

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ (НА МАТЕРИАЛЕ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ)

Алексей Валерьевич Малинов
(a.v.malinov@gmail.com)

НИУ Высшая школа экономики, Санкт-Петербург, Россия
Социологический институт РАН — филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия

Цитирование: Малинов А.В. (2025) Религиозно-мифологические аспекты национального сознания (на материале Республики Алтай). *Журнал социологии и социальной антропологии*, 28(1): 208–231.
<https://doi.org/10.31119/jssa.2025.28.1.9> EDN: CPRPKE

Аннотация. Рассматриваются процессы, происходящие в религиозной жизни алтайцев — титульного этноса Республики Алтай. Отмечается, что идет активный процесс формирования национальной формы религии, получившей название бурханизма, или белой веры, среди последователей которого борются за доминирование две версии. Первая из них рассматривает бурханизм в качестве регионального варианта буддизма, вторая — воспринимает бурханизм в качестве самобытной «алтайской веры». Возникнув в начале XX в., бурханизм сыграл определяющую роль в становлении алтайского этноса, став ключевым фактором национального самосознания и национальной идентичности. Благодаря бурханизму алтайцы (южные алтайцы, или алтай кижы) начали противопоставлять себя другим автохтонным народам, населяющим территорию горного региона. Бурханизм стал маркером отделения своего от чужого и первой манифестацией молодого этноса. В современном алтайском обществе идет процесс выработки общего пантеона, догматики и обрядовых практик бурханизма. Национальная, прежде всего городская, интеллигенция предлагает различные варианты осмысления бурханизма и кодификации его вероучительных положений. Бурханизм по-прежнему остается одной из главных основ национальной идентичности алтайцев, хотя его обоснование, предлагаемое местной интеллигенцией, принимает мифологические формы, называемые «алтайской философией». Указывается, что современный этап национального сознания алтайцев можно назвать этнософским, поскольку оно опирается на мифологические модели, распространяемые и поддерживаемые национальной интеллигенцией. Бурханизм и практики его мифологического обоснования сохраняют конфликтный потенциал, приводят к дальнейшей этнической дифференциации уже внутри самого алтайского этноса. В зависимости от того, какая версия бурханизма станет приоритетной, зависит и будущее самого народа: либо включение в контекст одной из мировых цивилизаций, либо изоляционизм и конфликтное существование.

Ключевые слова: национальная идентичность, национальное сознание, бурханизм, Алтай, этничность, этнософия.

Одним из проявлений этнософского этапа развития национального сознания титульного этноса Республики Алтай являются попытки формулирования и реформирования национальной религии. Вопрос о форме и содержании национальной религии остается открытым, хотя национальное сознание алтай-кижи имеет вполне определенные религиозные корни. Первой манифестацией национального самосознания тюркоязычного населения Центрального и Западного Алтая в начале XX в. стало религиозное движение бурханистов. Как пишет Л.И. Шерстова, «основная функция бурханизма как идеологического феномена была направлена на укрепление надродовых стяжек внутри алтай-кижи, которые в начале XX в. сформировались как этнос. Бурханизм с его идеей монотеизма, равенства перед Бурханом членов различных сеоков независимо от родовых покровителей дополнительно консолидировал “молодой” этнос. <...> Бурханизм одновременно выступал в качестве этнического и религиозного объединяющего начала алтай-кижи» (Шерстова 2013: 247–248). В советский период национальная интеллигенция в рамках общесоветской культуры создала яркие национальные образы в литературе, поэзии, живописи. Особенностью горного региона стала ведущая роль изобразительного искусства, задающего смысловые концепты восприятия и оценки как территории, так и проживающего на ней коренного населения и его мировоззрения. Неслучайно в постсоветский период в Республике Алтай сложился настоящий культ художника Г.И. Гуркина (Щеброва 2023: 7), который стоял не только у истоков сибирской профессиональной живописи, но и современной государственности Горного Алтая. Политические взгляды художника и его мировосприятие формировались в том числе под влиянием учения сибирских областников, а политическая деятельность Г.И. Гуркин стала фактически единственным примером успешной реализации областной программы по созданию автономии среди коренных народов Сибири (Щеброва 2024).

В 1990-е годы на смену художественного осмысления национальной культуры и исторической судьбы народа пришли попытки философского, а точнее этнософского, выражения национального сознания. Термин «этнософия» появился около столетия назад, хотя до сих пор еще не получил однозначной интерпретации. А.М. Алексеев-Апраксин указывает на три области его применения: «1) этнософию как способ возвращения к культурным корням; 2) этнософию как мифодизайнерское конструирование и 3) этнософию как направление научных исследований» (Алексеев-Апраксин 2023: 8–9). За прошедшее столетие сложилась определенная историографическая традиция обращения к этнософии (Янутш 2022). Одним из ее смысловых раскрытий является отождествление этнософии с формами

и моделями мифологического сознания. Генезис такого истолкования можно видеть в «Диалектике мифа» А.Ф. Лосева, обосновавшего живучесть и реальность мифологического мировоззрения, которое не кануло вместе с архаической эпохой (Бочаров, Володин 2023). В этом отношении мифологическое по своему содержанию современное национальное сознание алтайцев вполне может быть охарактеризовано как этнософское.

Творцами этнософских мифов является местная, прежде всего городская, интеллигенция, наукообразные или откровенно фантастические построения которой дают представление о процессах, происходящих в национальном сознании алтайцев. «Память о прошлом удерживается в культуре благодаря образно-созидательной силе мифа», — отмечают современные исследователи (Артамошкина, Киршин 2023: 156). Причем даже исследователи алтайской истории, культуры, этнографии из числа этой интеллигенции далеко не беспристрастны, не всегда соблюдают дистанцию, необходимую хотя бы для минимального объективного описания. Вместо фиксации этнографического факта нередко происходит его конструирование. Включенное наблюдение приводит к императивному навязыванию представлений самого наблюдателя. В этом отношении работы некоторых исследователей, принадлежащих к титульной нации, сами могут стать источником изучения современной национальной мифологии и этнософского содержания национального сознания.

Особенностью этнософского мышления является его приоритетная обращенность к прошлому. Выражая обе стороны культурной деятельности (охранительную и инновационную), оно ориентировано не на создание нового, а на восстановление утраченного или забытого древнего знания и в то же время проповедует наступление новой эпохи и подготавливает ее. «Это не новое, а древнее, но цивилизацией не понятое учение», — уточняет Н.А. Шадоев (Шадоев 2009: 5), один из наиболее авторитетных алтайских этнософов.

Еще одним устойчивым мотивом этнософского мышления является недовольство современной цивилизацией, ее технократическими проявлениями, массовой культурой и распространенными религиозными учениями, прежде всего мировыми религиями. Традиционные конфессии, как правило, поддаются под подозрение в преднамеренном сокрытии истинного знания, доступного людям в древности, и обвиняются в многочисленных негативных фактах, которыми так полна история. «Религия должна признать и покаяться за умышленное искажение древних, архаичных, первоначальных истинных форм знания; за прерванные жизни, за ошибки и преступления, совершенные и совершаемые при непосредственном участии и попустительстве религии. Нынешняя религия, отдавая дань

обрядам, ритуалам, суевериям, явно забыла о своей Земной Миссии», — осуждающе замечает Д.И. Мамыев (Мамыев 2003: 103). О какой конкретно религии идет речь, не уточняется. Скорее это выражение недовольства всеми широко распространенными религиозными учениями и церковными организациями. К покаянию автор также призывает и «политику», т.е. не политиков, не людей, стоящих у власти и т.п. Еще один автор, В.А. Муйтуева, убеждена в искажении и замалчивании «настоящей», «правильной» мифологии и религии алтайцев; «исконно традиционный космогонический миф алтайцев остается в тени», — замечает она (Муйтуева 2004: 7). В.А. Муйтуева считает исследования, проведенные православными миссионерами и учеными в XIX в., сознательной подделкой и искажением алтайской религии, поскольку видит в них следы христианства. При этом автор совершенно не допускает возможность сохранения несторианской традиции, имевшей место у древних тюрков, считая все близкие или отчасти напоминающие христианство мифы подделкой.

Еще одной тенденцией мифологизированного национального сознания является религиозный синкретизм, представление о единстве всех верований. По словам Н.А. Шодоев, «ни одну мировую религию билик не отвергает» (Шодоев 2009: 5). «Перед лицом Единого равны все народы и нации, вся живая природа», — провозглашает Д.И. Мамыев (Мамыев 2003: 104). И пишет далее, «энергии Вселенной — это и есть Бог. Им никто не владеет» (Мамыев 2003: 105). Энергопоклонничество, казалось бы, уравнивает и примиряет религии. Как равнозначные используются имена основателей мировых религий (Будда, Иисус Христос), которых алтайская этнософия ставит в один ряд с названиями божеств алтайского пантеона (Алтай-Кудай, Уч-Курбустан) и бога в исламе (Аллах). Однако этот мнимый религиозный плюрализм далек от универсализма. Он необходим для размытия истин мировых религий, каждая из которых ведь убеждена в своей правоте. Но если все правы, то ряд религиозных истин можно продолжить; к религиям, лежащим в основе мировых цивилизаций, на равных можно добавить и иные религиозные мировоззрения. «Все люди от бога и у каждого свой бог, — пишет Д.И. Мамыев. — Многообразие природы Алтая предопределяет многообразие видов человеческого миропонимания» (Мамыев 2003: 94).

Этнософы убеждены в равенстве всех людей перед Богом, в несущности различий в наименовании Бога. Новое учение должно примирить существующие религиозные системы, преодолеть противоречия между ними, оставляя за каждым человеком право именовать Бога в согласии с той или иной существующей религиозной традицией. «По биликистскому улалу, — пишет Н. Шодоев, — как нет “высшего” человека или

бога, так нет “низшего” человека и бога. Перед Всевышним все люди равны. А какому богу быть приверженцем — дело каждой личности» (Шодоев 2009: 83). Символом единства божества выступает пятиконечная звезда, указывающая на единство всех богов (или их наименований, разделенных только в человеческом сознании). Каждому божеству соответствует вершина звезды, но в целом они представляют одну фигуру.

Новый пантеон божеств, предлагаемый современной алтайской этнософией, состоит из пяти богов: Алтай-Кудай, Уч-Курбустан, Иисус Христос, Будда, Аллах. Причем пропагандирующего этот ограниченный политеизм Н.А. Шодоева не смущает, что в самом буддизме Будда богом не считается. Имена богов истолковываются исходя из тюркской этимологии. Так, Алтай-Кудай означает «многообразноединый мой бог»; Уч-Курбустан — тройственное божество, воздающее за добрые и злые дела и «примиряющее крайности», «третья сила» между добром и злом; Иисус Христос в тюркском (алтайском) языке означает «дух мастера [в] памятнике Духа Прародины» (Шодоев 2009: 170), т.е. это дух родины, дух местности (тёс); Будда в алтайской транскрипции прочитывается как Бодо (Боодо), что означает оценивающий, считающий добро и зло; Аллах производится от тюркского корня «ала», означающего «пестрый, гармонизирующий». Посредническая роль Уч-Курбустана также состоит в том, что он разделяет, противостоящие друг другу начала добра и зла, олицетворением которых являются Алтай-Кудай и Эрлик. Все имена богов, согласно «алтайской философии», или *билику*, на самом деле обозначают одно высшее божество — Кынгая и различаются лишь территориально. Так, на Алтае Кангья называют Алтай-Кудай, в Европе — Христос, в Азии — Аллах и Будда, а «в будущем люди разных стран и народов придут к единству в понимании Всевышнего» (Шодоев, Курчаков 2003: 35).

Особенностью начального этапа становления национальной религии можно признать ее слабую определенность, незавершенность догматизации, конкуренцию нескольких версий. В частности, это сказывается в том, что, как пишет Р.С. Курчаков, «в настоящее время у алтайской веры нет общепринятого названия. Сами алтайцы называют свою веру по-разному: тенгрианство (“тэнгре дьанг” — вера в божественное голубое Небо), “ак дьанг” — белая вера, бурканизм, шаманизм и др. <...> В отличие от других религиозных систем и верований здесь ярко выражена свобода воли человека, его самостоятельность и ответственность перед вечными законами жизни, Природы, другими людьми» (Курчаков 2003: 14). В широком смысле алтайскую религиозность можно назвать пантеизмом. «Бог для алтайца проявляется в образе Природы», — пишет тот же автор (Курчаков 2003: 14). Правда, следует уточнить: не в «образе природы»,

а в самой природе. В.С. Соловьев, напомним, называл подобный этап развития религиозного сознания «непосредственным откровением», полагая, что с него только начинается поиск определения Абсолютного начала. Синкретизм национальной религии также проявляется в разнообразии культов и учений, из которых она произрастает. Так, Р.С. Курчаков полагает, что источниками «самобытной алтайской веры» являются тенгрианство, т.е. культ неба, пантеистическое поклонение духам природы, родовые культы поклонения предкам, бурханизм (Курчаков 2003: 15). Поклонение духам природы выражено в шаманизме, тенгрианство представляет «древнюю религию тюрков». Р.С. Курчаков считает его вариантом единобожия. Бурханизм, или «белая вера», «возродилась» в начале XX в. «в противовес отжившему свой срок шаманизму» (Курчаков 2003: 17).

Обеспечивая этническую консолидацию алтай-кижи, бурханизм сыграл свою роль и в становлении современной алтайской государственности. В 1922 г. была создана Ойротская автономная область. «Само название автономии, — пишет Л.И. Шерстова, — явилось следствием прямого влияния бурханизма, национальной религии алтай-кижи, с его ярко выраженными джунгарскими (ойратскими) реминисценциями» (Шерстова 2013: 247). Впрочем, споры о бурханизме в регионе не утихают до сих пор и далеки от установления общепринятой интерпретации. «В результате разных трактовок бурханизма, — уточняет Н.А. Тадина, — сложились два лагеря. Один выступает за сохранение алтайской веры как “исконной религии” алтайцев, другой — за необходимость принятия алтайцами буддизма, трактуя бурханизм в качестве периферии тибето-монгольского буддизма» (Тадина 2013: 162). Первая версия представлена объединением «Ак Жаһ» (С.К. Каныев, Д. Алексеева) и «Алтай Жаһ Ак Жаһ» (В.Б. Чекурашев) (см.: Хвастунова 2019), вторая — последователями тибетской буддийской традиции Гелуг организацией «Ак-бурхан» (А. Санашкин) (Алексеев-Апраксин 2023: 38). В Республике Алтай заметно противостояние между сторонниками «Белой веры», претендующими на формирование национальной религии, и буддистами, ищущими истоки религиозного мировоззрения алтайцев в ойротском периоде, когда предки нынешних алтайцев входили в состав государства западных монголов (см.: Косьмин 2024).

Этнософское мировоззрение отчасти способно примирить сторонников различных модификаций бурханизма, поскольку явно тяготеет к универсализму, преодолевает религиозную обособленность бурханизма — движения, возникшего в среде алтай-кижи в 1904 г. и направленного на изоляцию южных алтайцев (фактически только алтай-кижи) от северных алтайцев и православного населения региона (не только русских, но и кре-

щенных инородцев). Бурханизм был важным фактором становления национального сознания нынешних алтайцев, заявивших о себе, как о новом, становящемся этносе, противопоставлявшем себя соседним народам. Бурханизм сыграл свою роль в консолидации алтайцев, проведения различия между своим и чужим, стал определяющим фактором национальной идентичности алтайцев. Нарождающийся этнос постепенно стал заявлять свои права на историческое и культурное наследие региона. Сформировавшаяся в XX в. национальная алтайская интеллигенция, освободившаяся от партийного идеологического диктата, старается дополнительно подкрепить эти притязания. Удревнение собственной истории, связь ее с культурно-историческим контекстом мировых цивилизаций, требует пересмотра изоляционистских тенденций в бурханизме, что хорошо заметно в работах Н.А. Шодоева.

Сказанное, однако, не означает отказ от бурханизма, который выступает «исходной точкой» религиозных исканий алтайской этнософии. Из бурханизма заимствуется и основная символика новых религиозных представлений. Вот как, например, расшифровывается цветовая семантика *жалама* — цветных лент в бурханизме: «1. *Зеленая лента* символизирует природу, как духа земли, воды, духов священного животного и дерева, как духа Прародины Тёс-Буркан. 2. *Белая лента* и белый лоскуток квадратной формы с двумя белыми кисточками — образы духа местной горы и Алтай-Кудая с отцовским и материнским началами. 3. *Синяя лента Небо-Буркан*, где хранится суус — дух ген всего живого в природе Кан-Алтая. 4. *Розовая лента Луна-Буркан*, откуда жизнь на земле получает силу-энергию, т. е. духов новолуния ТОМ и старолуния ОМ, от которых образуются душа человека и всего живого, которая воплощает [в] себе тело на Земле. 5. *Желтая лента* символизирует Солнце отца и Солнце матерей, которые как воплощают, так и развивают душу всего живого и их тела силой земли, воды, воздуха и огня, металла и дерева» (Шодоев 2009: 106–107). Интерпретация цветовой символики хорошо раскрывает природно-космическую область значений, к которой обращена новая религиозность. Можно говорить и о своеобразном вероисповедальном значении цветов (см.: Ойноткинова 2021). Так, в религиозном мировоззрении алтайцев предпочтение отдается белому, светло-синему, светло-зеленому и желтому цветам (Ойношев 2008: 43).

Не до конца ясным остается вопрос об образе божества в религиозных представлениях современной алтайской этнософии. Едва ли ее можно отнести к нетеистическим религиям, хотя влияние буддизма в этом регионе заметно. Тот же бурханизм представлял собой буддийскую периферию. «Таким образом, — пишет Р.А. Кушнерик, — алтайские племена подверг-

лись сильному влиянию буддизма, что сказалось на вероучении и культовой практике “белой веры”. Первостепенное значение в проповеди ярлыкчи уделялось Бурхану как одному из имен Будды» (Кушнерик 2024: 145–146). Одухотворение природы, идущее еще от шаманской традиции, в современной алтайской этнософии получает еще более широкое толкование. Источником всеобщей одушевленности природы признаются космические процессы (лучи, энергии, превращающиеся в духов и души и т. п.). Однако сам космос понимается здесь не как живое существо, а как Божество, сложившееся из «множества космических тел, планет, звезд» (Шодоев 2009: 94). В алтайской этнософии мы можем говорить об обожествлении космоса, о безличном божестве — источнике духов, душ и всего живого. Относительно же Алтая космоцентрическая религиозность принимает форму пантеизма. «У народа, живущего в согласии с матерью-природой, — пишет А.В. Юданов, — божества должны быть естественно-природного происхождения... Не имея божества в человеческом образе, он оказывается свободным в выборе предмета поклонения: одухотворенные священные вершины Алтая, родовые горы, благостные истоки, хозяин Алтая, мать-земля, богиня очага Умай-Эне, Три Небесных божества» (Юданов 2008: 374). В то же время с этнософской точки зрения допустимо не только уравнивание богов различных религиозных традиций, но и сосуществование богов, так сказать, «разного уровня». Если весь мир создан и проникнут космическими излучениями-энергиями, которые претворяются в духов и души, то можно говорить о том, что боги относятся к определенному уровню своеобразной духовной или космической иерархии. Таково, например, божество Алтай-Кудай, т.е. дух Алтая. По словам Н.А. Шодоева, «билик утверждает, что бог Алтай-Кудай есть живая энергия ТОМ новолуния в пирамидальной форме, находится под Алтаем. Это утверждение истинно, объективно, действительно» (Шодоев 2009: 124).

Иерархию духов можно представить следующим образом. Низший уровень занимают земные духи ээ, затем располагаются небесные духи *кегге* (ангелы), а затем уже боги. Духи и боги также рождаются и развиваются в местах «Бурканах». Общим или обобщенным таким Бурканом для них является небо, где расположены порождающие начала — отец (Кёк-Жайаан) и мать (Ак-Жайаан). «Но ни один из них как отдельный дух существовать не может. Они в целом Едины», — замечает Н.А. Шодоев (Шодоев 2009: 128).

Высшим божеством выступает Кангый, т.е. сам космос или, как его еще называет Н.А. Шодоев, Дух Ноосферы. «В сущности Кангый — Всевышний Дух, который объединяет внутри себя всех живых сил — энергий — духов воедино, т.е. [это бог] всех мировых разнонародных вер

и религий, всех богов. Получается выше всех богов Всевышний Дух Но-осферы — Кангый» (Шодоев 2009: 128). «Кангый структурирует мир и определяет место человека в нем. По алтайским поверьям Кангый это Всевышний — необъятный, непознаваемый, живой, слышащий, ясновидящий Всевышний Дух. Он выше, чем любой из богов, так как богов много, а Кангый один и един», — уточняет свою мысль тот же автор (Шодоев, Курчаков 2003: 25). Озвученная версия национальной религии демонстрирует мнимый политеизм при ограниченном монотеизме.

С жизнью на земле и ее происхождением непосредственно связаны парные божества *Улген* и *Эрлик*. Улген — это дух пространства, божество «распределитель», творец жизни. Эрлик же — его протагонист. «Итак, — рассуждает Н.А. Шодоев, — по народному мифу бог Улген (Распределитель) создал душу и тело вечной жизни в Верхнем и Среднем мирах. Против него Эрлик сделал эти тела жизни смертными. Сам поселился в Нижнем мире. По билику, как Верхний мир, так [и] Нижний мир существуют благодаря наличию душ тел Среднего мира. Благородное вещество — импульсы от души поднимаются [к] Верхнему, негативное опускается [к] Нижнему миру. Все три мира взаимосвязаны, взаимобусловлены, а именно: сила положительного заряда а́йы (+ плюс) служит [в] Верхнем мире как благодать, а отрицательный заряд уба (– минус) их — в Нижнем как откуп» (Шодоев 2009: 145).

Синтез бурханизма и шаманизма проявляется так же в том, что алтайский билик признает возможность поклонения *ярлыкчи*, т.е. служителя бурханизма (Белой веры), духам новолуния, а *камов* — поклонения тройственному богу *Уч-Курбустану*. А.В. Юданов считает Уч-Курбустана олицетворением трехчастного деления мира. «Все три Божественные сферы объединены словом *Ўч-Курбустан*. Это и есть понятие божества у нашего народа. У нас отсутствует понятие божества в человеческом образе», — пишет он (Юданов 2008: 374). Раньше, утверждает Н.А. Шодоев, шаманы почитали и Эрлика, т.е. носителя темного, отрицательного начала. В период черной эры, т.е. в средневековье (IX–XVI в.) шаманы ночью во время фазы старой луны камлали Эрлику, а днем в новолуние — Улгену. Ярлыкчи и камы представляют разные стороны, разные ориентиры в одной и той же системе мировосприятия и действия. Но цель у них одна, она «заключается в очистке и укреплении ауры человека и биополя помещения от внешних темных негативных сил — духов» (Шодоев 2009: 127). В.П. Ойношев полагает, что, фактически, Уч-Курбустан и Улген означают одно божество, которое лишь представлено в разных традициях (Улген — в шаманской, Уч-Курбустан — в эпической), при этом, вероятно, это божество является носителем женского начала, позднее трансформи-

ровавшегося в образ «Матери-Земли» (Ойношев 2008: 18–19). В то же время автор отмечает, что в эпических произведениях ему не удалось отыскать описание облика Уч-Курбустана, а его атрибутика в качестве женского начала дается по косвенным указаниям и исходя из убеждения в дуальном устройстве мироздания в эпосе, где мужскому началу, представленному Эрликом, должно противостоять женское божество.

Числовой символизм алтайской религии колеблется между дуализмом и триализмом. Так, то же божество Уч-Курбустан в своем именовании содержит и цифровое значение: Три Курбустана, в которых В.П. Ойношев видит влияние триализма других религиозных систем: божественная триада в зороастризме, тримурти в индуизме, Троица в христианстве. При этом В.П. Ойношев полагает, «что в религиозном сознании алтайцев на божественном уровне бытия троичность и единичность оказываются в каком-то смысле тождественны» (Ойношев 2008: 20).

Согласно этнософским представлениям, «белая вера» зародилась в период черной эры в качестве противодействия преобладанию «темных» и «негативных» энергий среди людей. «Черной верой» был шаманизм. Движение бурханизма окончательно утвердило «белую веру», и камлания Эрлику прекратились. В частности, было восстановлено имя верховного божества алтайцев *Алтай-Кудай Ак-Буркан* (Шодоев 2009: 168). «Алтай Кудай — бог честности и справедливости» (Шодоев, Курчаков 2003: 77). В *дьяыке* он обозначается белым лоскутом ткани с двумя кисточками или треугольным лоскутом, или изображением зайца. Вместе с посредником между добром и злом Уч-Курбустаном Алтай Кудай по молитве людей может «распределять» «благородные белые вещества», т.е. благую энергию. Одной из причин коллективного моления алтайцев в июне 1904 г. у села Кырлык, с которого началось движение бурханизма, Н.А. Шодоев считает стремление предотвратить природную катастрофу — «огненную энергию», т.е. огненное уничтожение жизни. Устроившие коллективное моление ясновидцы-тедчи, полагает Н.А. Шодоев, либо ошиблись в сроках, либо действительно остановили огненное очищение мира, погрязшего во зле.

Еще одной особенностью этнософской религиозности является больший моральный практицизм, т. е. ориентация на действие или его запреты, а не на формирование мотивации поступка. Р.С. Курчаков, в частности, полагает, что в алтайской религиозности «нет понятия греха..., нет нравочуждений, вытекающих из норм религиозной морали, не обещается рай» (Курчаков 2003: 14–15), «религиозной морали у алтайцев нет» (Шодоев, Курчаков 2003: 46). Моральные нормы задаются серией запретов, основанных «на жизненном опыте, древних обычаях и традициях» (Шодоев,

Курчаков 2003: 47). Однако по большей части эти запреты касаются священных мест (гор, источников и т.п.), на которых нельзя кричать, оставлять мусор или на которых запрещено присутствовать женщинам и т. п. Моральные поступки, таким образом, регулируются ритуальными действиями, которые обосновываются религиозно, а не являются субъективно мотивированными.

К обрядовым действиям следует отнести сезонные молебны, связанные с вегетативным циклом природы, способствующие очищению души: праздник *дважыл бюр* (зеленые листья) в начале лета и *сары бюр* (желтые листья) осенью. Очистительный обряд *алас* можно совершать, окуривая человека или пространство можжевельником. Очистительной силой, согласно билику, обладает даже порка, поскольку во время вызванного болью крика душу покидают «черные вещества». Назначение подобных обрядов состоит в энергетическом обмене человека с природой, космическим Кангьем. Такой же энергетической силой, связующей душу человека с цельнопробывающим Кангьем, обладают и благословения. Однако энергетический обмен не является индивидуальным актом человека; человек несет ответственность за все происходящее на земле, поэтому и «грехи» его могут быть родовыми (в том числе, совершенными его родственниками, предками и т.д.), за которые он также может страдать и которые может замолить. Источником зла признаются соответствующие энергии — *абыссыны* (энергии зла), хотя, в согласии с мифологическим мышлением, зло конкретизируется пространственно (нижний мир) и персонифицируется (Эрлик).

Что дает «белая вера» своим последователям, какой путь человеческой жизни она указывает? Конечно, как всякая религиозная система, она говорит о своеобразной борьбе добра со злом, происходящей в мире. Источником, как добра, так и зла являются соответствующие космические энергии (благие либо негативные). Человек также способен излучать энергии (посредством поступков, желаний, мыслей), т.е. может умножать либо благие энергии, либо негативные. Последователи «белой веры» должны стремиться распространять энергии добра и очищать мир от негативных энергий. Достигается это при помощи четверичного пути, итогом которого будет возможность нового воплощения *суус* — зародыша души. Все этапы этого пути состоят в делании добра. Во-первых, стремиться исполнить свое предназначение в жизни и тем самым обрести смысл собственной жизни. Во-вторых, не только исполнять предназначение, но стремиться к лучшему, так сказать, большему добру. В-третьих, сформировать в своем поведении установку (*алкын*) на делание добра. В-четвертых, добро должно стать предметом и целью наших желаний, волений и мыс-

лей. Иными словами, «необходимо постоянно вырабатывать в себе “длинную волю” (*чыдун*) и просветлять свой разум, накапливая мудрость (*ой*)» (Шодоев, Курчаков 2003: 54).

«Белая вера», или бурханизм, достаточно молодая религия, еще не преодолевшая стадию эклектического совмещения шаманизма, буддизма, тенгрианства и религиозно-мифологических представлений. Ритуальная практика бурханизма не имеет разработанной литургической традиции и достаточно вариативна, что создает видимость свободы. Не оформленной остается и догматика этого вероучения. Все это позволяет последователям бурханизма утверждать, что «в белой вере больше свободы, больше самостоятельности, чем в любой другой религии, но в определенных рамках ответственности перед Матерью-Природой» (Шодоев, Курчаков 2003: 56).

Практическая сторона бурханизма реализуется в молитвенной практике — *айлаткыш*, которую последователи билика называют «философией Алтайской веры». Она включает в себя *алкыш*, т.е. благословение, которое читается сначала на алтайском, а затем на русском языке. Во время благословения необходимо повернуться к восходу солнца, т.е. на восток, или в сторону священной горы, или к *дъайыку* — связке разноцветных лент, символизирующих *бурканы* (священные места на небе, где пребывают зародыши душ). Внешняя сторона благословения описывается следующим образом: «Мужчины снимают головной убор, правой ладонью несколько раз поглаживают голову с макушки ко лбу, а женщины обеими руками поглаживают волосы впереди или сзади уха сверху вниз, тоже несколько раз, наклонив голову» (Шодоев, Курчаков 2003: 84). Формула молитвы состоит в назывании имен бога (Алтай-Кудай Ак-Буркан и Уч-Курбустан, Дух Алтая с Умай-Эне), ангелов (*кегее*), затем человек называет свое имя, род (сеок), свой тѣс (духа прародины) и «заявляет свое доброе намерение» (Шодоев, Курчаков 2003: 86). Физиологическая сторона молитвы проявляется в реальных ощущениях «легкого движения в коже спины, головы, затылка и других частей тела» (Шодоев, Курчаков 2003: 85), что указывает на эффективность или силу испрошенного благословения. Наиболее благоприятным временем для молитвы является новолуние. Благословение должно произноситься днем при солнечном свете, предпочтительно с утра до полудня, либо когда солнце еще высоко. Также днем в новолуние совершается поклонение (*дъалбару*) Духу Алтая на священной горе, «но не на самой вершине». К кедру, лиственнице или березе можно привязывать в качестве подношения духам ленты либо белого цвета, либо цветов *дъайыка*. Запрещается привязывать ленты на колючки и ветви ели. Формой жертвоприношения выступают также кропление молоком и сжигание не пробованной людьми пищи на огне.

В новолуние можно совершать и очистительный обряд *алас*. Он состоит в сжигании можжевельника, бересты, масла или сала (не свиного и не козьего).

Коллективные моления совершаются два раза в год: в июне и октябре во время «белого новолуния». Летнее моление считается праздником «зеленых листьев», осеннее — праздником «желтых листьев». Летнее моление последователи билика сопоставляют «с древним праздником Троица у русских язычников» (Шодоев, Курчаков 2003: 85). Конечно, Троица остается христианским праздником, означающим рождение Церкви. Язычники его не отмечают. Другое дело, что православие, более терпимо относившееся к народным поверьям, вписало Троицу Пятидесятницу в летний праздничный цикл, связанный с летним солнцеворотом (троицко-купальский цикл праздников) и диаметрально отстоящим от зимнего праздничного цикла (Святки).

В некотором смысле альтернативой религиозным исканиям может служить сохранение эпической традиции. С одной стороны, это связано с тем, что сам эпос обладает «обрядовой ролью», т.е. выполняет магическую функцию общения с «тонким» миром и служит средством умиловления духов местности. С другой стороны, как замечает В.П. Ойношев, «в героическом эпосе нет засилья поздних религиозных течений» (Ойношев 2008: 5). Иными словам, в эпических сказаниях не заметны влияния мировых религий, хотя он и несет определенную сакральную «нагрузку».

В религиозных представлениях алтайцев существует особый культ книги предсказаний судур-бичик. В.П. Ойношев полагает, что этот культ может быть связан с еще более древним руническим письмом самар-бичик, с представлением о связи письменности с божественным миром. Отсюда он приходит к выводу, «что национальная религия алтайцев, будь то шаманизм или бурханизм, проповедовала поклонение грамоте» (Ойношев 2008: 35).

В религии алтайцев присутствуют и мессианские ожидания, вера в избавителя, восстанавливающего порядок и справедливость. В яркой форме это проявилось в начале XX в. в движении бурханистов, ожидавших прихода Ойрот-Каана.

Примером исследования, написанного если и не изнутри традиции национальной религии, то по крайней мере стремящегося повлиять на традицию, придать или вернуть ей «правильную» форму, можно считать монографию В.А. Клешева «Народная религия алтайцев: вчера, сегодня». Он справедливо указывает на «синкретизацию» различных религиозных взглядов, размытость прежних верований и отмечает, что у алтайцев

«этническое самосознание преобладает над конфессиональной принадлежностью» (Клешев 2011: 6). Однако основной идеологический посыл этой книги состоит в том, чтобы показать и доказать, что алтайское самосознание должно опираться именно на религию, точнее для сохранения алтайцев как этноса необходима своя национальная религия, в основных формах восходящая к бурханизму. «В настоящее время, — пишет В.А. Клешев, — у алтайцев сформировалось почти единое определение своей религии, как “Алтай Кудай” или “Алтайына мюргул ят”, “ак жан”, что переводится как “белая вера”, “алтайский бог”, “вера в Алтай” или “молимся моему Алтаю”, что отличает их от других этносов, у которых отсутствует определение религиозных воззрений по названию территории проживания» (Клешев 2011: 8).

В.А. Клешев проводит своеобразную работу по кодификации религиозных верований и представлений алтайцев, чтобы согласовать их с бурханизмом. Так, он обозначает уровни поклонения, отчасти соответствующие иерархии божеств. Основные божества, к которым могут обращаться все алтайцы: *Уч-Курбустан* (Три-Курбустана), *Ак-Буркан* (Белый Буркан) и *Алтай-Кудай* (Бог Алтая). Затем идут *тöси*, т. е. родовые божества, такие как *Улген*, *Кöкө-Мöнкө* (Вечно-Синее) и др. Женские божества: *Умай-Эне* (Молочная мать), *Ак-Тара* (Белая-Тара) и *Ногон-Тара* (Зеленая-Тара). Версия В.А. Клешева подтверждает известный факт, что религиозный пантеон алтайской веры еще не устоялся, процесс ее формирования еще не завершен. В книге заметна тяга к унификации религиозных представлений алтайцев на основе той формы, которая закрепилась у южных алтайцев (алтай-кижи), а тем самым и к окончательному сложению пантеона алтайской народной религии.

Он отмечает, что большинство исследователей возводят образ Уч-Курбустана к зороастрийскому Ахура-Мазде. А в противостоянии доброго начала, олицетворяемого Улгеном, и злого, олицетворяемого Эрликом, В.А. Клешев видит влияние манихейского дуализма (Клешев 2011: 28). В то же время он постоянно подчеркивает связь обрядов и религиозного мировоззрения южных алтайцев с монголами. Это особенно заметно на фоне довольно слабых и пуганных попыток провести параллели с зороастризмом. Исследования других ученых, от А.В. Анохина до Л.И. Шерстовой, признают монгольскую аккультурацию и отчасти метисацию, которым подверглось тюркское население Центрального и Южного Алтая в период вхождения горной страны в государство западных монголов, исповедовавших буддизм. В этом отношении бурханизм связывает современный алтайский этнос как с более ранней традицией государственности, так и с мировой религией буддизмом, а значит, позволяет

вписать алтайскую культуру в историю одной из мировых цивилизаций. В.А. Клешев, в частности, указывает, что образ Бурхана пришел в алтайскую народную веру из буддизма, а его широкое распространение обязано бурханизму.

Его книга проникнута явной симпатией к бурханизму. Основной смысл, идея бурханизма в интерпретации В.А. Клешева состоит в следующем: «В самом вероучении заложены основы добра, милосердия и преодоления встречающихся на пути тягот и невзгод путем борьбы за добро или компромисс во имя добра. ...бурханизм внес в мировоззрение алтайцев учение о мудрости, как основы веры любого человека» (Клешев 2011: 30–31). Идеализация бурханизма сопровождается интересом к ойратскому периоду истории народов Алтая, когда буддизм более интенсивно проникал в этот регион. В то же время исследователь намеренно противопоставляет бурханизм, как развитие буддийского учения, шаманизму, причем считает представления, закрепившиеся в бурханизме, более ранними, исконными, но в последствии забытыми и искаженными шаманизмом. Он с сожалением замечает, что «процесс “бурханизации” на Алтае... остается незаконченным... дошаманские представления продолжают играть в бурханизме главную роль» (Клешев 2011: 36). Примечательно, что в современных версиях национальной религии алтайцев негативное отношение к шаманизму проявляется, в частности, в исключении из алтайского пантеона Эрлика — олицетворения злых сил. В то же время В.А. Клешев с удовлетворением замечает, как бурханизм вбирает другие культы, например культ *жавька* (хранителя благополучия семьи), которые он считает дошаманскими.

Однако национальная религия не может полностью отказаться от фиксации противоположных «белой вере» «злых сил», на фоне которых она, собственно, и получает свое положительное значение и цветовую метафорику. Так, демонология, т.е. представления о «мире невидимых», обозначается словами *көрмөстөр* (черти) и *кара неме* (черное нечто). В нее входят *алдачи* (дух смерти), *јаман узут* (душа умершего злого человека), *делбис* (колдунья, дочери шаманских төсей), *жеткер* (дух несчастного случая), *аза* (негативная для человека сила) и др. «Отсутствие развитой народной демонологии у алтайцев в настоящее время — заключает В.А. Клешев — является следствием влияния бурханизма, в основе идеологии которого лежало положение об отказе от всего шаманского *кара јан*, в том числе и от веры во всемогущество низших духов *көрмөсов* и *Эрлика*» (Клешев 2011: 69–70). Н.А. Шодоев обосновывает это спецификой исторической эпохи: поклонение темным силам было вызвано и темной исторической эпохой, которая завершилась.

Тезис об определенности и устойчивости религиозных представлений алтайцев выдает явное стремление современной национальной интеллигенции к догматизации религиозных верований. По словам В.А. Муйтуевой, «религиозные представления алтайцев... не являются хаосом взглядов, обычаев, обрядов, а образуют определенную строгую и стройную систему взглядов на устройство мира» (Муйтуева 2004: 5). Однако современная литература и происходящие в республике процессы говорят, скорее, об обратном: активно ведутся религиозные поиски, идет процесс синкретизации религиозных верований, местная интеллигенция предлагает свои модели религиозного мировоззрения алтайцев и пытается ее систематизировать. Одной из таких моделей является книга самой В.А. Муйтуевой «Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев».

* * *

Для современного алтайского этноса религия является важнейшей опорой национальной идентичности. Так было в начале XX в., когда о себе заявил бурханизм, так происходит и ныне, когда предпринимаются попытки его возрождения, формулирования национальной религии и систематизации религиозных представлений. Как пишет современный исследователь, «религиозное мифотворчество поставляет сознанию модель мира, не предполагающую доказательств и ограничивающуюся внешними корреляциями между явлениями. Этнорелигиозные тексты ориентированы на воспроизведение стереотипного набора коллективных действий, сообщающая “какой в действительности” была этническая история, и какой “должна быть” этническая личность» (Зимин 2015: 15). Бурханизм выступал основой противопоставления алтай-кижи другим автохтонным народам Алтая, перешедшим в православие или практикующим шаманизм. Он проводил четкую этническую границу между чужим и своим, причем делал это не редко в достаточно агрессивной манере, что вполне объяснимо начальным этапом формирования этноса, заявляющего о себе. Сложившаяся в XX в. национальная интеллигенция на новом этапе развития национального самосознания вернулась к бурханизму как явному воплощению национальной религии. Однако местная, по преимуществу городская, интеллигенция по большей части оказалась далека от фанатического проповедования новой веры. Она обратилась к осмыслению уже существующих разнообразных форм национальной религии и стала предлагать варианты ее систематизации и кодификации. Поскольку бурханистский пантеон и вероучение, как и большинство религиозных программ, с трудом поддаются рационализации, то в основу обоснования нацио-

нальной религии легли мифологические модели, тесно переплетающиеся с исторической и этнополитической мифологией региона. По этой причине современный этап развития национального сознания алтайцев можно назвать этнософским. Мифологизированные представления о своем народе, его истории и культуре, о самом Алтае и т.д. проявляются не только в сфере религиозной жизни. Они наполняют публикации в местных средствах массовой информации, визуализируются в изобразительном искусстве, в возрождении народных промыслов и национальных праздников (см.: Аткунова 2023), находят проявление в социально-политической жизни (институт зайсанатства), законодательстве (проекты закона о сакральных местах, программа ноосферного развития региона и т.п.) и даже отзываются в, казалось бы, научных исследованиях. Широкое применение этнософская мифология нашла в туристической сфере для привлечения и развлечения гостей региона (см.: Аткунова 2022). Здесь мифологические модели приобрели форму персонализации «историко-культурного опыта как основы конструирования идентичности, возникающей на основе синтеза антиномии идеального и реального» (Янущ 2023: 127).

В религиозном обосновании этничности нет ничего необычного. История и современность знает примеры народов, которые благодаря религии смогли сохранить свою идентичность (евреи, сикхи). Православие стало определяющим фактором национальной идентичности восточных славян, в том числе русского этноса. Религия помогала народу выстоять и не исчезнуть в рассеянии и враждебном внешнем окружении. Вызовы, которые стоят перед современным алтайским этносом, пожалуй, не столь трагичны. Российская общегражданская идентичность не посягает на этничность и религиозную идентичность. Процессы метисации и аккультурации неизбежны в любом обществе и скорее представляют собой естественный процесс по сравнению с изоляцией. Ни один народ в истории не остается одним и тем же. Он вступает во взаимодействие с другими этносами и меняется. Поэтому претензии на наследие археологических культур или притязания на власть определенных этнических групп или кланов могут быть обоснованы только мифологически. Этнософия как раз предлагает такое мифологическое оправдание. Национальная религия выполняет функцию этнической консолидации, а в определенных случаях и мобилизации. Бурханизм, обозначивший этническую границу между алтай-кижи и другими народами, населяющими Алтай, вероятно, не утратил изоляционистский и конфликтный потенциал. Апелляция к бурханизму позволяет современным алтайским исследователям проводить противопоставления уже в самом алтайском этносе, например отделяя «настоящих» алтайцев (*су алтай*) от прочих соплемен-

ников. К таким «настоящим» будут относиться алтайцы, родившиеся в селах с алтайским населением (прежде всего в долинах рек Каракола, Куроты и Урсул), знающих алтайский язык и обычаи. «Алтай-кижи бурханистских мест, к которым относятся Онгудайский и Усть-Канский районы РА, — утверждает Н.А. Тадина, — считаются “настоящими” алтайцами и называются *су алтай*. Появление в этнониме определения “настоящий, истинный” выражает этап этнического становления» (Тадина 2020: 34). Если этноним *алтай киж* лишь отсылал к местности, территории или региону проживания, то *су алтай* и *ак јайду* являются признаками дальнейшей этнической дифференциации. Так, этноним *ак јайду* означает «последователя бурханизма», т.е. человека, знающего и соблюдающего традиции бурханизма (Тадина 2020: 34). Религиозный признак здесь уже определяет этничность. При этом Н.А. Тадина признает, что «бурханизм как социокультурный феномен — южноалтайское явление» (Таина 2013: 160), т.е. он не является показателем этничности для всего коренного населения Горного Алтая, поэтому не объединяет, а скорее проводит различия и противопоставляет одну часть населения другим. Он является консолидирующим этничность фактором только для южных алтайцев (алтай киж) и выделяет из них приоритетную группу «настоящих» или «истинных» алтайцев. Положительное оценочное суждение об одной части этноса, таким образом, предполагает противоположную оценку другой его части, со всеми подразумеваемыми последствиями, имеющими многочисленные аналогии в истории. Соблюдение обрядов бурханизма и сохранение элементов родового строя способствуют удержанию национальной идентичности и этнической консервации алтай-кижи. Они служат явными признаками архаизации жизни и культуры титульного этноса республики, тормозящих процессы ассимиляции, и, таким образом, являются средством «выживания» этноса. При этом в повседневной жизни алтайцы вполне успешно адаптируются к современным изменениям. Таким образом, социально-духовная жизнь алтайцев протекает на двух уровнях: архаическом и современном. Трудно сказать, насколько устойчивым будет такой компромисс и не приведет ли он к новым формам этносоциального антагонизма.

Можно отметить близость поисков и обоснования национальной религии алтайцев с более широким религиозным и культурным движением New Age. По крайней мере ожидание наступления Белой эры вместе с распространением «белой веры» вполне вписывается в идеологию Нового века. Есть и содержательные совпадения между этнософской аргументацией алтайской веры и New Age: отождествление Абсолюта и Вселенной (Космоса), безличное восприятие божественного начала в качестве энер-

гий, лучей и т. п., цикличность жизни и реинкарнация, синкретическое соединение нескольких религиозных традиций и т.п. В этом отношении национальная религия алтайцев, как это может быть не обидно звучит для национально ориентированного сознания, идет в параллель с распространенными на Алтае психотренингами, оздоровительными и контактерскими практиками, нетрадиционным целительством и другими явными и латентными формами неоязычества. Бурханизм как национальная религия отличается от них, прежде всего, этноориентированной мотивацией. Однако и он представляет собой одну из мировоззренческих альтернатив постхристианской культуры.

В самой «алтайской народной вере» заметна конкуренция и даже борьба нескольких подходов, видящих в бурханизме либо региональную разновидность буддизма, либо самобытную алтайскую веру. Один из них пытается вписать алтайскую религиозность и культуру в контекст мировой цивилизации (конфуциано-буддийской), другой стремиться к изоляции этноса и его культуры ради сохранения «чистоты» «правильной» веры и особой миссии территории (Алтая) и проживающего на ней народа (алтайцев). Последователи этих подходов претендуют на формирование мировоззрения алтайцев, определяющего тип их поведения, идеалы и ценностные установки. От исхода этой борьбы во многом зависит будущее народа. Интенсивность противостояния, не редко доходящая до явного конфликта, указывает на то, что алтайская религия находится еще на начальной стадии формирования и выработки догматики и обрядовых практик. Со временем этот процесс завершится, будет установлен общепринятый пантеон «алтайской веры», ее вероучительные положения и ритуальные формы.

Литература / References

Алексеев-Апраксин А.М. (2023) Эволюция бурханизма в Горном Алтае. *Общество. Среда. Развитие*, 3 (68): 34–39.

Alekseev-Apraksin A.M. (2023) Evolution of Burkhanism in the Mountain Altai. *Obshchestvo. Sreda. Razvitie* [Society. Environment. Development], 3(68): 34–39 (in Russian).

Алексеев-Апраксин А.М. (2023) Этнософия. *Международный журнал исследований культуры*, 1: 6–18. <https://doi.org/10.52173/2079-1100>.

Alekseev-Apraksin A.M. (2023) Ethnosophy. *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovaniy kultury* [International Journal of Cultural Studies], 1: 6. <https://doi.org/10.52173/2079-1100> (in Russian).

Артамошкина Л.Е., Киршин В.А. (2023) Образ в культуре: Серебряный век как «место памяти». *Философский полилог*, 1: 157–174. <https://doi.org/10.31119/phlog.2023.1.198>.

Artamoshkina L.E., Kirshin V.A. (2023) Image in Culture: The Silver Age as a “place of memory”. *Filosofskij polilog* [Philosophical polylogue], 1: 157–174. <https://doi.org/10.31119/phlog.2023.1.198> (in Russian).

Аткунова Д.А. (2023) Обрядово-праздничная деятельность в социокультурных практиках российского региона (На примере традиционного праздника Ылгатайак). *Международный журнал исследований культуры*, 1(50): 56–66. https://doi.org/10.52173/2079-1100_2023_1_56.

Atkunova D.A. (2023) Ritual and festive activities in socio-cultural practices of the Russian region (On the example of the traditional holiday Jylgayak). *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovanij kultury* [International Journal of Cultural Research], 1(50): 56–66. https://doi.org/10.52173/2079-1100_2023_1_56 (in Russian).

Аткунова Д.А. (2022) Этнографический туризм: опыт развития на примере коренных малочисленных народов Северного Алтая. *Этнокультурное наследие народов Алтая. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию юбилею НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова*. Горно-Алтайск: НИИ Алтаистики им. С.С. Суразакова: 166–179.

Atkunova D.A. (2022) Ethnographic tourism: experience of development on the example of small indigenous peoples of Northern Altai. Ethno-cultural heritage of the Altai peoples. In: *Collection of materials of the All-Russian scientific-practical conference devoted to the 70th anniversary of the Research Institute of Altai Studies named after S.S. Surazakov*. S.S. Surazakov. Gorno-Altajsk: NII Altaistiki im. S.S. Surazakova: 166–179 (in Russian).

Бочаров А.Б., Володин А.В. (2023) «Диалектика мифа» А. Ф. Лосева как теоретическая база в подходе к этнософии. *Международный журнал исследований культуры*, 1: 19–32. https://doi.org/10.52173/2079-1100_2023_1_19 (in Russian).

Bocharov A.B., Volodin A.V. (2023) A.F. Losev’s “Dialectics of Myth” as a theoretical basis in the approach to ethnosophy. *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovanij kultury* [International Journal of Cultural Research], 1: 19–32. DOI: 10.52173/2079-1100_2023_1_19 (in Russian).

Зимин О.И. (2015) *Влияние религиозного мифотворчества на монгольскую этническую идентичность. Автореферат дис. ... канд. филос. наук*. Чита, 2015 (in Russian).

Zimin O.I. (2015) *The influence of religious myth-making on Mongolian ethnic identity*. Abstract of dissertation. ... candidate of philos. sciences. Chita, 2015 (in Russian).

Клешев В.А. (2011) *Народная религия алтайцев: вчера, сегодня*. Горно-Алтайск: ИП Высоцкая Г.Г.

Kleshev V.A. (2011) *Folk religion of the Altai people: yesterday, today*. Gorno-Altajsk: IP Vysoczka G.G. (in Russian).

Косьмин В.К. (2024) Бурханизм — Ак Дъан: к вопросу о традициях. *Научное и культурно-историческое значение Центрально-Азиатской экспедиции*

Н.К. Рериха. Труды VI Международной научно-практической конференции, посвященной 150-летию Н.К. Рериха и 100-летию экспедиции. Новосибирск: СО РАН: 136–142.

Kosmin V.K. (2024) Ak Dian: to the question of traditions. In: *Scientific and cultural-historical significance of the Central Asian Expedition of N.K. Roerich. Proceedings of the VI International Scientific and Practical Conference dedicated to the 150th anniversary of N.K. Roerich and the 100th anniversary of the expedition*. Novosibirsk: SO RAN: 136–142 (in Russian).

Курчаков Р.С. (2003) Предисловие редактора. Шодоев Н.А., Курчаков Р.С. *Алтайский билек — древние корни народной мудрости России*. Казань: Центр инновационных технологий: 4–21.

Kurchakov R.S. (2003) Foreword by the editor. In: Shodoev N.A., Kurchakov R.S. *Altai bilik — ancient roots of folk wisdom of Russia*. Kazan: Centr innovacionnyx tehnologij: 4–21 (in Russian).

Кушнерик Р.А. (2024) Основные периоды адаптации буддийской культуры на территории Горного Алтая. *Научное и культурно-историческое значение Центрально-Азиатской экспедиции Н.К. Рериха. Труды VI Международной научно-практической конференции, посвященной 150-летию Н.К. Рериха и 100-летию экспедиции*. Новосибирск: СО РАН: 142–148.

Kushnerik R.A. (2024) Main periods of adaptation of Buddhist culture on the territory of the Altai Mountains. In: *Scientific and cultural-historical significance of the Central Asian Expedition of N.K. Roerich. Proceedings of the VI International Scientific and Practical Conference dedicated to the 150th anniversary of N.K. Roerich and the 100th anniversary of the expedition*. Novosibirsk: SO RAN: 142–148 (in Russian).

Мамыев Д.И. (2003) Духовная экология и культура в XXI веке. Шодоев, Н.А., Курчаков, Р.С. *Алтайский билек — древние корни народной мудрости России*. Казань: Центр инновационных технологий: 93–105.

Mamyev D.I. (2003) Spiritual ecology and culture in the twenty-first century. In: Shodoev N.A., Kurchakov R.S. *Altai bilik — ancient roots of folk wisdom of Russia*. Kazan: Centr innovacionnyx tehnologij: 93–105 (in Russian).

Муйтуева В.А. (2004) *Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев*. Горно-Алтайск: ИП Высоцкая Г.Г.

Mujtueva V.A. (2004) *Traditional religious and mythological picture of the world of the Altai people*. Gorno-Altajsk: IP Vysoczskaya G.G. (in Russian).

Ойноткинова Н.Р. (2021) Цветообозначения в мифологическом дискурсе алтайцев. *Томский журнал лингвистических и антропологических исследований*, 1: 47–63.

Ojnotkinova N.R. (2021) Color terms in the mythological discourse of the Altai people. *Tomskij zhurnal lingvisticeskix i antropologicheskix issledovanij* [Tomsk Journal of Linguistic and Anthropological Research], 1: 47–63 (in Russian).

Ойношев В.П. (2008) *Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе*. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография.

Ojnoshev V.P. (2008) *The system of mythological symbols in the Altai heroic epic*. Gorno-Altajsk: Gorno-Altajskaya tipografiya (in Russian).

Тадина Н.А. (2013) Два взгляда на бурханизм и алтай-кижи. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 4: 159–166.

Tadina N.A. (2013) Two perspectives on burkhanism and altai-kizhi. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 4: 159–166 (in Russian).

Тадина Н.А. (2020) Современный бурханизм через историю в ритуальной жизни алтайцев. *Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология*, 31: 31–40. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2020.31.31>.

Tadina N.A. (2020) Modern Burkhanism through history in the ritual life of the Altai people. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Geoarxeologiya. Etnologiya. Antropologiya* [News of Irkutsk State University. Series Geoarchaeology. Ethnology. Anthropology], 31: 31–40. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2020.31.31> (in Russian).

Хвастунова Ю.В. (2019) Новый тип религиозного лидера в неоязычестве на примере группы Алтай Жан Ак Жан в Республике Алтай. *Народы и религии Евразии*, 1 (18): 104–112.

Hvastunova Yu.V. (2019) A new type of religious leader in neo-paganism on the example of the Altai Jan Ak Jan group in the Republic of Altai. *Narody i religii Evrazii* [Peoples and Religions of Eurasia], 1(18): 104–112 (in Russian).

Шерстова Л.И. (2013) Бурханизм и проблема новых идентичностей народов Горного Алтая. *Народы и религии Евразии*, 6: 243–250.

Sherstova L.I. (2013) Burkhanism and the problem of new identities of the peoples of the Altai Mountains. In: *Peoples and Religions of Eurasia*, 6: 243–250 (in Russian).

Шодоев Н. (2009) *Основы алтайской философии*. Бийск: тип. «ИП Кудрин Е.И.».

Shodoev N. (2009) *Foundations of Altaic philosophy*. Bijsk: Tipografiya «IP Kudrin E.I.» (in Russian).

Шодоев Н.А., Курчаков Р.С. (2003) *Алтайский билик — древние корни народной мудрости России*. Казань: Центр инновационных технологий.

Shodoev N.A., Kurchakov R.S. (2003) *Altai bilik — ancient roots of folk wisdom of Russia*. Kazan: Centr innovacionnyx tehnologij (in Russian).

Шеброва С.Я. (2023) *Григорий Гуркин: национальные образы мира*. СПб.: Интерсоцис.

Shebrova S.Ya. (2023) *Grigory Gurkin: national images of the world*. St. Petersburg: Intersocis (in Russian).

Шеброва С.Я. (2024) Областничество в судьбе Григория Гуркина. *Вестник Санкт-Петербургского университета. История*, 1: 75–88. <https://doi.org/10.21638/spbu02.2024.105>.

Shhebrova S.Ya. (2024) Oblastnichestnichestvo in the fate of Grigory Gurkin. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya* [Bulletin of St. Petersburg University. History], 1: 75–88. <https://doi.org/10.21638/spbu02.2024.105> (in Russian).

Юданов А.В. (2008) Сакральный Каан-Алтай-Шамбала. *Культура и традиции коренных народов Северного Алтая* / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Изд-во СПбГУ: 371–391.

Yudanov A.V. (2008) Sacred Kaan-Altai-Shambala. In: Malinov A.V. (ed.) *Culture and Traditions of Indigenous Peoples of the Northern Altai*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta: 371–391 (in Russian).

Янутш О.А. (2023) Персонализация историко-культурного опыта как базовый механизм конструирования национальной идентичности (на примере Республики Алтай). *Общество. Среда. Развитие*, 3: 123–129. https://doi.org/10.53115/19975996_2023_03_123-129.

Yanutsh O.A. (2023) Personalization of historical and cultural experience as a basic mechanism for constructing national identity (on the example of the Altai Republic). *Obshchestvo. Sreda. Razvitie* [Society. Environment. Development], 3: 123–129. <https://doi.org/10.53115/19975996> (in Russian).

Янутш О.А. (2022) Этнософия: 100 лет в поисках себя. *Общество. Среда. Развитие*, 4: 11–14.

Yanutsh O.A. (2022) Ethnosophy: 100 Years in Search of Self. *Obshchestvo. Sreda. Razvitie* [Society. Environment. Development], 4: 11–14 (in Russian).

RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL ASPECTS OF NATIONAL CONSCIOUSNESS (ON THE MATERIAL OF THE REPUBLIC OF ALTAI)

Alexey V. Malinov
(a.v.malinov@gmail.com)

National Research University Higher School of Economics, St. Petersburg, Russia
Sociological Institute of the RAS — Branch of the FCTAS of the RAS,
St. Petersburg, Russia

Citation: Malinov A.V. (2025) Religious and mythological aspects of national consciousness (on the material of the Republic of Altai). *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology], 28(1): 208–231 (in Russian). <https://doi.org/10.31119/jssa.2025.28.1.9> EDN: CPRPKE

Abstract. The article deals with the processes in the religious life of the Altai people, the titular ethnic group of the Altai Republic. It is noted that there is an active process of formation of the national form of religion, called Burkhanism or White Faith, among

the adherents of which two versions struggle for dominance. The first of them considers Burkhanism as a regional variant of Buddhism, the second — as the original “Altai faith”. After its emergence in the early 20th century, Burkhanism played a decisive role in the formation of the Altai ethnos and became a key factor of national self-consciousness and identity. Thanks to Burkhanism, the Altai people (Southern Altai or Altai Kizhi) began to contradistinguish themselves from other autochthonous peoples inhabiting the mountainous region. Burkhanism became a mark of separation from the foreign and the first manifestation of a young ethnos. Modern Altai society is in the process of developing a common pantheon, dogma and ritual practices of Burkhanism. The national, primarily urban intelligentsia offers several variants of understanding Burkhanism and codification of its doctrinal provisions. Burkhanism still remains one of the main pillars of Altaian national identity, although its justification, offered by local intellectuals, takes mythological forms called “Altai philosophy”. It is pointed out that the current stage of Altai national consciousness can be called ethnosophical, because it is based on mythological models disseminated and supported by the national intelligentsia. Burkhanism and the practices of its mythological justification retain a potential for conflict and lead to further ethnic differentiation within the Altai ethnos itself. The future of the people itself depends on which version of Burkhanism prevails: either inclusion in the context of one of the world’s civilizations, or isolationism and conflictual existence.

Keywords: national identity, national consciousness, Burkhanism, Altai, ethnicity, ethnosophy.