

В.К. Косьмин

ВЛИЯНИЕ МОНГОЛЬСКОГО БУДДИЗМА НА ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ БУРХАНИЗМА НА АЛТАЕ

В июне 2004 г. в Республике Алтай отмечалась 100-летняя годовщина событий в логу Теренг, положивших начало религиозно-реформаторскому движению, вошедшему в историю как бурханизм. К этому юбилею готовилась не только научная общественность Алтая, но и различные республиканские общественные и особенно религиозные объединения, представляющие широкий конфессиональный спектр: от шаманизма и неошаманизма до буддизма.

В начале 90-х годов XX в. в ходе набиравшего силу алтайского национально-культурного возрождения (точнее, наверное, следует говорить о национально-культурной регенерации) возникло множество организаций, ставивших своей задачей развитие алтайской духовности. В 1992 г. проходит юридическую регистрацию объединение алтайских буддистов “Ак Буркан” (“Белый Бурхан”), хотя фактическое образование и начало работы объединения относится к 1991 г. В том же 1991 г. появляется организация “Эне тиль” (“Мать-язык”), в начале 1990-х годов – объединение “Тенери” (“Небо”), в 1995 г. – “Ак санаа” (“Белые помыслы”), в 1996 г. – объединение народных целителей “Ак сус” (“Белый источник”, “Благо”), а позднее – “Умай-эне” (“Мать Умай” – от имени популярного тюрко-монгольского божества) и другие организации.

Не все из возникших в указанные годы организаций дожили до сегодняшнего дня. Но наиболее известные и активные (“Ак Буркан”, “Тенери”, “Эне тиль”) продолжают играть заметную роль в религиозной и общественно-политической жизни республики. Появились и новые организации. В первую очередь следует назвать объединение “Ак дьанг” (“Белая вера”), созданное в конце 1990-х годов и особенно активизировавшееся в последние годы. Кроме того, существует несколько групп, сложившихся вокруг наиболее известных из нынешних лидеров народных культов – *билер-кижи* (знающих людей). И хотя, как правило, такие группы юридически не оформлены, они также пытаются влиять на общественную жизнь республики. Практически каждое из объединений этого разнородного соцветия считает себя истинным продолжателем бурханистской традиции.

В отечественной науке в качестве названия для религиозного феномена, возникшего на Алтае в 1904 г., прочно закрепился термин “бурханизм”. Этого уже ставшего традиционным названия, пожалуй, целесообразно придерживаться и впредь, хотя следует иметь в виду, что на Алтае “новую веру” предпочитают называть *ак дьанг*, или *сют дьанг* (букв. “белая вера”, т.е. светлая, праведная, или “молочная вера”). Тогда, в 1904 г., на заре возникновения бурханизма название *ак дьанг* было призвано подчеркнуть принципиальное отличие новой веры от ранее господствовавшей – шаманизма, который стали именовать *кара дьанг* (“черная вера”, т.е. темная).

Не вдаваясь в подробное описание событий весны–лета 1904 г., обозначивших рождение нового религиозного явления – бурханизма, коротко остановимся на некоторых узловых моментах. В мае 1904 г. среди кочевавших в горах западного Алтая по р. Кырлык “калмыков” разнеслась весть, что местным жителям – Чету Челпанову и его приемной 12-летней дочери Чугул Сороковой – явился Бурхан, легендарный

царь Ойрот, “который вскоре восстановит под своей властью калмыцкое царство” (Бурханизм 1991: 91).

Здесь необходимо отметить, что в российских документах той поры коренных жителей Алтая – алтайцев – называли “калмыками”. Иногда их именовали “горными калмыками”, “порубежными калмыками”, “алтайскими калмыками”, “белыми калмыками” (в отличие от “черных калмыков” – монголоязычного населения Джунгарии и Западной Монголии). Как известно, алтайцы – тюркоязычный, а калмыки – монголоязычный народ. Но в период существования Джунгарского ханства и те, и другие входили в его состав. Это, очевидно, и явилось причиной, почему за жителями Алтая сохранялось название “калмыки”.

Взволнованные вестью о скором приходе Ойрот-хана, с мая 1904 г. в логу Теренг (Глубокий, но, как утверждают местные знатоки, его следует называть Тором, от алтайского слова *тор* – “почетное место”) вокруг ставки Чета стали собираться алтайцы. Для Челпанова поставили особую – большую 12-решетчатую, крытую белым войлоком – юрту. “Тут в логу калмыки каждый день совершали общие моления, поклонялись Бурхану, солнцу, луне и Алтаю, жгли на сложенных из камня возле юрты Челпанова жертвенниках вереск, брызгали молоко вверх и втыкали в землю березки, которые украшали лоскутами” (Там же: 105).

Озабоченные этим собранием русские власти в ночь на 21 июня мобилизовали окрестных крестьян и направили их на разгром “лагеря” молящихся алтайцев. В итоге Чет был схвачен вместе с женой и девочкой-воспитанницей. Арестовали и наиболее активных участников моления. В ходе судебного разбирательства все задержанные бурханисты были оправданы. Дальнейшее развитие “новой веры” продолжилось, несмотря на усилия местной русской администрации и православной миссии, направленные на борьбу с ней.

В наши дни среди алтаеведов (Потанов 1953; 1971; Сагалаев 1992; Шерстова 1997; Бутанаев 2003) сложилась тенденция рассматривать бурханизм как продукт чисто местной, алтайской, религиозной мысли с некоторыми незначительными вкраплениями буддизма и даже христианства (? – В.К.). Однако накопившийся материал красноречиво говорит об определяющем буддийском влиянии на это движение. И, как нам видится, религиозные корни бурханизма следует искать в соседней буддийской Монголии.

Современники обсуждаемых событий, их очевидцы – православные миссионеры и российские чиновники начала XX в. – в своем подавляющем большинстве считали, что за инициаторами движения нововерцев-бурханистов стояли монгольские ламы. Усть-канский священник из алтайцев Лука Кумандин был уверен, что моления в логу Теренг – это не что иное, как “переход в ламаизм” (Бурханизм 1994: 66–67). Иные официальные лица тогдашней России, например, бийский уездный исправник, прямо называли бурханизм “новой буддийской алтайской верой” (Там же: 231). В своем рапорте томскому губернатору старший советник губернского правления барон Брунов, побывавший в логу Теренг после известных событий, убежденно отстаивал связь бурханистов с Монголией. “Производя расследование, – писал он, – я... пришел к убеждению, что источником научения Чета были буддийские ламы из соседней Монголии, бродящие по Горному Алтаю” (Мамет 1994: 55).

В миссионерских отчетах находим аналогичные утверждения: “Учение Чета, по обследованию миссионеров, есть слияние буддийских религиозных учений с преданиями калмыков. Ставя главным божеством мира и Алтая Бурхана, Чет культ этого Бурхана взял из ламаизма Монголии: те же жертвенники, амулеты, те же церемонии” (БГА 1: 3). “Очевидно, бурханизм выделился от монгольского ламаизма в особую секту, делается национальной религией алтайцев. Теперь большую роль в общественной жизни калмыков играют проповедники бурханизма ярлакилары, кото-

рые сходятся в одном: все калмыки должны быть поклонниками Бурхана и тогда наступит золотой век на Алтае, придет освободитель Ойрот” (ТЕВ 1908: 13).

О дальнейшем развитии “новой веры” исследователь флоры и фауны Алтая, преподаватель ботаники Барнаульского реального училища и сотрудник Барнаульского музея В.И. Верещагин, интересовавшийся, помимо всего прочего, культурой и бытом алтайцев, писал: “...переход от шаманизма к ламаизму идет хотя и тайно, но быстро вперед” (Верещагин 1908: 59).

Другие исследователи были более осторожны в оценках. Но и они признавали, что “нельзя отрицать влияния на мировоззрение бурханистов ламаизма”, хотя “сам по себе ламаизм не мог бы так скоро и так глубоко затронуть инертных калмыков Алтая, если бы к учению ламаизма не примешивалось таких черт, которые особенно милы нашим калмыкам” (Бурханизм 1994: 235–236). В первую очередь к таким чертам относили легенды об Ойрот-Хане, “легендарном богатыре и царе Алтая.”

Из всех известных в то время характеристик бурханизма только в выступлении Дмитрия Александровича Клеменца, призванного дать экспертное заключение о характере “новой веры”, на суде прозвучало, “что в учении Челпанова нет и атома буддизма” (Там же: 186). Однако обратимся к следующему рассуждению эксперта: “Пантеон божеств, указанных 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” (Там же). Данное рассуждение ставит под сомнение серьезность проведенной Д.А. Клеменцем экспертной оценки.

Не все ясно и со сделанным на суде Клеменцем заявлением относительно захваченных в ставку Чета Челпанова книг, о которых он сообщил: “книга оказалась трактатом о посадке картофеля” (Там же: 300). Но на суде в качестве вещественных доказательств фигурировала не одна, а четыре книги, и все они, как задокументировано, были на монгольском языке. К сожалению, дальнейшая судьба книг неясна, и сейчас уже совершенно невозможно определить, что они из себя представляли. Вероятно, причина странных оценок Клеменца лежит не в его некомпетентности, а совсем в другом. Совершенно понятно, что официальное признание судом связи нововерцев и их учения с буддизмом автоматически означало бы признание связей с китайской Монголией, а это особенно в то время, когда Россия находилась в состоянии войны с Японией (1904–1905), значительно бы осложнило задачу защиты. При такой постановке дела, возможно, уже не удалось бы добиться оправдательного приговора.

На суде известный своими либеральными взглядами Д.А. Клеменц, симпатизируя алтайцам и фактически выступая на стороне обвиняемых, старался всячески помочь им выиграть процесс. Он не мог допустить, чтобы каким-то образом обозначилась связь бурханизма и причастных к этому движению людей с Монголией. Объективно способствовала эксперту в решении данной задачи и некомпетентность судей в религиозных вопросах. Это не означает, однако, что монгольские ламы не имели отношения к бурханизму.

В нынешних реалиях, абстрагируясь от политической конъюнктуры начала XX в., с новыми накопленными научными знаниями о специфике буддизма, имея под рукой сохранившийся богатейший архивный и собранный не одним поколением исследователей полевой материал, пытаться определить бурханизм, ссылаясь лишь на “экспертное заключение” Клеменца, просто несерьезно. Кстати, точку зрения Клеменца расценивали как неверную не только отцы-миссионеры. Примечательно, что и М. Соколов, выступавший на процессе защитником бурханистов и в 1912–1914 гг. навещавший на Алтае некоторых бывших подзащитных, в своих записях (вопреки позиции, официально отстаиваемой им на суде) однозначно полагал, что в действиях

Челпанова усматривается “работа сильной руки” других людей и в первую очередь Тырья Акэмчи. Последний определяется Соколовым как человек, “много лет проживший в Монголии”, “грамотный и знакомый с буддизмом и ламаизмом”, “первым выступивший с тайной проповедью среди избранных сородичей о бурханизме и о скором появлении сказанного Ойрота” (Там же: 295–296). Да и сам Д.А. Клеменц в своем докладе на заседании Императорского Русского географического общества выступал более взвешенно и признавал, что бурханисты пытались возродить те формы богопочитания, которые были известны алтайцам во времена, когда “старые ханы, по велению богов, сжигали шаманов на кострах”, допускалось лишь “выставление березок, брызганье молоком и вином и курение”. А в этих “рассказах о старых временах у калмыков сохранилось в эпической форме воспоминание о борьбе ламаизма с шаманизмом” (Там же: 37–38).

Сегодня понятно, что предложенные Клеменцем суду выводы не могут считаться обоснованными. Но все же насколько оправданны и обратные утверждения о том, что возвестившие о новой вере “Чет и его клеветы поучались ухом в Монголии прежде своего выступления на проповедь бурханизма” (ТЕВ 1909: 513), а учение Чета – “смесь алтайских легенд с монгольским ламаизмом” (Бурханизм 1994: 75)?

Рассмотрим ряд чрезвычайно любопытных особенностей в религиозной истории бурханистского феномена, связи и контакты лидеров этого движения, те или иные ключевые моменты в мифологии и культе бурханизма, на которые в предыдущих исследованиях (Потанов 1953, 1971; Сагалаев 1984, 1992; Шерстова 1997; Бутанаев 2003), на наш взгляд, обращалось недостаточное внимание.

Частые визиты монгольских лам на Русский Алтай фиксировались практически с первых дней открытия здесь православной миссии. Из Монголии по Чуйскому тракту ламы открыто проникали на Алтай. Имелись также и другие возможности перехода границы со стороны гор Тарбагатай. Поэтому у православных пастырей постоянно вызывала нешуточную озабоченность “опасность со стороны монгольского ламайства”. Отчеты миссионеров изобилуют сообщениями о том, что “монгольские ламы встречают на Алтае радушный прием, охотно выслушиваются, охотно принимают от них лечение” (ТЕВ 1909: 513), и жалобами на то, что “не мало вредит делу проповеди Евангелия и влияние соседнего с южным Алтаем – ламства, и разных монгольских выходцев, так называемых кутухги, кечелей, хубулганов, посещающих с кладью нашу границу и настойчиво проводящих среди калмыков свои излюбленные мечты о скором появлении Ойрот-Хана, живого Бога, имеющего воцариться в Монголии и на Алтае” (ТЕВ 1905: 10).

“Проповедники Евангелия” четко осознавали и предупреждали, что “по племенному сродству, общности языка, нравов и образа жизни с алтайскими инородцами монгольский ламаизм действительно, если не принять теперь мер, может наделать много хлопот и забот миссионерам” (ТЕВ 1907: 32). И это, по мнению миссионеров, было особенно актуально и, вероятно, если учесть, что “различные искатели приключений из соседнего родственного алтайцам буддийского мира с незапамятных времен посещали Алтай, своими непонятными для алтайца чудотворениями и рассказами о народных божествах, предках способствовали утверждению суеверий, внушали расположение к буддизму и вселяли в алтайцах недоверие ко всему не монгольскому, а также и евангельской проповеди” (БГА 2: 58).

Точку зрения миссионеров разделял и не имевший к миссии никакого отношения неоднократно бывавший на Алтае наблюдательный исследователь В.И. Верецагин. “Ламаизм, идущий от Тибета, – писал он, – проповедуемый людьми монгольского племени, гораздо ближе и понятнее темному народу, чем христианство, проповедуемое чужаками – русскими, от которых притом алтайцы испытывают столько стеснений” (Верецагин 1908: 17).

По убеждению миссионеров, в лице бурханистов они в очередной раз, правда, гораздо серьезнее, чем раньше, столкнулись со своим старым врагом – “опасностью, надвигающейся со стороны Монголии, веры буддийской”. «В сущности, – отмечалось на страницах газеты “Томские епархиальные ведомости”, – новая вера есть буддизм, только будто он еще не пустил глубоко корней в наших инородцах. Само мировоззрение в этой вере буддийское». “Ну как, например, стали бы они ожидать Ойрота, – писал миссионерский журнал, – если не будут верить в переселение душ? Теперь у новоберцов эти воззрения только неясно проблескивают, им не достает основательных доказательств, а если они поглубже вникнут в метафизику буддистов, то там они всему найдут опору. Вот тогда-то в несколько раз будет труднее обратить ко Христу наших алтайцев” (Бурханизм 1994: 268).

Как известно, официальным лидером, по крайней мере, на начальном этапе возникновения движения бурханистов, считался Чет Челпанов, происходивший из *сеока* (рода) *кобок*. О самом Чете известно, что “это был небогатый человек, пасший чужие стада, ездивший часто по поручению продавать чужой скот, и, по бедности, долго шатавшийся по всему Алтаю и Монголии” (Там же: 31). Миссионеры недоумевали: как этот “самый заурядный и обыкновенный язычник-инородец” смог собрать “целые тысячи своих последователей”, “заставить (людей. – В.К.) переменить дорожки для сердца каждого религиозные убеждения с такой решительностью и страстностью, что они моментально пожгли священные для них предметы религиозного чествования, с которыми сжились веками, и бросились в область неведомого доселе и неслыханного ими вероучения...?” (Там же: 78). Посещавший Алтай в 1912–1914 гг. бывший защитник по делу бурханистов М. Соколов удивлялся уже тому, “что, несмотря на все свои заслуги, Чет в настоящее время (1914 г. – В.К.) почти всеми забыт” (Там же: 303).

Сегодня уже не вызывает сомнений, что пастух-середняк Чет Челпанов, хотя формально и руководил действиями новоберцов в логу Теренг, настоящим организатором выступления бурханистов не являлся. Еще А.Г. Данилин, один из первопродовцев в исследовании бурханизма, обращал внимание, что, находясь через своего шурина Маки Маркитанова в родстве с крупнейшими алтайскими богачами-баями того времени – семьей Кульджиных, Чет лишь выполнял их задание (Данилин 1993: 92–93). Именно баи и прежде всего Манди (Манджи) Кульджин, Кыйтык Елбудин, Сапок Баинкин, а также непосредственно приставленные к Чету Кыргыз Саманов и Чапьяк Юдуев руководили его действиями.

В ходе следствия Чет Челпанов неоднократно менял показания. На последнем допросе он признался, что весной приехал к нему калмык по имени Кыргыз Саманов и сказал, что “есть в черной шубе и на черной лошади Опон, которому надо молиться”. Вскоре после этого приехал Чапьяк Юдуев, который сказал, что “есть Опон, Ойрот и Бурхан и что надо собрать народ и молиться им”. Кыргыз Саманов приказал поставить для Челпанова новую юрту и сшить ему белую шубу и шапку. Кроме того, он научил Чета молиться, после чего предложил ему учить молитве других.

Чугул Сорокова “начала рассказывать, что она видела белого старика, назвавшегося богом: рассказу ее он не поверил и тогда калмык *Манжа Кульджин приказал ему* (курсив мой. – В.К.) объявить народу, что он, Челпанов, видел бога на белом коне и в белой шубе, и бог велел молиться солнцу, луне и богу, находящемуся сверху. Приказание Кульжина он исполнил, хотя сам бога не видел” (Бурханизм 1994: 111–112). На баев и в первую очередь на Манди (Манджи) Кульджина как на истинных организаторов бурханистского выступления четко указывают не только признания Чета. Об организаторской роли этих людей свидетельствует и то, что именно они (в частности, Кыйтык Елбудин) выделили молящимся из своих табунов лошадей для пропитания, а также поддержали собственным авторитетом Челпанова. Появление

в логу богатейших баев и формирование из них почетной охраны (*кодочи*) Чета произвели на простых алтайцев сильное впечатление и способствовали притоку новых людей к месту моления (*Данилин* 1993: 93–94).

Братья Кульджины, с которыми был связан Чет Челпанов, а также Елбудины и другие крупные баи-скотовладельцы вели торговлю с Монголией и имели там прочные связи. Для алтайского скотоводческого байства той поры обычной практикой был обмен алтайской пушнины на монгольский скот, используемый в дальнейшем для прироста стад. Кульджины через Кош-Агач также занимались продажей маралых рогов в Монголию, Китай и Тибет (*Чапыев* 1991: 4). Порой баи или их доверенные закупали в Монголии какие-либо быстро реализуемые на Алтае товары: чай, текстиль и т.п. Налаживая коммерческую деятельность, баи устанавливали связи с крупными зарубежными скотовладельцами и торговыми операторами, которыми, например, в тогдашней Монголии выступали преимущественно буддийские монастыри. Знакомые с монгольским буддизмом баи привозили из поездок, причем, не только из Монголии, и предметы буддийского культа. Сохранилось свидетельство, что Аргымай Кульджин, к примеру, передал баю Тайтаку привезенную из Петербурга бронзовую статую бурхана, которую они наряду с “волшебным фонарем” – диапроектором – использовали затем в пропагандистских целях (*Данилин* 1993: 114).

Что же это были за алтайские баи, имена которых связаны с бурханизмом? Этнограф Л.Э. Каруновская, беседовавшая с Аргымаем Кульджиным (пожалуй, самый известный представитель этой семьи), оставила в своих дневниковых записях весьма любопытную характеристику о нем: “В поисках религиозных истин он читал китайские, японские, буддийские, тибетские и другие книги..., много он беседовал с монгольскими монахами по религиозным вопросам – много сведений от него получила по сеокам (родам. – *В.К.*), ходили к бурханистам, по местам бурханистского моления, Аргымай давал объяснения, но видно, что всего он не скажет, с одной стороны – абсолютный безбожник, с другой – к предметам культа в аиле не разрешил подойти с правой стороны” (*Муйтуева* 1995: 16).

В пользу того, что баи, прежде всего Кульджины, были заинтересованы в бурханизме, а Манди (Манджи) Кульджин даже осуществлял руководящие функции в этом движении, говорит следующее. После разгрома в логу Теренг 13 мая 1907 г. в с. Усть-Кан прибыли “урсульские богачи Манди и Аргымай Кульджины”, а уже 14 мая Манди (Манджи) “распорядился, чтобы все калмыки, явившиеся на суд в Усть-Кан, собрались у него на квартире для обсуждения вопроса о новой вере и для подачи общего прошения на имя г. пристава 5 стана Бийского уезда, чтобы он исходатайствовал перед кем следует законное утверждение их новой веры бога Бурхана” (Там же: 156). Удалось собрать подписи 512 алтайцев, кочевавших на обширной территории по рекам Абай, Сугаш, Кырлык, Ябаган, Кан, Чарыш и другим урочищам.

В “Прошении о разрешении исповедовать новую веру” бурханисты противопоставляли себя тем, кто продолжал придерживаться шаманизма, и открыто “признали свою первую веру (шаманизм. – *В.К.*) довольно дикой”. “Забросив идолопоклонство, бубны и истуканы”, они просили официальные российские власти на Алтае разрешить “исповедовать новую веру” (Бурханизм 1994: 218–219). Фактически этим шагом, предпринятым после выхода манифеста от 17 октября 1905 г. о свободе совести, баи-инициаторы пытались официально легализовать “белую веру”. В случае успеха, заручившись поддержкой простых алтайцев, они могли бы активно отстаивать свои интересы в борьбе с русским капиталом и русским влиянием.

Кульджины, происходившие из рода когол-майман (найман), были к началу XX в. наиболее известными на Алтае богачами и играли заметную роль в жизни своего народа. Аргымай Кульджин (в царское время он являлся родовым зайсаном, а когда эта должность была упразднена, стал волостным старшиной) добился значительных

успехов в коммерции и в организации местной алтайской промышленности: имел конезавод, завод по переработке молока и т.д. (*Муйтуева* 1995). К чести Аргымая также следует сказать, что он, ратуя за просвещение соплеменников, строил школы для их детей. Однажды, невзирая на монополию в этой сфере православной миссии, он открыл алтайскую школу в с. Кеньга (ныне Теньга) без согласования с миссионерами, за что его даже хотели привлечь к суду.

Манди (Манджи) Кульджин тоже был неравнодушен к образованию подрастающего поколения алтайцев. В “Православном благовестнике” за 1910 г. сообщалось: “Кульджин Манди предложил составить за его счет букварь для детей алтайцев и поместить в нем нравоучение, составленное им (Манди) в стихотворной форме. Он со своими стихами познакомил священников и получил от них одобрение” (*Чапьев* 1991: 4). Однако в целом его взаимоотношения с русскими властями и миссией были довольно напряженными. Православные священники именовали его “недоброжелателем миссии”, и в 1900 г., когда на съезде Манди был избран зайсаном, усилиями Томского православного комитета его кандидатуру светские власти не утвердили (*Шерстова* 1997: 121).

В общении с людьми, как вспоминают очевидцы, Манди (Манджи) часто был груб и резок. Тем не менее он пользовался среди соплеменников уважением, и не только из-за богатства. Манди (Манджи) выступал как поборник алтайской старины и ревнитель традиций предков.

Еще задолго до моления в логу Теренг в 1896 г. в доме Манди (Манджи) Кульджина останавливались проезжавшие через Алтай двое астраханских калмыков – тайша и купец. С Манди (Манджи) они познакомились на коронации Николая II в 1894 г. Направляясь на поклонение главному иерарху халхаских монголов – ургинскому Джебзун-Дамба-Хутухте, астраханцы собирались, “по их собственным словам, познакомиться как с бытовою, так и религиозною стороною алтайских калмыков...” (*Тев* 1897: 21–22).

Гости обратились к ним с речью, смысл которой записали миссионеры: “Мы такие же калмыки, как и вы: родня вам по крови. Правда, язык у вас теперь другой, но это от того, что прежний свой язык вы потеряли с тех пор, как отделились от ваших астраханских собратий; все равно, как потеряли вы и веру свою, сделавшись шаманцами; потому что новая ваша вера сравнительно недавняя, старая же вера ваша: вера ваших предков, была тем самым буддизмом, который мы теперь исповедуем” (Там же). После посещения ургинского Хутухты калмыки планировали побывать в Забайкалье. А “обратный маршрут у путешественников, – с опасением замечали миссионеры, – на Алтай же. Будут согласно обещанию, передаваться здесь этими господами впечатления виденного и слышанного ими в Монголии, у иркутских бурят и в Забайкалье. Это значит, по нашему мнению, откроется религиозная пропаганда в более широкой форме” (Там же).

Кстати, любопытная деталь: имя Манди, или Манджи, не имеет однозначно четкого смыслового перевода в современном алтайском языке. Иногда, правда, говорят, что “манди/манджи” может означать “манчжур”. Но, учитывая геноцид, устроенный манчжурскими войсками в XVIII в. по отношению к подданным Джунгарии, в том числе к жителям Алтая, подобное объяснение звучит малоубедительным. Существует и другое толкование. Именно словом “манджи/манджик” называли послушников в буддийских монастырях калмыков и джунгарских ойратов.

Местный алтайский тележурналист А.М. Санашкин высказал предположение, что слово *манди* может происходить от *банди* (в монгольском языке – монах низшей степени посвящения, ламский ученик). Эта гипотеза выглядит достоверной, если учесть, что для фонетической структуры тюркских и монгольских языков, в частности, для алтайского, возможно замещение смычных губно-губных фонем “б, п” на

носовую губно-губную фонему “м” (Баскаков 1969: 342–349). Вполне может быть, Манди (Манджи) – это одно из тех алтайских имен, что сохранились со времен ойратского союза Джунгарии. Справедливость высказанного предположения подтверждается и тем, что имя Манджи встречается также среди имен волжских калмыков и синьцзянских ойратов.

Связь клана Кульджиных и особенно Манди (Манджи) с монгольскими ламами подтверждается также свидетельством А.Г. Данилина, посетившего в 1920-е годы дома некоторых видных бурханистов и отмечавшего: “Особенно обильно буддийских изображений мы наблюдали в 1927 г. в юрте известного бая, племянника Аргыма, Рыса (вернее, Ырыса. – В.К.) Манжина” (Данилин 1993: 174).

Сам Манди (Манджи), по дошедшим до нас рассказам, не приняв советской власти, в 1919 г. откочевал в Монголию. Там с ним виделся также находившийся в иммиграции знаменитый алтайский художник Г.И. Чорос-Гуркин (1870–1937). Манди (Манджи) умер в Монголии среди дербетов. Говорят, перед смертью он сошел с ума. Причиной этого, как считают, была революция в Монголии в 1921 г. Брат Манди Аргымай также откочевал в Монголию, но в 1920-е годы вернулся на Алтай и подвергся репрессиям. Возвращаясь домой после ссылки, он, как говорят, был убит, но кем – не ясно.

Интересные сведения сохранились и о Кыйтыке Елбудине, богатейшем бае из рода иркит. В ранее публиковавшихся исследованиях (Данилин 1932, 1994; Мамет 1994; Потанов 1953, 1971; Шерстова 1997; Сагалаев 1984, 1992; Бутанаев 2003) о нем сообщалось не много, хотя его фигура заслуживает большего внимания. Кыйтык приходился родственником, а точнее – сватом богатейшему баю той поры Аргымаю Кульджину. А по количеству имевшихся у него коней в табунах он даже превосходил последнего. Сын Кыйтыка Тодот женился на дочери Аргымаи Тарынчак зимой, в самое тяжелое для скотоводов время. Эта зимняя свадьба была призвана показать богатство роднившихся семейств и продемонстрировать, что им все нипочем.

Урочище, где стоял Кыйтык, находилось недалеко от стоянки Чета Челпанова, всего лишь через один перевал. И со своим сыном Коденом Кыйтык одним из первых прибыл в ставку Чета. Вместе с другими известными богачами Елбудины составили особый круг Челпанова. До настоящего времени сохранились слухи, что в логу Теренг Кыйтыка будто бы собирались “поднять”, т.е. провозгласить, чуть ли не правителем Алтая¹. Будучи схваченным наряду с другими бурханистами в указанном логу, Кыйтык предстал в суде в роли обвиняемого.

О неравнодушном отношении Кыйтыка к буддизму говорит следующее. Как-то из Петербурга Кыйтык привез литую фигуру *боодо-буркан* – буддийского божества, бурхана. В своем *аиле* (доме) он нашел для нее особое место, которое отделил от остальной части дома ширмой. Согласно правилам, установленным самим Кыйтыком, девушкам, например, достигшим 15-летнего возраста и желавшим приблизиться к бурхану, следовало в силу ритуальной нечистоты снимать обувь². Имеются сведения, что у Кыйтыка была также буддийская священная книга – *судур*³.

Кыйтык, как Аргымай и Манди (Манджи), всячески способствовал просвещению соплеменников. Специально для детей родственников и соседей он организовал при своей ставке и оплачивал занятия с учителем, который обучал ребят чтению и письму. Эти занятия посещал, в частности, Анчиш Кичешев – дед нашего информанта В.П. Ойношева, который знал о хранившемся в аиле Кыйтыка бурхане.

С установлением на Алтае советской власти Кыйтык и его родственники разделили судьбу многих других состоятельных алтайцев – они были репрессированы.

В последующие после выступления в логу Теренг годы богачи-баи, лидеры бурханистов, активно продолжая начатую ранее деятельность, держали связь с ламами из Монголии. Миссионеры доносили, что в 1910 г. по приглашению бурханистов на Ал-

тай прибыл “знатный лама” из Улястая. Имя ламы миссионеры не указывали. Этот лама побывал у известных бурханистских проповедников (*ярлыкчи*): Кыйтыка, Юстука, Улачи, Штопа, Марлушки. По замечанию А.Г. Данилина, “официально он приехал с целью коммерческой, для чего получил от русского консула соответствующий документ, фактически же – для укрепления *прежних* (курсив мой. – В.К.) связей” (Данилин 1993: 120).

А чуть позднее, по сообщению того же А.Г. Данилина, Манди (Манджи) Кульджин и Кыйтык Елбудин пригласили ламу Аксак-чодчи (в алтайском произношении Аксак Дьочи/Аксак Йочи) из Кобдо и ламу Дондока из Улястая. Ламы опять объехали алтайских баев – в первую очередь братьев Кульджиных, Черпакова, Тыса, Папылта и некоторых других. Причем был пущен слух, “что эти люди приехали от Ойрота с целью посмотреть, как живут остатки прежнего ойротского народа” (Там же). “Посланников Ойрота” везде встречали радушно, подносили богатые дары: золото и серебро, дорогие меха и скот – прежде всего лошадей, особо ценимых монголами.

После суда Чет Челпанов уже не выступал как священнослужитель “белой веры”. Его сменили особые проповедники – *дьярлыкчы*, или *ярлыкчы* (досл. имеющие *дьярлык*, или *ярлык*, т.е. разрешение). В 1911 г. Челпанова навестил один из членов суда на процессе 1906 г. Ю.А. Семенов. В разговоре с ним Чет признался, что не знает, откуда появились *дьярлыкчы* (Семенов 1994). Однако, по утверждению А.Г. Данилина, Чет Челпанов, как и другие бурханисты, “продолжал держать связь и с монгольскими ламами, снабжая верующих предметами культа ламаистов и т.д.” (Данилин 1993).

Известно, например, что в 1906 г. Чет со своей приемной дочерью Чугул и видным бурханистом Тырьем жил некоторое время в ставке монгольского ламы возле оз. Цаган-нур на монгольской территории, но вблизи российской границы (Бурханизм 1994: 82–83). Появление этого ламы, называемого “Тыген (перерожденец) – монгольский живой бог” (Там же: 80), наделало много шума на Алтае, поскольку вслед за этим на Алтай “потянулись ламы с лекарствами и проповедью ламаизма” (Там же: 84). Миссионеры доносили начальству: “Посещающие Гыгена инородцы, оставляя у него значительные средства скотом и деньгами, уезжают оттуда с запасом сведений о ламаизме и принадлежности культа оного; изображениями бурханов, свечами, лампадами, амулетами и прочее” (Там же: 77).

Вообще сообщения о том, что многие бурханистские проповедники-*дьярлыкчы* не только поддерживали связь с монгольскими ламами, но и проходили у них обучение, мы находим как у миссионеров, так и у самых разных лиц, имевших отношение к бурханизму в начале XX в. Известный алтаевед, исследователь религиозных представлений алтайцев А.В. Анохин писал, что “многие из них (проповедники бурханизма *дьярлыкчы*. – В.К.) под предлогом торговых дел жили в Северной Монголии. Без сомнения, там они познакомились со школой своего будущего служения и с основами нового вероучения” (Мамет 1994: 52). На подготовку бурханистских проповедников в Монголии указывали и русские староверы, обосновавшиеся преимущественно в юго-западном Алтае. Напуганные событиями 1904 г. староверы-кержаки указывали наведывавшимся к ним миссионерам на “лиц, которые ездят в Монголию учиться молитве по новой вере” (Бурханизм 1994: 266).

Жительница с. Усть-Кан Арадьан Елдошева⁴ помнит, что ее бабушка Мамыш, по роду *тоолос*, проживавшая в с. Ябоган, после смерти мужа дважды в начале XX в. ездила в Монголию на моление и учебу. По словам Елдошевой, в Монголии Мамыш называли Чюрмеш, и она там “училась бурханизму”. И в первую и во вторую поездки Мамыш проводила в Монголии по три месяца. В одну из этих поездок она отправилась вместе с 12-летней девочкой Кегее (*Кегее* – имя, производное от титула высо-

ких буддийских лам-воплощенцев – *Геген/Гэгээн*). Так с началом моления в логу Теренг нарекли приемную дочь Чета Челпанова Чогул Сорокову. В той поездке также участвовали Ак Эмчи (Тырый Яшитов), Сют Эмчи, Учар Дьалбак и др. “Много человек ходило”, – отмечала А.П. Елдошева.

Из Монголии Мамыш привезла подаренную ей там статую Будды и отдала своему сыну Пюлею, отцу Арадьан. Вез эту статую, прикрепив к седлу, Учар Дьалбак, поскольку “женщинам до нее было нельзя дотрагиваться”. “Отца убили в гражданскую войну, – рассказывала Арадьан, – а мама того Будду спрятала. Потом, когда была отечественная война, перепрятала его в месте, называемом Сетерлю, в Караколе, ...говорила, что нельзя его трогать”. Арадьан считает, что найденное в начале 1990-х годов близ с. Боочи изображение бурхана принадлежало ее отцу и матери. “Когда его (Будду. – В.К.) качаешь – звенит, – уточняла женщина. – Внизу место, которое можно было открыть, внутри его, говорили, есть изображение божества. Но открывать его нельзя. Иначе, как говорили, будет плохо. А те, что нашли его потом, открыли. В Сетерлю нашли... Все те люди из Боочи, что его открыли, погибли...”.

В 1991 г. вблизи с. Боочи в одной из местных пещер добытчиками мумие была найдена бронзовая, примерно 15 см в высоту, статуэтка будды Амитабхи очень хорошей работы. В поисках золота нашедшие вскрыли ее, но золота не нашли. Внутри оказались предметы традиционного набора, используемого ламами для освящения статуй: *согиин* (“древо жизни” – специальный деревянный стержень, ставящийся вертикально внутри статуи), *кусунтхук* (особые пилюли, символизирующие “тело”, “речь” и “ум” Будды), необходимые *мантры* и ароматический порошок.

Летом того же 1991 г. общиной алтайских буддистов был приглашен бурятский лама Данзан-Хайбзун (Ф. Самаев), являвшийся в то время настоятелем Санкт-Петербургского буддийского храма Гунзэчойнэй. Самаев провел моление у найденной статуэтки и прочитал проповедь жителям Боочи. Этот же образ Амитабхи показали и духовному представителю Далай ламы XIV в России и Монголии тибетцу, геше Джампа Тинлею, побывавшему в Онгудайском районе Алтая в 1995–1996 гг. Геше также завещал хранить найденную статую.

В своем рассказе А.П. Елдошева сообщала, что из Монголии помимо Будды в тот раз привезли также книгу (*судур*) и особый ритуальный жезл (*очыр*). «Все эти вещи потом моя бабушка (Мамыш. – В.К.) и Учар Дьалбак прятали, – отметила женщина. – Говорили, что эти предметы были освящены молитвами. Книгу просто грамотный не мог прочитать, а только тот, кому положено. Открыв книгу, громко назвав имя божества, громко читал, молился. После этого в его голову приходили слова-откровения. И он начинал говорить, что будет так-то и так-то... Была такая книга, называлась “Тангза”... Сказали, что нашли судур в Куладе, возможно, та книга и есть “Тангза”... Та книга была завернута в синий шелк. Тот судур после революции был у парня, которого зарезали... Последний ...был Дьатынай, он ее мог читать. Кто ее спрятал потом, даже не знаю. Наверное, она осталась в Караколе. Скорее всего, этот человек был из семьи Кокуля...»

Совсем недавно, в ноябре 2002 г., в том же Онгудайском р-не, в Каракольской долине, группа, собиравшая мумие, нашла среди камней очередной буддийский “клад”. В сундучке, спрятанном среди камней, хранилась завернутая в ткань книга судур на тибетском языке (*тобот бичик/тангыт бичик*), которая сокращенно называется “Нон тог джен” (полное тибетское название: *She-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pe-man-nag-gi-bstan-bcos-mdon-par-rtogs-pe-rgyan-ches-bya-ba-bshugs-so*), два жезла очыра, ритуальный колокольчик (*конко*), четки (*эрекен*) (нить уже истлела, сохранились лишь бусины четок), две вырезанные из кости фигурки львов-арсланов, которых буддисты располагают обычно по бокам других изображений на алтаре, небольшая иконка-изображение высокопоставленного ламы (скорее всего Джебзун-дамбы хутух-

ты), специфический атрибут алтайских бурханистов – *сырга* (особый, по форме напоминающий серьгу, узор из металла, который крепился над люлькой *кабай*), что указывает на алтайское происхождение владельца предметов, и некоторые другие вещи, выполнявшие вспомогательную функцию при проводимых обрядах.

Подбор предметов (необходимый минимальный набор для проведения ритуалов), а также наличие книги не на узук-*бичик* (старомонгольском), а на тибетском языке говорит в пользу того, что найденные вещи принадлежали не рядовому верующему бурханисту, а человеку, прошедшему курс обучения в буддийском монастыре или у ламы-наставника.

Что за книга скрывается под названием “Тангза” в рассказе А.П. Елдошевой? Сходное по звучанию слово *тамзы* в значении религиозного письма-послания также использовалось бурханистами. Такие “тамзы”, как отмечал А.Г. Данилин, приходили из Монголии (Данилин 1993: 138). Скорее всего приводимое Данилиным тамзы и названное Елдошевой *тангза* имеют одно происхождение. Известно также, что среди алтайских личных имен есть имя Тангза и производное от него имя Тангзаган. В монгольском языке имеется слово *данс(ан)* в значении “книга”, но не обычная, а книга-ведомость, реестр. Вероятно, это слово в своем корне восходит к тибетскому слову *тон* (*sTon*) со значением “указывать, наставлять, разъяснять”. Именно от этой основы происходит популярное в буддийском мире имя Тензин (*bsTan-'dzin*), которое среди монголов произносится как Данзан и переводится как “наставник” (досл. “держатель Учения, религиозной доктрины”). Очевидно, что алтайские имена Тангза, Тангзаган – это местные варианты имени Данзан/Тензин.

Что же касается непосредственно книги, то от указанной выше тибетской основы *sTon* происходит тибетское же слово *тенчо* (*bsTan-bcos*), значение которого “религиозное сочинение; шастра”. Обнаруженная в Каракольских горах книга на тибетском языке как раз и являлась шастрой. Ее полное название на санскрите “Абхисама-я саланкара махапраджня парамита упадеша шастра”. Она относится к разделу *Праджня Парамиты* (“Запредельная Мудрость”, Учение о *Шуньяте* – Пустоте) и широко используется в буддийской культовой практике. Найденный текст был завершен не в синий шелк, как помнит наш информант, а в ткань красного цвета с монгольским орнаментом. О других предметах, найденных вместе с судуром, А.П. Елдошева не упоминала. Таким образом, велика вероятность того, что найденная книга и есть та, которую когда-то прятали бабушка нашего информанта и Учар Дьалбак. Хотя однозначно утверждать это нельзя: из Монголии разными людьми привозилось немало буддийских книг.

Кому бы ранее не принадлежали найденные в Каракольском урочище вещи буддийского культа, важно, что их использовали бурханистские *дьарлыкчы* в своей практике.

Вообще еще задолго до появления бурханистов в логу Теренг многие жители Алтая уходили учиться в буддийские центры соседней Монголии. Среди алтайцев сформировалась даже особая категория умеющих читать книги *судуры*, т.е. буддийские сутры, а также по этим текстам гадать и предсказывать грядущие события. Этих людей так и называли *судурчы*. Образ всеведущего предсказателя *судурчы* воссоздал в своей поэме известный алтайский поэт и сказитель Н.У. Улагашев (1861–1946). Одно из его произведений так и называется *Шиме-судурчы* (Улагашев 1950). В собирательном образе *Шиме-судурчы* воплотились вполне реальные знатоки, читавшие *судуры*, прославившиеся своими предсказаниями. И таких людей на Алтае было немало.

В с. Каспа (Шебалинский р-н) сохранились легенды о *Шиме/Сюме-судурчы* из рода кергил, обитавшем на горе Ак Кая в устье р. Каспа. В молодые годы он, по преданию, ходил на учебу в пределы Китая. Вернувшись, обучал грамоте других людей и

занимался также лечением. Один из его внуков, Боршин, прославился как бурханистский *дьарлыкчы* (Алтай 1994: 333–334)⁵.

В долинах Дьоло-Кайрылыка (Онгудайский р-н) был известен судурчы Дьалбак, имевший духовное имя Учар-ака. Он много путешествовал: в Монголии освоил монгольский язык, в Туве научился говорить по-тувински, в Китае среди кашгарских уйгуров выучил уйгурский. О его путешествиях сохранились написанные им же стихи (Там же: 325–329).

По Чарышу (Усть-Канский р-н) кочевал в XIX в. Лапас-судурчи из рода сурасыпчак. Его сын Нанка Лапасов – родовой зайсан – впоследствии был одним из активных бурханистов. Сам же Лапас учился в Монголии, имел у себя несколько судуров⁶.

Очень интересным судурчы, о котором сохранилось немало сведений, был Кокуль Дьылтыров из рода когол-майман (найман), живший в Караколе (Онгудайский р-н). Когда началось бурханистское движение, Кокуль уже был старым человеком. О Кокуле рассказывают, что когда он был молодым, то “куда-то ушел и пропал”, пять лет отсутствовал. Как потом оказалось, он жил и учился среди лам в Монголии (Ямаева 1994: 4).

Одним из известных учеников Кокуля был Дьорукчи, также судурчы. Он жил в Беш-Озеке (Шебалинский р-н) и умер в 50-е годы XX в.⁷

Вообще немало алтайцев конца XIX – начала XX в. могли читать тексты на узукбичик (от монг. *усэг* – буква, *узэг* – перо, ручка), т.е. старомонгольском, вернее, староуйратском. В 1906 г. художник Г.С. Гуляев передал привезенный им с Алтая “ойротский” (алтайский) алфавит в Барнаульский музей, где ему присвоили инвентарный номер 902. В архивах Института алтаистики им. Суразакова хранятся несколько образцов алфавита, записанных алтайскими знатоками, и примеры подготовленных ими текстов. Среди знающих эту письменность помимо Кокуля в местном архиве встречаются следующие имена: Оруска Шабураков и его сын Шуур, Сергей Шабураков из с. Шебалино, Калбан Чынатов из с. Каспа (Шебалинский р-н), А. Анатов, житель Кеньги Кошут Каланчин, Абий Саклатов из с. Кураты (Онгудайский р-н), Куйка Какин, сын известного родового зайсана *тоолосов* Чамчыйакова Каки, живший в с. Ело (Онгудайский р-н) (Самоев 1993: 97–98). Все они так или иначе были связаны с бурханистским культом.

Уже упоминавшийся М. Соколов, защитник бурханистов на процессе 1904–1906 гг., в своих записях 1914 г. (фактически это одно из первых исследований бурханизма), утверждал, правда, без достаточной аргументации, что изначально за фигурой Чета Челпанова помимо баев стоял ранее долго живший в Монголии и хорошо знакомый с монгольским буддизмом Тырый Яшитов. Но независимо от того, были или не были до 1904 г. знакомы друг с другом Чет и Тырый, роль последнего в религиозном оформлении бурханистского движения весьма значительна. Тырый был не только наиболее авторитетным и видным из дьарлыкчы, он практически возглавил нововерцев после ареста Чета и суда над ним.

По записям М. Соколова, «Тырый Агемчи (Белый лекарь. – В.К.) состоит главным “ярлыгчи”, т.е. главой бурханского духовенства, тогда как Чет Челпанов даже низшего ранга “ярлыгчи” не состоит» (Бурханизм 1994: 301). Именно к Тырию, как отмечал исследователь, “ежегодно два раза собираются все другие ярлыгчи Алтая, и он их поучает и преподает: как подобает в разных случаях молиться. Калмыки его чтят как высшее духовное лицо, и когда Тырый выезжает на общие моления, его сопровождает почетный конвой” (Там же: 302). Фактически Тырия можно назвать одним из основных идеологов новой веры.

Православные миссионеры называли его “осмысленным проповедником буддизма”. “Тырый, – писали они, – уже распевает со своими последователями молитвы

Бурхану и канты в честь Ойрота. Он имеет монгольские книги, амулеты с молитвой Далая и много вещей буддийского культа. Заметно, что даже самое обращение его с нами в принципе буддийское: ласковость, услужливость..." (Там же: 268).

Тырый подобно алтайским баям также ездил в Монголию и там самостоятельно устанавливал контакты с монгольскими священнослужителями. Сохранились свидетельства о контактах Тырия с ламами Аксак Йочи и Юракайчи. Этих лам Тырый приглашал на Алтай (Данилин 1993: 161).

Согласно сведениям, собранным А.Г. Данилиным, Тырый среди внимавших ему алтайцев настойчиво пропагандировал моление Керел-дьяику. Вообще, под словом *дьяик/яик* у бурханистов известны ленты или обрезки ткани – своеобразные предметы поклонения, выполнявшие функцию, аналогичную шаманским оберегам и иконам у крещеных. Обычно на бурханистских алтарях подвешивали несколько таких лент. В сочетании *Керел-дьяик* (в молитвах его порой именовали *алтан керел*, т.е. "золотой керел") использовано монгольское слово *гэрэл* (свет, сияние) и без труда угадывается связь этого названия с известным и очень популярным, особенно в Монголии, буддийским священным текстом: "Сутрой Золотого блеска", который на монгольском звучит *Алтан Герел* (санскр. "Суварнапрабхаша").

Кстати, слово керел также со значением "блеск, сияние" присутствует и в алтайском языке. А свидетельства в пользу того, что алтайцы давно были знакомы с этой сутрой, имеются в изданной еще в 1865 г. книге "Алтайская церковная миссия" (Самоев 1993: 97). Тырый, выделяясь среди прочих дьярлыкчи знаниями старых преданий и обширными связями с местной алтайской знатью и буддийским духовенством Монголии, претендовал на роль "верховного жреца". Он готовил других проповедников, пытался унифицировать культ. Особо много приверженцев "Керел-дьяика" было в Урсульской долине.

Однако широкое распространение бурханизма объективно вело к тому, что в ряды проповедников нового учения вливались и вчерашние шаманы, которые "под крышей" новой веры сохраняли прежние религиозные установки, продолжали почитать прежних богов и духов. В силу внутренней неустойчивости бурханистского учения на фоне широкого распространения в рядах бурханистов образовались даже враждовавшие друг с другом группы – своеобразные бурханистские "секты". Наряду с почитателями Керел-дьяика появились поклонники *сырга-дьяика* (*серьги-дьяика*. – В.К.), *мааны-дьяика* (знамени-дьяика. – В.К.), *койон-дьяика* (зайца-дьяика. – В.К.) (Данилин 1993: 122–123).

Одна из сложностей в изучении алтайского бурханизма – то, что бурханистский пантеон не имел законченной целостности, а в религиозной догматике наблюдалась эклектичность. Наблюдавшие за развитием бурханизма современники констатировали: "По рассказам некоторых бывших бурханистов почти каждый дьярлыкчи учит по-своему; бывают иногда и споры между ними, причем каждый отстаивает правильность своего учения" (БГА 1: 10). Однако, несмотря на это, все-таки можно выделить стержневую идею, объединявшую всех бурханистов. Собственно это та идея, с которой бурханизм начинался и которая проходила красной нитью в проповедях *дьярлыкчы* и в текстах бурханистских молитв на протяжении всего последующего периода развития "новой веры".

Помимо широко вводимого в религиозную практику понятия "Бурхан" и признания Бурхана в качестве верховного бога всех последователей бурханизма спланировала вера в приход справедливого правителя – Ойрот-хана, который восстановит былое величие царства ойротов. Все исследователи бурханизма соглашались, что предания об Ойрот-хане занимали особое место в "новой вере". "Под этим общим названием ...фантазия алтайцев понимает... несколько исторических народных героев: и Калдан-Ойрота, и Чунуты (Шуну. – В.К.), и Амыр-Сана" (ТЕВ 1912а: 464).

Важно, что все эти фигурировавшие в бурханистских сказаниях лица – представители джунгарского царского дома. И в народной памяти алтайских племен они также вполне конкретно осознавались как лица, причастные именно к Джунгарскому ханству, жителями которого некогда являлись и сами алтайцы. “На шапке четыре кисти – память о Тербен-Ойроте. На шубе белая кисточка – память о золотом Ойроте”, – распевали в своих молитвенных гимнах бурханисты (ТЕВ 19126: 838). Для бурханистов характерно воспоминание о “времени Ойрот-хана” как о “золотом веке”. Идеализация того периода сквозит в песнопениях и проповедях священников-дьярлыкчы. Знаменательно, что даже костюм бурханистских дьярлыкчы включал особую шапку, повторявшую своей формой старую монголо-ойратскую шапку *калбан/калбан-бюрюк* (Данилин 1993: 177). “Калбанг берюк сюрибис (Наш облик – шапка калбан)”, – пели бурханисты (Бурханизм 1994: 253, 257). Впервые такую шапку надел сам Чет Челпанов. Ее ему сшила жена бая Сапога, кстати, происходившего из клана Кульджиных. Видевшие в логу Теренг Чета свидетели отмечали, что он “был одет в шелковую шубу белого или голубого цвета, на голове его была какая-то особенная шапка” (Там же: 157). Впоследствии такие же шапки стали надевать и другие дьярлыкчы. Кое-где они сохранялись еще с джунгарских времен. Подобные шапки должны были подчеркнуть приверженность бурханистов старинным обычаям предков, которые вполне четко и конкретно ассоциировались со временем Джунгарского ханства.

Пытаясь прогнозировать дальнейшее развитие бурханизма, в частности развитие столь важного для нововерцев образа Ойрот-хана, миссионеры делали вывод, что “близко подходя к ламаизму, учение Чета впоследствии сольется с ним, разве сохранит какие-либо незначительные свои черты” (Там же: 261), а “Ойрот с течением времени преобразуется под влиянием ламаизма в какое-нибудь божественное существо, покровительствующее Алтаю” (Там же: 236). Подобный сценарий в развитии образа Ойрот-хана кажется вполне вероятным. Особенно если учесть исторические прецеденты. Например, Чингисхан в средневековой Монголии превратился в божество-защитника монгольского буддизма. С позиций буддийской религиозной доктрины была переосмыслена его биография, разработана иконография, и храмы, посвященные Чингисхану, были рассеяны на всей обширной территории проживания монгольских племен (Жуковская 1977: 105–112).

Именно в пользу такой дальнейшей трансформации и образа Ойрот-хана говорит и сложившаяся в западномонгольских ойротских монастырях традиция обожествлять эпических героев. Не только сами ойротские ламы непосредственно исполняли эпические сказания, но в монастырях обитали и признанные воплощения любимых народом героев. Как заметил Б.Я. Владимирцов, известный богатырь баитского и дэрбэтского эпоса Дайни-Кюрюль (Боевая Бронза), возрождался в баитском монастыре Пе-чже-лин, где носил титул бакши-гегена (Владимирцов 2003: 344). Еще раньше Г.Н. Потанин обнаружил в одном из монастырей Западной Монголии высокопоставленного ламу, считавшегося воплощением богатыря-строителя Сартакпая, легенда о котором хорошо известна и на Алтае (Потанин 1883: 80). Да и сам Амурсана (алт. Амырсана), один из непосредственных прообразов Ойрот-хана, был объявлен манифестацией грозного Махакалы, защитника буддизма, новый приход которого еще и в начале XX в. ожидали в Западной Монголии. Обожествленному Амурсане приписывались выдающиеся способности: он мог испускать радугу и вешать на нее свои вещи, а также с помощью имевшегося у него волшебного камня *дыада* мог низводить снег и дождь на своих врагов (Владимирцов 2002: 274, 276).

Справедливость мифологизации образа Ойрот-хана – Амурсаны в буддийском ключе подтверждается его последующим развитием. В этой связи опять-таки любопытную информацию находим у Данилина. “По сообщению корреспондента барна-

ульской газеты "Голос труда" (от 18 ноября 1917 года), уже в феврале – марте среди алтайцев Урскульской волости стали циркулировать тамзы (письмо) из Монголии, предупреждавшие о скором (10–18 мая) появлении Амыр-Сана, который поведет войну и разобьет русских при слиянии рек Бии и Катунь, после чего алтайцы перейдут от России в подданство своего прежнего царя. Приходу Амыр-Сана будет предшествовать появление ламы и 17 кэгеней (проповедников); за ними следом придут 700 собак и наконец – 7000 богатырей, для борьбы с русскими" (Данилин 1993: 138–139).

Любопытно, что даже описание явления Амурсаны выполнено в духе буддийских традиций. Как правило, грозных защитников буддизма сопровождает многочисленная свита не только воинов, но и опасных свирепых животных: волков, собак, воронов, быков и т.д., готовых растерзать, разорвать, растоптать "врагов веры".

К широко использовавшемуся божественному имени "Бурхан/Буркан/Бырман/Пырман" бурханисты часто добавляли слово "Ак" (белый, светлый). В бурханистских песнопениях фигурировало также сочетание "Кок Буркан" (Синий Бурхан). А порой некоторые добавляли слово "Багша/пакша", и звучало *Багша-Бырман* или *Бырман-Бакиша*. Так, по словам З.М. Торбоковой⁸ и С.М. Урчимаева⁹, порой произносила их мать, Урчимаева Тана, дочь одного из сыновей знаменитого дьярлыкчи из рода *майман* (*найман*) Барнула Мандаева. Сочетание Багша-Буркан знакомо также жителям села Кулады. Старики иногда его использовали в сакральной фразе: "Багша-Буркан баш болзын" (Багша-Бурхану кланяемся), произносимой в самых разных случаях. Например, когда чихали. Практически это же сочетание *Багши-Бурхан* или *Бурхан-Багш* (Будда-Учитель), как известно, является широкопространственным обращением к Будде Шакьямуни у всех тюрков и монголов, исповедующих буддизм.

В связи с культом *Бурхана/Пыркана* интересное замечание находим у Соколова: "Бурханисты совершенно не признают культ предков и загробную жизнь. Главное и единственное божество, как и у монголов, у них Бурхан, всеведущий, живущий на небе и покровительствующий на земле людям, ему поклоняющимся" (Бурханизм 1994: 302).

Интересные сведения о бурханистском пантеоне находим у А.Г. Данилина, писавшего, что "кроме общего названия изображений бурхан, у алтайцев-бурханистов есть для них следующие термины: сакузын, тараки, буда и пр." (Данилин 1993: 174). В приведенных названиях легко угадываются буддийские корни. "Буда", порой в современном алтайском языке используют "Боодо", несомненно, Будда. "Тараки" некто иная, как "Тара-эхе" (на монгольском языке – мать Тара), очень известное и популярное буддийское божество. В соседней с Алтаем Туве ее именовали Тариги (Дьяконова 1979: 164).

"Сакузын" происходит от монгольского "сахиусан" (защита, оберег). Под этим словом подразумеваются как божества-защитники буддийского учения, так и всевозможные амулеты. Г.Ц. Пюрбеев в толковом словаре терминов традиционного быта калмыков, народа, с которым алтайцев связывает джунгарское прошлое, приводит следующие значения слова "сэкусн": "1. Дух предков, защищающий и охраняющий потомков от злых напастей. 2. Хранители буддийской веры, божества-защитники, докшиты. 3. Амулет, талисман, ладанка с изображением божества (бурхана)" (Пюрбеев 1996: 159).

Вообще, ориентация на Монголию у бурханистов сохранялась и в 1919 г., когда собравшиеся в урочище Кадргат в верховьях реки Каракола, дьярлыкчи обратились к своей пастве с призывом покинуть пределы Горного Алтая и отправиться в Монголию. "Дорога на восток (т.е. в Монголию), – увещевали ярлыки, – ведет в прежнее царство Ойрота; счастлив тот, кто пойдет этой дорогой. Дорога же к западу (т.е. к

советскому Бийску) гибельна; люди, которые пойдут туда, уже чужие для Ойрота” (Данилин 1993: 144).

Даже приветствие бурханистов: “Дьякши, дьякши ба?” (Хорошо, хорошо ли?), сменившее прежнее “Эзен” (здоровье, здоровый) и “Не табыш?” (какие новости?), по мнению известного литератора Алтая, знатока алтайского языка, Б.Я. Бедюрова, есть калька с монгольского приветствия: “Сайн, сайн байна уу?” или “Сайн уу?” (Хорошо, хорошо ли?).

Бурханистские алтари, увешанные лентами-*дьяиками*, с расставленными чашечками для светильников-*дьюла/чула* и воскурений вереска-*арчына*, похожи на алтари монгольских буддистов. Даже в Монголии, учитывая дороговизну литых изображений бурханов, не каждая семья могла себе позволить их иметь. Замену им находили в живописных образах, а также в еще более дешевых – печатных. И в Монголии алтари повсеместно декорировали лентами-*хадаками* и прочими украшениями из ткани. Кстати, слово *хадак/кадак* известно и в алтайском языке. Оно встречается в бурханистских молитвах. А во время сватовства у алтайских теленгитов, матери невесты подносил *кадакту тажуур* (сосуд особой формы с прикрепленным к горловине платком белого цвета – *кадаком*) (Дьяконова 2001: 121).

Даже цветовая гамма – бурханисты отдавали предпочтение лентам белого, синего и желтого цветов – созвучна доминирующим цветам в убранстве монгольских буддийских алтарей: хадаки используются преимущественно белого, синего и желтого цветов, в облачении бурханов преобладает желтый цвет. И.М. Майский, посетивший храмы Монголии в 20-е годы прошлого века, также заметил, что в храмах “иногда статуи одевали в шелк и парчу, на них навешивали бесчисленное множество голубых и желтых (курсив наш. – В.К.) хадаков, и перед ними теплились маленькие неугасимые лампадки” (Майский 1960: 230). Использование бурханистами лент-дьяиков также перекликается с известной практикой калмыцких буддистов (очевидно, имевшей широкое распространение еще во времена Джунгарии) – помещать на алтари особые куски ткани и ленты, называемые *олгц*, в качестве родовых символов (Бакаева 2003: 277).

Бурханистские священники-дьярлыкчы так же как и ламы гадали, предсказывали будущее, старались лечить больных. Обращаясь к религиозной деятельности, они, так же как и ламы, получали второе духовное имя (*бай-ады*).

Очевидно, что влияние монгольского буддизма на бурханизм и бурханистов было очень значительным. Помимо бесспорных внешних заимствований что можно сказать о том, насколько глубоко буддийские философские идеи проникали в бурханистскую среду? Наиболее распространенную точку зрения по этому вопросу в свое время выразил А.М. Сагалаев: “Бурханисты восприняли некоторые внешние черты ламаистских культов, однако не усвоили догматики мировой религии даже в той ее упрощенной форме, с которой были знакомы рядовые монголы-ламаисты” (Сагалаев 1984: 103). Однако на самом деле здесь все не так просто.

Вообще, как известно, на первом этапе становления любой религии не философские идеи, не догматика, а именно культ выполняет интегрирующую, объединяющую верующих функцию. Правда, далеко не всеми буддийскими культовыми предметами даже дьярлыкчы умели правильно пользоваться, хотя и имели их в своем жреческом реквизите. К примеру, по сообщению А.Г. Данилина, “один ярлык брал мандал (особое жертвенное блюдо – символ мироздания, на которое в буддийских храмах сыплют зерна злаков, кладут деньги и прочие подношения. – В.К.) на моления, где время от времени ударял в него медным очиром” (Данилин 1993: 175). По сути, в руках этого дьярлыкчы буддийское жертвенное блюдо выступало в роли привычного шаманского бубна. Этот яркий пример наглядно показывает, что не следует абсолютно отождествлять бурханизм с буддизмом.

Вместе с тем необходимо отметить, что дьарлыкчы и рядовые бурханисты, общаясь с ламами, постепенно осваивали не только буддийский культ, но начинали проникать и в сущностные положения буддийской религии. В этом отношении могут быть показательны слова А.П. Елдошевой, поделившейся с нами некоторыми высказываниями своей бабушки Мамыш, учившейся у лам в Монголии. Мамыш говорила, что Земля имеет три слоя, Бурхан живет в верхней земле, человек – в средней, “враг народов” – в нижней. Приводимое трехчленное деление Земли имеет очень древнее, еще дошаманское происхождение и специфических буддийских черт не содержит. А вот дальше, по словам Мамыш, “в средней земле все живут самосевом: деревья растут, люди рождаются..., а Бог-Бурхан – в верхней земле, там не рождается, не стареет, не убавляется, не прибавляется. Наша молитва туда не дойдет. Жить надо, самим себя беречь... Вот в этом дар Бога... Надо жить хорошо, плохого не делать. Вот это будет и для Бога лучшее...”.

На первый взгляд, в сказанном нет ничего особенного, даже содержатся атеистические нотки, хотя, по словам нашего информанта, “Мамыш боговерующая была”. Но при внимательном рассмотрении человек, знакомый со спецификой буддийского мировосприятия, обнаружит здесь несомненное буддийское влияние.

Во-первых, слова “в средней земле все живут самосевом: деревья растут, люди рождаются...” согласуются с буддийскими представлениями о том, что окружающий нас мир возникает и развивается по своим объективным, не зависимым от воли Бога законам (действует причинно-следственная связь, карма), а фраза, относящаяся к Бурхану, “не рождается, не стареет, не убавляется, не прибавляется...” перекликается с очень распространенной среди буддистов характеристикой Праджня Парамиты, являющейся сущностью и матерью всех будд: “Не заканчивается, не рождается, не пресекается, не длится вечно, не приходит, не уходит...”. Молитву, содержащую эти слова из вступительной строфы “Праджня нама мула мадхьямака карики” (Коренного текста буддийской философской школы мадхьямака), называют “Прибежищем” (тибет. “Кьябдо”, монг. “Итэгэл”) и обязательно учат на начальном этапе во всех буддийских монастырях, где распространен центральноазиатский буддизм.

Во-вторых, основатель буддизма Будда Шакьямуни, согласно классической буддийской точке зрения, находится в *махапаринирване*, т.е. сфере, не доступной для приходящих извне каких-либо раздражителей. Поэтому, хотя в буддийских храмах часто центральное место на алтаре отводилось именно Шакьямуни (алтайск. Шиге-мыне), как основателю Учения, и многие ламы советовали прихожанам обращаться к нему как к избавителю от всех бед, все-таки считается, что Будда в махапаринирване недосягаем (“молитва туда не дойдет”, – говорила Мамыш), а хранителями буддийского учения до прихода следующего будды являются бодхисатвы, прежде всего Авалокитешвара, и своеобразные буддийские апостолы-*архаты* (монг. *найданы*).

Наконец, в буддийских священных текстах неоднократно повторяется, что будды не разводят проблемы своими руками, а помогают людям, прежде всего давая им свое Учение, а человек должен сам, используя это Учение, справляться со своими житейскими трудностями. И, в первую очередь, понимая космическую взаимосвязь всех явлений, стараться не делать зла, чтобы от него же, как от летящего бумеранга, в перспективе не пострадать. Собственно в этом один из краеугольных камней буддийского учения (словами Мамыш: “жить надо хорошо, плохого не делать”, а также “жить надо, самим себя беречь... Вот в этом дар Бога”).

Итак, подведем некоторые итоги. Из приведенного материала со всей очевидностью явствует крайне важная, во многом определяющая, монгольско-буддийская составляющая в бурханизме. Очевидно, стоявшие у истоков бурханизма крупные баи и дьарлыкчы не просто держали связь с монгольскими ламами, а возможно, даже были ими во многом инспирированы. Это отразилось на направленности и культово-обря-

довом оформлении движения: общая ориентация на Западную Монголию как на родину, которую пришлось покинуть; идеализация и обожествление представителей джунгарского царского дома в образе Ойрот-хана; стремление возродить обычаи "ойротской старины"; запрет кровавых жертв и отмежевание от шаманов; широкое использование буддийской атрибутики и предметов культа; прямое участие некоторых буддийских священников в бурханистских ритуалах; заимствование бурханистами многих буддийских терминов; подражание буддийским обрядам и т.п.

Трудно согласиться с утверждением Л.П. Мамета, что "монгольские ламы в течение долгих лет вели широкую, но умело скрытую от постороннего глаза пропаганду среди алтайцев как в самом Алтае, так особенно среди тех алтайцев, которые часто бывали в Монголии и знали монгольский язык" (Мамет 1994: 56). По имеющимся на сегодня сведениям, нельзя говорить о существовании такого специализированного пропагандистского центра. Но бесспорно, имел место совершенно естественный культурный обмен между соседними и даже родственными народами.

В условиях, когда политика российского правительства была направлена на русификацию "иностранческого" населения Сибири через обращение их в православие, вопрос самосохранения для алтайцев приобрел жизненно важное значение. Тем более, что данная политика сопровождалась активной колонизацией горного края, ограничением землевладения и разрушением традиционного уклада жизни коренных жителей Алтая.

Осознав несостоятельность старого шаманства в качестве "национальной защиты", бай стали искать новую опору и обратили взоры к соседней хорошо им знакомой Западной Монголии. Там они и нашли то, что им было нужно, в лице успешно функционировавшей буддийской конфессии. Ламы, в свою очередь, также были заинтересованы в расширении сферы своего влияния. Однако, похоже, со стороны монгольского ламства не существовало единого координационного центра. Вероятно, бай просто установили и поддерживали связи с некоторыми известными ламами и надеялись с их помощью укрепить свои позиции.

Бурханизм объективно способствовал сплачиванию алтайского населения в единый этнос. В современном алтаеведении известно утверждение Л.И. Шерстовой, высказанное ею в кандидатской диссертации ("Алтай-кижи в конце XIX – начале XX вв. История формирования этноконфессиональной общности"), согласно которому, на базе бурханизма в начале XX в. на Алтае рождалась этноконфессиональная общность. Но, на наш взгляд, так можно утверждать лишь с оговорками. Так как этноконфессиональная общность подразумевает стремление к известной замкнутости и обособление от всех "чужих", что видно на примере известных в истории религиозных сообществ (меннониты; изолированные от русского населения другими этносами старообрядческие общины). Бурханистская же общность не была обособленной и замкнутой. Хотя бурханисты и противопоставляли себя русским поселенцам и алтайцам-шаманистам, они поддерживали тесные связи и активно взаимодействовали с Монголией и монгольским ламством.

Во многом установлению тесного сотрудничества с монгольскими ламами объективно способствовало то, что в то время в народной памяти алтайцев сохранялось осознание себя единым целым с соседним монгольским миром. Общая история (Ойратский союз – Джунгария), одинаковый хозяйственно-экономический уклад (кочевое скотоводство), многочисленные общие элементы культуры, проявлявшиеся в одежде, убранстве жилища, общие легенды и предания, наконец, этническое родство – все это сближало жителей Монголии и Алтая. Многие алтайцы того времени часто бывали в Монголии и хорошо говорили по-монгольски, что отмечалось российскими учеными-путешественниками, и для письма традиционно пользовались ойрат-монгольским алфавитом (*узук-бичик/тодо-бичик*).

Говоря о бурханизме и принимая во внимание все сказанное выше, необходимо определиться, был ли бурханизм особой местной формой алтайского буддизма, о чем не раз приходилось слышать автору, проживая на Алтае, или нет. На наш взгляд, несмотря на многочисленные буддийские элементы, однозначно поставить знак равенства между бурханизмом и буддизмом все-таки нельзя. Бурханизм – это еще не буддизм в полной мере, хотя уже и не шаманизм. Бурханизм – это сложное переходное явление, даже можно сказать, это сам процесс перехода. Не просто синкретический “мост”, а именно динамичный переход от шаманизма к буддизму, сходному по форме с монгольским. Общий вектор направленности этого движения прослеживается довольно четко. Но в силу того, что бурханизм как таковой – это еще не “конечный продукт”, а некоторый промежуточный этап. Отсюда и внутренняя рыхлость бурханистского учения, его аморфность и эклектичность.

Процесс религиозного реформирования начала XX в. проходил в крайне стесненных обстоятельствах. Российская царская администрация в лице алтайской духовной миссии зорко следила и по мере сил старалась пресекать любые контакты алтайцев с монгольскими ламами. Отсюда затруднения в приезде на Алтай квалифицированных буддийских вероучителей. Кроме того, пронизанному шаманскими представлениями сознанию алтайцев было очень непросто воспринять буддийские идеи – как следствие и возврат многих бурханистов к кровавым жертвам. Переход в дьарлык-чы некоторых шаманов также не способствовал усвоению нового мировоззрения: в пантеон опять стали возвращаться Ульгень и другие шаманские божества и духи.

Затем развитию бурханизма препятствовали атеистическая пропаганда и заидеологизированность более позднего, советского, периода. К настоящему времени в результате специально проводившейся пропаганды у большинства современных коренных жителей Республики Алтай утрачено понимание своей культурно-исторической, а отчасти и кровнородственной причастности к соседней Западной Монголии, да и всему монгольскому миру. Ярким примером тому случай, когда в беседе с нами один молодой алтаец, узнав, что в монгольском г. Кобдо (Ховд) установлен памятник Амурсане, крайне удивился и спросил: “А почему монголы поставили ему памятник, он же алтайский герой?”

Как сложится судьба бурханизма в современных непростых условиях, что ждет его в будущем? Вопрос остается открытым.

Примечания

¹ Информанты: Иркитова В.Д. (1937 г. рожд., род – ирkit, место рожд. – с. Мунтуль (Красноярский край), ныне проживает в с. Кырлык), Клешев В.А. (1966 г. рожд., род – ирkit, место рожд. – с. Кырлык, ныне проживает в Горно-Алтайске), Ойношев В.П. (1960 г. рожд.; род – тодош, место рожд. – с. Беш-Озек, ныне проживает в Горно-Алтайске).

² Информанты: Ойношев В.П. (1960 г. рожд., род – тодош, место рожд. – с. Беш-Озек, ныне проживает в Горно-Алтайске).

³ Информанты: Иркитова В.Д. (1937 г. рожд., род – ирkit, место рожд. – с. Мунтуль, Красноярский край, ныне проживает в с. Кырлык), Клешев В.А. (1966 г. рожд., род – ирkit, место рожд. – с. Кырлык, ныне проживает в Горно-Алтайске).

⁴ Информант Елдошева А.П. (1909 г. рожд., род – котон-кыпчак, место рожд. – с. Ело, ныне проживает в с. Усть-Кан).

⁵ Информант Самыков В.Т. (1938 г. рожд., род – кергил, место рожд. – с. Каспа, ныне проживает в Горно-Алтайске).

⁶ Информанты: Нанкин М.К. (1953 г. рожд., род – сукас-кыпчак, место рожд. – с. Кырлык, ныне проживает в Горно-Алтайске), Клешев В.А. (1966 г. рожд., род – ирkit, место рожд. – с. Кырлык, ныне проживает в Горно-Алтайске).

⁷ Информант Ойношев В.П. (1960 г. рожд., род – тодош, место рожд. – с. Беш-Озек, ныне проживает в Горно-Алтайске).

⁸ Информант: Торбокова З.М. (1956 г. рожд., род – сурас-кыпчак, место рожд. – с. Кулады, ныне проживает в Горно-Алтайске).

⁹ Информант: Урчымаев С.М. (1965 г. рожд., род – сурас-кыпчак, место рожд. – с. Кулады, ныне проживает в Горно-Алтайске).

Источники и литература

- Алтай 1994 – Алтай кеп-куучындар (Алтайские мифы). Горно-Алтайск, 1994 (на алт. яз.).
- Бакаева 2003 – Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.
- Баскаков 1969 – Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков. М., 1969.
- БГА 1 – Барнаульский Государственный архив. Ф. 164. Оп. 1. Д. 93. Л. 3.
- БГА 2 – Барнаульский Государственный архив. Ф. 164. Оп. 2. Д. 18. Л. 58 (Доклад священника Чулымманского отделения Алтайской миссии, 1901–1910 гг.).
- Бурханизм 1994 – Бурханизм: Док. и матер. Горно-Алтайск, 1994.
- Бутанаев 2003 – Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003.
- Верещагин 1908 – Верещагин В.И. От Барнаула до Монголии: Алтайский сб. Барнаул, 1908.
- Владимирцов 2002 – Владимирцов Б.Я. Монгольские сказания об Амурсане // Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002.
- Владимирцов 2003 – Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. Предисловие // Работы по литературе монгольских народов. М., 2003.
- Данилин 1932 – Данилин А.Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль // Сов. этнография. 1932. № 1.
- Данилин 1993 – Данилин А.Г. Бурханизм. Горно-Алтайск, 1993.
- Дьяконова 1979 – Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.
- Дьяконова 2001 – Дьяконова В.П. Алтайцы. Горно-Алтайск, 2001.
- Жуковская 1977 – Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Майский 1960 – Майский И.П. Монголия накануне революции. М., 1960.
- Мамет 1994 – Мамет Л.П. Ойротия. Горно-Алтайск.
- Муйтуева 1995 – Муйтуева В.А. Из жизни Аргыма и Манди Кульджиных: Сб. док. и матер. Горно-Алтайск, 1995.
- Потанин 1883 – Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883.
- Потапов 1953 – Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953.
- Потапов 1971 – Потапов Л.П. Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. Л., 1971.
- Пюрбеев 1996 – Пюрбеев Г.Ц. Толковый словарь традиционного быта калмыков. Элиста, 1996.
- Сагалаев 1984 – Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск, 1984.
- Сагалаев 1992 – Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992.
- Самаев 1993 – Самаев Г.П. “Узук бичиг” у алтайцев // Язык и культура алтайцев. Горно-Алтайск, 1993.
- Семенов 1994 – Семенов А. Алтайда кудай дыанын солыганы (Перемена веры на Алтае) (в русском оригинале: “Религиозный перелом на Алтае”) // Алтайдын чолмоны. 1994. № 65 (газета на алт. яз.).
- ТЕВ 1905 – Томские епархиальные ведомости. 1905. № 9.
- ТЕВ 1907 – Томские епархиальные ведомости. 1907. № 2.
- ТЕВ 1908 – Томские епархиальные ведомости. 1908. № 11.
- ТЕВ 1909 – Томские епархиальные ведомости. 1909. № 12.
- ТЕВ 1912a – Томские епархиальные ведомости. 1912. № 9.
- ТЕВ 1912b – Томские епархиальные ведомости. 1912. № 16.
- Улагашев 1950 – Улагашев Н. Шиме-судурчы. Б. м., 1950 (на алт. яз.).
- Чапыев 1991 – Чапыев Е.М. Кульдя уйазы (Гнездо Кульди) // Алтайдын Чолмоны. 1991. № 192 (газета на алт. яз.).
- Шерстова 1997 – Шерстова Л.И. Тайна долины Теренг. Горно-Алтайск, 1997.
- Ямева 1994 – Ямева Е. Кокул – когөл-майман айлаткыш (Кокуль – пророк из когөл-майманов) // Алтайдын Чолмоны. 1994. № 125.