Андрей Знаменский

«Белая вера» в Горном Алтае: тибетский буддизм, Монголия и Ойротское пророчество (1880-е — 1920-е гг.)

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-123-151

Andrei Znamenski

The "White Faith" Movement in the Mountain Altai: Tibetan Buddhism, Mongolia, and the Oirot Prophecy, 1880s–1920s

Andrei Znamenski — University of Memphis (Tennessee, USA). aznamenski@gmail.com

This paper explores the influence of Tibetan Buddhism on the development of Ak-Jang (White Faith or Burkhanism), an ethno-religious movement that sprang up in the Mountain Altai in the early twentieth century. It is emphasized that a large part of the "White Faith" pantheon and spiritual practices originated from Tibetan Buddhism that was coming from Mongolia. The article is particularly focused on the links between the messianism of the White Faith and ethno-religious messianic movement Amursana that developed in Western Mongolia from 1910 to 1923. Both movements received their spiritual and cultural inspiration both from Tibetan Buddhism and the shared set of heroic oral tales about the coming of the glorious redeemer prince Oirot (Amursana). Scholars frequently approached the Altaian "White Faith" movement as a purely local phenomenon stripped of significant neighboring political and spiritual influences. The goal of the present

Данная статья является пересмотренным и дополненным вариантом ранней работы автора: Znamenski, A. (2014) "Power for the Powerless: Oirot/Amursana Prophecy in Altai and Western Mongolia, 1890s–1920s", *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 45 [http://emscat.revues.org/2444, accessed on 13.09.2019].

Также см.: *Знаменский А.* На северной периферии буддизма: мессианское движение «Амурсаны» в западной Монголии и «белая вера» на Алтае // Буддизм в контексте диалога культур: сборник статей / Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2015. С. 261–281.

Знаменский А. «Белая вера» в Горном Алтае: тибетский буддизм, Монголия и Ойротское пророчество (1880-е — 1920-е гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. №1 (38). С. 123–151.

Znamenski, Andrei (2020) "The "White Faith" Movement in the Mountain Altai: Tibetan Buddhism, Mongolia, and the Oirot Prophecy, 1880s — 1920s", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(1): 123–151.

article is to expand the revisionist scholarship that questions that narrow approach. It is argued that the rapid expansion of Tibetan Buddhism into the Altai and the rise of the Ak-Jang messianic movement became possible as a result of the spiritual and political void created by Russia's defeat in the Russo-Japanese War and the eventual collapse of the Manchu and Russian empires. The article is based on the wide range of primary sources.

Keywords: Altai, Tibetan Buddhism, Burkhanism, Ak-Jang, Mongolia, prophesy, Oirot, Amursana, Ja-Lama.

В 1904 г. в Горном Алтае скромный пастух Чет Челпан поднял на ноги тысячи местных кочевников, объявив о пришествии славного спасителя по имени хан Ойрот, который персонифицировал ушедшее в прошлое Джунгарское (Ойротское) ханство[1]. Эта кочевая конфедерация существовала во Внутренней Азии до середины 1700-х гг., пока не была уничтожена маньчжурами. Алтайцы поверили, что легендарный спаситель, которого некоторые из них также называли Амурсаной (реальный исторический персонаж, который был последним ойротским правителем), освободит их от растущего давления русских и вернет золотое время хана Ойрота. Семь лет спустя в Западной Монголии энергичный и беспощадный Джа-лама также взволновал местных кочевников, заявив, что на самом деле он является перерождением Амурсаны, который вернулся, чтобы освободить свой народ от китайского господства и возродить былое «Ойротское ханство».

Первый (алтайский) эпизод вместе с последующими событиями привел к формированию этнорелигиозного возрожденческого движения под названием *Ак-янг* (белая, молочная или чистая вера); в прежней литературе его часто также называли бурханизмом, по имени одного из главных богов Ак-янга — Бурхана (этим словом в монгольском языке обозначают Будду). Белая вера ча-

1. Среди историков нормативным написанием является «Ойрат» или «ойраты». Поскольку в литературе об алтайцах общепринятым является написание «Ойрот» и «ойроты», в данной статье я использую алтайскую форму. Ойроты (ойраты) — группа племен, которые составили костяк будущего Джунгарского ханства, достигшего своего расцвета к XVII веку. См. подробнее *Златкин И.Я.* История Джунгарского ханства (1635–1758). Москва: Наука, 1964.

стично увела алтайцев от традиционного общинного шаманизма и клановых различий и вобрала в себя многое из тибетского буддизма соседней Монголии. Лидеры Ак-янга призывали к восстановлению древней ойротской веры — со ссылкой на смутные воспоминания о Джунгарии («Ойроте»); государство Ойрот охватывало Алтай, Западную Монголию и Западный Китай и выступало защитником Далай-ламы и тибетского буддизма в целом. Второй (монгольский) эпизод, связанный с Джа-ламой, который также апеллировал к памяти об Ойротском государстве, дал толчок этнонациональному движению в Западной Монголии, направленному против китайцев.

В этой статье, посвященной «Ойротскому пророчеству» на Алтае, я намереваюсь показать, что два, казалось бы, не относящихся друг к другу эпизода, упомянутые выше, были на самом деле связаны и вызваны одним и тем же корпусом легенд об Ойроте (Амурсане), бытовавшим среди кочевников Алтая и в Западной Монголии. Я также считаю, что движение этнорелигиозного возрождения, развернувшееся на Алтае, следует рассматривать в контексте того, что происходило в то время в соседней Монголии. Целью работы является изучение влияния «монгольского фактора» и тибетского буддизма на развитие Ак-янга. На мой взгляд, возрожденческое движение на Алтае, подогреваемое Ойротским пророчеством, сыграло двойную роль. Во-первых, оно, несомненно, способствовало этнонациональной консолидации алтайцев. Во-вторых, — и это главное — оно продвигало тибетский буддизм далеко на север — процесс, остановленный сначала российскими, а затем советскими властями.

Белая вера была предметом множества исследований[2]. Ученые, изучавшие это движение, часто рассматривали его как продукт

2. *Данилин А.Г.* Бурханизм: из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1993; *Мамет, Л.П.* Ойротия. Очерк национально-освободительного движения и гражданской войны на Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1994; *Шерстова Л.И.* Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский государственный университет, 2010; *Екеев Р.В.* Движение бурханистов на Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 6–21; Krader, L. (1955) “Nativistic Movement in Western Siberia,” *American Anthropologist* 2: 282–292; Kos’min, V. (2006–2007) “Mongolian Buddhism’s Influence on the Formation and Development of Burkhanism in Altai,” *Anthropology & Archeology of Eurasia* 45 (3): 43–72; Znamenski, A. (2005) “Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai, 1904–1922”, *Acta Slavica Iaponica* 22: 25–52; Vinogradov, A. (2007) “The Phenomenon of ‘White Faith’ in Southern Siberia”,

чисто местных алтайских религиозных традиций лишь с небольшими вкраплениями элементов буддизма и христианства, не уделяя достаточного внимания окружающим обстоятельствам и особенно — сильному монголо-буддистскому влиянию. Анализируя, почему и как это произошло, Виталий Косьмин[3] указывает, что эта научная традиция восходит к позиции Дмитрия Клеменца — бывшего революционера-народника, ставшего в сибирской ссылке этнографом. Клеменц был одним из экспертов, защищавших Чета Челпана, когда тот предстал перед российским судом в 1906 г. Бывший народник внес большой вклад в оправдание проповедников Ак-янга, которых пытались смешать с грязью их духовные конкуренты — русские православные миссионеры, обвинявшие сторонников Белой веры в антигосударственных «подрывных» «ламаистских связях».

Руководствуясь высокими моральными соображениями, Клеменц использовал доказательства выборочно, чтобы представить Ак-янг как чисто местное и благотворное движение, не имеющее ничего общего с тибетским буддизмом. Более того, этнограф-революционер подчеркивал, что вместо того, чтобы подвергать сторонников Белой веры наказаниям, их следует похвалить за отход от грубого и темного шаманизма и тяготение к «благородному» монотеизму. Позднее, в 1930-е гг., советская этнография, используя данные о связях Ак-янга с буддизмом, объявила алтайское возрожденческое движение проявлением буржуазного национализма и «пятой колонной» японского империализма. Учитывая реально существовавшие многочисленные духовные связи монголо-тибетского буддизма с Ак-янгом, известный советский исследователь алтайской этноистории Леонид Потапов квалифицировал Белую веру как реакционное националистическое и сепаратистское движение[4]. Другие исследователи были выну-

Anthropology & Archeology of Eurasia 45 (3):73–88. Ак-янг принадлежит к разряду так называемых милленаристских (пророческо-возрожденческих) движений, которые антропологи и историки достаточно детально исследовали в различных частях земного шара. См. самое последнее сравнительное исследование, в котором собраны наиболее заметные примеры подобных движений: Landes, R. (2011) *Heaven on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*. New York: Oxford University Press. В работе Ландеса также содержится соответствующая историография.

3. Kos'min, V. "Mongolian Buddhism's Influence on the Formation and Development of Burkhanism in Altai".

4. *Потапов Л.П.* Очерки по истории алтайцев. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1953. С. 343–360, 370.

ждены принять эту идеологическую оценку. Так, Андрей Данилин, автор первого всеобьемлющего исследования Ак-янга, сначала оценивал его как национально-освободительное движение, но затем вынужден был изменить свою точку зрения, чтобы соответствовать господствующему идеологическому тренду. Исходя из этого, он стал характеризовать Белую веру как контрреволюционное движение[5].

После распада СССР Ак-янг был полностью реабилитирован. Российские ученые и писатели стали рассматривать его как этно-религиозное освободительное движение. Вслед за Людмилой Шерстовой, автором самого полного и всестороннего исследования Ак-янга[6], многие исследователи стали справедливо делать акцент на том, что это движение стало духовным цементом, который способствовал консолидации алтайцев в единое этническое образование. Такой подход естественным образом заставил ученых при изучении Ак-янга обращать особое внимание на местные факторы и преуменьшать исторический контекст и окружающие обстоятельства, особенно роль тибетского буддизма. Более того, как отмечает Надежда Тадина, сам вопрос о присутствии буддийских элементов на Алтае был крайне политизирован. Так, в современной Республике Алтай идет идеологическая полемика между сторонниками «буддизации» алтайцев и теми, кто делает упор на уникальную местную духовность, связанную с природой[7].

Вера Дьяконова и Косьмин стали первыми, кто непредвзято взглянули на многочисленные свидетельства буддийского влияния на Белую веру. Косьмин, в частности, пришел к выводу, что корни Ак-янга следует искать в соседней Монголии. Более того, Дьяконова даже не использует таких выражений, как Белая вера или бурханизм, предпочитая вместо этого называть Ак-янг алтайским буддизмом. Позже Александр Насонов провел комплексное исследование распространения тибетского буддизма как в лесном, так и в горном Алтае, а также в Туве и Хакасии в конце XIX — начале XX в. Он показал, что движение

5. Arzyutov, D.V. (2018) “Voices of the Land, Samizdat, and Visionary Politics: On the Social Life of Altai Narratives”, *Anthropology & Archeology of Eurasia* 57(1): 40.

6. *Шерстова Л.И.* Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский государственный университет, 2010.

7. *Тадина Н.* Два взгляда на Бурханизм у Алтай-кижи // Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. № 4. С. 160.

Ак-янг было частью процесса постепенного продвижения тибетского буддизма на север. Наконец, еще в 1980-е гг. Андрей Сагалаев исследовал фольклорные и этнические связи между Алтаем и северным буддизмом, уделяя особое внимание раннему Новому времени. Опираясь на указанную литературу[8], я считаю необходимым расширить дискуссию, чтобы показать, что Ак-янг был частью более широкого возрожденческого движения, возникшего в монголо-тибетском кочевом мире в начале XX в. в ответ на русскую и китайскую экспансию, а также на социальные потрясения, вызванные революционными изменениями в Евразии.

Предыстория Ойротского пророчества

Как я уже отмечал выше, и Ойрот, и Амурсана были олицетворением Джунгарии — конфедерации, которая в 1600-е гг. объединяла тюркоязычных и монголоязычных кочевников Внутренней Азии, завоеванных ойротами. Ойротские ханы приняли тибетский буддизм и часто выступали покровителями Далай-ламы; они также постоянно бросали вызов маньчжурской империи. Легендарный Амурсана восходит к реальному историческому персонажу Амурсане (1722–1757), который безуспешно пытался встать во главе конфедерации. Амурсана был одним из участников жестокой борьбы за наследство влиятельного хана Ойротской империи Галдана-Цэрэна, умершего в 1745 г.

В середине 1700-х гг. маньчжуры уничтожили Джунгарское ханство, и Амурсана бежал в Россию, где вскоре заразился чумой и умер в Сибири. После уничтожения маньчжурами и китайцами 80% населения кочевой конфедерации, что стало актом самого страшного геноцида XVIII в., «царство Ойрота» буквально прекратило свое существование. Осталось несколько групп

8. Kos'min, V. "Mongolian Buddhism's Influence on the Formation and Development of Burkhanism in Altai"; *Дьяконова В.П.* Алтайцы: материалы по этнографии Теленгитов Горного Алтая. Горно-Алтайск: Юч-Сумер, 2001. С. 157–170; *Насонов А.А.* Распространение ламаизма на территории Алтае-Саянского региона (конец XIX — первая треть XX в.): Автореф. дисс. канд. истор. наук. Томск: Томский гос. университ, 2011; *Сагалаев А.М.* Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984; *Сагалаев А.М.* Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992.

кочевников. Многие из них бежали на запад, в казахские степи, а также на север, в горы Алтая и в тувинскую тайгу, впоследствии смешавшись там с местным населением. Несколько кланов, оказавшихся в окрестностях российских пограничных фортов, попросили принять их в подданство российской императрицы Елизаветы Петровны (алтайцы называли ее «дева-хан» — *бала каан*), которая и дала такое разрешение. Когда все улеглось, и война стихла, некоторые из этих кочевников продолжали блуждать между Монголией (территория маньчжурской империи) и Алтаем (российская территория). В конечном итоге они оказались людьми со своеобразным статусом плательщиков двойной дани (*двоеданцы*), формально сохраняя преданность как российской, так и маньчжурской империи. Примечательно также, что помимо традиционного самоназвания «народа Алтая» (Алтай-кижи), кочевники юго-западного Алтая в 1860–1870-е гг. иногда называли себя «народом Ойрота» (Ойрот-кижи)[9]. В Горном Алтае российские власти позднее выделили для местных кочевников примерно очерченную территорию размером в несколько десятков тысяч квадратных километров, которая получила название «калмыцкие кочевья». Российские власти редко вмешивались во внутреннюю жизнь этих кочевий, ограничивая свои отношения с алтайцами в основном сбором дани, которую местные вожди (*зайсаны)* сами доставляли в пункты сбора.

В конце XIX в. все изменилось. В 1880–1910-е гг., после отмены крепостного права в России, сотни тысяч переселенцев в поисках хороших пастбищ и пахотных земель стали стекаться на юг Сибири. В то же время голод и растущее народонаселение в маньчжурской империи толкали массы китайцев к переселению на монгольские земли. Для ускорения колонизации и соединения восточных приграничных областей с остальной территорией страны российское правительство в 1896–1916 гг. построило Транссибирскую магистраль. В ответ, опасаясь стремительного продвижения русских в южную Сибирь, на Дальний Восток и дальше на юг в Монголию, китайцы также удвоили свои колонизаторские усилия, двигаясь во Внутреннюю Монголию, где число коренного

9. Грамматика алтайского языка. Казань: В университетской типографии, 1869. С. 253; *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб: Тип. В. Киршбаума, 1883. Т. 4. С. 654.

населения вскоре сократилось до 33% [10]. Следуя примеру России, китайское правительство в 1906 г. построило железную дорогу во Внутреннюю Монголию, тем самым связав эту приграничную область с Пекином.

Ойротская народная утопия на Алтае была ответом на тревогу и неуверенность, вызванные русской земельной колонизацией, рьяными проповедническими усилиями православных миссионеров и попытками правительства заменить традиционное алтайское самоуправление на стандартное административное управление, принятое в России. Хотя в 1904 г. намеченные изменения в управлении коренными народами, включая земельную колонизацию, были отменены, повсеместный страх и чувство неопределенности среди коренного населения сохранялись[11]. Немаловажным фактором были распространившиеся на Алтае слухи о неудачах империи в русско-японской войне (1904–1905 гг.): на Алтае коренное население воспринимало поражение русских войск в войне как утрату российскими властями духовной силы. А. Насонов подчеркивает, что эта потеря духовной силы служила дополнительным мотивом для обращения к буддизму в «ламаистской форме»[12]. Первая русская революция (1905–1906 гг.), последовавшая за войной, привела к постепенному ослаблению имперского контроля на пограничных территориях России.

В то же время к югу от российско-китайской границы, в западной части Монголии, в 1904–1905 гг. возникло национально-освободительное движение против маньчжурской гегемонии. Более того, это движение, в конечном итоге, вылилось в насильственные формы. Вышеупомянутый Джа-лама встал во главе этого процесса. Тибетское буддистское духовенство, единственная крупная идеологическая сила в Монголии, использовало это националистическое движение, постепенно направляя его к достижению страной независимости. Мощным духовным каналом, который помог сформировать это движение за независимость в Монго-

10. *Калинников А.* Экономический очерк внутренней Монголии [1928]. Российский архив социально-политической истории (Москва). Ф. 532. Оп. 1. Д. 335. Л. 39.

11. *Шерстова Л.И.* Эсхатология раннего Бурханизма: из опыта реконструкции традиционного этнического самосознания // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. Т. 3. № 23. С. 182.

12. *Насонов А.А.* Распространение ламаизма на территории Алтае-Саянского региона. С. 22.

лии, было буддийское пророчество о Шамбале и эпические истории о возвращении легендарных спасителей, таких как Гэсэр, Амурсана и Ойрот[13].

От шаманов к рассказчикам: распространение Ойротского пророчества

Неопределенность относительно судьбы их земель и административного статуса, поражение России в русско-японской войне, а также рассказы странствующих лам о духовных волнениях в соседней Монголии возбудили многих алтайцев, заставляя их поверить, что легендарный спаситель (Ойрот–Амурсана) вернет им «золотой век» Ойротского государства и освободит от растущего земельного, культурного и политического давления. Добровольные проповедники, подхватившие пророчество, начали ездить по кочевым стоянкам, распространяя «Ойротские песни». Некоторые из них были явно направлены против русской гегемонии:

Семь луков если натянуть,
По всей земле огонь будет!
Дербен Ойрот придет —
Черных (шаманистов) духов не будет!
Шесть луков если натянуть,
По всему Алтаю огонь будет.
Когда золотой Ойрот придет —
России не будет![14]

В другой своей песне проповедники Ак-янга подчеркивали:

Давно ушедший Ойрот-хан
Когда обратно придет?
Вытоптанная черная дорога

13. Хотя имя Гэсэра было более популярным в восточной, а не в западной Монголии, откуда буддизм проникал на Алтай, иногда этого героя можно было обнаружить и в устном творчестве сторонников Белой веры. См., например, *Данилин А.Г.* Молитвы и песни бурханистов (1928–1934). Архив музея антропологии и этнографии (Санкт-Петербург) (далее АМАЭ). Ф. 15. Оп. 1. Д. 10. Л. 264.

14. *Данилин А.Г.* Молитвы и песни бурханистов, л. 228. (Текст молитвы записан по памяти в 1929 г. К. Танашевым, алтайским информатором Данилина, который сумел побыть шаманом, православным дьячком и затем стал проповедником Белой веры.)

Когда она изгладится?
Прежде ушедший Галдан-царь
Когда обратно вернется?
Шесть луков когда натянутся,
Россия огнем воспламенится.
В 30 стрел когда натянется лук —
Русского жительства не будет.
Когда лук с золотою стрелой натянется,
Тогда придет к нам Амыр-Сана.
На нас идущая Россия,
Смутившись, от страха погибнет[15].

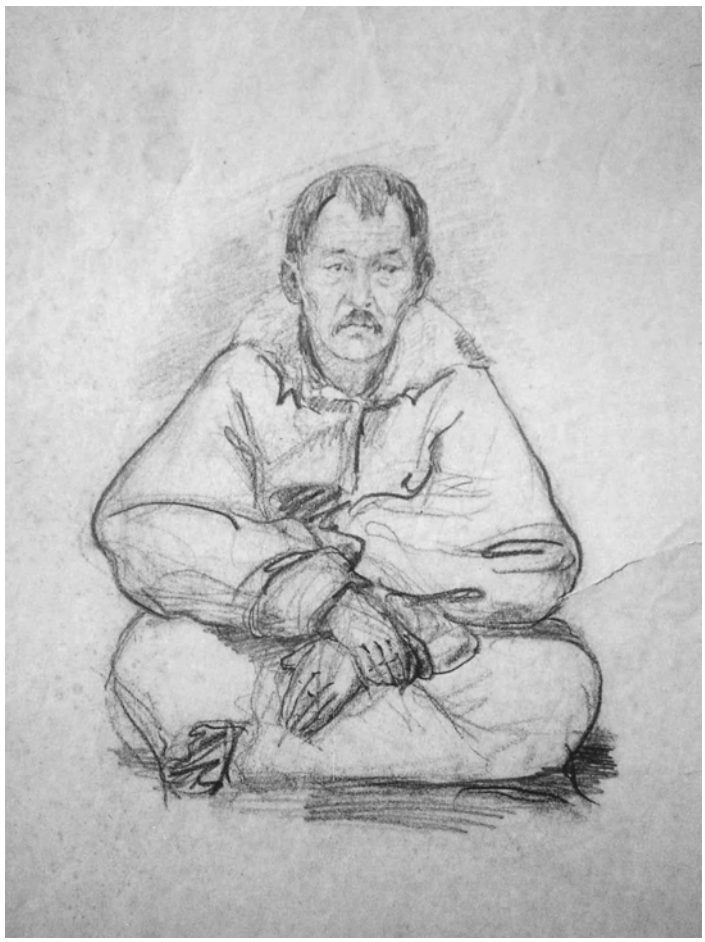
Следует уточнить, что, несмотря на воинственную риторику новой веры в отношении России, ее основной пыл был направлен против местной духовной традиции — шаманизма. Приверженцы Белой веры относились к шаманистам как к изгоям, называя их «черногрудыми» и сторонниками злой «черной веры». В одной из популярных песен Ак-янга говорится:

Галдан-Ойрот (если) придет —
Черные (шаманисты) исчезнут!
Черные в землю уйдут!
Черногрудые к заходу солнца пойдут.
Золотой Ойрот наш царь придет —
Черногрудые к закату луны пойдут —
Мы на Ак-Чечек и Кок-Чечек пойдем!
Черногрудые — к закату луны пойдут жить![16]

Чет Челпан, рупор пророчества, выступал с уничтожающей критикой многочисленных кровавых жертвоприношений и шаманских камланий. По-видимому, такое «иконоборчество» со стороны проповедников Ак-янга и людей, пошедших за ними, объяснялось тем, что шаманы, на которых лежала ответственность за защиту местных кланов от злых сил, не смогли справиться с социальными и политическими вызовами нового времени. Поэтому, как традиционные духовные лидеры, они утратили большую часть своей силы и авторитета. Некоторые кочевники пришли к выводу, что больше не осталось сильных шаманов, и стали относиться к тем,

15. *Данилин А.Г.* Бурханизм. С. 95.
16. Там же. С. 99.

кто все еще практиковал шаманские обряды, как к обманщикам. Как выразился сибирский краевед Николай Ядринцев, «неистовый бой бубнов» шаманов не мог изменить ситуацию. По крайней мере, один из них в отчаянии бросился со скалы в воды реки Аргут[17].



Илл. 1. Чет Челпан, провозвестник Белой веры (Ак-янг) среди алтайцев (1914 г.). Архив Музея антропологии и этнографии (Санкт-Петербург), ф. 11 [Бумаги А. Анохина], оп. 1, д. 120, л. 6.

17. *Ядринцев Н.М.* Алтай и его инородческое царство // Исторический вестник. 1885. № 6. С. 626.

Сторонники Белой веры быстро оформились в спонтанное обновленческое движение. Они нападали на шаманов, изгоняли их и даже сжигали их ритуальную атрибутику. Такое отношение особенно характерно для начального этапа движения, когда радикальное обновленческое рвение «ойротского народа» было особенно сильным. Кстати, сторонники Ак-янга в этом смысле не были новаторами. Историческая Джунгария («Ойротское ханство»), которую они почитали, тоже вела «крестовый поход» против традиционного шаманизма во имя буддизма — только более жестоким способом, что нашло свое отражение в алтайских легендах об ойротских ханах, сжигавших шаманов.

Эти легенды представляют несомненный интерес, поскольку они показывают, как постепенно народная память вытесняла жестокие деяния ойротов, одновременно бросая тень на шаманов. В 1870-е гг. известный этнограф Григорий Потанин записал на Горном Алтае несколько легенд на эту тему[18]. Сказания были собраны среди алтайцев теленгитской группы (бывшие двоеданцы — см. выше), которые оставались сильно подвержены влиянию монгольского буддизма и фольклора. В то же время, в 1860–1870-е гг., они были, наконец, включены российскими властями в состав империи. В одной из теленгитских легенд, приведенных Потаниным, сама идея сжигания шаманов приписывается не Ойроту, а русскому царю. В другой говорится о шамане по имени Тостогош — личном шамане Ойрота, который был захвачен тувинцами, пытавшимися его сжечь, хотя и безуспешно[19]. Согласно этим сказаниям, Ойрот явно не несет ответственности за какое-либо зло, совершенное в отношении шаманов. Более того, в другой легенде[20] Ойрот представлен как жертва хитрого и злого Тостогоша, которого хан позвал, чтобы тот исцелил его детей. Шаман прибыл в ханский лагерь, сделал то, о чем его просили, а затем решил соблазнить дочь хана. Хотя Ойрот поймал обоих и убил жестоким образом (шамана обезглавили, а дочь лошадьми разорвали на части), вся эта сюжетная линия ясно показывает, как народная память постепенно очищала «наследие Ойрота» от неприятных воспоминаний, представляя Ойрота в более выгодном свете.

18. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. С. 289–291.

19. Там же. С. 293.

20. Там же. С. 291.

Народная память, которая по своей природе всегда избирательна, преуменьшала репрессивную политику Ойротского государства и оппортунистическую деятельность его последнего хана Амурсаны. Она искала в их образах благородные черты, которые можно воспевать и прославлять. В конце концов, народная память отполировала и персонофицировала наследие Ойротского государства до такой степени, что оно стало выглядеть как «золотой век» хана Ойрота.

В условиях, когда авторитет шаманизма оказался сильно подорван, алтайцы обратились к своим эпическим рассказам и историям, особенно к тем, в которых восхвалялось «золотое» ойротское прошлое[21]. Как и во многих подобных ситуациях у других народов, привлекая эпический фольклор с его ностальгией по «золотому прошлому» и мифами о могущественных предках, алтайцы не только обретали психологическое утешение и чувство защищенности, но и стали спонтанно объединяться по этническому признаку. Народная память постепенно стирала воспоминания о страданиях алтайцев до их вхождения в состав Российской империи, но при этом сохраняла и усиливала воспоминания об их полуавтономном статусе в составе Ойротской кочевой конфедерации. На рубеже XX в. утопическое ойротское прошлое, мифологизированное и приглаженное, вместе с его ханами стали выглядеть более привлекательными, чем современная российская гегемония.

В отличие от шаманизма, который духовно опирался на родовых духов, алтайский фольклор населяли божества и полумифологические герои, известные по всему Алтаю, независимо от клановой принадлежности. Более того, за редким исключением эпические персонажи не дублировали шаманский пантеон. Алтайский эпос и песни в основном посвящены подвигам могущественных легендарных героев (Ойрот, Амурсана, Шуну), богов (Уч-Курбустан, Тенгере, Эрлик, Бурхан) или богатырей, извест-

21. Тем не менее, несмотря на свое изначально негативное отношение к шаманизму, Ак-янг постепенно вступил с ним в творческий диалог и заимствовал многие «позитивные» элементы традиционной религии, включая ритуальное использование березы и почитание в рамках своего пантеона таких популярных шаманских божеств, как Улгень. Кстати, сама символика белого (молочного) цвета, занимавшая центральное место в Белой вере, восходит к традиционному шаманизму; несмотря на активное проникновение буддизма, желтый цвет так и не стал основным символом в Ак-янг. Это был естественный процесс — элементы тибетской буддийской традиции, которые приверженцы Ак-янг распространяли на Алтае, были восприняты через призму местной шаманской традиции.

ных под разными именами. Эти сказания также полны упоминаний о родной земле, которую характеризуют как прекрасный «золотой Алтай», где, по легендам, царит вечное лето. Сам процесс сказаний обычно происходил вечерами, особенно летом, когда у людей было больше свободного времени, или в ходе длительных путешествий и охоты. Специальные рассказчики, называемые *кайчиларами* (ед. числ. *кайчи*), часто делали это в форме гортанных песен.

Хотя *кайчилары* обычно не обладали духовной и идеологической властью, как это было в шаманизме, они занимали важное место в алтайской культуре и принадлежали к числу уважаемых людей. Более того, некоторые из них были близки к миру духов. Авторитетного *кайчи* называли *ээлу кайчи*, что означает рассказчика, близкого к духам, которые, как считалось, сообщают эпические истории людям, используя рассказчика как посредника[22]. В любом случае, можно предположить, что к началу XX в., когда идеологическая власть шаманизма была подорвана, традиция эпического рассказа вместе с его трансляторами, наделенными особым мастерством *кайчи*, оказалась в центре духовной жизни. Это сделало «эпическую мудрость» главным элементом развивающейся этнической идеологии алтайцев.

Многие проповедники (мн. числ. *ярлыкчилары*, ед. числ. *ярлыкчи*) Белой веры происходили из рядов бывших *кайчиларов* а также шаманов, которые отказались от своего призвания или осудили его. Используя образы, заимствованные из местного фольклора и монгольского буддизма, похожий на ламу *ярлыкчи* как бы объединял в себе три функции: эпического рассказчика, шамана и проповедника элементов буддизма. С одной стороны, в качестве красноречивых рассказчиков и певцов они транслировали традиции эпического фольклора, сфокусированные на пророчестве об Ойроте (Амурсане). С другой стороны, будучи связанными с этим общим корпусом алтайско-монгольских сказаний, они привносили также элементы тибетского буддизма. *Ярлыкчилары* также стали лечить людей, что раннее делали шаманы. Путешествуя по кочевым стоянкам, они, помимо лечения, обычно исполняли песни о наступлении доброго времени Ойрота, возво-

22. Алтайские героические сказания / Под ред. А.П. Деревянко. Новосибирск: Наука, сиб. отд., 1997. С. 18.

дили из камней особые места для молитвы (*кюре*), очищали людей и жилища дымом от горящего вереска и руководили коллективными молениями.

Илл. 2. Члены Белой веры во время моления. Архив Музея антропологии и этнографии (Санкт-Петербург), ф. 11 [Бумаги А. Анохина], оп. 1, д. 131, л. 10.

Проникновение тибетского буддизма на Алтай

Идеализированный образ оставшегося в прошлом Ойротского государства естественным образом проецировался на тибетский

буддизм, просачивающийся из соседней Монголии. Так, проповедники Ак-янга настаивали на том, что «вера ойротов», идущая из Монголии, есть истинная древняя вера — в отличие от «искаженной» черной веры шаманизма. Бросая вызов духовной власти шаманизма с его родовыми духами, Чет Челпан и его последователи поставили в центр Ойротского пророчества Бурхана. Это слово, как я отмечал выше, служит обозначением Будды в монгольском буддизме. Если бы процесс этнорелигиозного обновления не был прерван, легендарный хан Ойрот, возможно, мог бы оказаться бы в пантеоне богов-покровителей тибетского буддизма. Как известно, традиционная духовная гибкость, отличавшая буддизм, вела к широкому включению в его пантеон местных богов и духов. В то же время в своих гимнах некоторые проповедники Белой веры соединили образ Ойрота с образом Бурхана, что не исключало бы того, что, наоборот, Ойрот мог быть полностью вытеснен и заменен Буддой. Весь пантеон духовно-реформаторского движения явно эволюционировал в направлении монотеизма:

Дербен-Ойрот царь наш,
Хранитель наш Бурхан.
Амырсана царь наш,
Золотой Ойрот Бурхан наш[23].

Галдан-Ойрот-Бурхан наш
В будущем почитаемый,
Между огнем и молнией летает[24].

Бурхан в качестве главного божества в Ак-янге, а также многие другие духовные и ритуальные черты этого движения, уходившие своими истоками в Монголию, указывают на то, что Чет и его последователи обладали зачаточными знаниями о тибетском буддизме. Заимствованные элементы из буддизма включали в себя как материальные объекты, такие как колокольчики, статуэтки, молитвенные флаги, а также и религиозную терминологию. Например, известно, что в Монголии имелись крохотные монастыри-молельни, где обычно монахи не проживали. Такие места называли *сюме*. Более распространенным слово для обо-

23. *Данилин А.Г.* Молитвы и песни бурханистов, л. 188.
24. Там же, л. 223.

значения обычных монастырей в Монголии было слово *кюре*[25]. Алтайские проповедники Белой веры взяли те же самые слова для обозначения своих собственных молитвенных мест, которые они называли и *кюре*, и *сюме*. Были и другие более прямые словесные клоны, как, например, слово *шабы*, которое использовалось в монгольских монастырях для обозначения учеников ламы. В Ак-янге *шаб*ы означало ученика проповедника (*ярлыкчи*) Белой веры. В целом, к началу XX в. как миссионеры, так и многие светские авторы, непосредственно наблюдавшие за развитием Ак-янга, часто называли ее ламаизмом и подчеркивали, что Алтай стремительно обращается в тибетский буддизм.

За Четом и его дочерью стояла группа местных активистов во главе с братьями Аргымай и Манди (Манджи) Кульджин, Кыйтык Елбудин, Сапок Баинкин, Кыргыз Саманов, Чапыяк Юдуев и Тырий Акемчи, которые были учениками в монгольских монастырях, где подхватили элементы буддизма и донесли их до Алтая[26]. Многие современные наблюдатели подчеркивали, что Чет был лишь номинальным лидером. Борис Соколов, который наряду с Клеменцом защищал Чета в суде, подчеркивал, что реальная работа по пропаганде тибетского буддизма и распространению Ойротского пророчества была проделана Тырием Акемчи (в буквальном переводе «Белый целитель»). Последний был образованным человеком, хорошо знакомым с буддизмом. Он несколько лет прожил в Монголии, будучи переводчиком в российском дипломатического представительства[27].

Несмотря на свое слабое присутствие в Горном Алтае в XVII–XVIII вв., местное население имело представление или, по крайней мере, слышало о буддизме, поскольку ойроты приняли буддизм в начале 1600-х гг. и сразу же заявили о себе как о военных покровителях Тибета. Хотя алтайцы, став в середине 1700-х гг. подданными Российской империи, существовали на самом краю буддийской ойкумены, они продолжали с ней взаимодействовать. Монгольские ламы часто посещали Алтайские горы, что фиксировалось различными наблюдателями с начала XIX в.

25. Moses, L. (1997) *The Political Role of Mongol Buddhism,* p. 135. Richmond, UK: Curzon.

26. *Данилин А.Г.* Бурханизм. С. 92–93.

27. Бурханизм: документы и материалы / Сост. Н.А. Майдурова. Горно-Алтайск: Изд-во ГАГУ, 1994. С. 295–296; *Данилин А.Г.* Бурханизм. С. 112–113.

В условиях политического и экономического давления со стороны России, усилившегося на рубеже XIX–XX вв., заимствование элементов древней «ойротской религии» из соседней Монголии стало привлекательной альтернативой, ставшей дополнением к малоэффективному шаманизму. Более того, опираясь на указ о веротерпимости, изданный царем в 1905 г., некоторые алтайцы стали открыто бросать вызов гегемонии Русской православной церкви, снимая кресты и возвращая их миссионерам. В 1907 г. по инициативе активистов Ак-янга более 512 алтайцев обратились к властям с просьбой официально признать их новую веру, но эта просьба была проигнорирована, и на сторонников Белой веры начались точечные гонения[28]. Как следствие, в поисках духовной опоры алтайцы все больше стали смотреть в сторону Монголии.

Интересно отметить, что в западно-монгольской устной традиции в целом и в некоторых алтайских легендах Ойрот (Амурсана) бежал от маньчжуров на север — в Россию. Кроме того, начиная с конца XIX в. западные монголы в своих обновленческих упованиях все больше обращали взоры на север, к России, ожидая оттуда возвращения Амурсаны, который должен был освободить их от китайского владычества[29]. А в Горном Алтае к началу XX в., наоборот, не менее популярными были легенды о побеге Ойрота от неизвестных врагов не на север, а на юг, ближе к Монголии, где, по поверьям, он разбил лагерь у истоков реки Иртыш и ее трех притоков — Ак-Чечек, Кок-Чечек и Ногон-Су; вспомним строчку из ранее цитированной песни: «Мы на Ак-Чечек и Кок-Чечек пойдем!»[30].

Для последователей Белой веры эти три связанные с Монголией места стали наиболее часто упоминаемыми святынями. Ногон-Су особо выделялся как место, где, по преданию, Ойрот построил свой дворец; в легенде также отмечалось, что вода в этот дворец поступала из близлежащего источника по металлическим трубам[31]. Монголия как место убежища легендарного хана Ойро-

28. Прошение 512 калмык 2, 3, 4 и 5 алтайских дючин Бийского уезда о разрешении исповедовать новую веру, 13 мая 1907 г. // Бурханизм — Белая вера (Ак јан): документы и материалы / Сост. Н.В. Екеев, Н.А. Майдурова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2014. С. 145.

29. Owen Lattimore, O. (1955) *Nationalism and Revolution in Mongolia,* p. 57. Leiden: E.J. Brill.

30. См. сноску 16.

31. *Данилин А.Г.* Молитвы и песни бурханистов, л. 249; *Чевалков М.* Рапорт вольнонаемного псаломщика Чибитской церкви Михаила Чевалкова (1913 г.). Центр хранения архивного фонда Алтайского края (далее ЦХАФАК). Ф. 164. Оп. 1. Д. 150. Л. 12.

та фигурировала в легендах юго-западного Алтая уже во второй половине XIX в. В конце 1870-х гг. во время одной из своих экспедиций в Горный Алтай Потанин зафиксировал, что, двигаясь из северо-восточного Алтая в его юго-западную часть, он слышал от местных алтайцев — вопреки общему представлению о побеге легендарного героя на север — рассказы о том, что Ойрот вместе со своей армией и народом перешел с Алтая в Монголию. В частности, Потанин сообщает, что записал такие истории в районе реки Чуя в юго-западной части Алтая, вблизи китайской (монгольской) границы[32].

Этнорелигиозное возрождение на Алтае и движение «Амурсана» в Западной Монголии

Во многих песнях, связанных с Ойротом и Амурсаной, где присутствует буддийский мотив Бурхана, также содержатся восхваления красоты «золотого Алтая»:

> О мой Алтай с холодной водой!
> О мой Бурхан — с радугой!
> О мой Алтай — с целебными источниками.
> О мой Бурхан — с белым пламенем![33]

Для того, чтобы понять силу того влияния, которое приобрело Ойротское пророчество в период между 1905 и 1917 гг., необходимо учитывать происходившее тогда в соседней Монголии, а также в России. Распад в 1911 г. Маньчжурской империи, контролировавшей Китай, падение Российской империи в 1917 г., последовавший за этим хаос и гражданские войны в России и Китае перевернули вверх дном всю Северную Евразию, включая Алтай и Монголию, и подлили масла в огонь вызванных этим пророчеством ожиданий. На фоне этого хаоса и усиления центробежных тенденций, сопровождавшихся ростом обновленческих идей, народы монголо-тибетского мира (калмыки, буряты, алтайцы, монголы, тувинцы, тибетцы) стали брать власть в свои руки и формировать свою государственность и национальную идентичность.

32. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. С. 666.

33. *Данилин А.Г.* Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная сущность // Советская этнография. 1932. № 1. С. 79.

Появление в 1910–1911 гг. в Западной Монголии харизматичного и агрессивного Джа-ламы, последователя тибетской школы Гелугпа и предположительно этнического дербета[34], который провозгласил себя российским подданным и перерождением Амурсаны, вызвало взрыв эмоций как в Западной Монголии, так и в Горном Алтае. Джа-лама стал неформальным лидером западных монголов в их борьбе против китайского владычества. Духовно он действовал как религиозный реформатор, публично исполняя тантрические ритуалы. Авторитет «Амурсаны» был настолько велик, что Богдогэгэн, глава монгольского буддизма, чтобы его умиротворить, присвоил Джа-ламе статус наместника Западной Монголии, которому должны были подчиняться все местные власти. Джа-лама заявил, что прибыл не только для того, чтобы освободить местное население от китайцев, но и чтобы очистить современный буддизм от вредных примесей, вернув его к первоначальным чистым истокам. Его главным успехом стал захват города Кобдо, где произошло единственное крупное сражение во время монгольского освободительного движения 1911–1913 гг. Деяния «великого ламы» увековечены в песне монгольского певца Парчена, написанной в 1913 г., после взятия Кобдо:

Много у меня богатырей-воинов,
Много богатств у меня.
Теперь я прибыл встретиться
С вами, бедняжки,
отрогами ойратов.
Моя родина —
Алтай, Иртыш, Хобук-сайри,
Эмиль, Боро-тала,
Или, Ала-тау,
Ойратская отчизна это.
По происхождению
Я правнук Амурсаны,
Перерожденец Махакалы,
Овладавшего конем Марал-баши,
Я тот, кого зовут
Богатырь Дамбей-джанцан [Джа-лама][35].

34. Дербеты этническая группа, которые ведут свое происхождение от осколков исторического государства Ойрот, проживают в западной Монголии и принадлежат к алтайской языковой семье.

35. *Владимирцов Б.* Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Наука, восточная литература, 2002. С. 279.

Илл. 3. Джа-лама, перерожденец «Амурсана» в западной Монголии. Фотография Германа Констена (1912 или 1913 г.). Consten, H. (1920) Weiderpltze der Mongolen im Reiche der Chalcha. Berlin: Dietrich Reimer. Vol. 2. Plate № 49.

До сих пор у нас нет работ, в которых рассматривалось бы влияние движения Джа-ламы на этнорелигиозное возрождение на Алтае. В конце 1930-х гг. Данилин, автор первого исследования Белой веры, упоминает Джа-ламу лишь в одном абзаце: «В 1892 г. в Монгольском Алтае объявился калмыцкий лама Дамби-Джанцан (Джа-лама), который называл себя внуком Амыр-Са-

наа. В 1912 г. Дамби-Джанцан становится зайсаном аймака Кобдо, фактически не подчинявшегося ни Монголии, ни Китаю. В 1922 г. он будет ликвидирован советской властью Монголии. О Джа-ламе знали и на Алтае, ожидая его пришествия»[36]. В.А. Муйтуева, современная исследовательница алтайского происхождения, также лишь кратко упоминает о Джа-ламе. Кроме того, она ошибочно предполагает, что на первом этапе движения Белой веры (1904–1905 гг.) алтайцы ожидали его как легендарного ойротского хана[37]. На самом деле, «Амурсана» (Джа-лама) вернулся в свое «отечество» только в 1910 г. Примечательно, что Муйтуева, отвергающая какое-либо существенное влияние буддизма на алтайскую традицию, признала факт огромного интереса алтайцев к деятельности и судьбе Джа-ламы.

Появление «Амурсаны» в Монголии явно усилило связанные с пророчеством обновленческие ожидания среди кочевого населения Алтая. Причем алтайские приверженцы Белой веры направили к Джа-ламе специальную делегацию[38]. Алтайское этнорелигиозное возрождение было частично приглушено репрессиями российских властей в 1906–1907 гг., когда местная администрация устроила облаву на лагерь сторонников пророчества в долине Теренг и затем привлекла к суду ряд «смутьянов» из числа сторонников Белой веры. Теперь же появился новый источник вдохновения. В 1910–1914 гг. участились визиты лам из соседней Монголии. В 1910 г. по приглашению активистов Белой веры из западномонгольского города Улусутая на Алтай прибыл «знатный лама», чтобы наставлять местных проповедников Ак-янга. Из переписки антрополога Андрея Данилина с бывшим проповедником Белой веры Кондратием Танашем (Танашевым) (1928–1934 гг.) можно дополнительно узнать о монгольском влиянии на Алтайское движение. Так, в своем письме 1928 г. Танаш сообщал Данилину, что «знатный лама» явился в сопровождении еще одного ламы по имени Аксак-чоджи из города Кобдо, центра движения Джа-ламы. Оба буддийских гостя прибыли на Алтай по приглашению местных лидеров Белой веры с единствен-

36. *Данилин А.Г.* Бурханизм. С. 80.

37. *Муйтуева В.А.* Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск: Изд-во Горно-алтайского университета, 2004. С. 54.

38. *Хабаров З.* Записки миссионера абайского отдела алтайской духовной миссии священника З. Хабарова за 1914 г. ЦХАФАК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 90. Л. 32.

ной целью — «целью перевести весь Алтай в буддистскую веру»[39]. Существенно, что Танаш сделал это замечание в 1928 г., когда еще бытовало нейтральное и даже дружественное отношение властей к Ак-янгу и еще до того, как это движение стало объектом идеологических атак со стороны сталинских властей в 1930-е годы. Позднее, в 1934 г., информант Данилина подчеркнул, что оба ламы прибыли также для того, чтобы «узнать, как живут остатки прежнего ойротского народа»[40]. Сам Танаш, бывший шаман, перешедший в ряды *ярлыкчи*, активно поддерживал духовные связи между Алтаем и Монголией: он регулярно бывал в Монголии, перенося оттуда на алтайскую почву буддийские ритуалы и соединяя их с шаманизмом.

Обеспокоенный миссионер Захарий Хабаров докладывал своему начальству: «Один из известных здешних ярлыкчаров Суме Казындаев, услыхав, что Амыр-сана показывается в желтом халате, сшил себе желтый халат и разъезжал по бурханистам, уверяя о действительности явления в Монголии Амыр-Саны»[41]. Арест русскими казаками «перевоплощения» Амурсаны в 1914 г. по просьбе монгольского правительства не разрушил веру в пророчество ни в Западной Монголии, ни на Алтае. На самом деле, арест Джа-ламы и одновременная мобилизация части алтайских мужчин для строительства вспомогательных укрепрайонов на западных рубежах Российской империи в связи с Первой мировой войной еще больше встревожили кочевников и усилили мессианские ожидания. В 1916 г., обеспокоенные мобилизацией, несколько групп теленгитов (бывших двоеданцев) численностью в 600 человек бежали в Монголию — на свою «ойротскую родину». Интересно, что одним из тех, кто укрепил их в решение сбежать на юг, за российско-китайскую границу, был образованный алтаец левых взглядов по имени Никита Меджит-Иванов (1888–1937), будущий лидер «Ойротской» автономии, созданной большевиками в 1922 г.[42]

Когда Джа-ламу везли через южную Сибирь в Томскую тюрьму, алтайские сторонники монгольского перерожденца уверяли,

39. *Танашев К. — Данилину А.* 12.19.1928. АМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 52. Л. 98.

40. *Данилин, А.* Путевой дневник: Ойротия (1934 г.). АМАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 52. Л. 39.

41. *Хабаров З.* Записки миссионера абайского отдела алтайской духовной миссии, л. 32.

42. Протокол допроса Н. Меджит-Иванова (1937 г.). Архив новейшей истории Республики Алтай (Горно-Алтайск). Р-37. Оп. 1. Д. 440. Т. 1. Л. 169.

что в тюремном вагоне — не Джа-лама, а простой человек. Они считали, что настоящий Амурсана не допустит такого недостойного обращения с собой. Если бы легендарный хан решил путешествовать, то он воспользовался бы обычным поездом. Настоящий Амурсана, настаивали алтайцы, «улетел» обратно в Монголию, где скрылся от глаз своих врагов. Попытки русских миссионеров разоблачить этого мессию и, в частности, утверждать что Джа-лама — жестокий калмык из волжского города Астрахани и что он просто использовал местную легенду об Ойроте/Амурсане, не оказали никакого воздействия на алтайцев[43].

Летом 1915 г., через год после задержания Джа-ламы, в различных частях Западной Монголии появилось еще несколько человек, утверждающих, что они являются потомками Амурсаны. Все они, за исключением одного, были задержаны монгольскими властями. Самым стойким «Амурсаной» оказался лама по имени Цаган-Голын, который, получив широкую поддержку со стороны местного кочевого населения, бросил вызов авторитету Богдо-гэгэна, что в очередной раз потребовало вмешательства русского казачьего отряда для задержания смутьяна[44]. Позднее еще несколько человек заявляли о том то они являются перевоплощением Амурсаны или что они видели Амурсану. Таким образом, «Амурсана» не исчез, а образно говоря, окончательно прописался в монгольском и российском Алтае.

Учитывая анархию, хаос и распад двух империй, почва для подобных пророчеств была очень благодатной. Цитата из газеты «Голос труда» за 1917 г., которую можно найти в различных публикациях, посвященных Белой вере, вполне отражает то, что последовало за арестом Джа-ламы. Газета сообщала, что в феврале и марте 1917 г. алтайцы Урсульского района начали получать *тамзы* (письма) из Монголии, в которых сообщалось, что вскоре, в мае, Амурсана прибудет на Алтай. В этих письмах подчеркивалось, что хан начнет войну с русским и победит их при слиянии рек Бия и Катунь. Это сделает алтайцев подданными своего бывшего хана и положит конец русскому господству. В типичной буддийской манере в письмах говорилось, что прибытию Амурсаны будет предшествовать появление ламы в сопровождении 17 проповедников. За ними придут 700 собак и 7000 могуще-

43. *Хабаров З.* Записки миссионера абайского отдела алтайской духовной миссии, л. 32 об.

44. *Ломакина И.* Голова Джа-ламы. Улан-Удэ: Экоарт, 1993. С. 126.

ственных людей, которые атакуют русских[45]. Живучести пророчества способствовала не только сильная и харизматичная личность Джа-ламы, но и духовные переживания возбужденного народа. Почитание алтайцами Джа-ламы было просто продолжением давней культурной традиции искать духовного отклика в соседней Монголии.

Выводы

Судя по всему, между 1880 и 1920 гг. Ойротское пророчество стало мощным каналом передачи тибетского буддизма на Алтай. На протяжении всех этих лет неоднозначный, «промежуточный» культурный статус Горного Алтая, стоявшего одной ногой в российской Сибири, а другой в Монголии, создавал благоприятные возможности для распространения тибетского буддизма в этой приграничной части российской империи. В условиях экономического, политического и духовного кризиса кочевники Горного Алтая получили духовную поддержку от монгольских буддистов, своих исторических собратьев по ойротскому «племени». Последние снабжали северных соседей ритуалами и идеями, которые заинтересованные алтайцы могли использовать, чтобы противостоять как христианству, так и традиционному шаманизму и тем самым формировать свою собственную, местную версию тибетского буддизма. Неудивительно, что образ Ойрота, главной иконы алтайского этнорелигиозного возрождения, часто сливался с образом Бурхана (Будды).

К началу XX в. Алтай явно шел в направлении принятия тибетского буддизма. Сознательно или бессознательно, Чет Челпан, братья Кулджин, Акемчи и другие проповедники Белой веры действовали как начинающие буддисты. Если бы советский режим в конце 1920-х гг. не изолировал Алтай от монгольского мира, перекрыв государственную границу, алтайцы, несомненно, повторили бы путь, которым прошли тувинцы и буряты, два других сибирских народа, ранее обратившиеся к тибетскому буддизму. Видимо, Ак-янг эволюционировал к тому, что можно было бы назвать алтайской версией тибетского буддизма. Этот процесс был заглушен и приостановлен пришествием мощного коммунистического пророчества с его пропагандой светлого будущего. Коммунизм, эта политическая религия модерна, силой и убеждением

45. *Данилин, А. Г.* Бурханизм. С. 138–139.

ассимилировала народные обновленческие чаяния, частично реализовавшиеся в секулярном проекте Ойротской автономной области. Но это уже другая история.

Библиография / References

Архивные материалы

Архив музея антропологии и этнографии, г. Санкт-Петербург (АМАЭ)

Данилин А. Г. Путевой дневник: Ойротия (1934 г).). Ф. 15. Оп. 1. Д. 52.

Данилин А.Г. Молитвы и песни бурханистов (1928–1934). Ф. 15. Оп. 1. Д. 10.

Центр хранения архивного фонда Алтайского края (ЦХАФАК)

Хабаров З. Записки миссионера абайского отдела алтайской духовной миссии священника З. Хабарова за 1914 г.). Ф 164. Оп. 1. Д. 90.

Чевалков М. Рапорт вольнонаемного псаломщика чибитской церкви алтайской миссии. Ф. 164. Оп. 1. Д. 150.

Российский архив социально-политической истории (РАСПИ)

Калинников А. Экономический очерк внутренней Монголии [1928]. Ф. 532. Оп. 1. Д. 335.

Архив новейшей истории Республики Алтай

Протокол допроса Н. Меджит-Иванова (1937 г.). Р-37. Оп. 1. Д. 440. Т. 1.

Литература

Алтайские героические героические сказания / Под ред. А.П. Деревянко. Новосибирск: Наука сиб. отд, 1997.

Бурханизм: документы и материалы / Сост. Н.А. Майдурова. Горно-Алтайск: Изд-во ГАГУ, 1994.

Бурханизм — Белая вера (Ак јан): документы и материалы / Сост. Н.В. Екеев, Н.А. Майдурова. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография, 2014.

Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Восточная литература, 2002.

[Без автора] Грамматика алтайского языка. Казань: в университетской типографии, 1869.

Данилин А.Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная сущность. Советская этнография. 1932. № 1. С. 63–91.

Данилин А.Г. Бурханизм. Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1993.

Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск: Ак-чечек, 2001.

Златкин И. Я. История Джунгарского ханства (1635–1758). Москва: Наука, 1964.

Знаменский А.А. На северной периферии буддизма: мессианское движение «Амурсаны» в западной Монголии и «белая вера» на Алтае // Буддизм в контексте диалога культур: сборник статей / Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2015. С. 261–281.

Екеев Р.В. Движение бурханистов на Алтае // Этнографическое обозрение. 2005. №. 4. С. 6–21.

Ломакина И. Голова Джа-ламы. Улан-Удэ; СПб.: ЭкоАрт, 1993.

Мамет Л.П. Ойротия. Очерк национально-освободительного движения и гражданской войны на Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак-чечек, 1994.

Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина алтайцев. Горно-Алтайск: из-во Горно-алтайского университета, 2004.

Насонов А.А. Распространение ламаизма на территории Алтае-Саянского региона (конец XIX — первая треть XX вв.): автореф. дис. канд. ист. наук. Томск: Кузбассвузиздат, 2011.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западная Монголии. СПб: тип. В. Киршбама 1883 года. Т. 4

Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.: из-во Академии наук СССР, 1953.

Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984.

Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992.

Тадина Н.А. Два взгляда на бурханизм у алтай-кижи//Журнал социологии и социальной антропологии. 2013. № 4. С. 159–166.

Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский государственный университет, 2010.

Шерстова Л.И. Эсхатология раннего Бурханизма: из опыта реконструкции традиционного этнического самосознания//Вестник Томского государственного университета. История. 2013. Т. 3. № 23. С. 181–185.

Ядринцев Н.М. Алтай и его инородческое царство//Исторический вестник. 1885. № 6. С. 607–644.

Archival materials

Tsentr khraneniia arkhivnogo fonda Altaiskogo kraiia [Center of the Archival Depository Fund of the Altaian District]

Chevalkov, M. (1913) Raport vol'nonaemnogo psalomshchika chibitskoi tserkvi Altaiskoi missii [Report of the Psalm Reader of the Chibit Church at the Altaian Mission]. F. 164. Op. 1. D. 150.

Khabarov, Z. (1914) Zapiski missionera Abaiskogo otdel'enia Altaiskoi dukhovnoi missii sviashchennika Z. Khabarova za 1914 god [Notes of Z. Khabarov, the Missionary of the Abai Branch of the Altai Orthodox Mission for 1914]. F. 164. Op. 1. D. 90.

Arkhiv muzeiia antropologii i etnografii (St. Petersburg). [Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography]

Danilin, A. (1934) Putevoi dnevnik: Oirotiia [Travel Diary: Oirotiia]. F. 15. Op. 1. D. 52.

Danilin, A. (1928–1934) Molitvy i pesni burkhanistov [Prayers and Songs of Burkhanists]. F. 15. Op. 1. D. 10.

Rossiskii arkhiv sotsial'no-politicheskoi istorii (Moscow). [Russian Archive of Social and Political History]

Kalinnikov, A (1928) Ekonomicheskii ocherk Vnutrennei Mongolii [The Economic Essay on Inner Mongolia]. F. 532. Op. 4. D. 335.

Arkhiv noveishei istorii Respubliki Altai (Gorno-Altaisk). [Archive of Contemporary History of the Altai Republic]

Medzhit-Ivanov, N. (1937) Protokol doprosa N. Medzhit-Ivanova [Minutes of the Interrogation of N. Medzhit-Ivanov]. R-37. Op. 1. D. 440. Vol. 1.

Literature

Arzyutov, D.V. (2018) “Voices of the Land, Samizdat, and Visionary Politics: On the Social Life of Altai Narratives”, *Anthropology & Archeology of Eurasia* 57 (1): 38–81.

Danilin, A. (1932) “Burkhanizm na Altae i ego kontrrevolutsionnaia sushchnost” [Altaian Burkhanism and Its Counterrevolutionary Nature], *Sovetskaia etnografia* 1: 63–91.

Danilin, A. (1993) *Burkhanizm: iz istorii natsional’no-osvoboditel’nogo dvizhaniia v Gornom Altae* [Burkhanism: Toward the History of National-Liberation Movement in the Mountain Altai]. Gorno-Altaisk: Ak-Chechek.

Derevianko, A.P., ed. (1997) *Altaiskie geroicheskie skazaniia* [Altaian Heroic Tales]. Novosibirsk: Nauka sib. otd.

Diakonova, V.P. (2001) *Altaitsy: materialy po etnografii Telengitov Gornogo Altaia [The Altaians: Materials on Ethnography of the Telengit at the Mountain Altai].* Gorno-Altaisk: Iuch-Sumer.

Ekeev, P.V. (2005) “Dvizhenie burkhanistov na Altae” [The Altai Burkhanist Movement], *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 6–21.

Ekeev, P.V., Maidurova, N.A. (2014) *Burkhanizm-Belaia vera (Ak-jang): dokumenty i materialy* [Burkhanism-White Faith (Ak-jang): Documents and Materials]. Gorno-Altaisk: Gorno-Altaiskaia tipografiia.

Iadrintsev, N.M. (1885) “Altai i ego inorodcheskoe tsarstvo” [Altai and Its Native Domain], *Istoricheskii vestnik* 6: 607–644.

Kos’min, V. (2006–2007) “Mongolian Buddhism’s Influence on the Formation and Development of Burkhanism in Altai”, *Anthropology & Archeology of Eurasia* 45(3): 43–72.

Krader, L.A. (1958) “Nativistic Movement in Western Siberia”, *American Anthropologist*, 2: 282–292.

Landes, R. (2001) *Heaven on Earth: The Varieties of the Millennial Experience*. New York: Oxford University Press.

Lattimore, O. (1955) *Nationalism and Revolution in Mongolia*. Leiden: E.J. Brill.

Lomakina, I. (1993) *Golova Dzha-Lamy [The Head of Ja Lama].* Ulan-Ude and St. Petersburg: Ecoart.

Maidurova, N.A. (1994) *Burkhanizm: dokumenty i materialy* [Burkhanism: Documents and Materials]. Gorno-Altaisk: izdale’stvo GAGU.

Mamet, L.P. (1994 [1930]) *Oirotiia : Ocherk natsionalno-osvoboditelnogo dvizheniia i grazhdanskoi voiny na Gornom Altae [Oirotiia: An Essay on the National-Liberation Movement and Civil War in the Mountain Altai].* Gorno-Altaisk; Ak-Chechek.

Moses, L. (1997) *The Political Role of Mongol Buddhism*. Richmond, UK: Curzon.

Muitueva, V.A. (2004) *Traditsionnaia religiozno-mifologicheskaia kartina mira Altaitsev* [Traditional Religious and Mythological Worldview of the Altaians]. Gorno-Altaisk: iz-vo Gorno-Altaiskogo gos. universiteta.

Nasonov, A.A. (2011) *Raspostranenie lamaizma na territorii Altae-Sayanskogo regiona (konets 19 — pervaia tret’ 20 vv.)* [Advance of Lamaism into the Altai-Sayan Area], avtoref. diss. kand. ist. nauk. Tomsk: Tomskii gosudarsvennii universitet.

Grammatika altaiskogo iazyka [Grammar of the Altaian Language] (1869). Kazan: v universitetskoi tipografii.

Potanin, G.N. (1883) *Ocherki severo-zapadnoi Mongolii* [An Essay on Northwestern Mongolia]. St. Petersburg: tip. V. Kirshbauma, vol. 1.

Potapov, L.P. (1953) *Ocherki po istorii altaitsev [Essays on Altaian History].* Moskva : izd-vo Akademii nauk SSSR.

Sagalaev, A.M (1984) *Mifologiia i verovaniia altaitsev: tsentral'no-aziatskie vlianiia* [Central Asian Influences on the Mythology and Beliefs of the Altaians]. Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otd-nie.

Sagalaev, A.M. (1992) *Altai v zerkale mifa [Altai Mirrored in Myths]*. Novosibirsk: Nauka, Sibirskoe otd-nie.

Sherstova, L.I. (2010) *Burkhanizm: istoki etnosa i religii* [Burkhanism: The Sources of Ethnos and Religion]. Tomsk: iz-vo Tomskogo universiteta.

Sherstova, L.I. (2013) "Eskhatologia rannego Burkhanizma: iz opyta rekonstruktsii traditsionnogo etnicheskogo samosoznania" [The Eschatology of Early Burkhanism: Toward the Reconstruction of Traditional Ethnic Consciousness], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta (istoriia)* 3(23): 181–185.

Tadina, H. (2013) "Dva vzgliada na Burkhanizm u Altai-kizhi" [Two Views on Burkhanism among Altai-kizhi], *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoi antropologii* 4 (2013): 159–166.

Vinogradov, A. (2007) "The Phenomenon of 'White Faith' in Southern Siberia", *Anthropology & Archeology of Eurasia* 45 (3):73–88.

Vladimirtsov, B. (2002) *Raboty po istorii i etnografii mongol'skikh narodov* [Writings on History and Ethnography of Mongolian Peoples]. Moskva: iz-vo vostochnoi literatury.

Zlatkin, I.Ia. (1964) *Istoriia Dzhungarskogo khanstva (1635–1758)* [Jungarian Khanate History]. Moskva: Nauka.

Znamenski, A. (2005) "Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Na-tionality Building in Mountain Altai, 1904–1922", *Acta Slavica Iaponica* 22: 25–52.

Znamenski, A. (2014) "Power for the Powerless: Oirot / Amursana Prophecy in Altai and Western Mongolia, 1890s–1920s", *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 45 [http://emscat.revues.org/2444, accessed on 13.09.2019].

Znamenski, A. (2015) "Na severnoi pereferii Buddhizma: messianskoe dvizhenie "Amursana" v zapadnoi Mongolii i "belaia vera" na Altae" [Amursana Messianic Movement in Western Mongolia and White Faith in the Altai], in *Buddizm v kontekste dialoga kul'tur: sbornik statei* [Buddhism in the Context of Cultural Dialogue], ed. L.E. Yangutov. Izdatel'stvo Buryatskogo gosuniversiteta.