

*Д.В. Арзютов*

**ТАГЫЛ:  
ЛОКАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ  
И ВЫБОР РИТУАЛЬНОГО МЕСТА У АЛТАЙЦЕВ**

**1. Введение**

Индигенные религиозные движения на территории Сибири вплоть до сегодняшнего дня остаются во многом terra incognita для антропологов и историков. Есть только небольшие работы, или даже упоминания о ревитализационных движениях, но полномасштабных исследований пока нет. Я назову только некоторые из этих движений [см. рис. 1]: движение Ваули Ненянг (Ваули Пиеомин) у ненцев и хантов в 1830-е [Balzer 1999: 75–98; Головнев 1995: 155–165], а позже и «Казымская война», 1931–1934 [Leete 2005; Головнев 1995: 165–178], восстание на Тольке (селькупы, лесные ненцы, эвенки, кеты), конец 1920-х — начало 1930-х [Головнев 1995: 178–183], мандалада у ненцев, 1930–1940-е [Головнев 1995: 183–196], культ Нери'-Мапа у нанайцев, 1900–1910-е [Козьминский 1927], науканское движение «попов» у эскимосов, конец 1920-х — начало 1930-х [Головко, Швайтцер 2006], корякское ожидание пришествия Кутху [Вдовин 1979: 112–113]. Среди прочих к этим же движениям можно отнести и многие варианты индигенных движений в Норвегии (знаменитое восстание в Кеутукейну, 1852), Северной Америке и многие другие. Пожалуй, самым известным сибирским движением можно считать религиозное движение Ак-Янг ('белая вера' / бурханизм) у алтайцев, о современной редакции которого пойдет речь в настоящей работе.

В современной антропологии опыт кросскультурного понимания нативистических / ревитализационных движений весьма внушительный, здесь наряду с некоторыми из перечисленных движений нашли место американский **Ghost Dance**, **меланезийский Cargo Cults**, китайский **Falun Gong** [Wallace 1956; La Barre

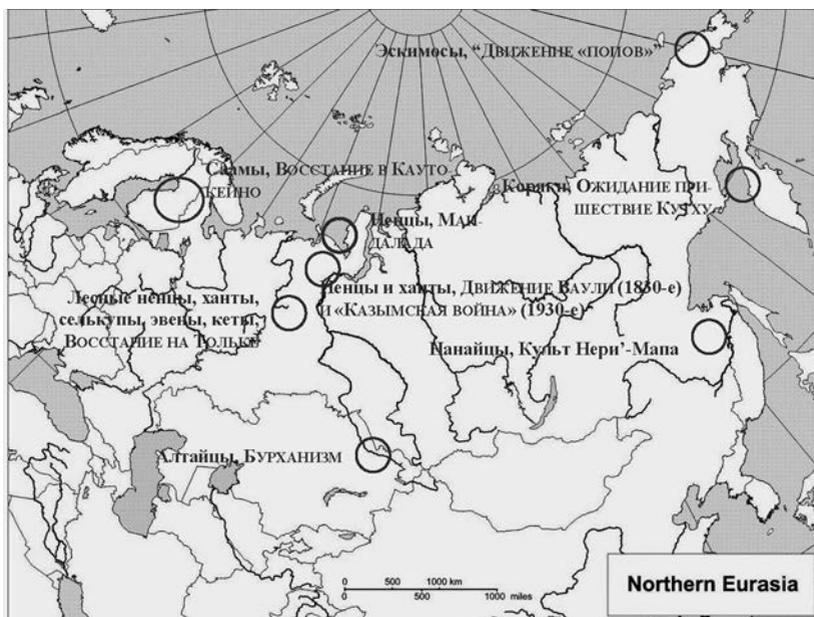


Рис. 1. Некоторые индигенные религиозные движения в Северной Евразии, середина XIX — начало XX в.

1971 и др.], последний получил свое развитие и в России [см.: Kravchuk 2010]. Бурханизм также имеет все основания рассматриваться как нативистическое [Krader 1956] или ревитализационное движение [Balzer 2006; Znamenski 1999: 228–239, 2005]. Общего у всех этих движений довольно много. Все они в той или иной степени могут считаться локальными альтернативами «шаманству» в ситуации давления христианских (в случае с Сибирью и Северной Америкой — православных) миссионеров и колониальной администрации. Вместе с этим в каждом из этих движений обозначалась концепция индигенности, основанная, в том числе, на практиках взаимодействия локального сообщества и ландшафта [Smith 2006: 6]. Такое толкование ревитализационного движения сдвигает его от принятого у Энтони Уоллеса определения как «преднамеренная, организованная и сознательная попытка членов общества создать культуру, удовлетворяющую

их запросам» [Wallace 1956: 265] и в целом психологической доминанты в исследованиях такого рода движений в сторону индигенных движений и их социально-антропологической интерпретации, т.е. во многом в область исследований антропологии ландшафта, поскольку принадлежность к локальному ландшафту является весьма устойчивым дискурсом внутри всех перечисленных движений.

В современных условиях большинство такого рода движений могут рассматриваться как различные формы индигенного протестного движения, в частности туристической индустрии, или доминирования регионального политического дискурса [Давыдов 2008].

Настоящая работа посвящена исследованию современного религиозного движения алтайцев Ак-Янг, а именно процессу переосвоения индигенной идентичности в условиях создания ритуальных мест на территории Каракольской долины Онгудайского района Республики Алтай. Работа основана на полевом материале автора (2008–2013).

## 2. Краткая история

### *2.1. Предыстория и советский этнографический проект*

Немного ранней истории движения. В 1904 г. на Алтае произошло необычное явление. Значительное количество местного населения собралось в одном месте (долина Теренг) на коллективное моление. Факт такой социальной активности не мог не остаться незамеченным. Собравшись, алтайцы говорили о скорейшем приходе Ойрот-хана как мессии. Все эти обстоятельства дали основание официальным властям и православной миссии рассматривать это событие, а также его истоки и возможное продолжение как социальную угрозу. Из-за него власти и решили подавить его и провести следствие и суд над его основными участниками и главой — пастухом Четом Челпановым. Православные миссионеры, а вслед за ними и отечественные этнографы назвали это движение бурханизмом, используя в качестве основы слово «бурхан» (‘Будда’) [Laufer 1916].

В советской этнографии бурханизм оставался закрытой темой. Даже книга, написанная о нем в 1930-е годы, смогла увидеть свет только в 1993 г. Я имею в виду кандидатскую диссертацию А.Г. Данилина, предложенную им в качестве монографии к печати, но не вышедшую сначала по «инициативе» ответственного редактора (Л.П. Потапова), а затем в связи со смертью автора. Да и статей-то было немного. И все же бурханизм пытались-таки уложить в прокрустово ложе схем советской идеологии и этнографии. Из этого получались довольно неуклюжие попытки его осмысления, которые в целом сводятся к трем основным:

— «национально-освободительное движение»;

— «контрреволюция» [Данилин 1932, 1936, 1993; Потапов 1953: 343–360; см. также агитматериалы: Тадыев 1955].

По сути, эти две мысли диаметрально противоположны, но, к сожалению, закономерны. Как только происходили изменения политической конъюнктуры в стране, движение тоже меняло свой цвет. Впрочем, контрреволюционный дискурс оказался весьма устойчивым, особенно в локальном политическом и религиозном пространстве;

— «заключительный этап формирования этноконфессиональной общности алтай-кижи» [последняя обобщающая работа: Шерстова 2010].

Несколько отдельно стоят работы А.М. Сагалаева, интересовавшегося больше культурной историей движения и связывавшего его с центрально-азиатским культурно-историческим странством (например: [Сагалаев 1984]).

Однако мейнстрим советских исследований задавался тоном работ А.Г. Данилина (лишь двумя опубликованными статьями: 1932, 1936). Но квинтэссенцию своего (читай — советского) подхода к анализу такого явления, как бурханизм, он высказал в своих тезисах для краеведческой конференции в Казахстане в 1930 г.: «Культурное развитие алтайцев за последние годы идет по пути приобщения к советской культуре, и сохранившиеся в некоторых местах очаги бурханизма влияют на это развитие задерживающим образом. Задерживающее влияние бурханизма на культурный рост алтайцев ставит на очередь вопрос борьбы

с ним, предпосылкой чего является тщательный анализ причин его распространения» [Данилин 1930: 2. Курсив мой. — Д.А.].

А немного позже даже жестче: «Задачей советских этнографов является не только изучение бурханизма, вскрытие его классовых корней и политического лица его вождей и вдохновителей, но и непосредственная *борьба против него в рядах воинствующих безбожников*» [Данилин 1932: 91. Курсив мой. — Д.А.].

В целом именно этот подход по отношению к бурханизму царствовал в советской этнографии до того времени, пока собственно он мог быть частью полевого исследования (опять же в советском понимании «поля»), недаром А.М. Сагалаев в конце 1970-х — начале 1980-х годов предпочел исследование по *реконструкции* мировоззрения. И в этой связи кажется вполне закономерным вопрос от одной из старших российских коллег-алтаистов, которая спросила перед началом нашей работы по исследованию современного Ак-Жанг: «А что можно в бурханизме исследовать после Данилина?»...

Этот вопрос связан с переживанием советского этнографического проекта в современном постсоциалистическом поле.

В советской этнографии исследование религиозности предполагало ее статичное рассмотрение, укладывание в траектории заданности марксизма (в советском его прочтении). При этом как такового теоретического развития марксизма не происходило, вместо него в вопросах этнографического изучения религии господствовал ранний эволюционизм (см. анализ восприятия индигенных категорий сверхъестественного в советской этнографии на примере самодийских народов: [Sundström 2008: 345–356]). Очевидно, что это или откровенно сужало тему, или уводило от нее в сторону, то делая ее исторической, то превращая в «перешиток».

Именно поэтому мы можем говорить, что появление бурханизма как исследовательского понятия предопределено самим советским дискурсом, нацеленным на классификацию и упорядочивание культурного пространства. Есть народ — есть его атрибуты, в том числе и религиозные, а значит, есть фронт работы для активистов [см.: Pelkmans 2009]. Бурханизму была уготована роль

одной из алтайских религий, но, оказав сопротивление советской власти («бурханисты оказывали самое сильное сопротивление агитации комсомола за отрезание волос» [Данилин 1932: 75], поскольку считали, что грядущий мессия Ойрот-хан узнает их по косе — *кедеге* [там же]), он оказался неудобным вообще.

Изначальный конструкт самого бурханизма как религиозного движения долго не просуществовал и довольно скоро превратился в яркую страницу истории. Но динамичность культурных практик и представлений оставила от него только этикетные предписания, наградив их алтайской аутентичностью. Сконструированные в начале (или к началу) XX в. бурханистские представления и практики стали частью алтайского этикета, а их происхождение довольно быстро забылось. Более того, бурханизм как дискурс (а точнее как книжный и агитаторский термин) и его связь с ламаизмом (форма позднего буддизма) стали восприниматься алтайцами довольно негативно.

Вот лишь фрагмент из официальной газеты нынешнего движения Ак-Янг (несколько лет назад закрытой, а сегодня продолжившей свою деятельность): «В издательстве “Ак-Чечек” большими тиражами выходят *псевдонаучные* книги А. Данилина “Бурханизм”, Л. Шерстовой “Тайна долины Теренг”, “Алтай алкыштар”, Л. Мамета и П. Гордиенко “Ойротия”. В этих книгах была одна “красная линия”, один *псевдонаучный лейтмотив*: Алтай издавна исповедовал буддизм, корни буддизма — бурханизма здесь как нигде сильны» [Амаду Алтай 2: 3. Курсив мой. — Д.А.]

## 2.2. Периодизация движения

При попытке выстроить некоторую историческую цепь развития движения мне представляется верным определить три его этапа (возможно, реформации):

### I. Конец XIX в.<sup>1</sup> — 1904 г.

---

<sup>1</sup> Нижняя дата движения (скорее практик и представлений, предшествовавших социальной активности) вряд ли может быть установлена. Некоторым ориентиром может служить год падения Джунгарии — 1756. Очевидны связи бурханиз-

— соперничество между Кара-Јаң (шаманизм) и Ак-Јанг (Одна из информанток так охарактеризовала основную тенденцию движения: «В начале (?) XIX в. вот этот ак-тян началось. Из давних пор у них всегда менялось то кара-тян, то ак-тян» [2009, Ж., 56 л., сөök (род) төлөс, Јоло<sup>2</sup>].

— формирование бурханизма как движения;

— коллективный *мүргүүл* (моление) 1904 г. в долине р. Кырлык;

— подавление официальными властями движения.

## II. 1904 — 1990-е годы

— гонения на сторонников движения;

— постепенное ослабление движения;

— скрытые трансформации бурханистских практик и представлений в советский период;

III. С 1990-х годов по наше время — современная реформация движения. Начался новый виток ревитализации теперь уже «традиции» Ак-Јанг (относительно современного индигенного религиозного движения алтайцев термин бурханизм не используется) и конструирования религиозных практик и представлений.

### 2.3. «На советском Алтае растет и крепнет безбожное движение»<sup>3</sup>

Репрессии против *јарлык*'ов как проповедников бурханизма (конец 1920-х — 1930-е годы) привели к формированию новых культурных практик, акторами которых стали мужчины *Ак-Јангду* ('человек носитель (знарок) Ак-Јанг', ед.ч.) [см.: Тадина, Арзютов 2010]. Такое «наследование» по мужской линии во многом закономерно для алтайского общества и согласуется с правилом патрилинейности *сөök*, согласно которому должность наследу-

---

ма с ламаизмом, однако когда именно произошли первые шаги по реформации религиозных практик алтайцев, сказать сложно.

<sup>2</sup> Здесь и далее имена информантов зашифрованы. Названия сел даны в соответствии с алтайским произношением.

<sup>3</sup> [Данилин 1932: 91].

ется старшим сыном (пример, зайсанат<sup>4</sup>). Особенно популярны эти люди были среди каракольских алтайцев (алтайцы, живущие в долине р. Каракол нынешнего Онгудайского района). Здесь *Ак-Янгдулар* (мн. число) выступали как своего рода местные «авторитеты» и, несмотря на обладание знанием о «правильности» жизни и совершении ритуалов, они стояли отдельно от такой значительной по численности группы, как *немее билер кижжи* («не-что знающий человек»), выполняющих скорее функции знахарей. Но зачастую их роли пересекались. Сами *Ак-Янгдулар* позиционировали себя отдельно от шаманского мира и выступали как хранители бурханистской традиции. Вспомним, что деление на *Кара-Янг* и *Ак-Янг* для Алтая выглядит закономерно.

*«Ак-тян[ду] называются люди одаренные. Они предвидели, предсказывали. На гору поднимается, на перевал... У них своё там из камня сделанное. Кладут своё... церемонию делают»* [2009, ж., 56 л., сёок төлөс, Јоло].

Впрочем, четко определить статус этих людей наши информанты не могли, говоря скорее о знании ими *янг* («вера», «закон», «порядок»; в данном случае, видимо, правильнее понимать это слово как сочетание обычного права и этикета). Изредка в интервью встречались фразы, в которых *сравнивались* их ритуальные практики с камланием шаманов.

Что касается святилищ, то их судьба нам малоизвестна. Показывая старые святилища, люди говорили, что некоторые из них посещались (в запретные периоды — тайно). Какие-то оказались оставлены. Как правило, это те, которые располагаются довольно далеко от современных сел, прежде всего, потому, что прежнее расселение алтайцев по логам делало необходимым создание священных мест в местах их проживания. Следует сказать, что даже непосещаемые старые ритуальные места известны и по-прежнему носят сакральный характер.

---

<sup>4</sup> Институт родового и наследственного управления у алтайцев до конца XIX в.

К событиям советского прошлого можно добавить еще несколько замечаний. С целью реконструкции «советского периода бурханизма» мы вместе с алтайским этнографом Надеждой Тадиной записали в экспедициях 2009–2010 гг. довольно большое число личных историй. Люди рассказывали о том, как они ходили на священные места с целью совершения необходимых ритуальных действий. В нарративах наиболее значимым биографическим периодом является детство, когда информант был еще маленьким, а водила его на ритуальное место бабушка (в редких рассказах — с участием дедушки). Повествования об осознанном возрасте информанта почти полностью секуляризованы. Религиозная тема начинает проступать вновь только в разговоре о нынешних религиозных практиках. Вместе с этим анализ семейных фотоальбомов дает основания говорить, что начиная с 1970-х годов уже делались фотографии «кормления» духов-хозяев местности. Возможно, что это было связано с потеплением политического климата в СССР.

#### ***2.4. Экологическое и родовое движение. Истоки современного Ак-Янг***

В 1990-е годы на Алтае вспыхнули разнообразные социально-политические движения: экологическое (начиная с 1980-х годов), родовое и др. Первым было экологическое движение, возникшее по причине строительства Катунской ГЭС (движение «зеленых»). Среди прочих требований о необходимости закрытия этого проекта звучали и высказывания о сохранении «территории традиционного природопользования». Аналогий такому движению огромное количество, в том числе и среди ревитализационных. Пожалуй, самым ярким примером могут служить события в Kautokeino (Норвегия), которые как будто повторяли алтайские: в середине XIX в. движение против норвежской администрации и миссионеров [Andresen 2007], а в 1970-е — энвайроментальный конфликт и экологическое движение [см.: Thuen 1995: 200–217].

Экологические дебаты привели к активной дискуссии по проблемам «коренных народов» и дали толчок развитию родового движения, внутри которого, кроме всего прочего, начался процесс

создания локальных монументов, номинально закрепляющих территорию за одним из алтайских родов (см. фото одного из таких монументов: рис. 2). Эти монументы ставились исключительно в речных долинах. За речной сетью стояло ее понимание как родового пространства. Установка таких памятных знаков происходила в местах «наибольшего проживания» рода. Это своего рода практика индигенного определения пространства, которая потянула за собой переосмысление индигенной идентичности.

Начались выступления и относительно алтайской религии. Они способствовали конструированию Ак-Янг как религиозного движения (о дискуссиях: [Halemba 2003; 2006 b; Vinogradov 2010: 251, 252–254]). Его современный период может быть восстановлен гораздо полнее. Некоторые сведения содержатся в книге и статьях Агнешки Халембы [Halemba 2003, 2006 a] (построены на собственных полевых материалах, собранных преимущественно у теленгитов Кош-Агачского района Республики Алтай). Специально Ак-Янг посвящена **магистерская диссертация и статьи Андрея Виноградова** [Vinogradov 2003; 2010] (основаны, главным образом, на анализе местной прессы и сообщений представителей алтайской интеллигенции Горно-Алтайска) и статья Лудека Брожа [Broz 2009], **основанная на полевых материалах, собранных в Улаганском районе Республики Алтай.**

На «родине» бурханизма (долины рек Каракол и Урсул) в конце 1990-х годов один из представителей национальной элиты Сергей Кыныев (позднее выбравший себе алтайское имя — Акай Кине) инициирует «возрождение» Ак-Янг [Broz 2009: 25]. Некоторые попытки предпринимали в этом направлении и другие участники широкой политической кампании по «возрождению алтайцев» (Владимир Кыдыев, Алтайчы Санашкин, Бронтой Бедюров и др.). Позже большинство из них стали активными участниками движения в поддержку распространения буддизма в Республике.

Согласно многочисленным легендам и слухам, которые окутывают алтайский «выбор веры», примечательны публичные выступления интеллигенции. И здесь не только привычные для Южной Сибири темы (шаманизм и буддизм), но и, например, правосла-



Рис. 2. Камень *söök'*а тодош.

Надпись на камне: «[изображение символа рода (*тамга*)]  
Тодош 1996 г.». Вокруг памятника расставлены коновязи.  
Долина р. Каракол, возле с. Бичикту-Боом. Фото автора, 2010

вие или даже ислам. В сегодняшней риторике этих же участников «возрождения» распространение буддизма связано с поддержкой (в том числе и финансовой) со стороны Калмыкии.

Такая палитра «традиций» может быть связана, на мой взгляд, с тем, что дискурсивно Алтай как территория не имеет определенных взаимосвязей с одной из «цивилизаций» или каким-либо широким культурно-историческим пространством. Возможно, именно поэтому такая точка опоры ищется на стороне, то в лице православия или ислама, то в лице буддизма. Тема шаманства здесь также оказалась не столь активной, как, например, у соседей — Тувы, Хакассии или Бурятии. Когда же речь заходит об истории региона, то его связывают с Монголией и Центральной Азией и почти никогда не говорят о связях с кочевым миром Арктики.

Вернемся, однако, к началу Ак-Жанг. На основании сведений, собранных от Ак-Жангдулар, и сведений из этнографической ли-

тературы начинается «оживление» старых и создание новых святилищ алтайцев, тем самым как бы сохраняется невидимая нить между прошлым бурханизмом и нынешним Ак-Янг. Несколько позже в условиях формирующегося движения роль Акая Кине как одного из лидеров Ак-Янг будет спадать, а на первое место выйдут лидеры локальных общин [см.: Broz 2009: 29]. С этого момента мы можем уже говорить о движениях, имеющих место под одним общим названием Ак-Янг. Мы остановимся только на одном из них. Это движение Ак-Янг в Караколькой и Урсульской долинах. Административно эта территория относится к Онгудайскому району Республики Алтай.

В качестве кейса для настоящей статьи было взято конкретное святилище (*тагыл*) в пос. Бичиктү-Боом. Выбор святилища в этом поселке в некотором смысле закономерен. В большинстве случаев ходить на святилище «чужим» не разрешается. По счастливому стечению обстоятельств нам удалось побывать с проводниками и «хозяевами» на некоторых из них. Почти всегда они говорили, что лучше об увиденном не говорить и не писать, дабы не привлечь сюда туристов, которые «разрушают культуру» и природу. Встретившись с нами через год, информанты зачастую говорили, что все же публикации нужны для будущих поколений.

Ситуация «неразрешения» для Севера и Сибири не уникальна. О.А. Мурашко сделала подборку ответов на вопрос исследователя «Существуют ли запреты или ограничения на их [святилища. — Д.А.] посещение?» [Мурашко 2004: 35–36]. Ответы, приведенные исследовательницей, в целом оказались соотносимы с нашими данными по Алтаю.

### 3. Ритуальное место в локальном ландшафте

Экологическое и родовое движения 1990-х годов способствовали актуализации темы поисков «традиционной религии алтайцев». От собственно этих движений Ак-Янг унаследовал экологический дискурс, который сегодня едва ли не основной в риторике участников движения. Впрочем, Алтай не одинок в этом, то же самое происходит и в Якутии. Маржори Мандельштам Балзер

описывает в своей статье процесс конструирования и институционализации религиозных практик в Якутске, где летом 2003 г. был создан «Дом очищения» (*Арчы Дьиэтэ*). Одной из главных вербализуемых идей создания этого «религиозного учреждения» была «сохранение экологического баланса» [Balzer 2005: 59].

Обозначившаяся конкуренция различных течений [Halemba 2003] привела к формированию относительно устойчивых социальных отношений внутри каждого из них. Это в первую очередь социальные сети сторонников движения, а также локальные общины, между которыми установлены довольно тесные отношения.

Объясняя, что такое Ак-Янг, алтайцы говорят, что это «священная (чистая) вера», и обычно добавляют, что она и есть квинтэссенция алтайского мировоззрения (своего рода даже индигенная религиозная философия), вера предков, которая способна объединить многие народы на том основании, что язычество — это своего рода «прарелигия». Хочу обратить внимание читателя, что именно в рамках Ак-Янг как религиозной традиции появились некоторые люди, которые предлагают рассматривать представления алтайцев как самостоятельную религиозную философию.

Индигенные интеллектуалы (полагаю, что это определение подходит наиболее точно) не только устно повествуют об этом, но и издают книги, где звучит идея алтайского знания (*Алтай билик*), которое обладает, как и подобает в таких случаях, уникальностью и единственно верным путем постижения мира. Среди этих людей можно назвать Акая Кине (С. Кыныева), Николая Шодоева, Алтайчы Санашкина, Даниила Мамыева и Зинаиду Тырысову и др. Здесь можно только вспомнить книгу-манифест Майкла Йорка “Pagan Theology: Paganism as a World Religion” [2003]. Одна информантка, рассуждая о вере своего народа, будто процитировала ее, сказав, что «языческая вера как первоначальная. Это придумано Богами» [2009, ж., 56 лет, söök tölös, с. Jolo].

### **3.1. Локальный ландшафт**

Зачастую святилища создавались не на священных горах. Жители сел рассказывали нам, как они, будучи детьми, взбирались

на те горы. Но в Бичикту-Бооме священное место было создано на небольшом холме (по-алтайски: *болчок*). Сакральность внутри движения изобреталась [Harvey 2007] с использованием локального знания (передаваемого, в том числе, и через Ак-Жангди), которое в данной ситуации пересобиралось. Важным обстоятельством такого конструирования было встраивание сакрального места в ментальную карту [Tuan 1975], которая разделяется большинством участников движения и жителей конкретного села. Дело в том, что внутри и около с. Бичикту-Боом, как я уже отмечал, находятся еще несколько священных мест, на которых мы побывали, одно из них является новым, а другое — «неоживленным» «старым». Однако оба эти места не стали использоваться как основные. Я предлагаю посмотреть на это обстоятельство с точки зрения локального «чтения» ландшафта и понимания ритуального места как его части.

Мы должны понимать, что само понятие ландшафта является конструктором западно-европейской философии. Однако отношения между локальным сообществом и окружающим его пространством, сочетающим не только топографические особенности и визуальные формы, но и социальные, политические и мифологические и другие смыслы, могут быть описаны и через понятие ландшафта — в некотором смысле как условного аналитического инструмента. Именно тогда мы получаем возможность осмысления места, определения его присутствия в мире человека. Ландшафта как понятия в алтайском языке нет. Для определения всей живой природы используются такие определения, как *жер* ('земля'), *ар-бүткен* и *ак-аяс* (окружающий мир, созданный свыше). Само это определение прорастает через взаимосвязь живого мира со сверх-миром, в котором как связующее звено присутствует человек.

Толкования сакральных мест, опыт их контекстуализации с ландшафтом(-ами) дает возможность приблизиться к языку локального сообщества. Точкой отсчета можно взять рассуждение об *обоо* Кэралайн Хампфри: «Обоо не только вводит идею социальной группы (складывая вместе вещи, камни или ветви), но также физический признак отрицания горизонтального простран-

ства и утверждение вертикали, подобно тому как гора воплощает идею высоты и, следовательно, близости к небесам, обою олицетворяет ее вершину» [Humphrey 1995: 147].

Если эти соображения перенести на алтайское поле, то мы можем сказать, что сегодня ландшафт «читается» по двум основным осям: речная сеть (горизонталь) как родовое пространство и горы (вертикаль) как пространство, актуализируемое в ритуале. Однако само это разделение до известной степени условно, так как в большинстве случаев два эти взгляда на ландшафт, с точки зрения местного жителя, совпадают. Ведь, с одной стороны, все реки берут свое начало в горах, а с другой — само расчленение речной сети и горной системы для алтайцев зачастую (но не абсолютно) немислимо.

Однако для «расколдовывания» сакрального места как места в локальном ландшафте мы постараемся понять то многообразие смыслов, которое стоит за локальной трактовкой места.

Для людей, которые в ориентации не используют географические карты, горы, лога, реки обладают историей и смыслом, который раскрывается посредством отношений с этим местом и назначением в его использовании (см.: [Davidson-Hunt, Berkes 2010: 229]).

Итак, все те святилища, о которых здесь идет речь, создаются в горах, но не любая гора подходит для них. Участники движения рассказывали о том, что святилище должно быть расположено так: 1) при въезде в село, так, чтобы во время моления «энергия сходила на это село» [2009, м., 1959, сёок кара-тодош, Кулады]; 2) его не нужно ставить, как прежде, высоко в горах, оно должно быть открыто для всех (имелись в виду, в первую очередь, жители села), чтобы каждый, даже больной и старый, мог бы подняться на него.

Помимо этого сакральное место должно быть соотнесено с «широким» ландшафтом. Во время ритуала, который совершается до обеда, на священном месте в Бичиктү-Бооме (рис. 3 и 4) люди стоят так, чтобы солнце светило им в лицо, таким образом данное локальное место *через человека* оказывается связанным с другими священными горами. Участники ритуала смотрят не



Рис. 3

а) Вид на с. Бичиктү-Боом, Фото автора, 2010.

б) Вид на это же село со спутника. Фото из Google.

1. Долина р. Каракол. 2. Сёла Каракол и Короты. 3. Долина р. Урсул.
4. Стрелкой указано на ритуальное место села Бичиктү-Боом. 5. Священная гора и ритуальное место с. Каракол. 6. Стрелкой указано на старинное ритуальное место (см. рис. 8).
7. Стрелкой указано на камень рода тодош (см. рис. 2). 8. Стрелкой указано на священную гору Ыч-Энгмек.
9. Стрелкой указано на новое, но заброшенное место в селе Бичиктү-Боом (см. рис. 5). 10. Стрелкой указано на монумент ветеранам Великой Отечественной войны (см. рис. 7).
11. Стрелкой указано на местное кладбище (см. рис. 6). 12. Стрелкой указано на скалу с петроглифами.



Рис. 4. Вид со спутника на долину р. Каракол. Фото из Google

только на солнце, но и напереди стоящую священную для всей долины гору, которая также и одна из священных гор вообще на Алтае — Ыч-Энгмек. За их спинами оказывается локальная священная гора (алт. *байлу*), что у сёл Каракол и Курота (Короты) (рис. 4). Как сказала моя знакомая из рода кара-майман, живущая в Бичиктү-Бооме, «центральная гора — *байлу*, она располагается в Каракольской долине. Поэтому Каракольская долина избранная. Сейчас центр в Караколе, затем он будет перенесен в Онгудай, т.к. он районный центр» (курсив мой. — Д.А.).

Такое вписывание места в ментальную карту определило и еще одну закономерность. Обратимся опять к статье Кэралайн Хампфри, где она в продолжение структуралистской традиции Клода Леви-Строса берет за основу анализа ландшафта идею о его совместимости с телом, а тела — с терминологией родства, на примере совмещения двух ландшафтов (социального / родового и шаманского) в Монголии [Humphrey 1995: 144–145]. То же явление можно наблюдать и на Алтае, где в названиях гор встречаются термины родства (например, *Эжекан*, рус. ‘старшая сестра (тетка) хана’). Вместе с этим для описываемых нами святилищ очень важным обстоятельством является то, что каждая гора де-

лится на две половины: мужскую (северную — *меес*) и женскую (южную — *арка*). Местоположение святилища всегда тяготеет к северу. В отношении ритуального места в с. Бичикту-Боом это правило не столь очевидно, т.к. святилище располагается в седловине горы.

Таким образом, сцепляясь с множеством локальных смыслов, место становится своего рода узлом, сосредоточенностью значений. Но необходимо иметь в виду, что это опыт *локального* прочтения ландшафта и за пределами этого села могут оказаться действенными иные значения и, как следствие, место будет выбираться иное. Во всяком случае в тех сакральных местах, которые мне удалось увидеть в других селах Онгудайского района Республики Алтай, трактовки их местоположения отличались.

Немного раньше я сказал о том, что в с. Бичикту-Боом сакральных мест несколько (рис. 5, 8, 9), но только одно из них оказывается включенным в движение. В чем причина?

Начнем со «старого» ритуального места<sup>5</sup>, которое, расположено в логу Сетерлү на восток от с. Бичиктү-Боом. Сразу же отмечу, что подобного рода «старых» сакральных мест, видимо, намного больше. Дело в том в том, что эти места, как место в Сетерлү, являются родовыми. Место в Сетерлү — святилище тодошей, а показал его нам мужчина из рода төлөс, объяснив это тем, что ему это святилище показывать можно, так как он с ним не так близко связан. Однако подниматься на него не стал.

Многие информанты из-за нежелания быть причастными к движению Ак-тян в силу его репутации как националистического (после уголовного дела 2008 г.) продолжают посещать свои «старые» святилища:

*«Весной я, как снег сошел, ходила в тайгу и там все сделала» [2010, ж., около 50 лет, Бичиктү-Боом].*

---

<sup>5</sup> По заключению моего коллеги археолога В.А. Киселя, с которым мы вместе работали в экспедиции 2010 г., этому ритуальному месту около 100 лет. Анализ проведен на основании глубины культурного слоя.

Старые ритуальные места расположены близко к вершинам гор, «в стороне от посторонних глаз». Эти места в отличие от святилища, которое было писано выше, имеют родовой характер. В дискурсе сторонников движения эти места, которые ими не посещаются, называются «неоживленными». Для другой стороны — т.е. не участвующих в движении жителей этого села — темпоральной границы между посещением-непосещением (в рамках движения) не существует, соответственно для них эти сакральные места встроены в ментальную карту *a priori*. При этом для представителей каждого из родов только места его рода, рода матери и близкородственных родов являются активными точками на карте, знание про другие — менее активно. В силу того что моей основной темой является рассмотрение ритуальных мест внутри движения, речь пойдет именно об участниках движения и их трактовке, соответственно с использованием их дискурса.

Итак, данное старое святилище (возможно, как и все остальные старые святилища в округе) не стало главным. Оно не в селе, не при въезде в него, оно является родовым. В основу движения положена идея территориальности (села), а не рода. Более того, многие информанты (участники движения) говорили, что сегодня тема рода не так остра, как прежде, да и очень часто стали нарушать *альшпас* (правило экзогамии) [2009, ж., 1957, сёбк кара-майман, Бичиктү-Боом]. Такое смещение от родовой к территориальной принадлежности — это своего рода религиозное осмысление советского проекта по переселению алтайцев из долин рек в сёла. Тогда «незавершенный сдвиг в основании социальных отношений от родственных групп к колхозным не имел результатов в сокращении ритуалов как таковых, но этот процесс сопровождается (опять-таки не всегда) общим разрушением религиозного основания ритуальных практик» [Humphrey 1983: 375]. Сегодня, на фоне актуальности религиозных движений, этот сдвиг обрел свое место внутри религиозного движения. Нельзя сказать, что он абсолютен. С одной стороны, этот сдвиг присутствует как часть дискурса внутри движения, а с другой — представляет собой совмещение участия какого-то конкретного рода



Рис. 5. Новое заброшенное ритуальное место в с. Бичиктү-Боом.  
Фото автора, 2010

в создании святилища и обращенности этого же святилища ко всему селу.

Сопоставление двух чтений ландшафта позволяет прояснить некоторые нюансы построения индигенной идентичности. В случае со «старыми» святилищами они выступали как своего рода маркеры родовой идентичности. Новые священные места говорят уже об ином. «Спускание» ритуального места в зону досягаемости и его открытие могут рассматриваться как форма манифестации локальной идентичности и как манифестация принадлежности этой территории к движению.

Обратимся, к еще одному ритуальному месту (рис. 5). Исключение его кажется довольно простым. Оно было создано позже (в рассказах информантов есть упоминания, что на этом месте когда-то давно тоже было ритуальное место), чем описываемое, и является по существу конкуренцией. Невостребованность этого святилища в дальнейшем (сегодня оно заброшено) связывают со многими обстоятельствами. Стронники движения говорят, что



Рис. 6. Местное кладбище в Бичиктү-Бооме. Фото автора, 2010



Рис. 7. Памятник ветеранам Великой Отечественной войны в Бичиктү-Бооме. Выполнен в древнетюркском стиле. Автор Владимир Чукуев. Фото автора, 2009

оно находится близко к кладбищу (рис. 3 б и 6), что сложено оно неправильно, что оно не при въезде в село и т.д. Нарекание также вызвала и близость его по отношению к памятнику ветеранам Великой Отечественной войны (см. рис. 7), вокруг чего была большая дискуссия. Жители расценили его как «могилки» и даже заявили, что этот монумент преграждает путь «темным силам». Близость к такому месту сыграла плохую репутацию установленному тагылу. Это, кстати, признают не только сторонники Ак-Ланг, но и сами создатели тагыла. Одна из создательниц его прямо сказала, что тагыл «*келишпес јерге тургускан*» ('не на предназначенной земле поставленный') [2010, ж., 1956, сөөк кара-тодош, Бичиктү-Боом]

Теперь обратимся собственно к ритуальному месту.

### 3.2. Описание ритуального места

Эти святилища типологически схожи с памятниками типа «*обоо*» (*обо*, *ова*) на широком центрально-азиатском пространстве (см. работу с точки зрения историко-генетических реконструкций: [Кагаров 1927]). Наиболее известны такого рода памятники в Монголии, Бурятии и Туве. Сами алтайцы различают *обоо* и свои *тагыл'ы* (сакральные места). *Обоо*, по представлениям алтайцев Каракольской долины, — это нагромождение камней на «узловых» местах: дорога, перевал и т.д., в то время как *тагыл* — место совершенно иного назначения, оно находится, как бы отдельно и связано с совершением дважды в год ритуала поклонения Алтаю (*јажыл бүүр* весной и *сары бүүр* осенью).

Впрочем, для каждого типа горного ландшафта и с учетом истории той или иной культурной общности святилища эти меняют форму. Так, для северных алтайцев (Турачакский, Чойский районы РА) они выступают в форме шалаша из хвороста, а, например, для большинства памятников Монголии — как куча камней (*обоо*). В случае с Южным Алтаем эти памятники относительно однообразны по виду и форме. О святилищах Каракольской и Урскульской долин можно сказать, что они делятся на «ста-

рые / старинные»<sup>6</sup> и «новые» рис. 8, 9). Их внешний вид — это четное количество выложенных из камня «алтарей» прямоугольной формы и высотой около метра. Каждый из них соответствует одной из наиболее почитаемых гор на Алтае и располагается в том же направлении, что и означаемая гора. Все они располагаются вокруг главного «алтаря», они находятся близко к вершине (старые) или на уступе на средней высоте горы, возможно, седловине (новые).

Само святилище (*тагыл*) — это не только совокупность «престолов», посвященных разным горам, но это и вся гора целиком, на которой это святилище и располагается.

В северной части святилища всегда установлена коновязь (алт.: *чаки*). На главном тагыле устанавливают шест с флагом (*мааны*), который представляет собой четыре ленты: белую, голубую, желтую и зеленую. Три первых цвета использовались и в ритуальной практике бурханистов начала XX в., **зеленый же цвет был добавлен** как символизирующий природу, окружающий мир. Добавление этого цвета, по словам информантов, связано с необходимостью сохранения экологии Алтая и всей планеты. В добавлении к экологическим атрибутам в качестве наверху к шесту с флагом используется фигурка одного из животных, которое, по мнению, информантов сегодня в этой долине исчезает.

Одним из немногих отличий старых святилищ от новых было присутствие на них каменного круглого основания *аила* (*юрты / чадыра*) (рис. 8). Нами было обследовано одно из «старинных» и непосещаемых святилищ рода (*сёёк*) *тёлёс* недалеко от с. Бичикту-Боом Онгудайского района. Структура и расположения тагылов на нем в целом была похожа на такое же, но «оживленное» святилище в Урсульской долине. Прямых указаний, что именно на этом же месте располагались святилища в начале XX в., в записях А.Г. Данилина и Л.Э. Каруновской, которые

---

<sup>6</sup> Постановка слов «старые / старинные» и «новые» святилища в кавычки связано с тем, что это только сообщения информантов. Прямых сведений из архивов или публикаций предшественников с указанием расположения именно на этом месте святилища у нас нет. Поэтому, используя дискурс информантов, мы вынуждены поставить кавычки.

наибольшее внимание уделили описанию бурханизма, я, увы, не нашел. В современной литературе стали появляться фотографии этих ритуальных мест, но, к сожалению, без аннотаций [Бурханизм... 2004: цветная вклейка, фотография 2003 (моя аннотация: ошибочное указание места как «район села Кулады», на самом деле это «старое» святилище в селе Кайырлык); Vinogradov 2010: 248, фотография 2001 (моя аннотация: святилища в селе Кулады — *Кулады-јуртынг тагылы*)].

Обсуждая свои материалы по алтайским святилищам, мои коллеги из МАЭ РАН (Игорь Грачев и Владимир Кисель) привели несколько суждений о «назначении» этих каменных кладок. Как выяснилось, и в Хакасии, и в Туве памятники, похожие на описываемые, также встречаются, однако их информанты указывали, что сооруженные таким образом каменные кладки — это плитняк, сложенный военнопленными немцами в послевоенный период для его сдачи. Несколько иную трактовку рассказала мне алтайский этнограф Н.А. Тадина из Горно-Алтайска. В начале 1970-х годов весь ее класс был отправлен в поход под руководством преподавателя физической культуры на Каракольские озера (Чемальский район Республики Алтай). И по дороге они встречали каменные кладки, которые, согласно ее описанию, отличались от тагылских. На вопросы детей: «Что это?» / «Что это означает?» физрук им отвечал, что это сложено туристами, которые таким образом закладывали оставленный мусор, в первую очередь консервные банки.

Позже я буду рассматривать контекстуализацию сакральных мест с ментальной картой локального сообщества. Такие трактовки, видимо, могут быть связаны с разрывами в связях сакрального места и некоторой системой ритуальных практик и локальных мифологий.

### ***3.3. Расширение локальности: тагылы, горы и сёк'и***

В настоящий момент точно сказать, сколько на территории Алтая древних и современных святилищ, не представляется возможным. Наши информанты с точностью называли одиннадцать «оживленных» святилищ, расположенных в Юго-Западной и Юж-



Рис. 8. «Старое» непосещаемое святилище сѳка тѳлѳс недалеко от с. Бичиктү-Боом Онгудайского района РА, место: Сетерлү.  
Фото автора, 2010. Стрелкой обозначено круглое каменное основание *аила* (*юрты / чадыра*)



Рис. 9. Вид на действующее ритуальное место в с. Бичиктү-Боом.  
Фото автора, 2010

ной части Республики Алтай. Относительно же так называемых «древних» святилищ судить намного сложнее. Их множество. Здесь очевидна родо-территориальная закономерность расположения. Согласно рассказам информантов, в местах наибольшего проживания того или иного *сёёк'а* устанавливалось родовое святилище. Отмечалось, что они «в старину» располагались недалеко от родовых селений в долинах рек.

В советский период, когда появились на свет села, относящиеся к колхозам / совхозам, а те — к районам и т.д., новая система расселения и формы хозяйствования привели к серьезным изменениям социальных отношений внутри локальных сообществ. Следствием этих реформ стала и скрытая реформация ритуалов. Сегодня святилища носят территориальный принцип организации. Однако, несмотря на эту внешнюю сторону, ландшафт Алтая продолжает осмысляться и как родовое пространство. Такой же процесс происходил и у бурят, когда в случае с совершением обряда *тайылган* родовое прочтение территории оказывалось важнее советского территориального [Humphrey 1983: 408].

История с сакральными местами в долине р. Каракол не дает возможности однозначно решить этот вопрос. Очевидно, что само сакральное место сплетает воедино значительную часть родового пространства, номинируя каждый *тагыл* одной из алтайских гор, к которой обычно добавляют, какой реки она является истоком «*бажынынг*» (досл.: *голова* в родительном падеже (и указывается название реки)). Наша знакомая из рода кара-майман уточняла: «Всего известно девять гор, которые можно назвать «9-гранный Алтай»». Впрочем, другой информант говорил о 12 священных горах, которые охраняют Алтай, и связывал их с календарем 12-летнего цикла, широко распространенным в Монголии и Центральной Азии.

Таким образом, чтение сакрального места несколько отличается от места расположения святилища. Здесь соединяются два ландшафта: территориальный и родовой. При этом степень отдаленности от локальной территории смещает знание родовой карты в сторону территориальной.

Обратимся к конкретному материалу. В таблице приведены названия каждого тагыла и его соотношение с реальной горой, родом (или культурной группой) и территорией.

Таблица<sup>7</sup>

НАЗВАНИЕ ТАГЫЛА	ГОРА	Род / КУЛЬТУРНАЯ ГРУППА	ТЕРРИТОРИЯ
	Местная священная гора у с. Каракол и Курота, на север от с. Бичикту-Боом)		Каракольская долина
Көкүрүнынг көк тагылы / Көкүрүнынг бажы	Гора, откуда берет исток р. Көкүрү	теленгиты*	Кош-Агачский район
Жал мөбгнкү короты-бажынгынг тагылы <sup>1</sup> / ‘гри-вистого ледника вершины Короты тагыл’.	На официальных картах: Сарлык	майманы* Ср: тодоши [Токарев 1936: 27]	Села Онгудайского района: Ленин Жол (официально: Нижняя Талда), Топучай, Орокой
Ак-алаканынг тагылы	-	-	Кош-Агачский район

<sup>7</sup> Указания родовой принадлежности или культурной группы, полученные мной от информантов (1) ж, 1957, сөөк кара-майман, Бичикту-Боом; 2) ж., 56 лет, сөөк төлөс, с. Жоло/Ело] обозначаются “\*”, далее указываются сведения, полученные из литературы.

Үч-сүмер Кадын- бажынгынг та- гылы / ‘Трехвер- шинного истока Катуни тагыл’	На официаль- ных картах: Белуха	Все рода алтайцев*	Все долины Республики Алтай
Үч-Энгмек Кара- кол бажынгынг тагылы	На официаль- ных картах: Учемдек	Маймалары, тодо- ши, төлөсы*	Вся Караколь- ская долина
Бобыркаан	На официаль- ных картах: Бобырган	Тодош, очи и др. родственные сеоки* / Төлөсы*.	
Чаптыкаан / ‘хан [сөөка] чапты’.	На официаль- ных картах: Чаптоган	«сөөк Чапты и родственные ему сөөки»*. Ср: сөөк Чапты [Потапов 1946: 148; ТСГА 1979: 335-336]; Кер- гил, Улоп, Тон-жон [Токарев 1936: 27]	
Эжекаан / ‘стар- шая сестра (тет- ка) хана’	На официаль- ных картах: Эдеган	Мундус и родствен- ные сеоки*	Чемальский район
Абакаан	На официаль- ных картах: Абакан	Төлөсы*	Около Телец- кого озера и до Хакассии, а на юг до Улаганского района

Примечание: <sup>1</sup>«В [шаманских] призываниях он называется Бай-Тере» [Потанин 1883: 706].

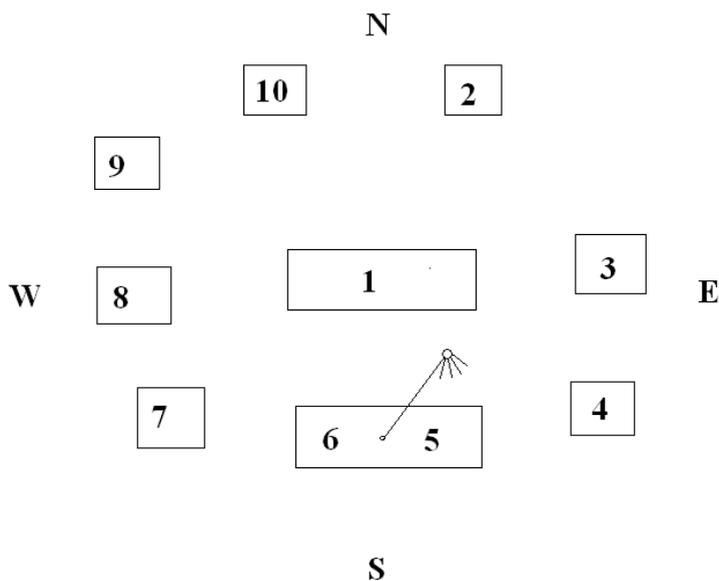


Рис. 10. Схема расположения *тагыл'ов* на ритуальном месте (ПИМА 2009)

Итак, сопоставляя данные таблицы, можно увидеть, что отдаление от Каракольской долины (локальной территории) делает сведения информантов очень относительными, особенно четко это видно в отношении гор на территории Южного Алтая, Кош-Агачского района (1, 3). Вместе с этим нетрудно было заметить, что святилище — это карта, или, точнее, «воображаемая» карта с очерчиванием реальных границ Республики Алтай. При этом отметим вслед за Фредериком Бартом, что воображаемые границы более устойчивы, чем конкретные территориальные, которые постоянно пересекают [Barth 1969: 9].

*Тагыл-горы-граница.* Такое понимание ритуального места разделяется и участниками движения, которые знают название и картографическое положение «своей» горы, так как именно тагылу, посвященному горе своего рода, делают самые обильные подношения во время ритуала (весеннего / осеннего). Информанты мне

рассказывали и о том, что на каждой из гор, которым посвящены тагылы, были поставлены и освящены свои тагылы, делая тем самым само святилище амбивалентным — центром и границей освоенного движением мира.

Конструируя ритуальное место, вписывая его в подвижную ментальную карту, участники движения, кроме всего прочего, саентизировали локальное знание, *объективировали территорию*, создав карту «своей земли». Более того, согласно рассказам информантов, при создании ритуального места в основании каждого из тагылов клался камень, привезенный с горы, которой он посвящен. В этой ситуации происходит процесс отчуждения носителя культуры от собственных ежедневных практик. Знание места начинает перетекать в область «индигенной картографии», а участники движения совместили в себе инсайдера и аутсайдера [см.: Hirsch 1995: 17–18]. Замечу, что создание карты — это еще и фактические исключение ритуального места из локальных отношений между локальным сообществом и конкретной землей, выведение его за пределы строгой локальности. Знающий карту вплетается в широкое пространство Республики Алтай.

Совпадение сакральной карты и административной границы Республики Алтай, видимо, не случайно. Являясь результатом жесткого администрирования [Андерсон 1998: 50] или «государственной этнографии» [Вахтин и др. 2004: 84], идентификация индигенного населения не только оказалась инспирированной, но и получила локальное осмысление и концептуализацию, в том числе и в создании ритуальных мест. Это продукт формирования постсоветского культурного ландшафта на Алтае.

#### 4. Власть ландшафта

Определившись с локальным прочтением святилища и воображаемыми границами «своей земли», обратим внимание на власть ландшафта. Он не пассивен. Он активно включен в социальные отношения, начиная с антропоморфизации гор (ситуация, схожая с Монголией [Humphrey 1995], когда они то предстают как богатыри, то имеют вполне конкретные эпитеты, присущие человеку). Однако ландшафт получил реальную силу и власть только тогда,

когда ментальная карта (знание места) сомкнулась с картой реальной, собственно «карты» святилища или воображением «своей земли». Это тот самый случай, о котором говорил Эрик Хирш, когда смыкаются **background and foreground**. На самом деле, «передний план (**foreground**) и фон (**background**) потенциально существуют и в повседневной жизни никогда не могут достичь идеализированных свойств репрезентации» [Hirsch 1995: 23].

Теперь этот небольшой *болчок* (холм), на котором расположено святилище, обрел совершенно иное значение в локальном обществе. Летом 2009 г., когда мы побывали в с. Кайырлык, один из зрителей за сакральным место повел нас на него. Когда мы уже подошли к святилищу, наш проводник сказал: «Будьте осторожны: святилище порой может не пустить». Когда позже мы расспрашивали об этом его замечании, он рассказывал много историй о том, что святилище не пускает людей с грязными мыслями: они падают без сознания у входа в него. И всякий раз участники ритуала налаживают диалог между собой и этим местом, которое выходит далеко за свои пределы, обозначая весь Алтай.

Обретая осмысленность, священное место включается в локальные космогонии (см.: [Arhem 1998]). Приведу две истории.

Встретив руководителя Школы экологии души «Тенгри» Даниила Мамыева, мы отправились в долину башадарских курганов у с. Боочи (VI–V века до н.э.) (рис. 4). У одного из курганов он говорил, что это «место силы», что это и есть центр планеты, место, через которое проходит ось земли и т.д.

Археология, или «подземный ландшафт» (*‘subterranean landscape’*) [Anderson 1997], — очень распространенное среди индигенного населения Южной Сибири основание для конструирования собственной идентичности. Достаточно вспомнить яркую историю с раскопками «алтайской принцессы» на плоскогорье Укок, что на границе с Монголией, после археологической сенсации с находкой мумии (принадлежащей пазырыкской культуре) в вечной (локальной) мерзлоте. Ей тут же нашлось место в мифологии и эпосе: Очи-Бала или Кадын, а ее «власть» (иногда в рассказах информантов фигурирует слово «мечь») стала весомым доказательством в интерпретации огромного числа собы-

тий — как на Алтае, так и в мире. Это самый известный пример, подробнейшим образом описанный Лудек Брож в диссертации и статьях [Broz: in press]. Вместе с этим существует огромное число локальных примеров, один из которых здесь и был приведен. В дополнение к нему можно привести еще тот факт, что индигенная идентичность зачастую связывается и с петроглифами. Некоторые информанты говорили, что Бичикту-Боом — это *темдекту жер* ('знаковая земля'), так как здесь есть петроглифы ('*журукту*') [см. рис. 3 b].

Как правило, жителями Каракольской долины идея собственной уникальности транслируется несколько по-иному. Подъезжая к селу Бичикту-Боом, его уроженка, ныне живущая в Горно-Алтайске, этнограф Н.А. Тадина сказала, что это село особенное, отличимое от многих сел Алтая своей «зажиточностью» и «работоспособностью»: «Дома здесь крепкие, хозяйства большие, а люди просыпаются очень рано».

В дополнению к этому можно указать, что Каракольская (*Каракол-ичи*) и Урсульская (*Урсул-ичи*) долины воспринимаются «как территория проживания истинных алтайцев» (алтайцы — жители этих долин — называют себя *Су Алтай* — 'истинные алтайцы', а их называют *Каракол-Урсул-ичинын-алтайлары* — 'алтайцы долины рек Каракола и Урсула' [Тадина 2007: 154, 157]). Единство этих долин и их особое место в разворачивании Ак-Янг как движения отметил и Акай Кине (Сергей Кыныев), назвав ситуацию их особенности «синдромом Каракольской долины».

Обретение смысла места сделало возможным конструирование идеологии, когда дискурс стал обретать форму и структуру. Внутри движения появились люди, которые «слышат» тексты (сами они их называют *послания*) свыше<sup>8</sup>. В большинстве случаев «открытие» слышания наступает во время ритуала на святилище. А сами локальные смыслы обретают форму правил. Возникает некое подобие институционализации локального знания. Во

---

<sup>8</sup> Судьба этих текстов крайне любопытна: они записываются и распространяются внутри движения как листовки, а также публикуются в виде небольших брошюр, а иногда как книги.

многим именно поэтому участники движения даже планировали издать брошюры для туристов, где бы содержалась информация о «правильном» подвязывании *кыйра* / *жалама* (ленточек) на перевалах, ручьях и священных местах и указывались «правила» поведения, принятые в алтайском обществе. Отчасти этот проект был реализован в местной газете, которая вскоре была закрыта как националистическая (см., например: Агару Алтай 1].

Территория, с одной стороны обозначенная горами, а с другой представляющая совокупность локальных святилищ, начинает диктовать социальные и религиозные практики и формирует своего рода концепт «родины» (гора [Тюхтенева 1995] или река [Тадина 2007] как образы родины), а для сторонних — туземности (см.: [Arpadugai 1988]). Внутри движения эти переживания более актуализированы и более концептуальны. Знание локального ландшафта и его административно-территориальные проекции становятся основанием индигенной идентичности, когда локальное знание вписывается в ландшафт и обретает вполне конкретные границы.

Вместе с этим отношения с другими религиозными движениями и туристами осложняются именно из-за разности «чтения» ландшафта.

Конфликты происходят между ак-тяновцами и буддистами, ак-тяновцами и протестантами, ак-тяновцами и туристами. Подобную ситуацию я наблюдал и в Горной Шории в 2003 г., когда на территории среднего бассейна р. Мрассу, в с. Усть-Анзас появились две женщины, представительницы рериховского движения, которые оказались совершенно чужими в этом пространстве. Более того, они вызвали очевидную враждебность у местного населения, несмотря на то что пытались наполнить его духовным смыслом Рериха [Арзютов 2005; см. также: McCannon 2002].

Отчасти эта же ситуация складывается в Республике Алтай между ак-тяновцами и буддистами (религиозная организация «Ак-Бурхан») [Halemba 2003: 171; Халемба 2006: 444], когда один и тот же географический ландшафт прочитывается каждой из групп по-разному. Таким образом, новые прочтения, которые не контекстуализированы в культурный ландшафт и формируют

свое пространство, минуя «традиционную» (для Ак-Янг) «территориальность», создают конфликтные поля. Так, очевидный конфликт между Ак-тян и буддизмом имеет и политическое содержание. Сегодня в органах государственной власти Республики Алтай очень сильно буддийское лобби. Изобретается новая традиция [Hobsbawm 2003], дабы включить республику в пространство одной из мировых религий, тем самым сделавшись более удобной для столь привычного в российской практике учета и контроля.

Яркий пример напряженности дает противостояние Ак-Янг и туристов, которые, как сказал информант, «не знают и не видят», а значит и взаимодействуют с ландшафтом «неправильно».

Границы движения и границы республики совпадают и выступают одним из оснований индигенной идентичности. Поэтому внутри движения витает идея «индигенного миссионерства» как способа религиозного обращения в Ак-тян, с одной стороны, по факту рождения на «святой земле», а с другой — по факту знания «традиционных» религиозных практик алтайцев, квинтэссенция которых и есть Ак-тян. Практика обращения была довольно разнообразной (проповеди, распространение литературы: брошюры, газеты, листовки, в том числе с текстами «посланий», приходящих свыше и представляющих собой толкование событий и предсказание будущего движения).

Отношения местного населения, святилища и локального места — это сложный клубок взаимоотношений. В этом взаимодействии и артикулируется один из вариантов современной индигенной идентичности алтайцев.

## 5. Заключение

За разговором в другом селе Республики Јоло одна из моих знакомых, сидя у себя в аиле и рассуждая о современном движении, сказала, что «придет время такое, что все это проснется обратно» [2009, ж., 56 лет, сёок төлөс, с. Јоло / Ело].

Возвратить прежнее, мифологическое — один из основных рефренов участников движения. Соответствие мифологии — залог успеха движения. История будто бы повторилась. 100 лет

назад ждали пришествия Ойрот-хана — мифического героя. Сегодня память прошлого, скорее даже дискурс «традиции», — для алтайцев стал одним из основных. В этих двух движениях — прошлом и сегодняшнем — оказалось общим и то, что оба они протестные: прежде против миссионеров и колониальной администрации, сегодня против буддистов и туристов. И столь же очевидным сходством можно считать тот политический дискурс, каким охватывается движение и одинаковые оценки, которые дают ему различные бюрократические системы. Участников движения обвиняли в национализме и даже привлекали к уголовной ответственности.

В настоящей работе я стремился показать, как конструируемые религиозные практики соотносятся с индигенной идентичностью и как понимаемый и «читаемый» локальный ландшафт контекстуализируется с **политическими проекциями на территории**. В этих условиях происходит переосмысление локальных идентичностей, одним из основных маркеров которых становятся сакральные места как реальные формы закрепления за узнаваемым ландшафтом. Сама индигенность меняет акценты. Постсоветское прочтение наполняется новым смыслом. В глобализующемся мире такие изменения оказываются необходимыми для интеграции идентичности в экономическое поле. Религиозные основания обладают необходимым количеством условий для интегрирования на рынок товаров и услуг. Именно поэтому алтайский ландшафт и локальное знание успешно превращается в товар одной из групп движения для продажи туристам (Даниил Иванович Мамыев). Ситуация не уникальная, и в Южной Сибири ей можно найти достаточно аналогий (подробно на примере Бурятии: [Metzo 2008]).

Однако эти все соображения рождаются, только когда пристально рассматриваешь локальные процессы. Соседям каракольских алтайцев эти события малопонятны. В 2008 г. я возвращался из Кош-Агачского района на машине вместе со своим знакомым-казахом, ныне жителем Горно-Алтайска, а прежде — Кош-Агача. Во время долгой дороги мы говорили о разном, в том числе и об

отношениях между казахами и алтайцами и об алтайском движении Ак-Янг. Его ответом на множество моих вопросов был только один:

*Это все незаконченное и пластичное... да и вообще никакой религии у них нет [Полевой дневник 2008].*

Возможно, до событий 1904 г. также смотрели на алтайцев и православные миссионеры, а потом увиденное нарекли «бурханнизмом». Кто знает?

Любое религиозное движение — это многообразие смыслов и практик. Я остановился только на прочтении сакрального места в контексте локального и политического ландшафтов. За границами этой работы осталось невообразимое множество тем и сюжетов.

### **Библиография**

#### *Архив*

Данилин А.Г. К вопросу о религиозном синкретизме в мировоззрении турецких народов (Тезисы доклада А.Г. Данилина на Казакстанском съезде по краеведению 1930 г. (Секция Культурно-историч[еская]) // Архив МАЭ РАН. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 5. 2 л.

#### *Газеты*

Агару Алтай. Еженедельный выпуск патриотического движения «Агару». Б.г., № 1.

Амаду Алтай. Еженедельная информационно-аналитическая газета. Б.г., № 2.

#### *Словари*

ТСГА 1979 — Топонимический словарь Горного Алтая / Сост. О.Т. Молчанова; отв. ред. А.Т. Тыбыкова. Горно-Алтайск, 1979.

#### *Исследования*

Андерсон Д.Дж. Тундровики: экология и самосознание таймырских эвенков и долган / Отв. ред. Ю.В. Попков; пер. с англ. Новосибирск, 1998.

Арзютов Д.В. Горно-таежные шорцы: этноконфессиональные процессы в начале XXI в. // Сибирь на рубеже тысячелетий: традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов / Отв. ред. Л.Р. Павлинская, Е.Г. Федорова. СПб., 2005.

Бурханизм — Ак-Жан": документы и материалы. Горно-Алтайск, 2004.

Вахтин Н.Б., Головкин Е.В., Швайццер П. Русские старожилы Сибири: социальные и символические аспекты самосознания. М., 2004.

Вдовин И.С. Влияние христианства на религиозные верования чукчей и коряков // Христианство и ламаизма у коренного населения Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.). / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л., 1979.

Головкин Е.В., Швайццер П. Эскимосские «попы» поселка Наукан: об одном случае revitalization movement на Чукотке // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб., 2006.

Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Давыдов В.Н. Национальная эвенкийская деревня на Северном Байкале: Сопротивление доминирующему дискурсу // Журнал социологии и социальной антропологии. 2008. Т. XI. № 3.

Данилин А.Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль // СЭ. 1932. № 1.

Данилин А. Из истории национально-освободительного движения на Алтае в 1916 г. // Борьба классов. 1936. № 9.

Данилин А.Г. Бурханизм (из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск, 1993.

Кагаров Е.Г. Монгольские «обо» и их этнографические параллели // Сборник МАЭ. Т. VI. М.; Л., 1927.

Козьминский И.И. Возникновение нового культа у гольдов // Сборник этнографических материалов. № 2 / Под ред. В.Г. Богораз-Тана. Л., 1927.

Мурашко О.А. Священные места народов Севера: защита по закону и по обычаю // ЭО. 2004. № 6.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Материалы этнографические. СПб., 1883. Вып. IV.

Потанов Л.П. Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2.

Потанов Л.П. Очерки по истории алтайцев / Отв. ред. С.В. Киселев. М.; Л., 1953.

*Сагалаев А.М.* Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния / Отв. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск, 1984.

*Тадина Н.А.* Река как образ родины у алтайцев // Реки и народы Сибири / Отв. ред. Л.Р. Павлинская. СПб., 2007.

*Тадыев П.Е.* Реакционная сущность шаманизма и бурханизма. Горно-Алтайск, 1955.

*Токарев С.А.* Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1936.

*Тухтенева С.П.* Об эволюции культа гор у алтайцев // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию Л.П. Потапов. М., 1995.

*Халемба А.* Алтайцы. Духовная культура. Современная религиозная ситуация // Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М., 2006.

*Шерстова Л.И.* Бурханизм: истоки этноса и религии / Отв. ред. В.П. Зиновьев. Томск, 2010.

*Anderson D.G.* Living in a Subterranean Landscape: Identity Politics in Post-Soviet Khakassia. Surviving Post-Socialism: Local Strategies and Regional Responses / Ed. by S. Bridger and F. Pine. L., 1997.

*Andresen A.* In the Wake of the Kautokeino Event: Changing Perceptions of Insanity and the Sámi 1852–1965 // Acta Borealia. 2007. Vol. 24. No 2.

*Appadurai A.* Putting Hierarchy in Its Place // Cultural Anthropology. 1988. Vol. 3. No. 1. February, Place and Voice in Anthropological Theory.

*Árhem K.* Powers of place: landscape, territory and local belonging in Northwest Amazonia // Locality and belonging / Ed. by Nadia Lovell. L.; N.Y., 1998.

*Balzer M.M.* The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective. Princeton University Press, 1999.

*Balzer M.M.* Whose Steeple is Higher? Religious Competition in Siberia // Religion, State and Society. 2005. Vol. 33. No. 1, March.

*Balzer M.M.* Editor's Introduction // **Anthropology, Archaeology of Eurasia** [a journal of translations]. 2006. Vol. 45. № 2.

*Barth F.* Introduction // Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences / Ed. by F. Barth. Boston, 1969.

*Broz L.* Conversion to Religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai // Conversion after Socialism. Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union / Ed. by Mathijs Pelkmans. N.Y.; Oxford, 2009.

*Broz L.* Spirits, Genes and Walt Disney's Deer: creativity in identity and archaeology disputes (Altai, Siberia) // **The Archaeological Encounter: Anthropological Perspectives** / Ed. by P. Fortis, I. Praet. St. Andrews [in press].

*Davidson-Hunt I., Berkes F.* Journeying and Remembering: Anishnaabe Landscape **Ethnoecology from Northwestern Ontario** // **Landscape Ethnoecology. Concepts of Biotic and Physical Space** / Ed. by M.J. Leslie, Hunn E.S. N.Y.; Oxford, 2010.

*Halemba A.* Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and Shamanism // *Sibirica*. 2003. **Vol. 3. No. 2.** October.

*Halemba A.* The Telengits of Southern Siberia. Landscape, religion and knowledge in motion. L., N.Y., 2006.

*Humphrey C.* Karl Marx Collective. Economy, society and religion in a Siberian collective farm. Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1983.

*Humphrey C.* Chiefly and Shamanist Landscape in Mongolia // **The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space** / Ed. by E. Hirsch, M. O'Hanlon. Oxford and Clarendon Press, 1995.

*Harvey G.* Inventing Paganisms: making nature // **The Invention of Sacred Tradition** / Ed. by J.R. Lewis, O. Hammer. Cambridge University press, 2007.

*Hirsch E.* Introduction. Landscape: Between Place and Space // **The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space** / Ed. by E. Hirsch, M. O'Hanlon. Oxford and Clarendon Press, 1995.

*Hobsbawm E.* Introduction: Inventing Traditions // **The Invention Tradition** / Ed. by E. Hobsbawm, Ranger T. Cambridge University Press, 2003.

*Krader L.A.* Nativistic Movement in Western Siberia // *American anthropologist*. 1956. **Vol. 58. No. 2.**

*Kravchuk L.A.* Activity of Chinese Religious Movement Falun Gong in Russia // **Religion and Politics in Russia**. N.Y., L., 2010.

*La Barre W.* Materials for a History of Studies of Crisis Cults: A Bibliographic Essay // *Current Anthropology*. 1971. **Vol. 12. No. 1.**

*Lauffer B.* Burkhan // *Journal of the American Oriental Society*. 1916. **Vol. 36.**

*Leete A.* Religious Revival as Reaction to the Hegemonization of Power in Siberia in the 1920s to 1940s // *Asian Folklore Studies*. 2005. **Vol. 64. No. 2.**

*McCannon J.* By the Shores of White Waters: The Altai and its Place in the Spiritual Geopolitics of Nicholas Roerich // *Sibirica*. 2002. **Vol. 2. No. 2.**

*Metzo K.* Shamans and Sacred Landscapes in Buriatiia // *Sibirica*. 2008. Vol. 7. No. 1.

*Pelkmans M.* Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life // *Conversion after Socialism. Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union* / Ed. by M. Pelkmans. N.Y.; Oxford, 2009.

*Sundström O.* “Vildrenen är själv detsamma som en gud”: “gudar” och “andar” i sovjetiska etnografers beskrivningar av samojediska världsåskådningar (“The Wild Reindeer is Itself the Same as a God”: “Gods” and “Spirits” in Soviet Ethnographers’ Descriptions of Samoyedic World Views / «Дикий олень сам все равно что бог»: «боги» и «духи» в описании советскими этнографами **самодийских мировоззрений**. **PhD Thesis. Umeå: Umeå universitet, 2008.**

*Thuen T.* Quest for Equity. Norway and Saami Challenge. Newfoundland, Institute of Social and Economic Research, 1995 (Social and Economic Studies, Vol. 55).

*Tuan Yi-Fu.* Images and Mental Maps // *Annals of the Association of American Geographers*. 1975. Vol. 65. No. 2.

*Vinogradov A.* Ak Jang in the context of Altai religious tradition: a thesis for the Master’s Degree (manuscript). University of Saskatchewan. 2003.

*Vinogradov A.* The Phenomenon of “White Faith” in Southern Siberia // *Religion and Politics in Russia* / Ed. by M. Mandelstam Balzer. Armonk, N.Y., L., 2010.

*Wallace A.* Acculturation: Revitalisation Movements // *American Anthropologist*. 1956. Vol. 58. No. 2.

*Znamenski A.* Shamanism and Christianity. Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820–1917. Westport, Connecticut, L., 1999.

*Znamenski A.* Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai, 1904–1922 // *Acta Slavica Japonica*. 2005. Vol. 22.

### Список сокращений

- СЭ — Советская этнография  
ТСГА — Топонимический словарь Горного Алтая

### Ссылки на полевые материалы

[Год экспедиции, пол, род, возраст (или дата рождения) информанта, место записи]