

БУРХАНИЗМ В ГОРНОМ АЛТАЕ

В условиях непростой переходной социально-политической обстановки в России, которая осложнялась земельно-административной реформой, коснувшейся всех коренных жителей Южной Сибири, в мае 1904 г. в Горном Алтае обозначился специфический очаг межэтнической и общественно-политической нестабильности. Речь идет о начале бурханистского движения у калмыков Алтайских дючин. В урочище Теренг (алт. Торёнг), расположенном в долине реки Кырлык в 2–3 км от одноименного современного села Усть-Канского района Республики Алтай, состоялось общепалатинское коллективное моление – *мюрюль*. На нем алтайцы открыто возвестили о всенародной смене религии. Произошло событие, позволившее современникам говорить о движении бурханистов как “об исключительном явлении, когда народ отрывается от самого себя” (Сапожников 1926: 22). Проповедниками “новой веры”, сформулировавшими ее основные догматы, были Чет (алт. Чот) Челпанов и его приемная дочь, двенадцатилетняя Чугул.

Относительно событий, предшествовавших молению и последовавшей затем трагедии, существуют две версии. Согласно первой – Чугул, поехавшая за овцами, встретила человека в белом одеянии. Тот велел ей передать отцу, чтобы он сжег предметы шаманского культа, отказался от кровавых жертвоприношений и стал молиться Солнцу и Луне. Позднее всадник повстречался самому Чету Челпанову и поведал ему основные каноны “новой белой веры” (Семенов 1926: 394; Анохин 1927: 163–164; Мамет 1930: 47–61; ГААК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 212. С. 12). Они и были возведены Четом своим соплеменникам, собравшимся на реке Кырлык.

Вторая версия менее известна. Суть ее сводится к следующему: в середине апреля 1904 г. к аилу Челпанова в его отсутствие подъехали три всадника и передали через Чугул, чтобы хозяин “сжег всех божков и бубен за исключением *яика*” (домашняя святыня. – Л.Ш.) (АНИИМАЭ: Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 23). Через три дня они опять явились и сообщили Чету “заповеди новой веры” (Там же: 24). Известие о трех таинственных всадниках быстро разнеслось по Горному Алтаю. Через восемь дней в долину р. Теренг съехались, по одним источникам, полторы, по другим – четыре тысячи человек (Клеменц 1905: 155; Анохин 1927: 164). У подножия горы на площадке “были поставлены четыре березки, сооружен жертвенник-*тагыл* для курения *арчына* (горного можжевельника. – Л.Ш.)” (Мамет 1930: 15). Здесь же Чет Челпанов изложил собравшимся каноны веры, услышанные от всадников. Они сводились к следующему: во-первых, отказ от кровавых жертвоприношений, вместо них – возжигание арчына и кропление молоком или аракой; во-вторых, моления должны проходить в определенное время на открытых местах, под небом; в-третьих, на местах молений нужно ставить березки и украшать их белыми лентами; в-четвертых, в своих молитвах верующие должны обращаться к Бурхану, который живет на небе (ГААК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212. Л. 12).

В знак отказа от старой веры (шаманства) собравшиеся сжигали шаманские атрибуты, сохранив для “новой веры” только *яик*. Было объявлено о скором приходе Белого Бурхана или его друга Ойрот-хана, которые свершат справедливый суд (Клеменц 1905: 158). Люди в долине Теренг ждали этого пришествия трое суток, но по истечении третьего дня к ним будто бы явился один из младших Бурханов в сопровождении молодой девицы. Он приказал народу выбрать своего, алтайского, князя. Им стал Кыйтык Ел-будин. На другой день на вершине горы, из-за которой ждали

появления Ойрот-хана или Белого Бурхана, раздался оглушительный взрыв, и все увидели поднимающийся вверх столб дыма (Анохин 1930: 163). К сожалению, достоверность этого феномена – апогея бурханизма не подтверждается никакими другими свидетельствами, зато известен ряд документов, по которым можно восстановить дальнейший ход событий.

Первое свидетельство о случившемся в долине р. Кырлык было послано 30 мая (12 июня) 1904 г. старостой деревни Топольной в Солонешенское волостное правление. Тот извещал, что “по слухам в 12–14 верстах от Усть-Кана собрались калмыки Алтайских дючин, сожгли бубны, ...так как изменили веру” (ГААК. Ф. 486. Оп. 1. Д. 18. Л. 30). Они собирались группами, богатые раздавали бедным деньги. Несмотря на то, что время сезонного отгона скота на летники уже наступило, калмыки продолжали стекаться в урочище Теренг, “забросив свои пашни и оставив больной скот, ломая при этом сельскохозяйственный инвентарь русского производства” (Новиков 1904: 2). Дважды в урочище выезжали полицейские чины и крестьянские начальники, чтобы заставить молящихся разойтись. В ответ на очередное приказание оставить место моления, кто-то из калмыков прокричал по-русски: “Нам ваше начальство не нужно, у нас явился свой Ойрот-Япон” (ГАТО: Ф. 10. Оп. 11. Д. 15. Л. 435об.).

Этот выкрик привел в донесении Департаменту полиции помощник начальника Томского губернского жандармского управления ротмистр Завьялов. Он заметил: “Подобные сведения (об ожидаемом явлении Япон-хана. – Л.Ш.) получают ныне от толмачей, могущих быть не беспристрастными, сами же калмыки по-русски не говорят, но обращает на себя внимание, что эта фраза была сказана по-русски” (Национальные движения... 1935: 62). Усомнившись в достоверности информации с места события, ротмистр считал, что слухи об ожидаемом калмыками Япон-хане – чистая провокация, исходящая, предположительно, из АДМ (Алтайской духовной миссии), поскольку все толмачи, услугами которых пользовались уездные власти, были миссионерами. Тем не менее, слова об Ойрот-Японе попали в сообщение Российского Телеграфного агентства от 5 июня 1904 г. и стали известны императору Николаю II. Сразу же последовала телеграмма министра внутренних дел В.К. Плеве томскому губернатору: “Сообщить подробные сведения о положении и указать на необходимость принятия самых решительных мер к прекращению брожения, если оно существует” (Национальные движения... 1935: 60). Реакция понятна: шла русско-японская война, а ведущее информационное агентство сообщает имя “нового владыки Ойрот-Япона”, которого, якобы, ждут калмыки Алтая.

Местную же администрацию больше настораживало другое. “Среди (русского. – Л.Ш.) населения, – доносил из Усть-Кана помощник бийского исправника М.П. Видавский, – распространяются нелепые слухи, и духовенство их не опровергает,” скорее поощряет. “Для восстановления спокойствия (среди калмыков. – Л.Ш.) ...прибегать к помощи крестьян опасно, может произойти свалка и побоище” (ГААК. Ф. 486. Оп. 1. Д. 18. Л. 30). И верно, население русских деревень охватила безотчетная паника, вызванная необычным поведением алтайцев. Из Абая, например, крестьяне ринулись в бега, бросая дома, погрузив имущество на 52 телеги (Там же: 31). Паническая растерянность, усиливаемая слухами о “японских шпионах”, и о движении китайских войск к границам Алтая, вызвала поток в Бийск, Барнаул, Томск, Омск с просьбами о присылке воинских частей” (ССЭ: 404; ГАТО: 427–432).

Еще раньше примерно так же воспринял ход событий в подведомственном ему Бийском уезде исправник В.И. Тукмачев. 28 мая 1904 г. он телеграфировал томскому губернатору К.С. Старынкевичу “о страшно враждебном отношении русских к калмыкам” (Бакай 1926: 118). Обеспокоенный губернатор, еще не получив распоряжения министра, в самом начале лета 1904 г. отправился в Горный Алтай, дабы составить обо всем собственное мнение. Хотелось “лично убедиться в степени достоверности слухов” и при необходимости “принять самые радикальные меры по пресечению брожения”.

Результаты своей инспекции К.С. Старынкевич изложил в донесении министру внутренних дел от 9 июня. Пожалуй, губернатор объективнее многих оценил сложившуюся обстановку. По его мнению, собрания калмыков были “чисто религиозными”. Мотивы деятельности Чета Челпанова определялись им как “меркантильные”, так как все приезжавшие в урочище Теренг, якобы, должны были везти тому подарки. Губернатор поддержал точку зрения уездных властей о том, что “насилие со стороны калмыков предполагать нельзя, скорее наоборот – насилие русского населения против калмыков... Собрать окрестное (русское. – Л.Ш.) население нежелательно, так как оно охотно произвело бы побоище вследствие всегдашнего враждебного настроения к инородцам” (Национальные движения... 1935: 60, 63–64). Слухи, циркулировавшие в русских селениях, начальник губернии назвал “нелепыми, утратившими тень правдоподобия”. Поэтому сразу же по прибытии в Томск он подписал постановление об ответственности за их распространение. Постановление огласили во всех крестьянских деревнях Горного Алтая. Специальной директивой усиливало наблюдение за российско-китайской границей, фиксировались любые изменения. Но там все было без перемен.

По дороге в Томск К.С. Старынкевич отправил телеграмму исправнику В.И. Тукмачеву: “...при первой возможности арестовать Чета Челпанова...” (Национальные движения 1935: 67). Особое задание получил советник губернатора А.Л. фон Брунов. Он поехал “в глубь калмыцких кочевий” для налаживания контактов с дючиной “аристократией”. Брунову удалось заручиться поддержкой большинства зайсанов, демичи, влиятельных баев. Те обещали воздействовать на соплеменников, призвав их прекратить моления и разойтись по домам. Советнику также вменялось в обязанность выяснить, не причастны ли к калмыцким волнениям и сборищам монгольские ламы.

В донесении в Петербург томский губернатор пытался взглянуть на события без предвзятости и вскрыть реальные причины “брожения”. Среди них он назвал самовольное поселение русских переселенцев, сопровождавшееся прямым захватом земель; миссионерское движение, толки русских о войне. За полгода военных действий волна мобилизации сильно потревожила русские деревни в Алтайских горах, вызывая раздражение по отношению и к освобожденным от воинской повинности калмыкам. Ротмистр Завьялов подтвердил выводы К.С. Старынкевича по своим каналам (Национальные движения 1935: 62–65, 67–68).

Информация из Томской губернии успокоила центральную власть. Волнения инородцев и крестьян, вызванные внутренними причинами, да еще на дальней периферии империи, в данном случае не особенно волновали правительство. Интерес к Горному Алтаю пропал окончательно после того, как версия о внешнем источнике “волнений” не подтвердилась. Несмотря на первоначальную сенсационность, дело показалось “мелким” и разбираться в нем полагалось местным и губернским властям. Однако призвать военные силы для ликвидации намечавшихся беспорядков было невозможно. Это осложняло положение губернских властей. В поисках выхода бийский исправник В.И. Тукмачев подписал распоряжение о “сборе ратников” в крестьянских волостях, близлежащих к пяти левобережным дючинам. Крестьянам предписывалось иметь огнестрельное оружие и верхом на лошадях прибыть в Усть-Кан к месту сосредоточения ополчения. За двое суток исправнику и становым приставам удалось собрать настоящее иррегулярное войско. Ядро его составляла полицейская сотня, ударную силу – от одной до трех тысяч вооруженных крестьян, некоторое число казахов из Черного Ануя и около семидесяти крещеных алтайцев.

Во время судебного процесса над Четом Челпановым и его соратниками в мае 1906 г. В.И. Тукмачев заявил: “Вооружение крестьян было вызвано тем, что собравшиеся (в долине Теренг. – Л.Ш.) калмыки напугали их”. Но из его же телеграмм, отправленных губернатору сразу после событий в урочище Теренг в 1904 г., следовало, что молившиеся там алтайцы никакой опасности не представляли, тем более,

что не имели никакого оружия, даже ножей. Сами же “ратники”, выступавшие на упомянутом процессе, мотивировали свой вооруженный поход на калмыков просто: “Думали – война идет” (ГАТО: 428, 434 об; Бакай 1926: 124). Скорее всего, сбор ополчения являлся попыткой уездных властей хотя бы таким способом взять под контроль, организовать стихийно вооружавшихся, озлобленных русских крестьян, особенно переселенцев. Думается, власти надеялись таким путем предотвратить вероятные массовые неконтролируемые погромы и кровопролитие, ибо в этот момент они уже переставали владеть ситуацией.

К вечеру 20 июня 1904 г. в Усть-Кан прибыл начальник Алтайской духовной миссии (АДМ), епископ Бийский Макарий¹. Он обратился к ополченцам с благословением и пояснил им “незаконность собравшихся на Кырлыке калмыков”, распространяющих лжеучение и не повинующихся властям предрержащим (ГАТО: 428). Тогда же состоялся частный разговор епископа с врачом М.К. Барсовым. Врач предположил, что “жрец Чет Челпанов окажется несостоятельным, т.е. не покажет обещанного бога и вера в Чета пропадет, что репрессии к калмыкам применять не следует”. Но в преосвященном Макарии заговорил миссионер: он категорически заявил, что “нельзя допустить распространения лжеучения” (Там же: 440 об.).

Утром 21 июня 1904 г. на продолжавших молиться в урочище калмыков обрушились полицейские и ратники. Один алтаец был убит, от 30 до 50 – ранены. Никто из них не оказал никакого сопротивления. Арестовали 36 человек, включая Чета Челпанова, его жену и приемную дочь Чугул, и немедленно отправили всех в Усть-Кан и далее в Бийск. На скале напротив места побоища усмирители бурханистов высекли надпись: “21 июня 1904 г. одержана победа над язычеством” (Потанин 1986: 253). Возвращавшиеся из карательного налета крестьяне нападали на попадавшиеся по пути айлы и грабили их. Одна такая вооруженная группа разорила и сожгла 13 айлов на речке Быргасту, побила и изгнала их хозяев, а имущество, скот, деньги забрала с собой. Такой акции подверглись и 17 айлов близ Абая.

“Размах грабежей, – писал впоследствии Н.Н. Бакай, – напоминал донесения XVII в. о победоносных наездах на коренное население сибирских... служилых людей... Когда несколько дней спустя после событий в Теренге 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 июня на общую сумму около 10 000 рублей” (Бакай 1926: 118).

Из 36 алтайцев, задержанных во время погрома в урочище Теренг, в бийской тюрьме оставили в качестве обвиняемых лишь шестерых “зачинщиков” беспорядков. Однако следствие и начало судебного процесса над ними задержалось почти на два года: помешали бурные события 1905 г. Лишь 26 мая 1906 г. открылась выездная сессия Томского окружного суда в г. Бийске. К этому времени туда прибыли присяжные поверенные из Петербурга, Москвы, Томска, намеревавшиеся защищать бурханистов. С ними же, в качестве эксперта по верованиям алтайцев, прибыл из столицы Д.А. Клеменц. Защитники сразу же приступили к знакомству с материалами предварительного следствия и к беседам с подзащитными. Особенно внимательно они собирали сведения о насилиях, учиненных над алтайцами, о понесенных ими из-за погромов убытках. По свидетельству одного из адвокатов, А.П. Вознесенского, “материал получился внушительный и глубоко интересный” (Вознесенский 1928: 109–110). Газета “Сибирская жизнь” регулярно информировала сибирскую общественность о ходе судебного процесса.

Шестерых “алтайских горных Калмыков” – Чета Челпанова, Матая Адышева, Матая Бабраева, Кытыка Елбадина, Чепияка Юдуева, Анчибая Елемисова – обвинили по 13-ч. 1, 938 и 1542 статьям “Уложения о наказаниях уголовных и исправительных”. 938 статья, в частности, начиналась следующими словами: “Кто, выдавая себя за лицо, одаренное какой-либо сверхъестественною силою, будет стараться посредством обмана производить в народе тревогу...” (ГАТО: 10). По статьям обвине-

ния Челпанову с товарищами грозили каторга и ссылка. Товарищ прокурора И.Ю. Станевич вменил в вину подсудимым то, что они, “несмотря на неоднократные требования чинов полиции разъехаться, не пожелали добровольно покинуть сборище”. К тому же, “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”. Обвинительный акт прокурора завершался тем, что все шестеро подсудимых повинны “в лишении свободы 11 калмыков, причем морили их голодом и били...” (Сибирская жизнь. № 11).

Хотя в обвинении не было и намек на “нероссийскую” политическую ориентацию, существовала опасность перевода судебного дела в чисто политическое русло. Дело в том, что калмыкам-бурханистам приписывалось “ожидание Япон-хана”, в чем более всего старалось духовенство из Алтайской духовной миссии.

Много позднее окончания суда и оправдания бурханистов, в отчетах миссии продолжал звучать все тот же мотив: “Хотя суд, разбиравший дело Чета, оправдал его, не признавши в его учении политической подкладки, ...однако отцы-миссионеры и старожилы *Алтая* остаются при своем мнении, что Чет не столько религиозный реформатор, сколько политический агитатор”. И тут же вынужденное признание: “Самосознание калмыков (под действием бурханизма. — Л.Ш.), несомненно, поднялось, и они теперь представляют более компактную массу, способную противодействовать всяким посторонним влияниям. *Миссия не готова к этому* (Томские Епархиальные ведомости. № 7) (курсив мой. — Л.Ш.).

В результате судебного разбирательства ни одна статья обвинения доказана не была. Никто из свидетелей не подтвердил факта неповиновения алтайцев властям. Крестьянский же начальник В.И. Эртов заявил, что даже “жалоб на неплатежи калмыками во время религиозных брожений к нему... не поступало” (ГАТО: 448). Свидетели Кыдышев, Еркетов, Башкин, Самаев опровергли и второй пункт обвинения, заявив, что Чет Челпанов “чудес не творил”, за пророка себя не выдавал, за святого тоже. Он не говорил, что сам видел Бурхана, а лишь призывал “...молиться ему как издавна известному богу калмыков...” (Там же: 437–437об.). Не подтвердился и пункт о лишении свободы и морении голодом собравшихся на мюргюль (*Шерстова* 1997: 168–169).

Но постепенно сама логика судебного процесса вызвала к жизни вопрос о виновных в теренгском погроме и последующем разорении алтайцев. Суд, разумеется, не ставил перед собою задачи вскрыть истинные причины побоища, и разбирательство на первых порах касалось только алтайцев. Однако мало-помалу стала вырисовываться подоплека событий, выявлялись истинные мотивы поступков их участников. Выступая на судебном присутствии, крестьянский начальник Л.В. Аксенов особо подчеркнул: движение калмыков – религиозное, лишь частично вызванное “ухудшающимся бесправием калмыков, их экономическим положением. Русские переселенцы самовольно начали селиться сначала, как бы временно, на землях, отведенных калмыкам, постепенно водворяясь на них и оттесняя калмыков все дальше в глубь *Алтая*... Русское население боялось не калмыков, а нелепых слухов о нашествии на *Алтай японских войск*” (Там же: 436).

Уже упоминавшийся коллега Аксенова, В.И. Эртов, тоже приглашенный на заседания в качестве свидетеля, добавил, что “движение вызвано недовольством собственным управлением, общей администрацией, притеснениями со стороны русских, образованием чисто русских поселков” (Там же: 447 об.). Жандармский унтер-офицер Туев и на следствии, и на суде неоднократно свидетельствовал, что “в религиозном сборище калмыков ничего угрожающего не было”, что он часто слышал, как “русские насмехались над верованиями калмыков” (Там же: 435 об.).

Словом, по ходу судебного процесса над бурханистами одновременно отметались положения обвинительного акта и все определеннее проявлялась необходимость ус-

транения неясности вокруг глубинных причин погрома алтайцев русскими крестьянами и полицией. А.Н. Вознесенский, защищавший Чета Челпанова в начале процесса, позднее вспоминал: “Процесс этот словно воскресил перед нами весь строй, строй средневековья, когда преследовали колдунов и ведьм... На суде всплыла картина миссионерского хозяйствования на Алтае, картина погромов и насилий” (*Вознесенский* 1928: 109–110). По мере разбирательства все определеннее вырисовывалось, кому были выгодны погромы и почему, кто был прямо заинтересован в обвинительном приговоре “кочевым калмыкам-язычникам”, иногда провоцируя соответствующую направленность суда. Еще в начале 1905 г. Г.Н. Потанин, обеспокоенный судьбой арестованных алтайцев, собираясь привлечь В.Г. Короленко к их защите, писал тому о “возмутительной расправе”, учиненной уездной полицией “в союзе с бийским епископом Макарием, начальником Алтайской духовной миссии, – над кочевыми алтайцами”. Он словно предвидел обстановку на суде: “Будут судить алтайцев, которые побиты и сидят в тюрьме, достанется, может быть, и чиновнику-главнокомандующему, и крестьянам-исполнителям, но главный виновник – православная миссия – останется в стороне” (*Потанин* 1986: 253).

Примерно так все и вышло. Все попытки защиты привлечь миссионеров, хотя бы как свидетелей, оказались бесплодными. К тому же, епископа Макария, бывшего начальника Алтайской духовной миссии, в 1906 г. в Бийске уже не было: в начале 1905 г. его срочно перевели в Якутск. Впрочем, истинным вдохновителем горно-алтайских событий сибирская либеральная общественность, видимо небезосновательно, считала Томского епископа (вскоре архиепископа) Макария Невского. В 1912 г. он покинул Томск в сане митрополита Московского и Коломенского. Накануне отъезда иерарха газета “Сибирские вопросы”, издававшаяся в Петербурге, опубликовала заметку без подписи. Автор напоминал Макарию и стране о побоище в долине Кырлыка, и заключал: «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 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...» (*Сибирские вопросы* 1912: 72–80). Удалось установить, что автором заметки в “Сибирских вопросах” являлся Н.С. Гуляев – сын известного фольклориста и краеведа С.И. Гуляева, близкий, как и его отец, к Г.Н. Потанину и его единомышленникам (ГААК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212. Л. 1–2).

Таким образом, и на судебном процессе кочевых калмыков, и в развернувшейся вокруг него одновременной и более поздней общественной полемике отчетливо выявилась одна из причин теренгской трагедии: нетерпимость миссии и ее руководителей в особенности к новому инородческому “лжеучению”. С точки зрения духовенства, это вполне оправдано: с укреплением среди алтайцев эндогенного религиозного течения миссия теряла не только современную ей, но, главное, будущую паству. Но предпринимать какие-либо насильственные действия по отношению к бурханистам сами миссионеры не желали, да и не могли. Не столько потому, что это противоречило бы православной заповеди “к свету веры через увещание”, сколько из опасения открыто нарушить гарантированную “Уставом” свободу вероисповедания инородцев. Будучи не в состоянии противодействовать распространению “новой веры” среди алтайцев своими способами, миссия постаралась привлечь себе на помощь другие заинтересованные силы – полицию и взбурдоуженных войной и землеустроительной реформой горно-алтайских крестьян. Для этого миссионеры могли вполне удачно спровоцировать распространение слухов об ожидании калмыками Япон-хана в русских селениях и даже городах, благо для этого имелся удобный повод: иногда употреблявшееся бурханистами имя ламаистского “мессии” – Ригдэн

Джапо-хан. В алтайской огласовке оно обрело звучание “Дьяпо(н)-каан”. Поэтому такое “другое имя” Ойрот-хана – “друга Бурхана” очень выгодно было использовать в нужных АДМ политических целях (Бедюров 1997: 27). Неслучайно вся информация уездных и губернских властей относительно “ожидания Япон-хана” исходила из миссионерских кругов. Показательно, что ее не принимали всерьез ни в уездных, ни в губернских верхах, не говоря уже о просвещенной части сибирского общества. Видимо, истоки и смысл сведений не были для них секретом.

И все же в нужный момент духовенству миссии удалось спровоцировать уездные полицейские органы на репрессивные действия – как бы “снизу”, через растревоженных войной и распускаемыми паническими слухами жителей русских деревень. Обстановка нагнеталась не одними лишь слухами о приходе японцев, но и возросшей напряженностью алтайско-русских отношений, связанной с усилением переселенческого движения и земельной реформой. Современники событий, участники суда над бурханитами прекрасно видели и понимали это. Поэтому глубоко обоснованное, компетентное выступление эксперта Д.А. Клеменца, по существу, предопределило оправдательный приговор, чему, в свою очередь, способствовала прогрессивная процедура состязательных судебных слушаний того времени.

Д.А. Клеменц убедительно обрисовал Чета Челпанова как исключительно религиозного реформатора, а не “политического бунтовщика” или агитатора. Он утверждал, что «русский император в глазах инородца – сверхчеловек, и они относятся к нему как к божеству. Какие бы невзгоды ни сыпались, всегда говорят: “Он не знает, ему мешают”. И вдруг его заменяет какой-то Япон! Тут кроется какое-то недоразумение, создавшееся в момент горячки, охватившей русское население» (ГАТО: 451; Архив ГО РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 61. Л. 1–2).

В конечном итоге все обвиняемые были оправданы по всем статьям и признаны невиновными (ГАТО: 487). Однако сразу после процесса товарищ прокурора И.Ю. Станевич представил собственную апелляцию по делу бурханитов в Омскую Судебную палату. Дело рассматривалось там в течение трех лет, но приговор Томского окружного суда был оставлен без изменений. Только 17 марта 1909 г. “дело кочевых калмыков” было окончательно закрыто.

Не являясь типичным случаем судебной практики начала XX в., суд над бурханитами во многом повторял опасный прецедент переходной эпохи. Еще свежи были воспоминания об аналогичном ему по сути “Мултанском деле” 1892 г., когда 11 вотякам (удмуртам) села Старый Мултан Вятской губернии предъявили обвинение в человеческом жертвоприношении, основанное на ложных материалах. А.Ф. Кони писал тогда в кассационной жалобе: “Судебным расследованием здесь устанавливается не одна лишь виновность тех или иных лиц... а констатируется известное бытовое явление, производится суд над *целой народностью* (курсив мой. – Л.Ш.) или целым общественным слоем и создается прецедент, могущий иметь на будущее время значение судебного закрепления виновности той или иной группы населения” (Вахтин 1986: 3).

Так или иначе, погром инородцев в центре Алтая и судебный процесс над приверженцами “новой алтайской веры” отражали глубинную метаморфозу социально-политической атмосферы российского общества и государства начала XX в. Прослеживается опасная тенденция предвзятого разделения общества (населения империи) по разным признакам, в том числе по национальному, неравного отношения властей к этим подразделениям – вплоть до судебного преследования какой-либо из групп. Помимо прочего, это свидетельствовало об осознании этнической разнородности населения страны, о том, что государство и общество (в меньшей степени) стали придавать значение этому факту, порой преувеличенное. Отсюда – стремление государственной власти сгладить, если не упразднить далеко не всегда цивилизованными методами уцелевшие этноотличительные черты, свойственные в той или иной мере всем народам империи. Судебные разбирательства такого рода – во многом суть по-

рождение не прекратившейся “открытости” государствообразующего русского этноса, а не только чисто государственного произвола. Этническое состояние великороссов, не имевшее возможности “разрешиться от бремени” живой эндогенной “национальной идеей”, приводило к ее подмене элементами различных идеологий, подчас продиктованными социально-экономической конъюнктурой. Они искусственно внедрялись в общественно-политическую жизнь страны, в отдельные социальные (этносоциальные) страты, различные партии и личности для достижения узких политических целей.

Нерешенность многих социально-экономических и политических проблем и вызванное этим недовольство слоев населения – маргинальных или маргинализирующихся в результате затянутых реформ – сублимировались в быстром распространении ксенофобии и шовинизма. Совокупно все это подготавливало разлом российского общества и государства не только, а быть может, и не столько по классовому, но и по национальному, географическому признакам. Таким образом, назревало полное уничтожение “евразийской традиции государственности”, согласно которой все подданные (основное “богатство” правителя), все население – в частности, тюрки Южной Сибири – считались “своими”, через сословную принадлежность встроены в общественно-политическую и экономическую структуру политического организма.

Возвращаясь к горноалтайским событиям первого десятилетия XX в., заметим: само бурханистское движение, развернувшийся в связи с ним судебный процесс имели отношение далеко не ко всем коренным обитателям Алтайских гор. Материалы Алтайской духовной миссии очень точно фиксируют регион распространения “белой веры” в 1905–1909 гг. (на раннем этапе бурханизма). “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”, а также в истоках р. Песчаной, где “почти все бурханисты” (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 79. Л. 1 об.; Д. 85. Л. 1; Д. 86. Л. 2 об; Д. 100. Л. 2 об. – 4 об; Д. 121. Л. 3). Бурханистское влияние было сильно в бассейнах рек Кочурлы, Аккема, Шавлы (*Верецагин* 1910: 34). Однако те же миссионеры отмечали, что в некоторых районах – например, на территориях Паспаульского, Чулышманского отделений миссии – никаких бурханистских настроений не чувствуется (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 99. Л. 2; Оп. 2. Д. 18. Л. 1). Среди коренного населения были приверженцы христианства, но господствовал по-прежнему шаманизм. Относительно юго-восточных теленгитских районов в материалах миссии находим: население либо исповедует православие, либо придерживается шаманства (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 81. Л. 99). Северная граница бурханистских проявлений проходила по территории Мынутинского отделения миссии, в местообитании Первой Алтайской дючины. Тут “не все перешли в бурханизм, большая часть осталась шаманистами”. Шаманские верования сохранились и “в районах по правобережью Катунь” (Там же: 4 об; *Верецагин* 1910: 45). Наши полевые материалы подтверждают приведенные выше сведения: на Большой Мюргюль в долине Кырлыка теленгитов, северных алтайцев и “крещеных” (как “иноверцев”) не пускали, т.е. среда бытования “белой веры” – бурханизма ограничивалась только этнической группой алтай-кижи.

Впрочем, это утверждение оказалось бы не вполне корректным, если умолчать о “телеутском бурханизме”. Но его появление связано с более поздним временем: знакомство телеутов села Черги (ныне Шебалинский р-н Республики Алтай) с “белой верой” произошло через пять–шесть лет после событий в урочище Теренг. Началом “телеутского бурханизма” считается поездка нескольких телеутов к дочери Ч. Челпанова Чугул (АНИИМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 15. Л. 4). Среди телеутов, правда, издавна бытовали “мессианские легенды”, похожие на алтайские (*Дыренкова* 1936: 70–84), однако “телеутский бурханизм” не нашел такой питательной почвы для расцвета, как алтайский. “Он жил в среде небольшой группы телеутов” (в большинстве –

христиан. – Л.Ш.), и “окружающие были враждебно настроены к бурханизму... И эти единичные телеуты-бурханисты, боясь преследований, выполняли свои обряды тайно от соседей” (Там же: Л. 17; Осведомительный бюллетень. 1927. № 19. С. 6).

Такое отношение к “белой вере” у телеутов не случайно: они переселились из Кузнецкого уезда и не смогли консолидироваться на новом месте в виде самостоятельной группы. Под влиянием русских переселенцев, христианизации, контактов с местным населением у них развернулись ассимиляционные процессы. Как единая этническая общность, телеуты постепенно утратили целостность. Бурханизм, будучи идеологией формирующегося этноса на конечной фазе этногенеза, никак не соответствовал этносоциальному состоянию телеутов Алтая, и мог проявляться лишь в зачаточной, неразвитой форме. Словом, бурханизм, “белая вера” – это феномен, свойственный алтай-кижи.

Особенности формирования алтай-кижи связаны с сохранением кан-каракольского этнокультурного и этнополитического наследия джунгарской эпохи. Именно оно определило этнический облик нового этноса с самых его истоков (*Шерстова* 1989: 719–730). В процессе сложения и внешнего оформления алтай-кижи к рубежу XX в. достигли такого состояния, когда стало объективно и субъективно необходимо выразить себя через специфику этнической культуры и заявить о себе через особое этническое самосознание. Формирующееся этническое самосознание выразилось в стремлении постоянно употреблять свой этноним – *алтай-кижи* (человек Алтая, алтаец), подчеркивающий внутреннюю связь с этнической территорией. Но этого было мало. В силу ряда причин самосознание не могло не принять религиозной формы, что и выразилось в отказе от шаманизма как относительно универсальной ранней формы религии, в утверждении новой национально-религиозной идеологии – бурханизма (*Шерстова* 1991: 35–39).

Иными словами, бурханизм выступает как признак национального самосознания (выраженный в конфессиональной форме) на заключительной стадии этнической консолидации. Важнейшей его функцией стала реализация всех внутренних резервов этноса для окончательного его выделения из среды культурно-близкой, генетически родственной. Эта возможность была обусловлена, как мы пытались показать ранее, особенностями политической и этнической истории юга Алтая, а также стабильным продолжением традиций кан-каракольской общности XVIII в. (*Шерстова* 1985). Именно они и всплыли в мировоззрении алтай-кижи, приняв этнопоказательные черты. Уже в самом алтайском названии бурханизма – “белая вера” – помимо универсальной для Евразии цветовой семантики – “чистый”, “священный” и т.д. – кроется, видимо, известный исторический смысл. На вопрос миссионера о “цвете” веры, алтаец Самаш ответил: “Солнце белое, месяц белый, царь белый и вера должна быть белая” (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 97. Л. 5). Для бурханита связь “вера – царь” неоспорима. Само представление о цвете праведной веры и связи ее с русским императором вполне может быть реминисценцией трагической джунгаро-китайской войны (середина XVIII в.) и спасения народа Россией. С другой стороны, своим эпитетом бурханизм противопоставлял себя давно известным и рядом бытовавшим шаманизму (“черная вера”), ламаизму (“желтая вера”) и христианству, акцентируя свою истинность, самодостаточность и несхожесть с ними.

Для бурханизма, как для любой национальной религии, характерна собственная система представлений, настроений, действий. Сложение бурханистского пантеона напрямую соотносится с традиционным – шаманским. Последний характеризуется крайней недифференцированностью функций составляющих его божеств. Все божества “верхнего мира” – Кайра-кан, Ульгень, Уч-Курбустан, Кудай, Кого-Монко, несмотря на различные имена, обладали одинаковыми качествами и функциями. Выделение одного главного бога на этом этапе развития религии не отрицало, а словно предполагало существование их противоположностей – Эрлика, Абыы, көрмөсов, равно как политеизма вообще (*Шерстова* 1984: 146–152).

Введение в пантеон Бурхана отрицало все прочие божества только в раннем бурханизме, а по существу означало лишь появление еще одного верховного бога, точнее бога “верхнего мира” с традиционными функциями. В преданиях и молитвах Бурхан – творец людей и Земли, он именуется Духом Алтая, Хозяином Алтая, устойчиво сопровождается эпитетом “белый” – Ак-Бурхан. Вообще имя это было известно в алтайской среде задолго до возникновения “молочной/белой веры” и коренилось в традициях джунгарского ламаизма, адаптированных и изрядно размытых к началу XX в. (Шерстова 1984: 153–154; 1986: 89). Проявилось это, с одной стороны, в несвойственных ламаизму характеристиках Бурхана, с другой – в восприятии этого божества как исконно “своего”, национального.

Утвердившись в системе шаманских представлений, Бурхан долгое время ничем не выделялся из прочих божеств, не заслонял их и, тем более, не отрицал. С течением времени, переосмыслившись в непростых этноисторических условиях, образ этот психологически стал восприниматься как собственно алтайский. Сохранению, укреплению, а потом и доминированию Бурхана в пантеоне алтай-кижи способствовала незначительность этого персонажа в представлениях других этносов Алтая. Поэтому появление имени Бурхана в качестве верховного, поначалу едва ли не единственного бога, лишний раз подчеркивало своеобразие и “независимость” новой религии “алтайских калмыков”.

Тенденция развития алтайского пантеона от политеизма к монотеизму была реализована неполно. Показательно, что процесс этот весьма противоречив: полный отказ от многобожия в период становления “белой веры”, поочередная неторопливая “реабилитация” прежних важнейших кумиров, постепенное возвращение к традиции и, наконец, возобладание последней, хотя, казалось бы, в кардинально новой форме.

Вскоре после моления в Теренг миссионеры отметили, что, признав Бурхана основным божеством, алтайцы “множество божков шаманизма... уничтожили... Осталось только два – Яик и Сары-Яик (Желтый Яик)” (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85. Л. 4; АНИИМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 207). Однако через некоторое время собственно бурханистский пантеон разросся за счет включения в него известных шаманских духов и божеств. Это свидетельствует об устойчивом процессе синкретизации, присущей любой религиозно-мифологической системе. В сферу бурханизма были включены “светлые божества верхнего мира” – Ульгень, Кудай. Объектами веры и культа вновь становятся земные божества и духи – обитатели “среднего мира”: Яик. От-Эне (Мать-Огонь), Алтайдынг Эззи (Хозяин Алтая).

Этот, по сути дела, дошаманский комплекс “всплыл” в бурханизме и, что важно, проявился значительно более отчетливо и выпукло, чем в шаманизме. Специальный культовый предмет, яик (*дьайык*), висел в аиле на священном месте против очага, олицетворяя Яика, сына Ульгения. Он состоял из веревки с белыми лентами (*кыйра*) и заячьей шкурки, у бурханистов часто заменяемой веткой арчына (горного можжевельника). Яик – божество в истоке своем родовое – постепенно трансформировался в семейного духа-покровителя, хранителя домашнего очага. Он, как гласит бурханистская молитва, “творец наших голов, хорошей семьи содержатель” (Каруновская 1935: 171). Яик приносил на землю душу новорожденного ребенка, сближаясь с божеством плодородия и созидания. С яиком-символом связывалось благополучие семьи: если болел кто-либо из ее членов, то менялись составные части яика, после чьей-либо смерти он оставался нетронутым в течение года. Во время семейных молений и праздников символ кропили молоком.

Особое отношение к духу огня и к самому огню сохранялось и даже усилилось в бурханизме и обставлялось соблюдением многих обычаев, запретов, сопровождаемых множеством поверий. Огонь изгоняет всякое злое начало и очищает от скверны. Его нельзя выносить из аила после захода солнца: можно вынести счастье и благополучие. Бурханизму присущи обряды сожжения предметов, в которые, якобы, все-

лился злой дух (*көрмөс*). Постоянно совершались ритуальные возлияния в огонь молока, масла, молочной водки *араки* – как в честь Бурхана, так и для “кормления” самой От-Эне (Матери-Огня). Получило широкое распространение и строжайше соблюдалось понятие ритуальной чистоты, в связи с чем резко изменилось и отношение к воде: водное очищение теперь совершенно идентично по значимости огненному. Омовение было, например, основным моментом моления Мани-Яку (АНИИ-МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 15. Л. 25, 30).

Среди последователей “белой веры” стало обычным и необходимым регулярное омовение в теплых или целебных источниках, которыми изобилует Горный Алтай. Если в аиле побывал иноверец или человек чужой национальности, жилище считалось оскверненным. Место, где сидел такой посетитель, тщательно вымывалось, окуривалось арчином, кропилось молоком.

Представление об очистительной силе огня отразилось и в бурханистской эсхатологии. Считалось, что действительная земля – *чын дьер*, – а вместе с нею и все живое переживают второй период своего существования. Первый закончился мировой катастрофой. В проповеди Чета Челпанова провозглашалось: “Наступает тяжелое время расплаты за грехи, и все, не признающие Бурхана, погибнут в огне” (АНИИ-МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 25. Л. 24; ГААК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212. Л. 12).

Архаическим культом, получившим новое осмысление, был культ Хозяина Алтая – *Алтайдынг Ээзи*. Древнейшее представление о множестве “алтаев” – хозяев священных родовых вершин и покровителей рода – соответствовало структуре традиционного алтайского общества. Сложение системы “вторичных родов”, укрепление территориальных связей и расширение “горизонта” менталитета, а потом и формирование новой этнической группы привели к появлению образа единого хозяина всего Алтая, покровителя и защитника любого его жителя, независимо от рода (*соок*). Чтобы попасть в сферу внимания Алтайдынг Ээзи, нужно было неукоснительно соблюдать некоторые правила. Каждый алтаец непременно оставлял мелкие приношения на *обо* – конусовидной куче камней в сакральных местах. Это универсальный центральноазиатский, может быть шире, обычай. На перевалах, у переправ, у целебных ключей, в местах сбора веток арчына и т.д. бурханист обязан был привязать к ветвям ближнего дерева длинные ленты из ткани, не бывшей в употреблении – *ялама* у шаманистов, *кыйра* у бурханистов. Если лент не было под рукой, их заменяли пучками конского волоса, желательно из гривы. Бурханисты в таких случаях исполняли ритуал, возжегши арчын или оставив на священном месте только что сорванные белые, светло-голубые цветы – обязательно четное число.

Последователи “белой веры” не так, как шаманисты, обращались с традиционными культовыми атрибутами, по-иному толковали их смысл. Шаманская ялама – “лента, развевающаяся на деревьях” – известна всему тюрко-монгольскому миру и, как будто бы, идентична бурханистской кыйра. Однако кыйра – обязательно четное количество лент только белого цвета исключительно из новой ткани. Здесь как бы отрицается общепринятая шаманская сакрализация нечетных чисел: ялама обычно привязывали три, семь, девять и т.д. Магия четных и двоичных чисел вообще пронизывает обрядность и верования последователей “белой веры”. Нельзя было в одном месте привязывать кыйра и ялама, “так как закон разный”; на общественных молениях-мюргюлях употреблялась только кыйра. Ее можно было навязывать только на березы и лиственницы, но ни в коем случае на “черные деревья” – кедр или пихту. Шаманизм таких запретов не знает, шаманы (*камы*) как раз предпочитали последние. И это, и многое другое из сказанного, много раз встречалось автору во время полевых работ в Горном Алтае.

То же произошло и с другим предметом, обычной принадлежностью архаического дошаманского культа – кустарником арчином, известным многим народам Азии. В бурханизме арчину приписывались наивысшие очистительные и охранительные свойства: “здесь он символизирует чистоту, его дымом отгоняют злых духов и при-

влекают добрых". В таком качестве арчын известен многим народам Азии. Для "Белой веры" ветки этого кустарника стали своеобразным символом-паролем: ими бурханисты обменивались при встрече, дарили приходя в гости друг к другу, и т.п. Арчын вообще служил незаменимым компонентом всех бурханистских обрядов и молений – коллективных и личных (АНИИМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 76; *Верещагин* 1910: 45).

Разумеется, специфика новой религии алтайцев проявилась не только, вернее, не столько в этом. Этносоциальные запросы нового этноса алтай-кижи нашли благодатную почву в богатой и достаточно глубокой исторической и эпической памяти. Именно в период сложения бурханизма, его идеологии и мифологии, возрос интерес к прошлому, предпринимались попытки осмысления своего места среди уже существовавших этносов, что стимулировалось интенсивными консолидационными процессами. Таков, прежде всего, генезис второго по значимости (а в чем-то и первого) персонажа бурханистского пантеона – Ойрот-хана.

Возвращение к людям этого исчезнувшего в незапамятные времена героя и изменения, знаменующие его приход, – ведущий мотив в фольклоре бурханистов. Ойрот-хан (и это чрезвычайно важно) отнюдь не только и даже не столько собирательный образ правителей Джунгарии. Это персонификация идеализированного прошлого вообще, причем, прошлого исторических предков алтайцев, входивших в состав этого ханства. Отсюда представление о Тарбагатае как о родине, частое упоминание в устных текстах и молитвах верховий Иртыша – места ханской ставки. Память о могущественной державе ойратов трансформировалась в установку о "собственном великом прошлом", события из истории Джунгарии стали осмысливаться как свои, алтайские. Новому этносу на заключительном этапе сложения необходимо было, путем обращения к прошлому, утвердиться в настоящем и будущем. Для того и потребовался образ спасителя Ойрот-хана, с возвращением которого вновь вернется "золотой век", он "узнает свой народ по косам, глазам и вере в Бурхана". Иначе говоря, источником для появления мессианства в бурханизме послужила историческая память нового этноса, а также усиление колонизационной политики российского правительства. За полтора столетия будущие алтай-кижи были "спрессованы" на относительно небольшой центральноалтайской территории, что немало помогло этнической консолидации и внутреннему противостоянию иноэтничному окружению. Мессия приходит из прошлого, воспринимаемого, прежде всего, как идеальный образ жизни, и гарантирует возврат этого "великого благоденствия". Идея "алтайско-го мессии" – стержневой момент религиозно-мифологической системы бурханизма, ибо именно в ней отразились национальные запросы и перспективы нового этноса алтай-кижи.

Сложилась особая бурханистская обрядность. Различались моления общественные, не зависевшие от родовой принадлежности собравшихся: в них принимали участие все жители Алтая; родовые, куда допускались члены одного рода, иногда гости из родственных сеоков; семейные. Появление семейных молений было связано со временем становления бурханизма, когда категория собственно служителей культа *ярлыкчи* еще не устоялась до конца, а "пророк" Чет Челпанов был арестован. Ритуал проводил старший в семье – в этом тоже возрождение дошаманской архаики. "Каждая семья должна молиться у дверей своей юрты Бурхану тихо, смиренно, обратясь на восток... Глава семьи совершает молитву. Он кропит березу молоком, произносит молитву, падает ниц и становится на колени" (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85. Л.2–4).

В основе общественных молений лежал возрожденный и усложненный, "обескровленный" культ плодородия древней общескотоводческой окраски. Поэтому главные мюргюли проводились весной и осенью, т.е. в периоды традиционных сезонных перекочевов, и, как правило, завершались совместной, "сырно-молочной" по преимуществу, трапезой. Она была призвана символизировать единство людей,

живущих на общей территории и верующих в Бурхана, а также их единение с этой землей, с Алтаем. Родовая принадлежность здесь не была важна.

Мало-помалу складывались особые правила поведения не только во время мюргюля, но и после него, даже в быту, направленные на поддержание ритуальной чистоты и “безгрешности”. Появился и термин, означавший поведение правоверного приверженца “белой веры” – “держатъ бай”. По нашим полевым данным, после общего моления нельзя было, например, в течение четырех–шести дней ездить или ходить в гости, прикуривать от огня очага, выносить огонь или молоко из аила.

Универсальные тюрко-монгольские культовые сооружения обо не вполне соответствовали сущности появившейся религии и ни в коей мере не исчерпывали потребностей культа у бурханистов. Они остались объектами поклонения, но обряды при них были частными и эпизодическими. Необходимость проведения регулярных всеобщих и родовых молений обусловила строительство специальных алтарей *куре* и целых их комплексов *сюме* (АНИИМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 24–26; *Славнин* 1990: 67–68). Куре – четырехугольное в плане сооружение из дикого камня или плитняка, высотой до полутора метров, – устраивались на возвышенных, часто малозаметных, но легкодоступных для посвященных местах. Названия этих культовых сооружений бурханисты находят прямые аналогии в названиях двух типов западно-монгольских ламаистских монастырей – *хурээ* и *сумэ*. Войдя в лексикон предков алтайцев в джунгарское время, эти термины были переогласованы и переосмыслены и закрепились впоследствии за собственным типом культовых сооружений. Кроме *куре* и *сюме*, в обрядности бурханистов сохраняли свою роль небольшие прямоугольные жертвенники-*тагыл* из плитняка, располагавшиеся как в святилищах, так нередко и неподалеку от аилов для возлияний, помещения в них сырных жертвенных фигурок и пр.

Понятно, что в бурханизме, как в любой национальной религии, ритуал приобрел важнейшее место. Понадобились специальные лица для проведения общественных молений и прочих ритуальных нужд, тем более, что вместе с кровавыми жертвоприношениями и камланиями бурханисты аннулировали и шаманов. Так появилась фигура *ярлыкчи*, человека, получившего право-ярлык от Бурхана на отправление культа, на лечение и поддержание норм морали.

Многое в становлении ярлыкчи напоминает становление шамана: “избранничество”, невозможность отказа от дара, состояние транса в момент его обретения, известная психическая склонность к культовым функциям, талант поэтической импровизации. Ярлыкчи, впрочем, получал свой дар исключительно от светлого божества и, в отличие от шаманов, не имел “духов-помощников”. Внешне не выделяясь среди других, ярлыкчи был обречен на соблюдение массы запретов и предписаний, касавшихся даже повседневной жизни: он должен был определенным образом ходить, говорить, сидеть, спать. Нарушение любого из правил грозило потерей “дара” и различными бедами не только самому ярлыкчи, но и всем его соплеменникам.

Ярлыкчи обязаны были прекрасно знать фольклор и уметь импровизировать. Именно они стали создателями специфических текстов молитв, так как с отказом от жертв на первое место вышло слово, молитва. Хотя во время молений ведущей фигурой являлся ярлыкчи, все участники не оставались пассивными наблюдателями: они тоже молились – кланялись, обходили по солнцу *куре*, омывались и окуривались арчином; т.е. моления принимали поистине коллективный облик. Каждый верующий был причастен к обряду сам, что еще более сплачивало молящихся. А так как бурханистами были только алтай-кижи, это способствовало дальнейшей консолидации всей этнической группы как таковой, ибо давало эмоционально окрашенное ощущение духовного единства, внутренней связи каждого со всеми и всех с каждым. Возрастание роли обряда, его проникновение в детали быта, значимость всеобщих жестких поведенческих стереотипов как раз и позволяют квалифицировать бурханизм как национальную религию. Отсюда же – понятие о некоей избранности этноса в целом.

“Теперь, – читаем в одном из миссионерских отчетов, – по учению бурханизма, они, бурханисты, считаются народом избранным, ихняя вера – вера чистая, люди, принадлежащие ко всякой другой вере, считаются отверженным народом, проклятым – курумду” (ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 122. Л. 1 об.). В особых песнопениях подчеркивались внешние отличия бурханистов от прочих людей: “Наши головы с косами, наши шубы с нашивками”. Порожденный традиционными алтайскими верованиями, бурханизм, как ни парадоксально, был направлен, в первую очередь, на отрицание собственных истоков, а значит выступал против их носителей-шаманистов. “Бурханисты ненавидят шаманистов, никакого общения с шаманистами не имеют”, “народ белой веры перестал знаться с людьми черной веры”, “они не ходят друг к другу в гости”, оставшихся в старой вере старались не впускать в аил (АНИИМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 23; ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 3. Л. 2; Оп. 2. Д. 42. Л. 1). Одна из бурханистских молитв начинается так: “Камской веры да не будет, черных чертей да не будет, черных камов да не будет”. В другом тексте акцентируется избранность исповедующих белую веру: “Шаманская вера – не вера... Ойрота вера вечно *живущему народу* (курсив мой. – Л.Ш.) истинной верой будь” (АНИИМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 12. Л. 178; Д. 9. Л. 415). Острое неприятие бурханистами приверженцев камов (по сути дела, всего остального населения Горного Алтая) опускалось до уровня чисто бытовых отношений, вплоть до категорического запрещения браков. Очищение жилища после посещения его иноверцем автоматически распространялось на людей иной национальности.

Миссионеры, пожалуй, впервые за все время существования Алтайской духовной миссии столкнулись со скрытой враждебностью и недоверием со стороны местного населения. “С переходом в ламаизм (бурханизм. – Л.Ш.) калмыки изменились, вместо прежних открытых лиц – скрытые, недоверчивые калмыки”, – грустно отмечается в миссионерском отчете. В другом таком же документе сказано, что алтайцы “...лишь только увидят подъезжающего к ним миссионера, тотчас разбегаются”. Для духовенства и русских вообще было придумано оскорбительное прозвище *чичке пунт* – “тонконогие”, и после их пребывания в аилах бурханисты особенно тщательно вымывали и окуривали арчыном место, где они сидели (ГААК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 122. Л. 2; Ф. 164. Оп. 1. Д. 93. Л. 3; Д. 122. Л. 1; *Верецагин* 1910: 45).

Такие открытые проявления религиозной – а отсюда и вместе с тем этнической – обособленности, противопоставления “себя” иноплеменникам вообще присущи всем национальным религиям, особенно на этапе их становления. Но динамика формирования идеологии такова, что подобный религиозно-идеологический феномен одновременно несет в себе тенденцию активного национализма, который не что иное, как гипертрофированная ментальная установка об “уникальности”, “непохожести на других”, “избранности” конкретного этноса. Как раз поэтому бурханисты отличались крайней нетерпимостью по отношению к носителям иных конфессий. М. Соболев, защитник бурханистов на процессе 1906 г., замечал, что ему было известно “несколько случаев, когда крещеные калмыки в нужде обращались к шаманистам, бурханисты никогда не позволяют себе этого” (ГААК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 212. Л. 2). Не потеряли своего значения слова Ф. Энгельса по поводу нетерпимости и религиозных запретов в конфессиях Востока: “Люди двух разных религий... не могут выполнить совместно ни одного самого обыденного дела, едва могут разговаривать друг с другом” (Энгельс: 313–314). Таков *всеобщий* признак ранних национальных религий, признак этноконфессиональных общностей вообще. Так же он проявлялся и в “белой вере” алтайцев начала XX в.

Под воздействием новой веры изменилась планировка алтайских жилищ, приобрели иной вид погребальная и свадебная обрядность. Сменилась и стала обязательной даже форма приветствия при встрече. Эти внешние детали бурханизма лишней раз высвечивают его основную функцию – полную реализацию внутренних возможностей этноса для своего этнопоказательного оформления вовне.

Возникновение и развитие алтайского бурханизма – своего рода “чистый этноисторический эксперимент”, доказывающий, что на завершающем витке любого конкретного этногенеза, выводящего в свет новый (во времени-пространстве) этнос, внутри него при благоприятных условиях вызревает и новая идеология – необязательно религиозная, но непременно несущая в себе национальную идею, разделяемую и ощущаемую всеми без исключения членами этноса.

Дальнейшая логика развития событий в России привела к тому, что конфессиональная оболочка национальной идеи алтай-кижи уступила место политической, выразившейся в стремлении создать национальную автономию. Этническое самосознание перетекло из религиозной формы в политическую, и перед молодым этносом встала задача пространственного и национального обособления. То и другое может выражаться в стремлении к собственной государственности, тем более, что у центрально-алтайских тюрков такая этноисторическая традиция имела. К тому же, как сказано, уже закрепленные в общественном сознании сословные права, имевшие амбивалентную сущность “сословие-этнос”, могут стать основой для выработки собственно национальных требований.

Еще раньше, в 1905–1907 гг., тенденция перехода сословных прав в национальные проявилась у бурят после проведения среди них земельно-административной реформы. Собранный в январе 1905 г. Съезд бурят требовал национального самоуправления в виде восстановленных Степных дум, возвращения земель, переданных переселенцам и минимального вмешательства власти в их внутренние дела (*Гирченко* 1949: 726, 729, 740). Те же требования, в сущности, направленные на восстановление “Устава” Сперанского, были повторены после Февральской революции, но теперь они приняли форму борьбы за бурятскую национальную автономию (Революция и национальный вопрос 1930: 429–432). Аналогичным по форме и закономерным по содержанию было движение алтайцев к собственной автономии. Менее консолидированное тюркоязычное население Горной Шории и верхнего левобережья Енисея действовало во многом под влиянием внешних обстоятельств и, отчасти, из подражания родственным по языку соседям.

Алтайский бурханизм как этноконфессиональная идеология более зримо отграничивал алтайцев от окружающего населения как родственного, так и чуждого. Он цементировал только что сложившийся этнос, а религиозно-мифологическое мировоззрение в условиях общей политизации всех отношений стало ускоренно и закономерно сменяться вполне рационалистической идеологией. Более того, бурханистское движение выдвинуло ряд значимых фигур, которые были способны не только выражать интересы своего этноса, но и имели опыт общественной и практической деятельности².

Примечания

¹ М.М. Павлов, не путать с епископом Томским и Барнаульским, главой Томской епархии Макарием – М.А. Невским.

² Например, братья Кульджины не только всемерно поддерживали бурханизм (особенно старший, Манджи), но их неоднократно избирали зайсанами Седьмой дючины. Манджи Кульджин в качестве выборщика присутствовал на губернском съезде по выборам во Вторую Государственную Думу и был вполне реальным кандидатом в депутаты от Томской губернии по крестьянско-инородческой квоте. Следует назвать и проникшихся “белой верой” и немало сделавших для осуществления алтайской культурной и политической автономии братьев Г.И. и С.И. Гуркиных (Чоросов).

Источники и литература

АНИИМАЭ – Архив научно-исследовательского института Музей Антропологии и Этнографии им. Петра Великого РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 25; Ф. 15. Оп. 1. Д. 4, 9, 15.

- Анохин 1927 – Анохин А.В. Бурханизм в Западном Алтае // Сибирские Огни. 1927. № 5. Архив ГО РАН – Архив Географического общества РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 61.
- Бакай 1926 – Бакай Н.Н. Легендарный Ойрот-хан // Сибирские Огни. 1926. № 4.
- Бедюров 1997 – Бедюров Б. Примечание // Шерстова Л.И. Тайна долины Теренг. Горно-Алтайск, 1997. С. 27.
- Вахтин 1986 – Вахтин Б.Б. Гибель Джонстауна. Мултанское дело. Л., 1986.
- Верецагин 1910 – Верецагин В.И. Поездка по Алтаю летом 1906 года // Алтайский сборник. Т. 10. Барнаул, 1910.
- Вознесенский 1928 – Вознесенский А.Н. Тени прошлого. М., 1928.
- ГААК – Государственный архив Алтайского края. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212; Ф. 163. Оп. 1. Д. 212; Ф. 164. Оп. 1. Д. 18, 42, 79, 81, 85, 86, 93, 97, 99, 100, 121, 122, 146; Ф. 486. Оп. 1. Д. 18.
- ГАТО – Государственный архив Томской области. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15.
- Гирченко 1949 – Гирченко В.П. Революция 1905–1907 гг. в Сибири и на Дальнем Востоке // Революция 1905–1907 годов в национальных районах России. Сб. статей. М., 1949. С. 716–769.
- Дыренкова 1936 – Дыренкова Н.П. Отражение борьбы материнского и отцовского начала в фольклоре телеутов и кумандинцев // Сов. этнография. 1936. № 6. С. 70–84.
- Каруновская 1935 – Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о Вселенной // Сов. этнография. 1935. № 4–6.
- Клеменц 1905 – Клеменц Д.А. Из впечатлений во время летней поездки в Алтай в 1904 году // Известия ИРГО. 1905. Вып. 1. Кн. 61.
- Мамет 1930 – Мамет Л.С. Ойротия. М., 1930.
- Национальные движения 1935 – Национальные движения в период первой революции в России. Сб. документов из архива бывшего департамента полиции. Чебоксары, 1935.
- Новиков 1904 – Новиков И. Волнение и движение среди алтайского язычества в мае и июне текущего года // Томские Епархиальные ведомости. 1904. № 18.
- Осведомительный бюллетень 1927 – Осведомительный бюллетень. 1927. № 19. С. 6.
- Потанин 1986 – Потанин Г.Н. Из письма к В.Г. Короленко // Литературное наследство Сибири. Т. 7. Новосибирск, 1986.
- Революция и национальный вопрос 1930 – Революция и национальный вопрос. М., 1930. Т. 3. С. 429–432.
- Сапожников 1926 – Сапожников В.В. Пути по Русскому Алтаю. Новосибирск, 1926.
- Семенов 1926 – Семенов Ю.А. Религиозный перелом на Алтае // Сибирские Огни. 1926. № 4. Сибирская жизнь. 1906.
- ССЭ – Сибирская Советская Энциклопедия. Т. 1.
- Сибирские вопросы. 1912. Д. 29.
- Славнин 1990 – Славнин В.Д. Старинное святилище близ села Ело в Горном Алтае // Известия СО РАН. Новосибирск, 1990. Вып. 2. С. 67–68.
- Томские Епархиальные ведомости. 1907.
- Шерстова 1984 – Шерстова Л.И. Традиционный пантеон алтайцев в XIX – начале XX века // Археология и этнография Южной Сибири. Барнаул, 1984. С. 146–152.
- Шерстова 1985 – Шерстова Л.И. Алтай-кижи в конце XIX – начале XX века (История формирования этноконфессиональной общности). Автореф. дис. канд. ист. наук. Л., 1985.
- Шерстова 1986 – Шерстова Л.И. Конфессиональный фактор образования этнической группы алтай-кижи // Субэтносты в СССР. Л., 1986.
- Шерстова 1989 – Шерстова Л.И. Белый Бурхан: правда и вымысел // Андреев Г.С. Белый Бурхан. Барнаул. 1989. С. 719–730.
- Шерстова 1991 – Шерстова Л.И. Этноконфессиональная общность: к проблеме эволюции субэтностов // Расы и народы. Вып. 21. М., 1991. С. 35–39.
- Шерстова 1997 – Шерстова Л.И. Тайна долины Теренг. Горно-Алтайск, 1997.
- Энгельс – Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 19. С. 313–314.