в форме ЭКО свидетельствовало о переходном его состоянии. Наложение этнической и конфессиональной принадлежности укрепляло внутриэтническую консолидацию алтай-кижи. Окончание состояния переходности проявилось в годы революции и Гражданской войны, когда бурханизм, выполнив свои функции, стал одним из этнических признаков алтай-кижи, а осознание *этнического единства* проявилось в реализации *политических запросов* нового этноса, в

---

[111] *Ипатов А.Н.* Проблема религиозного и национального... С. 17.

[112] Ср., напр.: *Чистов К.В.* Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры // СЭ. 1972. № 3. С. 73–85.

[113] *Энгельс Ф.* Письмо Г. Шмидту от 27 октября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 418–419.

стремлении совместить этническую и территориальную границы, т.е. в устремлениях к созданию собственной национальной автономии. Следовательно, этнос алтай-кижи из ЭКО превратился в этносоциальный организм (по Ю.В. Бромлею), или в небольшую нацию, признаком которой как раз и является политическая форма существования. Образование в 1922 г. Ойротской автономной области в составе РСФСР было логическим следствием этнических процессов среди населения Западного и Центрального Алтая, начавшихся в джунгарский период их истории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Корни аборигенов Горного Алтая уходят в глубокую древность. Л.П. Потапов связывает происхождение телесских, телеутских, теленгитских родоплеменных групп XVIII в., ставших основой для сложения алтай-кижи, с тюркоязычными племенами теле[1]. Летописные китайские источники сообщают о происхождении племен теле, называя их прямыми потомками гуннов[2]. «Язык теле был сходен с гуннским», – утверждает Вэйская летопись[3]. Некоторые исследователи вообще склонны считать гуннов тюрками[4]. В гуннском раннеклассовом обществе был распространен буддизм[5], есть данные о наличии у гуннов буддийской культовой утвари[6].

Кроме теле, на этногенез алтайцев, по мнению Л.П. Потапова, оказали влияние племена тюрков-тюкю, являвшихся военно-политическим ядром тюркских каганатов и распространявших свою гегемонию и кочевья на Алтай, Туву, Монголию. Ряд этнонимов алтайских сеоков (тодош, тюргеш) можно отождествлять с названиями некоторых племен тюкю[7]. Есть данные о появлении буддизма среди тюрков, хотя он и не получил широкого распространения[8]. В одном из источников упоминается имя брата Кюльтегина – Бильге-кагана, который даже собирался построить буддийский храм[9].

Вероятно, буддийская традиция хуннских, тюркских, телесских племен не была забыта их потомками. К сожалению, этот вопрос почти не разработан, хотя мог бы многое прояснить относительно времени проникновения буддизма в Горный Алтай.

---

[1] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 150.
[2] Там же. С. 151.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 148.
[5] *Сухбатор Г.* К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 61.
[6] *Жуковская Н.Л.* Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 32.
[7] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 186.
[8] *История* МНР. М., 1966. С. 89.
[9] *Сухбатор Г.* Указ. соч. С. 69.

В новейшей историографии аргументированно рассматривается проблема преемственности традиций ираноязычного (скифо-сарматского) и тюркского миров[10]. Этот тезис находит выразительные подтверждения в хакасских материалах[11]. Относительно Алтая серьезных попыток такого рода пока не предпринималось, хотя исследователи отмечали, что в древности большое влияние на религию предков алтайцев оказало манихейство. Именно с иранским миром связывается наличие в алтайских верованиях и мифологии имен «Кудай», «Юч-Курбустан», а также резкое противопоставление добра – злу, белого – черному, четного – нечетному и т.д.[12] Археологические работы недавних лет в Горном Алтае подтверждают возможность влияния восточных иранцев (скифо-сарматов) на древних тюрков. В.И. Могильников, сравнивая погребальные комплексы тюрков и скифов Горного Алтая, отмечает ряд черт в погребальном обряде и надмогильных сооружениях, которые возникли у древних тюрков под воздействием скифов[13]. Такого рода заимствования возможны при долгих мирных контактах в условиях постепенной ассимиляции двух этнически разных пластов, что не могло не сказаться и в сфере духовной культуры.

Стоит присмотреться и к воздействию христианства на развитие религиозно-мифологической системы алтайцев, не имея в виду насаждение православия в рамках Российской империи. Речь идет о более древних, глубинных процессах. Имеются достоверные сведения о распространении христианства несторианского толка среди найманов[14], до походов Чингисхана обитавших на прилежащих к Алтаю территориях и частично на нем самом. У алтайцев имеется сеок майман (найман), являющийся, по мнению Л.П. Потапова, осколком средневекового многочисленного племени[15]. Видимо, только отмеченным древним несторианским влиянием можно объяснить известную «библейскую» окрашенность отдельных алтайских мифов[16] – прежде всего космогонических и эсхатологических,

---

[10] См., напр.: *Чагдуров С.Ш.* Происхождение Гэсэриады. Новосибирск, 1980.

[11] *Боргояков М.И.* Скифо-тюркские (хакасские) этнографические и филологические параллели // Народы Азии и Африки. 1975. № 6.

[12] *Каташ С.* Мифы и легенды Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1978. С. 10.

[13] *Могильников В.И.* К вопросу о компонентах этногенеза алтайских тюрок // Тезисы докладов и сообщений научной конференции «Барнаулу 250 лет». Барнаул, 1980. С. 70–71.

[14] *Муканов М.С.* Этнический состав и расселение казахов Среднего Жуза. Алма-Ата, 1974. С. 39.

[15] *Потапов Л.П.* Этнический состав... С. 39.

[16] *Вербицкий В.* Алтайские инородцы. С. 89–120.

а также органичное восприятие алтайским этническим сознанием идеи единобожия в период сложения бурханизма.

Таким образом, буддийские, манихейские, несторианские влияния в разное время существенно воздействовали на алтайский и вообще центрально-азиатский шаманизм. Однако их проявления в современной религиозно-мифологической картине тюркоязычного населения Сибири изучены явно недостаточно. Что же касается истоков бурханизма, то, как было показано, они уходят в джунгарский период алтайской истории, и в этом смысле бурханизм предстает как сложный синкретический религиозный феномен.

Предпринятая автором монографии попытка по возможности всесторонне охарактеризовать этническую группу алтай-кижи привела к стремлению выявить истоки и исторические особенности проходивших в ней и с нею этнических процессов начиная с XVII в., когда юг и запад Горного Алтая являлись важной частью Джунгарского ханства – доменом царствующего дома Чорос.

Именно полуторавековое (до 1756 г.) пребывание в составе одного из крупнейших государств Центральной Азии, культурные и исторические контакты с ним с неизбежностью сказались на своеобразии этнического развития интересующего нас региона. Консолидационные процессы среди аборигенов протекали в обстановке относительной территориальной ограниченности (а позднее – и противостояния чужеземным вторжениям) и известной автономии Центрального и Западного Алтая по отношению к Джунгарии, зачастую занятой к середине XVIII в. улаживанием внутренних распрей.

Интенсивность этих процессов обусловила появление здесь в первой половине XVIII в. «кан-каракольской этнической общности», сформировавшейся в результате аккультурационных и частично ассимиляционных процессов части тюркоязычной теленгитской праобщности западно-монгольскими (ойратскими) этническими группами. Она и стала тем «протоэтносом», на основе которого с течением времени сложилась новая, более высокого таксономического уровня, этническая единица – этнос алтай-кижи (1900-е гг.). Его этнографическая специфика во многом предопределялась этнокультурным наследием «кан-каракольцев», воспринявших некоторые политические институты Джунгарского ханства (дючина, чулган), титулы правителей и чиновников (зайсан, шуленги, демичи). При этом заимствованное не только сохранялось, но и воспроизводилось уже в рамках Российской империи вплоть до административно-аграрной ре-

формы 1913 г. Западно-монгольское влияние нашло выражение и в ряде элементов материальной культуры – некоторые типы жилищ и одежды, молочная направленность кухни имеют прямые аналогии у современных алтайцев и, скажем, калмыков.

Под действием ряда обстоятельств, частично проанализированных во второй и третьей главах, молодой этнос заявил о себе «вовне» с помощью национально-религиозной идеологии – бурханизма, «белой веры». Стоит еще раз подчеркнуть, что этот феномен духовной культуры алтайцев явился плодом долгой и сложной эволюции в недрах *самого алтайского (алтай-кижи) общества* и принял на себя роль *религиозно оформленного этнического самосознания*. Именно поэтому бурханизм возник в Западном и Центральном Алтае, т.е. на территории, которая к XX в. вышла из зоны постоянных и прямых контактов с ламаистскими Монголией и Тувой, но которая до середины XVIII в. были частью Чоросских владений ханов Джунгарии. Действительно, ламаизм время от времени проникал на Алтай и позже, но в первую очередь его присутствие ощущалось на пограничных землях Южного Алтая, населенных теленгитами и отделенных от алтай-кижи Катунью. Именно у теленгитов А. Бунге отметил присутствие лам из Монголии, но у них процесс синкретизации шаманистских и ламаистских представлений не достиг той полноты, которая наблюдается у алтайцев. Теленгиты четко отграничивают шаманистские практики и действия лам, те и другие обряды, поэтому у них не возникло ничего, сходного с бурханизмом.

Таким образом, если у предков алтайцев джунгарский ламаизм, войдя в традиционную религиозную систему и «переварившись» в ней, законсервировался, и его оживление связано с их этнической историей, то теленгиты постоянно испытывали влияние монгольского и тувинского ламаизма, и он бытовал у них параллельно с шаманизмом и православием.

Компонентный анализ бурханизма показал, что все составляющие его пласты (дошаманский, шаманский, ламаистский) были (или стали) в той или иной степени традиционными для алтай-кижи. Этой традицией и объясняется жизнеспособность бурханизма, наложившего отпечаток на все культурно-бытовые стороны жизни нового этноса, окончательно оформив его этнографический облик и противопоставив алтай-кижи всем прочим горноалтайским этносам предреволюционного периода. Произошло, следовательно, объективное *наложение этнического и конфессионального*, а формирующийся этнос алтай-кижи выступил одновременно и как *этноконфессиональная общность*.

Появление ЭКО алтай-кижи не единственный пример такого рода в новейшее время либо вообще в переходные исторические периоды. Вот почему автор обратился к рассмотрению образований, типологически или стадиально аналогичных алтайскому ЭКО. Четвертая глава монографии ставит на повестку дня выявление общих закономерностей появления ЭКО и характеристику ее типичных признаков в новейшее время. Здесь же делается попытка на общеисторическом фоне показать сложение ЭКО именно у алтай-кижи. Тем самым намечается направление для специальных, более глубоких изысканий – к примеру, относительно форм и результатов межнациональных отношений в современном мире и их этнографических проявлений.

Историческое объяснение причин проявления этнических отличий через конфессиональные имеет в рассматриваемом случае важный практический аспект. Дело в том, что при любых контактах с алтайцами необходимо учитывать специфику былой ЭКО, глубоко укоренившуюся в их подсознании. Речь идет о совпадении у членов ЭКО этнического и конфессионального самосознания, а следовательно, о восприятии ими национального нераздельно от конфессионального. При этом необходимо учитывать два важных момента:

– в современных условиях интенсивно разворачивается глобальная интеграция и одновременно продолжается действие этнических процессов – в частности этноконсолидационных; это, с одной стороны, унифицирует жизненный уклад и общественное сознание людей, с другой же – увеличивает интерес ко всему «национальному» и не позволяет затухнуть этничности;

– бурханизм – синкретическая форма национально-религиозной идеологии – в значительной степени основан на весьма архаических обрядах и представлениях, которые, как известно, наиболее устойчиво сохраняются в обыденной бытовой практике; второй важнейшей составляющей «белой веры» являются исторические предания, которые в тюркоязычной среде по-прежнему передаются из поколения в поколение, не позволяя размыться одной из основ национальной религии алтай-кижи; оформившись исторически не так уж давно, бурханизм по-прежнему жив в сознании людей, его не уничтожили ни погром на Кырлыке, ни последующие акции миссионеров, ни государственный атеизм, ни даже гонения на «буржуазных националистов» в годы сталинских репрессий; этническая консолидация алтай-кижи продолжается, национальное сознание (особенно среди молодежи) растет; поэтому и в наши дни сохраняется *реальная* эт-

носоциальная база для «всплывания» этой этноконфессиональной системы в модифицированном виде и ее влияния на ситуацию в Горном Алтае.

Исходя из сказанного, любые действия властей, общественных организаций, отдельных людей среди алтай-кижи должны осуществляться с учетом хотя бы двух названных обстоятельств во избежание возможной межэтнической напряженности и даже эксцессов. При этом следует помнить, что в национальных религиях *главное – обрядность*, в новейших условиях воспринимаемая и объясняемая чаще всего как «национальный обычай».

Первоначальное религиозное содержание обычаев и обрядов в повседневной жизни как бы отметается, о нем забывают. Существует даже весьма спорное мнение о том, что религиозный генезис обрядов и обычаев не имеет существенного значения. В настоящее время они теряют свою первоначальную окраску, если эти действия не связаны в сознании совершающего их человека (или наблюдающих их других людей) с какими-либо религиозными верованиями. Но алтай-кижи прошли через состояние ЭКО, а в ней религиозно-идеологическое и этническое теснейшим образом переплетены между собой. Так что для выяснения того, насколько обрядность потеряла свое изначальное религиозное содержание и стала восприниматься только как национальная черта, требуется длительная и скрупулезная работа. Такая задача могла бы решаться в рамках комплексной этносоциологической экспедиции, которая в каждом конкретном случае, для каждого конкретного этноса дала бы возможность выработать адекватный оценочный критерий.

Подводя итог сказанному выше, замечу:

– ЭКО – универсальное явление процесса глобального этногенеза;

– ЭКО – неустойчивое состояние: оно может либо разрешиться образованием нового этноса, либо оказаться тупиком в развитии какой-то части конкретного этноса, его временной трансформацией; поэтому важно понять, формой какой группы – этнической или этнографической – является данная ЭКО, выявить в каждом конкретном случае генезис, форму и силу обратного воздействия этноконфессионального фактора;

– требуется уяснить, каково происхождение конфессионального фактора: консолидация единоверцев, в ходе которой этнические различия (если они есть) стираются под воздействием уже имеющейся конфессии, т.е. конфессиональный фактор изначален (меннониты, старообрядцы), либо наоборот – появлению конфессионального единства предшествуют этнические процессы, прежде всего консолидация, достаточность уровня

которой осознается и выражается в религиозном единстве далеко не сразу. Внешне это проявляется в принятии новой – «своей» – веры (алтайкижи, меланезийцы-милленаристы);

– должно учитывать многообразие и противоречивость внешних факторов, оказывающих влияние на формирующуюся общность (миграции, инонациональное и иноверческое окружение, экономическое и политическое давление более развитых этносов и т.д.);

– для психологии членов ЭКО характерны чувство «богоизбранности», «чистоты», эсхатологические настроения. Возникшие «религии» представляют собой синкретические системы, в которых непременно присутствуют адаптированные элементы мировых религий (монотеизм, представления о грехе и посмертном воздаянии за него, о «Страшном Суде», апокалиптические мотивы и т.п.) в совокупности с наиболее архаичным пластом традиционных верований. В период формирования ЭКО резко возрастает интерес к «великому» прошлому, которое как бы «переносится в будущее» и осмысливается в контексте «богоизбранности». Повсеместно распространяются ожидание мессии и различные пророчества. «Новая религия» обусловливает сознательную архаизацию образа жизни и сакрализацию повседневной реальности и поведения каждого члена ЭКО. Нередко происходит смена имен и календаря, появляются идеи поиска «новой Родины». Как уже говорилось, *в завершающей фазе ЭКО этническая принадлежность полностью сливается с конфессиональной, абсолютно противопоставляя «себя и своих» миру «чужих» – даже генетически родственных – народов.*

Факты свидетельствуют, что наиболее жизнеспособными оказываются *этнические*, а не этнографические группы, развивающиеся в форме ЭКО. В первых, изначально гетерогенных, под действием конфессионального фактора или параллельно с его возникновением и превращением в ЭКФ усиленно идет процесс формирования национального самосознания – одного из ведущих признаков этноса. Переходный период, т.е. существование такой группы в виде ЭКО, заканчивается с достижением предельного уровня этноконсолидации и обретением ею нового типологического состояния – т.е. с появлением «молодого», но «полноценного» этноса. Показательно, что среди его признаков еще достаточно долгое время особое место будет занимать принадлежность к «своей религии», хотя ее потеря или переход в форму «национальных обычаев» теперь уже не повлияют на целостность и дальнейшее развитие самостоятельного народа.

Высказанные в монографии суждения и выводы не претендуют на безоговорочное решение рассмотренных проблем. Многое нуждается в дальнейшей проработке или, имея постановочный характер, лишь намечает направление углубленных исследований. Это замечание, в частности, относится и к введенному автором понятию «кан-каракольская этническая общность», и к доле участия в ее формировании тюркского и западно-монгольского компонентов. Много неясностей остается в предыстории событий в урочище Тёрёнг, равно как и в эволюции бурханизма как религиозного течения. Что же касается вопросов теории ЭКО и ее применения в конкретных случаях, то они только поставлены и могут стать предметом особых изысканий, особенно в сравнительно-историческом плане.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Архивные источники

Архив Географического общества Российской академии наук (архив ГО РАН). Разд. 55. Оп. 1. Д. 61; Разд. 83. Оп. 1. Д. 34; Разд. 62. Оп. 1. Д. 23.

Архив Государственного музея этнографии (архив ГМЭ). Ф. 1. Оп. 2. Д. 55.

Архив научно-исследовательского института «Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)» Российской академии наук (АНИИ МАЭ). Ф. 15 (фонд А.Г. Данилина). Оп. 1. Д. 2–4, 12, 14–16, 24, 30, 41, 45; Ф. 11 (фонд А.В. Анохина). Оп. 1. Д. 25, 28, 39; Оп. 3. Д. 15.

Центр хранения архивных фондов Алтайского края (ЦХАФ АК). Ф. 36. Оп. 1. Д. 212; Ф. 163. Оп. 1. Д. 100, 212; Ф. 164 (фонд АДМ). Оп. 1. Д. 18, 36, 38, 79, 81, 86, 88, 93, 97, 99, 100, 103, 121, 122, 146; Оп. 2. Д. 18, 42, 93; Ф. 486. Оп. 1. Д. 18.

Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 3 (Томское губернское управление). Оп. 2. Д. 598; Ф. 10 (Томский окружной суд) Оп. 11. Д. 15; Ф. 11 (Прокурор Томского окружного суда). Оп. 6. Д. 5.

Научная библиотека Томского государственного университета (НБ ТГУ). Рукописный фонд Г.Н. Потанина. Оп. 1. Д. 45, 73; письма.

Литература

Алтын-Бизе. Героическое сказание. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1965. 128 с.

Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические связи. Л.: Наука, 1971. 401 с.

Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М.; Л.: Наука, 1967. 161 с.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // СМАЭ. 1924. Т. 4, вып. 2. 152 с.

Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов // СМАЭ. 1929. Т. 8. С. 253–269.

Анохин А.В. Бурханизм в Западном Алтае // Сибирские огни. 1927. № 5. С. 162–167.

Арутюнов С.А. Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // Этнографические исследования развития культуры. М.: Наука, 1985. С. 31–49.

Бакай Н. Легендарный Ойрот-хан // Сибирские огни. 1926. № 4. С. 117–124.

Бенигсен А. Легенды и сказки Центральной Азии. СПб., 1912.

Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. М.: Мысль, 1983. 206 с.

Борголков М.И. Скифо-тюркские (хакасские) этнографические и филологические параллели // Народы Азии и Африки. 1975. № 6.

Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981. 389 с.

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 412 с.

Бромлей Ю.В. Гуманизм ленинской национальной политики // Расы и народы. М.: Наука, 1983. Вып. 13. С. 10–16.

Брук С.И., Чебоксаров Н.Н., Чеснов Я.В. Проблемы этнического развития зарубежной Азии // ВИ. 1969. С. 89-108.

Булыгин Ю.С. Первые крестьяне на Алтае. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1974. 144 с.

Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2002. 166 с.

Бутинова М.С. Культ Карго в Меланезии (К проблеме милленаристских движений) // СЭ. 1973. № 1. С. 81-101.

Бухтарминские старообрядцы. Л.: Изд-во АН СССР, 1930. 460 с.

Вайнштейн С.И. Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // СЭ. 1976. № 4. С. 42-62.

Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков // ТИЭ АН СССР. Т. 51. М., 1959.

Вахтин Б.Б. Гибель Джонстауна. Мултанское дело. Л.: Наука, 1986. 325 с.

Вербицкий В.И. Заметки кочевого алтайца // Вестник ИРГО. 1858. Ч. 24, кн. 10-12. С. 77-109.

Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. 494 с.

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893. 221 с.

Верещагин В.И. От Барнаула до Монголии // Алтайский сборник. Барнаул, 1908. Т. 9. С. 3-64.

Верещагин В.И. Поездка по Алтаю летом 1908 года // Алтайский сборник. Барнаул, 1910. Т. 10. С. 1-46.

Вдовин И.С. Заключение // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука, 1981. С. 265-283.

Владимирцов Б.Я. Буддизм в Тибете и Монголии. Пг., 1919.

Владимирцов Б.Я. Монгольские сказания об Амурсане // УЗ КНИИИЯЛ. 1967. Вып. 5. С. 179-187.

Вознесенский А.Н. Тени прошлого. М., 1928. 111 с.

Вяткина К.В. Общие черты материальной и духовной культуры у западных монголов, бурят и южных алтайцев. М.: Наука, 1964. 8 с.

Вяткина К.В. Очерки быта бурят. Л.: Наука, 1973. 216 с.

Гагемейстер Г. Статистические обозрение Сибири. СПб., 1854. Ч. 2. 196 с.

Глухов А.Н. Тайэлга // Материалы по этнографии. Л., 1927. Т. 3, вып. 1. С. 95-100.

Головачев П.М. Сибирь // Великая Россия. М., б/г. 236 с.

Гордлевский. Что такое «босый волк»? // Изв. АН СССР. Отд. литер. и яз. Т. 4, вып. 4. М., 1947.

Горохов А.М. Краткое этнографическое описание Бийских, или Алтайских, калмыков // Журнал МВД. 1840. Ч. 38, кн. 10. С. 202 – 228.

Грязнов М.П. Боярская писаница // Проблемы истории материальной культуры. М.; Л., 1933. № 7-8. С. 41-45.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 2004. 552 с.

Гуревич Б.П. Международные отношения в Центральной Азии в XVII – первой половине XIX в. М.: Наука, 1979. 311 с.

Данилин А.Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль // СЭ. 1932. № 1. С. 63-91.

Данилин А.Г. Бурханизм (Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. 208 с.

Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. Новосибирск: Сибкрайиздат, 1930. 127 с.

Дульзон А.П. О древних связях енисейских народов с чукотско-камчатскими по данным языка // Материалы конференции «Этногенез народов Северной Азии». Новосибирск: СО РАН, 1969. Вып. 1. С. 31-32.

Дыренкова Н.П. Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Т. 3.

Дыренкова Н.П. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков // Сборник памяти В.Г. Богораза. М.; Л., 1937. С. 35–52.

Дыренкова Н.П. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков // СЭ. 1937. № 4. С. 18–48.

Дыренкова Н.П. Отражение борьбы материнского и отцовского начала в фольклоре телеутов и кумандинцев // СЭ. 1937. № 6. С. 70–84.

Дьяконова В.П. Культовые сооружения тувинцев // Полевые исследования Института этнографии за 1974 год. М.: Наука, 1975. С. 157–164.

Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. 164 с.

Житецкий Н.А. Очерки быта астраханских калмыков. М., 1893. С. 155.

Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977. 200 с.

Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм // Археология и этнография Монголии. Новосибирск: Наука, 1978.

Завалишин И. Описание Западной Сибири. Т. 2. 277 с.

Залкинд Е.М. Общественный строй бурят в XVIII – первой половине XIX в. М.: Наука, 1970. 399 с.

Златкин И.Я. История Джунгарского ханства. М.: Наука, 1964. 482 с.

Золотарев А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.

Зыков И.В. Религиозные течения среди марийцев. Нижний Новгород: ОГИЗ, 1932. 50 с.

Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л.: Наука, 1979. 193 с.

Иванов В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva – «конь» // Проблемы истории, языков и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974. С. 85–138.

Ипатов А.Н. Проблемы религиозного и национального в современном меннонитстве: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1971. 20 с.

Ипатов А.Н. Меннониты (Вопросы формирования и эволюции этноконфессиональных общностей). М.: Мысль, 1978. 212 с.

Ипатов А.Н. Этноконфессиональная общность как социальное явление: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1980. 33 с.

История МНР. М.: Наука, 1983. 661 с.

Калачев А. Поездка к теленгитам на Алтай // Живая старина. 1896. Вып. 3–4. С. 480–493.

Каруновская Л.Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // СМАЭ. Л., 1927. Т. 6. С. 19–36.

Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о Вселенной // СЭ. 1935. № 4–5. С. 160–183.

Каташ С. Мифы и легенды Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1978. 112 с.

Катунский А.Е. Старообрядчество. М.: Политиздат, 1972. 120 с.

Клеменц Д.А. Из впечатлений во время летней поездки в Алтай в 1904 году // Изв. ИРГО. 1905. Вып. 1, кн. 61. С. 155–159.

Клеменц Д.А. Население Сибири // Сибирь. Ее современное состояние и ее нужды. СПб., 1908. 294 с.

Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М.: Наука, 1964.

Княжецкая Е.А. Новые сведения об экспедиции И.М. Лихарева // Страны и народы Востока. 1989. Вып. 26. С. 10–35.

Ковалевский М. Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. СПб., 1905. 312 с.

Козин С.А. Джангариада. М., Л., 1940. С. 21–58.

Козлов П.К. Монголия и Кам. М.: Географгиз, 1948. 438 с.

Козьмичаков С.С. Культурно-исторический очерк об алтайцах // Сибирские огни. 1922. № 1. С. 109–115.

Коновалов А.В. Казахи Южного Алтая. Алма-Ата, 1986.

Кочетов А.Н. Ламаизм. М.: Наука, 1973. 199 с.

Кочетов А.Н. Буддизм. М.: Наука, 1983. 176 с.

Крестьянинов В.Ф. Меннониты. М.: Политиздат, 1967. 222 с.

Крывелев И.А. К характеристике сущности и значения религиозного поведения // СЭ. 1967. № 6. С. 21–31.

Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги страны снегов. М.: Наука, 1975. 302 с.

Ландышев С. Космогония и теогония алтайцев-язычников // Православный собеседник. 1886. № 3. С. 304–313.

Мандай-Кара. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1981. 286 с.

Макарий архиепископ Томский – митрополит Московский // Сибирские вопросы. 1912. № 29. С. 72–80.

Мамет Л. Ойротия. М.: Соцэкгиз, 1930. 158 с.

Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М.: Наука, 1978. 125 с.

Маркс К. Капитал // Макс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 89–90.

Материалы по истории Хакасии / В.Я. Бутанаев, А. Абдыкалыков. Абакан, 1995. 250 с.

Международные отношения в Центральной Азии. XVII–XVIII вв. Документы и материалы. М.: Наука, 1989. Кн. 2. 340 с.

Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1982.

Михайлов В.П. Отчет о поездке на Алтай начальника Алтайского округа в 1910 году. Барнаул, 1910. 47 с.

Михайловский В.М. Шаманство (сравнительно-этнографический очерк) // Труды этнографического отдела. 1892. Т. 25 (13), вып. 1.

Могильников В.И. К вопросу о компонентах этногенеза алтайских тюрков // Материалы конф. «Барнаулу 250 лет». Барнаул, 1980. С. 70–71.

Моисеев В.А. Цинская империя и народы Саяно-Алтая в XVIII в. М.: Наука, 1983. 148 с.

Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1979. 398 с.

Муканов М.С. Этнический состав и расселение казахов Среднего Жуза. Алма-Ата, 1974.

Муратов П. Изобразительное искусство Томска. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1974. 79 с.

Национальные движения в период Первой революции в России. Чебоксары: Чуваш. Госиздат, 1935. 397 с.

Небольсин П.Н. Заметки из Петербурга в Барнаул. СПб., 1850. 248 с.

Неклюдов С.Ю., Тумурцен Ж. Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М.: Наука, 1982. 292 с.

Новиков И. Волнение и движение среди алтайского язычества в мае и июне текущего года // Томские епархиальные ведомости. 1904. № 18. С. 2.

Октябрьская И.В., Озонова А.Б., Нечипоренко О.В., Посух О.Л. Коренные малочисленные народы Республики Алтай на пороге XXI века: проблема этнической идентичности // Российская Западная Сибирь – Центральная Азия: новая региональная идентичность, экономика и безопасность. Барнаул, 2005. С. 462–477.

Осведомительный бюллетень. 1927. № 19. С. 1–12.

Осведомительный бюллетень. 1929. № 17. С. 131–138.

Очерки истории города Томска (1604–1954) / Под ред. С.И. Мурашева, А.И. Данилова и др. Томск, 1954. 324 с.

Паллас П. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1770. Ч. 2, кн. 2. 571 с.

Позднеев А. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства Северо-Западной Монголии // Записки ИРГО. СПб., 1887. Т. 16. 492 с.

Попов А.А. Жилище // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л.: АН СССР, 1961. С. 132–150.

Поракишвили З.И. Духоборы в Грузии. Тбилиси: Изд-во ЦК КП Грузии, 1970. 147 с.

Потанин Г.Н. Полгода в Алтае // Русское слово. СПб., 1859. С. 61–134.

Потанин Г.Н. Материалы для истории Сибири // Чтения в императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М., 1866–1867. Кн. 2. С. 231–324; Кн. 4. 128 с.

Потанин Г.Н. Громовик по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии // ЖМНП. 1882. Янв. – февр. С. 116–167.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. 4. 1026 с.

Потанин Г.Н. Алтайцы // Живописная Россия. СПб., 1884. Т. 11. С. 237–267.

Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. СПб., 1898.

Потанин Г.Н. Сага о Соломоне. Томск, 1912. 186 с.

Потанин Г.Н. Ерке. Культ сына Неба в Северной Азии. Томск, 1916. 126 с.

Потанин Г.Н. Из письма к В.Г. Короленко // Литературное наследство Сибири. Новосибирск: Наука, 1986. Т. 7. 344 с.

Потапов Л.П. Охотничьи обряды и поверья у алтайских тюрок // Культура и письменность Востока. Баку, 1929. Кн. 5. С. 123–149.

Потапов Л.П. Исторический путь Ойротии // СЭ. 1932. № 5–6. С. 55–87.

Потапов Л.П. Следы тотемистических представлений у алтайцев // СЭ. 1935. № 4.

Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2. С. 145–160.

Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск: Новосибгиз, 1948. 504 с.

Потапов Л.П. Героический эпос алтайцев // СЭ. 1949. № 1. С. 110–132.

Потапов Л.П. К вопросу о национальной консолидации алтайцев // СЭ. 1952. № 1. С. 76–84.

Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л.: АН СССР, 1953. 442 с.

Потапов Л.П. Изучение алтайцев русскими учеными в дореволюционный период // УЗ ГАНИИИЯЛ. 1958. Вып. 2. С. 3–23.

Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.: Наука, 1969. 196 с.

Потапов Л.П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 164–178.

Потапов Л.П. Тубалары Горного Алтая // Этническая история народов Азии. М.: Наука, 1972. С. 52–66.

Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978. С. 50–64.

Прыткова Н.И. Одежда // Историко-этнографический атлас Сибири. Л.: АН СССР, 1961. С. 227–368.

Путинцев М. Алтай. Его святыни. М., 1891. С. 34.

Пучков Н.И. О соотношении конфессиональной и этнической общностей // СЭ. 1973. № 5. С. 51–65.

Революция 1905–1907 годов в национальных районах России. М.: Госполитиздат, 1949. 808 с.

Рерих Н.К. Избранное. М.: Советская Россия. 1979. 384 с.

Родинсон М.А. Марониты. Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья. М.: Наука, 1982. 134 с.

Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Западная Сибирь. СПб., 1907. Т. 16. 591 с.

Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Киргизский край. СПб., 1903. Т. 18. 478 с.

Руденко С.И. Очерк быта северо-восточных казахов // Казахи. Л.: АН СССР. 1930. С. 1–72.

Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л.: АН СССР. 1960. 359 с.

Русские старожилы Сибири. М.: Наука, 1973. 189 с.

Русско-алтайский словарь. М.: Советская энциклопедия, 1963. 875 с.

Русско-джунгарские отношения (конец XVII – 60-е гг. XVIII в.). Барнаул: Азбука, 2006. 360 с.

Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 120 с.

Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в.: проблемы политической истории и присоединения к России. Горно-Алтайск, 1991. 256 с.

Сапожников В.В. По Русскому Алтаю. Томск, 1910. 172 с.

Сапожников В.В. Пути по Русскому Алтаю. Новосибирск: Сибкрайиздат, 1926. 164 с.

Сатлаев Ф.А. Кумандинцы. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1974. 200 с.

Семенов Ю.А. Религиозный перелом на Алтае // Сибирский архив. Иркутск, 1913. С. 388–397.

Семенов Ю.И. Эволюция религии: смена общественно-экономических формаций и культурная преемственность // Этнографические исследования развития культуры. М.: Наука, 1985. С. 198–243.

Сергеев А.Д. Материалы к биографии А.М. Горохова // Археология и краеведение Алтая. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1972. С. 57–61.

Сибирская советская энциклопедия. Новосибирск: Сибкрайиздат, 1929. Т. 1. 988 с.; Т. 3. 1932. 804 с.

Словцов П. Историческое обозрение Сибири. М., 1838. Т. 1. 589 с.; 1844. Т. 2. 523 с.

Соболев М.Н. Русский Алтай // Землеведение. 1897. Кн. 3–4. С. 51–110.

Славин В.Д. Некоторые аспекты развития ранних форм религии в лесостепном Приобье в эпоху металла // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1978. С. 13–26.

Славин В.Д. Старинное святилище близ села Ело в Горном Алтае // Изв. СОАН СССР. Новосибирск, 1990. Вып. 2. Серия истории, филологии и философии. С. 67–69.

Спасский Г. Путешествие к алтайским калмыкам // Сибирский вестник. СПб., 1823. Ч. 3. С. 18–38.

Справочник личных имен народов РСФСР. М.: Советская энциклопедия, 1965. 218 с.

Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. М., 1971. С. 213–226.

Суразаков С.С. Из глубин прошлого. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1982. 144 с.

Сухбатор Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск: Наука, 1978.

Тадина Н.А. Этническая консолидация и преемственность поколений в осмыслении бурханизма // ЭО. 2005. № 4. С. 43–48.

Тадыев П.Е. Процесс национальной консолидации алтайцев в условиях социализма: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.; Л., 1951. 15 с.

Тадыев П.Е. Реакционная сущность шаманизма и бурханизма. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1955. 46 с.

Тадыев П.Е. Этнический состав дореволюционных алтайцев и особенности их административного устройства // УЗ ГАНИИИЯЛ. Горно-Алтайск, 1964. Вып. 6. С. 3–16.

Тайзаган – отец алтайцев (алтайские сказки). М., 1978. 283 с.

Татищев В.Н. Избранные труды по географии России. М.: Географиздат, 1950. 248 с.

Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. М.: Наука, 1982. 270 с.

Токарев С.А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936. 154 с.

Токарев С.А. Пережитки родового культа у алтайцев // ТИЭ. 1947. Т. 1. С. 139–158.

Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Наука, 1964. 399 с.

Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1964. 559 с.

Толстов С.П. Основные теоретические проблемы современной советской этнографии // СЭ. 1960. № 6. С. 17.

Тощакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев. Новосибирск: Наука, 1975. 158 с.

Тукмачев-Соболеков Л.М. У истоков древнего Алтая. Бийск, 2001.

Уманский А.П. Телеутская землица в XVII столетии // УЗ ГАНИИИЯЛ. 1969. С. 42–62.

Уманский А.П. Телеуты и их тюркоязычные соседи в XVII в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1970. 22 с.

Уманский А.П. Телеуты и русские в XVII–XVIII вв. Новосибирск: Наука, 1980. 295 с.

Уорсли П. Когда вострубит труба. М.: Иностр. лит-ра, 1963. 357 с.

Упанишады // Литература Древнего Востока. М.: Изд-во МГУ, 1971. С. 86–92.

Фишер И. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли русским оружием. СПб.,1774. 631 с.

Фон-Этцель А., Вагнер Г. Путешествие по Сибири и прилегающим к ней странам Центральной Азии. По описаниям Т.У. Аткинсона, А.Т. Фон-Миддендорфа, Г. Радде и др. СПб., 1865. 518 с.

Харузин Н. История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России. М., 1896. 124 с.

Хлобыстин Л.П. О расселении предков самодийских народов в эпоху бронзы // Материалы конф. «Этногенез народов Северной Азии». Новосибирск: СО АН СССР, 1969. Вып. 1. С. 133–135.

Чанчибаева Л.В. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978. С. 90–103.

Чанчибаева Л.В. Краткий обзор изучения религиозных верований у алтайцев // Вопросы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1979. С. 132–142.

Чимитдоржиев Ш.Б. Россия и Монголия. М.: Наука, 1987. 239 с.

Чистов К.В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры // СЭ. 1972. № 3. С. 73–85.

Чихачев П. Путешествие в Восточный Алтай. М.: Наука, 1974. 359 с.

Шангин П. Дневниковые записи // Новые ежемесячные сочинения. СПб., 1786. Ч. 115–120. С. 28–45; 30–51.

Шатилов М.Б. Ваховские остяки // Труды ТОКМ. 1931. Т. 4. 175 с.

Шашков С. Рабство в Сибири // Собр. соч. СПб., 1898. Кн. 4. С. 503–548.

Швецов С.П. Горный Алтай и его население (Кочевники Бийского уезда). Барнаул, 1900. Т. 1, вып. 1. 360 с.

Швецова М. Алтайские калмыки // Записки ЗСО ИРГО. Омск, 1898. Т. 23. С. 1–34

Шерстова Л.И. Значение исторических преданий для реконструкции этнической истории алтайцев // Археология и этнография Алтая. Барнаул: Изд-во АлГУ, 1982. С. 166–170.

Шерстова Л.И. К вопросу об оценке бурханизма в отечественной этнографии // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск: Изд-во ОмГУ, 1984. С. 64–66.

Шерстова Л.И. Этнические процессы на Южном Алтае в XVII – первой половине XVIII в. // Вестник ЛГУ. 1985. № 2. С. 88–90.

Шерстова Л.И. Легенды о Шуну у народов Южной Сибири (Мифы и реальность в традиционных сюжетах) // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984. С. 141–147.

Шерстова Л.И. Алтай-кижи в конце XIX – начале XX в. Формирование этноконфессиональной общности: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1985. 16 с.

Шерстова Л.И. Этноконфессиональная общность. К проблеме эволюции субэтносов // Расы и народы. М.: Наука, 1991. № 21. С. 29–45.

Штернберг Л.Я. Сексуальное избранничество у народов Сибири // Этнография. № 1. Л., 1927.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера, 1936. 572 с.

Щеглов И.В. Хронологический перечень важнейших данных по истории Сибири. Иркутск, 1883. 778 с.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 263–314.

Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 306–314.

Энгельс Ф. Письмо к Г. Шмидту от 27 октября 1890 г. // Макс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 418–419.

Эргашев Ф. Проблема предотвращения воспроизводства религии среди молодого поколения в условиях развитого социализма. Ташкент, 1975. 32 с.

Эрдниев У.Э., Максимов К.Н. Калмыки. Элиста: Калмык. кн. изд-во, 2007. 429 с.

Этнические процессы в современном мире / Под ред. Ю.В. Бромлея. М., 1987.

Юхнев П.М. Горный Алтай и его население. Барнаул, 1903. Т. 1, вып. 2. 169 с.

Ядов В.А. Идеология как форма духовной деятельности общества. Л.: Изд-во ЛГУ, 1961. 121 с.

Ядринцев Н.М. Отчет о поездке по поручению Западно-Сибирского отдела ИРГО в Горный Алтай, к Телецкому озеру, в вершины Катуни в 1880 году // Записки ЗСО ИРГО. 1882. Вып. 4. С. 21–46.

Ядринцев Н.М. Алтай и его инородческое царство // Исторический вестник. СПб., 1885. Т. 20. С. 607–644.

Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891. 308 с.

Bunge A. Reise im ostlichen Iheil des Altai Gebrige. Berlin, 1830.

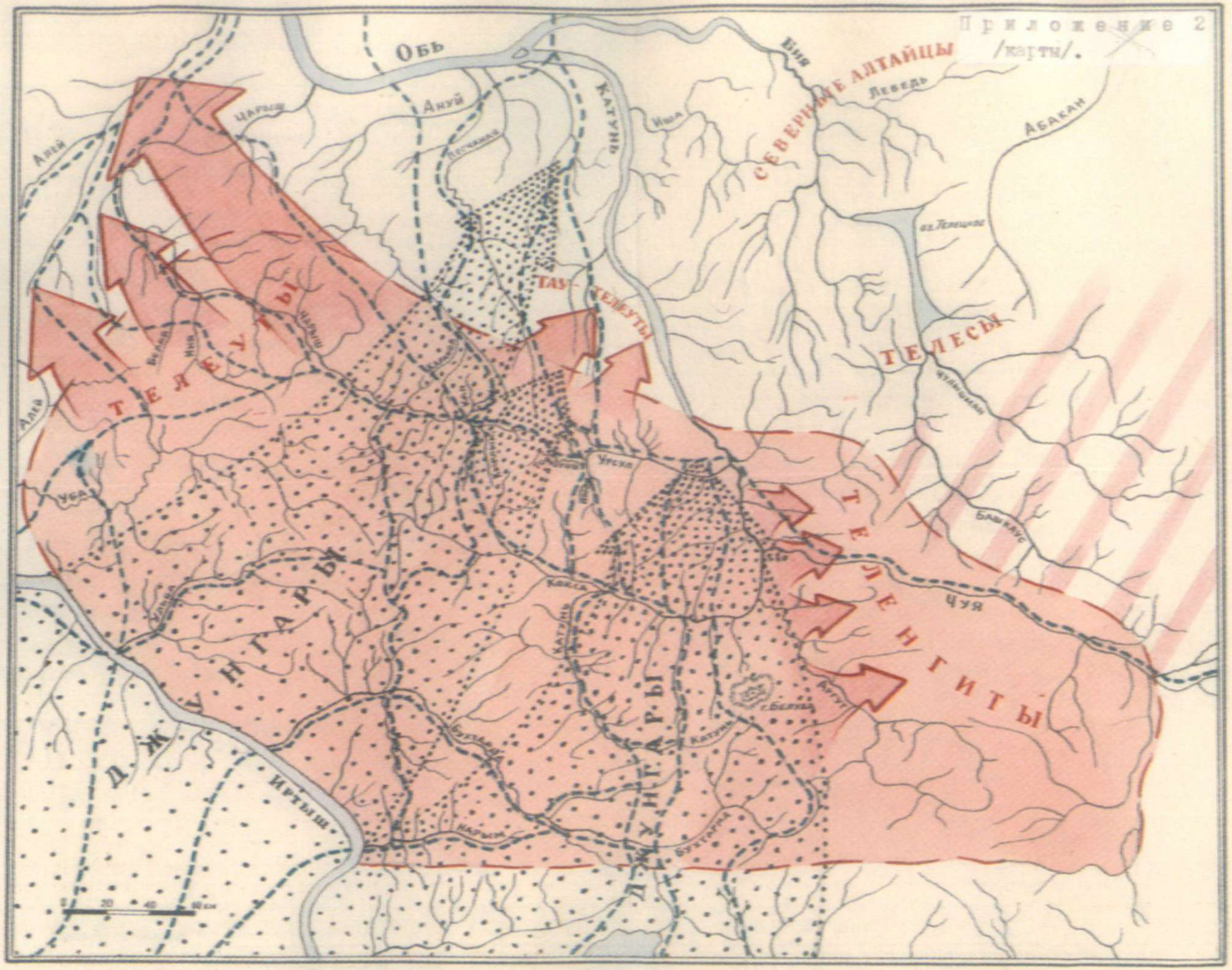
Harva H. Die rligiosen Vorstellungen der altaischen Volker. Helsinki, 1938.

Radloff W. Aus Sibirien. Leipzig, 1884. Bd. 1. S. 400.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АНИИ МАЭ – Архив научно-исследовательского института «Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)» РАН
АДМ – Алтайская духовная миссия
ВИ – Вопросы истории
ГАНИИИЯЛ – Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы
ГАТО – Государственный архив Томской области
ГМЭ – Государственный музей этнографии
ГО РАН – Географическое общество Российской Академии наук
ЖМВД – Журнал Министерства внутренних дел
ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения
ЗСОРГО – Западно-Сибирский отдел Русского географического общества
ИРГО – Императорское Русское географическое общество
КНИИИЯЛИ – Калмыцкий научно-исследовательский институт изучения языка, литературы, истории
ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи
ПСИ – Памятники сибирской истории
РАН – Российская академия наук
РФ НБ ТГУ – Рукописный фонд Научной библиотеки Томского государственного университета
СО – Сибирское отделение
СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии
СЭ – Советская этнография
ТЕВ – Томские епархиальные ведомости
ТИЭ – Труды Института этнографии
ТОКМ – Томский областной краеведческий музей
ТНБ – Томская научная библиотека (Научная библиотека Томского государственного университета)
ЦХАФ АК – Центр хранения архивных фондов Алтайского края
ЭО – Этнографическое обозрение

Приложение 2
/карты/.



Карта 1. Этнические процессы в Южном Алтае в начале XVII в.

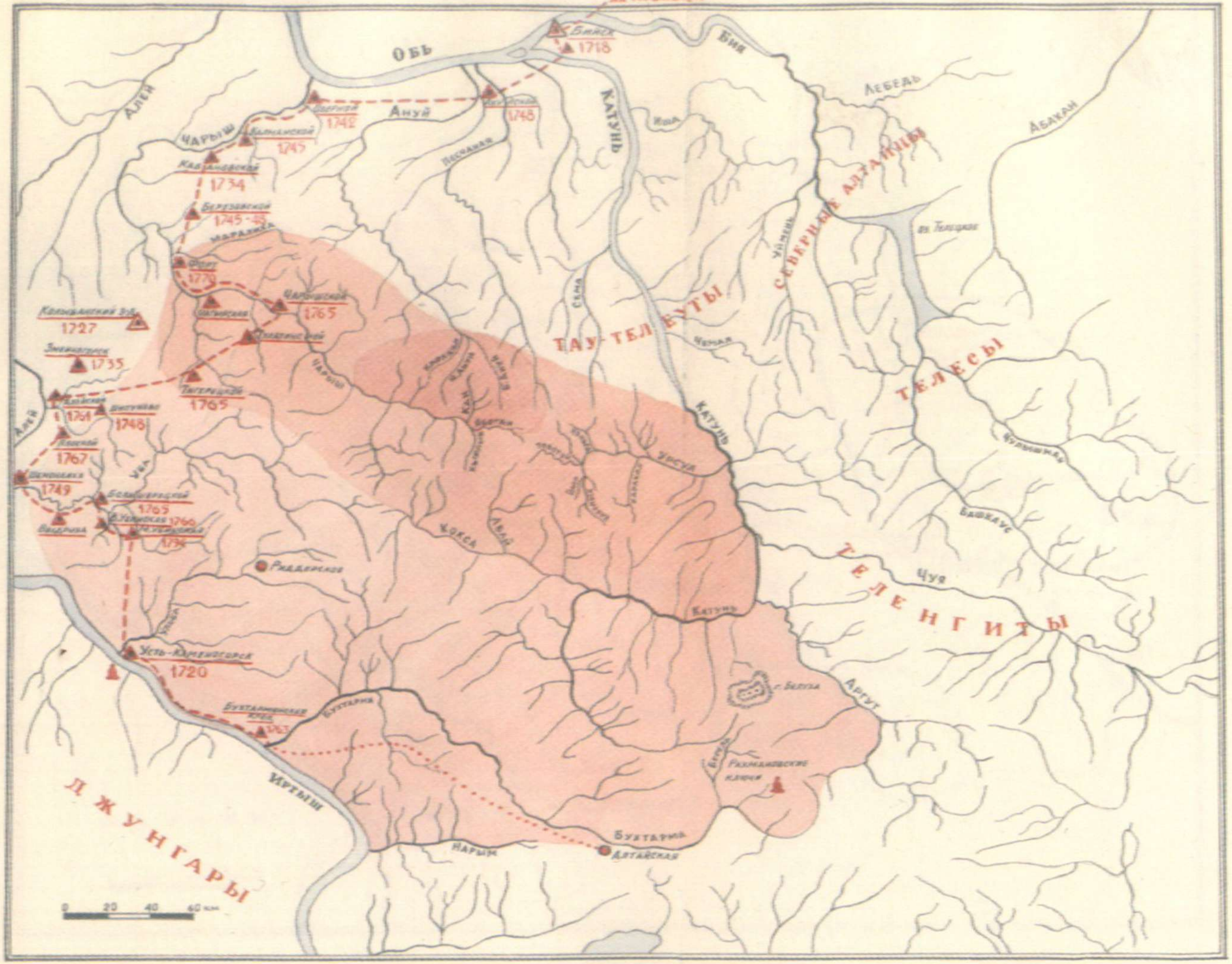
Условные обозначения:

– условные границы предполагаемой телеуто-теленгитской общности

– вторжения джунгарских ханов

– главнейшие традиционные пути сообщения (Карта Томской губернии, 1906 г., М-б 1 дюйм=20 верст; Карта Алтая, ССЭ, т.1, 1929.)

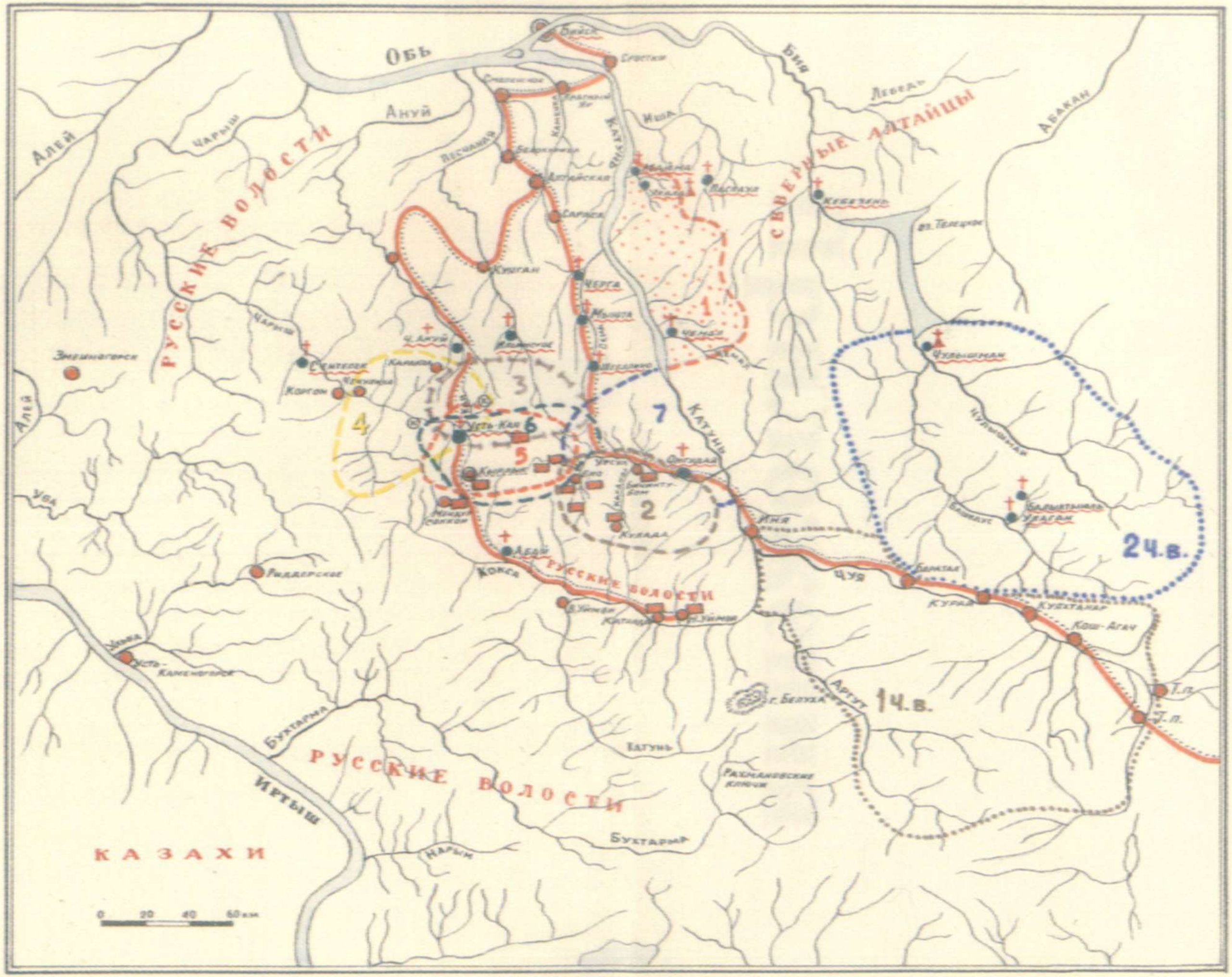
– миграции коренного населения



Карта 2. Этнополитическая ситуация в Юго-Западном и Центральном Алтае к середине XVIII в.

Условные обозначения:

- ядро „кан-каракольской общности"
- кочевья „алтайских калмыков" при Омбо
- „урянхайские кочевья"
- Локтевой 1767 — крепости Колывано-Кузнецкой и Иртышской линий
- буддийские центры



Карта 3. Горный Алтай в начале XX в.

Условные обозначения:

- Границы дючин
- Границы чуйских „инородческих" волостей
- Миссионерские станы
- Монастыри
- Тракты
- Т.п. — таможенный пост
- Пункты с казахским населением
- Местоположение урочища Теренг
- Бурханистские святилища

Приложения

Приложение 1

Ярлыкчи (генезис признаков)

Ламаизм	Шаманизм	Специфика
Всеобщность функций. Тенденция к охвату всей культовой практики. Ведущая роль во всех обрядах	Наследственность. Избранничество (но Бурханом, Кудаем)	Хранитель преданий. Создатель особого фольклора. Кайчи
Воплощение Бурхана (Кудая) в миру («боддхисаттва»)	Экстаз. Травестизм	Получение «ярлыка» от Бурхана
Ритуальная чистота	Война с Абыы (Эрликом) и Кёрмёсами	Постоянная война с камами
Регулярные омовения	Топшур как отрицательный аналог шаманского бубна	Роль в традиционном дуализме (как воплощение Бурхана замещает последнего в вечной борьбе с Абыы)
Регламент поведения	Функция лечения болезней	Топшуур как средство молитвы и фольклора
Внешнее отличие – широкая длинная лента в косе, две ленты на шубе сзади (Тибет, женские костюмы)	Бытовое внешнее невыделение из всех	Система особых запретов
Топшуур как оружие, как «посредник» в общении с Бурханом		Наличие специального помощника – шабы[1]
Методы лечения: физические, гомеопатические (траволечение), внушение		

[1] Наличие помощника-шабы, быть может, свидетельствует о появлении градаций («священник – служка»). С одной стороны – проявление формирования чисто бурханистского богослужения и зачатков «духовенства», с другой – возможно заимствование из христианства.

Архаика	Ламаизм
1. Дуализм (Курбустан, Кудай – Эрлик)	1. Единобожие. Бурхан (светлое начало). «Ом мани падме хум»
2. Яик, Сары-Яик	2. Особое поведение верующего – дхарма
3. От-эзие. Огонь	3. Ритуальная чистота (обряды очищения). Белый цвет
4. Культ гор. Алтайдынт Эзи	4. Шамбалистский мессианизм
5. Оживотворение светил	5. Почитание светил и 4 стран света, ориентация святилищ (восток) – будды сторон света в буддийской традиции
6. Космогония и космология (сотворение мира, его трехчленность и т.д.)	6. Космогония и космология. Цикличность, эсхатология. Горизонтальное членение мира (Шамбала, земля Ойрот-хана). Майтрея, Сумеру и пр.
7. Мотивы «Гесэриады» (термин условен); древнетюркская мифология	7. Мифология (Кани-Гереле и пр.)
8. Кыйра (алама)	8. Мани; мани-яик и омовения
9. Арчын	9. Арчын. Омовения дымом арчына
10. Возлияния молоком	10. Возлияния молоком и маслом
11. Посвящение коня	11. Обряды типа «ашвамедха» (конь)
12. Молоко, масло, белый цвет. Сакральность. Береза	12. Судур (Сутра)
13. Весенне-осенние празднества (оттон)	13. Общие моления. Молитвенный ритуал
14. Обо	14. Обо. Куре и сюме. Мюргюль-таш. Тагыл
15. Магия нечетных чисел (частично в эпосе и космогонии)	15. Магия четных чисел
16. Отправление культа старшими в роде или в семье	16. Смена имен
17. Билер-кижи. Знахарь. Знаток преданий и эпоса. Руководитель обрядов. Сама фигура	17. Абыс (абисс). Лама (поведение, методы, система запретов и пр.). Сама фигура

Приложение 2

(анализ составляющих)

Шаманизм	История реальная и предания
1. Кормосы	1. Реальное «относительное благоденствие» кан-каракольцев времени Омбо
2. Абыы (Эрлик) – теперь не объект молений, а главный враг	2. Галдан-Цэрэн, Шуку, Амырсана
3. Избранничество, экстаз (на новой качественной основе)	3. Ойрот-хан и его пришествие
4. Жертвоприношения (в бескровной и полукровной форме)	4 «Мессианство» историческое об Амырсане и Шуку
5. Магия нечетных чисел (позже; частично)	5. Перенесение прошлого на будущее
6. Кам (сама фигура и методы, отчасти)	6. Кайчы
	7. Фольклор (исторические предания, легенды, эпос, религиозный фольклор) – основное
	8. Гонения Цинов за «желтую веру»

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора 3

Введение 13

1. Историко-этнографическая характеристика алтай-кижи в конце XIX – начале XX в. 39

1.1. Сложение этнической общности алтай-кижи 39

1.1.1. Тенденции этнического развития Южного Алтая в XVII – первой половине XVIII в. 39

1.1.2. Вхождение Горного Алтая в состав России. Этническое развитие региона после 1756 г. 66

1.2. Вопросы этнографии алтайцев в конце XIX – начале XX в. 101

1.2.1. Характеристика социально-экономических отношений 101

1.2.2. Основные занятия 104

1.2.3. Материальная культура 109

2. Социально-политический контекст внешнего оформления бурханизма 122

2.1. Тёрёнгское моление 1904 г. и его последствия 122

2.2. Судебный процесс над бурханистами в 1906 г. 142

3. Бурханизм как национально-религиозная идеология алтай-кижи 161

3.1. Сложение бурханистской идеологии 161

3.1.1. Формирование бурханистского пантеона 174

3.1.2. Роль исторических преданий в формировании идеологии бурханизма 191

3.2. Культовая практика и основные компоненты бурханизма 208

4. Алтай-кижи как этноконфессиональная общность 237

4.1. Социально-бытовой аспект бурханизма 237

4.2. Некоторые аспекты теории и типологии ЭКО 246

Заключение 263

Источники и литература 271

Список сокращений 279

Приложения 281

Научное издание

Шерстова Людмила Ивановна

БУРХАНИЗМ: ИСТОКИ ЭТНОСА И РЕЛИГИИ

Редактор К.Г. Шилько
Корректор Н.А. Афанасьева
Оригинал-макет В.К. Савицкого
Дизайн обложки А.В. Бабенко

Подписано к печати 13.01.2010. Формат 64x80 $^{1}/_{16}$.
Ризография. Бумага офсетная. Гарнитура Times.
Усл. печ. л. 16,74. Тираж 250 экз. Заказ № .

Редакционно-издательский отдел ТГУ
634050, г. Томск, Московский тр., 2е, корп. 4, ауд. 011
Телефон 8+(382-2)-52-98-49

ISBN 5-94621-300-8

Доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой востоковедения ИФ ТГУ. Автор 4 монографий и более 100 статей. Сфера научных интересов: теория этноса, духовная культура народов Сибири, этногенез и этническая история тюркских народов Сибири, русско-аборигенные отношения и государственная политика России в Сибири в XVII – начале XXI в.

Томский госуниверситет 1878
Научная библиотека 00730688

ШЕРСТОВА
Людмила Ивановна

The intriguing, patterned aspects of Burkhanism were first demonstrated in English in a pioneering 1956 American Anthropolodist article, "A Nativistic Movement in Western Siberia", by Lawrence Krader. Imagine my surprise and delight in 1985 when I realized that a young Altai researcher named Liudmila I. Sherstova had replicated some of his arguments in her candidate's dissertation for Leningrad University, without knowing his work. Her brilliant thesis caused a sensation in the ethnography department, considered one of the most liberal in the Soviet Union. Using the term "ethnoconfessional community", she was probably the first indigenous ethnographer to make the connection between Burkhanism and national identity consolidation.

Интригующие, красочные аспекты бурханизма впервые были представлены на английском языке в 1956 г. Лоуренсом Крейдером в статье «Аборигенное движение в Западной Сибири», опубликованной в журнале «American anthropologist». Представьте себе мои удивление и восторг в 1985 г., когда я выяснила, что молодой исследователь Алтая Людмила Ивановна Шерстова воспроизвела некоторые из его аргументов в своей кандидатской диссертации в Ленинградском университете, не будучи знакомой с его работой. Ее блестящий тезис, вызвавший сенсацию в отделении этнографии, мог бы считаться одним из самых либеральных в Советском Союзе. Используя термин «этноконфессиональная общность», она, вероятно, стала первым местным этнографом, установившим связь бурханизма с консолидацией национальной идентичности.

Marjorie Mandelstam Balzer. Editor's Introduction
Anthropology & Archeology of Eurasia. FALL 2006/VOL. 45. NO. 2. NY, USA