

Д.Ю. Доронин

Белый конь на гребне горы: структура и маркеры коммуникации в визионерских практиках алтайцев

В статье рассматриваются коммуникативные ситуации в визионерских практиках на Алтае. В исследовании представлено несколько уровней структурного анализа «мифологической коммуникации» (между человеком и сверхъестественным существом). Первый уровень анализа – синтагматика обрядов различных типов; второй – типология участников мифологической коммуникации в зависимости от типа доминирующего канала связи (визуальный, вербальный, акциональный, предметный) и в зависимости от активности человека или духа. На третьем уровне рассматриваются «ключевые маркеры» алтайских визионерских практик, существующие как значимые визуальные сигналы для участников коммуникации: белые предметы, можжевельник (арчын), части головы и одежды.

Ключевые слова: алтайский шаманизм, алтайский протестантизм, бурханизм, шаманские практики, визионерские практики, коммуникативная ситуация, семиотика, синтагматическая структура обряда, ключевой коммуникативный маркер, типология визионеров.

Современные шаманисты, (нео)бурханисты и христиане-евангелисты коренных тюркских народов Республики Алтай¹ используют техники, позволяющие через обращение к сакральной инстанции получить от нее помощь или новое знание. Сакральный адресат обращения у шаманистов – духи-хозяева, духи предков, духи – помощники шамана, *Алтай Кудай* (алт. ‘Бог Алтая’), *Алтайдын ээзи* (алт. ‘хозяин Алтая’), владыка Нижнего

© Доронин Д.Ю., 2016

Работа выполнена в рамках проекта НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи “культурных смыслов”» Лаборатории фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.

мира *Эрлик* со свитой, родовые божества; в *Белой вере* (нео)бурханистов² этим адресатом будут духи-хозяева, *Алтай-Кудай* или *Алтай-Бырман* (главный дух-хозяин Алтая); у христиан-евангелистов такой инстанцией является *Кудай* (алт. 'Бог'), *Иса* (тюрк. 'Иисус'), Святой Дух.

Прагматика и тип коммуникативной ситуации задают облик духа и многообразие иницируемых им явлений³; на молениях и камланиях визуальные/вербальные/акциональные сигналы демонстрируют адресанту обряда (шаманисту, пастве или общине на родовом обряде) эффективность процесса и результата коммуникации. Данная статья, основанная на материалах экспедиций 2011–2012 гг., посвящена анализу синтагматической структуры и визуального/вербального кода в таких коммуникативных ситуациях и техниках (для простоты назовем их визионерскими). Большинство этих техник наследуется из традиционных шаманских практик, но есть и новации: включение квазинаучного дискурса в объяснительные модели шаманов; переосмысление шаманских визионерских практик в протестантизме; феномен автописьма во всех этих вероисповеданиях – писцы-*бичикчи*, визуализирующие полученные откровения в форме наставительных текстов и зарисовок, выполненных авторучкой или красками.

Типы визионерских ситуаций: синтагматика и визуальное в коммуникации

Типология и структура камланий, мантических, магических и жертвенных жреческих практик как коммуникативных ситуаций на сибирском материале были изучены Е.С. Новик⁴. В настоящее время на Алтае встречаются все четыре типа коммуникативных ситуаций (с разной степенью полноты синтагматической цепочки), лежащие в основе этих обрядов согласно концепции Е.С. Новик. Рассмотрим более подробно отдельные этапы синтагматической структуры обряда ИБ-типа и более кратко – IA-типа, а также визуальные маркеры и техники, характерные для них.

Яркий пример обряда типа ИБ – коллективное трехдневное камлание на плато Укок (21–23.09.2012 г.), проводимое с целью умиротворения духов-предков и возвращения души «Укокской принцессы». В представлениях шаманистов и сторонников Белой веры эта скифская женщина, чья мумия была обнаружена в 1993 г., считается легендарной воительницей *Оочы Бала*, древней правительницей *Ак Кадын*⁵.

Исходной ситуацией в коммуникации между людьми и духами в камланиях IB-типа является *нарушение правил одной из сторон*, а именно – нарушение людьми нормы отношения с миром духов. Представим мифологическую логику исходной ситуации укокского обряда: в представлении значительной части алтайцев чужаки (новосибирские археологи) действовали сначала под видом благоподателей (символическое благо знания родной истории, приносимое в дар алтайцам) и союзников по отношению к местным жителям (через что алтайцы тоже оказались виноватыми перед духами). Прикрываясь личиной друга, чужаки осквернили священный объект (курган на плато Укок) и похитили ценность (мумию Ак Кадын), значимую как для мира людей (древний предок, правитель и гарант благополучия), так и для миров духов (правитель, стражник и охранитель на границе нижнего и среднего миров). Эта исходная ситуация транслировалась как ретроспективное описание – в рассказах магических специалистов в процессе долгого (почти сутки) пути на Укок.

Недостача в мире духов (ценности остаются в мире людей) – следующий этап синтагматической цепочки: с 1993 по 2012 г. *Ак Кадын* находится «в плену» у новосибирских археологов. Шаманы и *неме билер киж* – алт. ‘знающие люди’ – через сон и видения получают послания, в которых она просит помощи («Спасите! Я лежу одна, нагая») и требует возвращения. Но и вернувшись на Алтай, она удерживается людьми в неподобающем месте – в музее. Поэтому, с точки зрения визионеров, Алтай обречен на катастрофы, а алтайцы – на несчастье и вырождение.

Третий этап назван Е.С. Новик *бедой*: из-за того, что *Ак Кадын* удерживается чужаками, по мнению верующих алтайцев, на Алтае происходят катастрофические события: землетрясение 2003 г., наводнение и град, уничтоживший в 2014 г. урожай, крушения вертолетов, рост самоубийств среди алтайской молодежи. Многие из этого предрекалось самой *Ак Кадын* через послания знающим людям. Шаманы уверены, что возвращение *Ак Кадын* не в курган, а в качестве экспоната в музей будет истолковано ею как отступление алтайцев, что неминуемо повлечет наказание. Понимая ситуацию с музеем как опасную для народа Алтая, группа шаманов совершает специальный обряд на Укоке, чтобы умиловить возвращающуюся *Ак Кадын*.

Не имея возможности вернуть ценность (тело *Ак Кадын*) в мир духов, шаманы совершают аналог возвращения – через символический погребальный обряд возвращают в курган пока только ее дух, а не тело. Так начинается следующий этап – начало

противодействия, реализуемый через подэтапы – *получение силы* (приглашение шаманов, созывание ими духов-помощников), *получение необходимой информации* (определение номенклатуры даров для жертвоприношений) и *получение средств для посредничества* (приготовление даров). Одному из знающих людей (Акай Кине) удастся собрать вокруг себя небольшую группу влиятельных на Алтае знающих людей и заручиться поддержкой части алтайцев и русских. Для группы Акая характерна высокая публичная активность, ею организуется несколько акций и обрядов, в том числе и укокский обряд осенью 2012 г. Обряд собрал четырех знающих специалистов (включая шаманов) и 12 обычных людей, призванных нормализовать ситуацию: обратиться к духам гор Алтая, умиловать *Ак Кадын*, чтобы она не наказывала алтайцев за «неполное возвращение». Шаманами был определен порядок проведения обряда: его сроки, этапы, участники, необходимые жертвоприношения.

Важным элементом на подэтапе *получения силы* были местные жители – инициативная группа теленгитов из райцентра (с. Кош-Агач) во главе с их *зайсаном*⁶ Романом Михайловичем Тадыровым. Плато Укок – часть Кош-Агачского района, поэтому предполагалось, что его жители в первую очередь поплотятся за то, что *Ак Кадын* до сих пор не возвращена в свой курган. Немаловажным было и то, что район более всего пострадал в землетрясении 2003 г., и именно кошагачцы создали первые петиции с требованиями захоронить «принцессу». В течение нескольких лет их знающие люди совершали обряды, связанные с *Ак Кадын*, а летом 2012 г. вместе с *зайсаном* приняли решение о совместном с алтайской группой обряде. За два дня до обряда произошла важная встреча приехавших из «нижних районов»⁷ алтайских шаманов с духовным лидером теленгитских шаманистов – шаманкой *Эжебис* (Марией Турлуновой). Шаманы сопоставили полученные от своих духов знания об *Ак Кадын*, договорились о ритуальных предписаниях и запретах⁸. С целью *получения средств для посредничества* в группу были включены бизнесмены, занимающиеся разведением *сарлыков* (яков). Именно их *айыл*⁹ в с. Новый Бельгир был отправной точкой перед отъездом на Укок: здесь собралась группа участников, были совершены необходимые приготовления и домашние обряды «на открытие дороги».



Рис. 1. Приготовление перед обрядом даров для духов.
Плоскогорье Укок. 22.09.2012 г.
Фото Д.Ю. Доронина

Этап работы шаманов и других ритуальных специалистов в концепции Е.С. Новик назван *посредничеством*. Коммуникативные события здесь распределяются в подэтапы: *перемещение* (уход шамана к духам), *контакт с духом* (передача даров, просьба, согласие), *результат контакта* (принятие ценностей духами) и обратное *перемещение* (возвращение шамана). Ритуалы продолжались три дня: в ключевых точках по пути на Укок, в нескольких местах на Укоке и по пути обратно. Укокский обряд не был одной из разновидностей простого камлания, которым посвящена в большей степени схема Е.С. Новик¹⁰, а представлял собой сложный обрядовый комплекс, включая обрядовые единицы меньшего масштаба, такие как:

- обряды включения участников в коммуникацию с духами;
- жертвоприношения (духам-посредникам по пути на Укок: духу огня *От Эне*, духу-хозяйке родника-*аржана*, духам-хозяевам *обоо*¹¹, у «ворот Укока» и из свиты *Ак Кадын*; жертвоприношение для самой *Ак Кадын*);



*Рис. 2. Обряд *жарын көрөри* (гадание по бараньей лопатке): алтайский шаман Алек Казакулов узнает от духов о жизни *Ак Кадын*.*

Плоскогорье Укок. 22.09.2012 г.

Фото Д.Ю. Доронина

- гадания (по жертвенному костру, по сновидению, по бараньей лопатке, по можжевельнику-арчыну, по подкидываемой чаше);
- обряды испрошения и благодарения духов.

Во всех этих обрядах существенную роль играли шаманы, поэтому в терминологии Е.С. Новик¹² они могут быть названы камланием-жертвоприношением, камланием-гаданием, камланием-испрошением. Не во всех этих обрядовых единицах представлен «классический вариант» шаманской практики – лечебное камлание со сложной онтологией шаманских путешествий по мирам духов в состоянии транса. Для этих обрядов характерна другая онтология: оставаясь визионером, шаман не переживает продолжительных трансовых состояний, не путешествует по мирам, здесь важны другие его функции – гадателя, жреца, благожелателя. Ритуальное



Рис. 3. Ритуальное перемещение участников обряда.
Плоскогорье Укок. 22.09.2012 г.
Фото Д.Ю. Доронина

перемещение осуществляется не в состоянии транса в мире духов, а в реальном ландшафте Укока, при восхождении на вершину с жертвенником, *обоо* и шестами с *жалама*¹³, а также на пути к кургану *Ак Кадын* (шаманы двигались от оленных камней «ворот Укока», пересекая реку и пр.).

Наиболее важные визуальные маркеры, воспринимаемые шаманами как сообщения, выполняли диагностическую функцию: по огню, дыму, положению жертвенной бараньей головы в костре определяли эффективность обряда – принята или не принята духами жертва. Когда жертвенные дары сгорали полностью, а нос бараньей головы при сожжении поднимался кверху, участники обряда понимали, что духи услышали обращение людей, приняли их жертвы, остались довольны и обещают помощь. В течение нескольких дней до и после проведения обряда участники «считывали» и обсуждали как знаки такого рода: перемены в погоде, события в пути, встреченные животные, личные видения и сны.



*Рис. 4. Шаман Алек Казакулов «считывает» с веток ат-арчына сведения о ходе обряда.
Плоскогорье Укок 22.09.2012 г.
Фото Д.Ю. Доронина*

Кроме этого, шаманы использовали свои профессиональные визуальные техники: ритуальный сон, гадание по бараньей лопатке (данные о жизни *Ак Кадын*, дальнейшие инструкции от духов ее свиты), подкидываемой чаше; результативность совершаемого обряда один из них «смотрел» по двум большим (50 см) веткам *ат-арчына*¹⁴ (кто из духов пришел и все ли они довольны).

Я был взят на моление в качестве фотографа, что тоже стало частью визуальных практик в коммуникации с духами: шаман дал задание снимать все этапы обряда, вечером шаманы внимательно рассматривали снимки, оценивая по известным им знакам, как шло взаимодействие с духами. Например, в клубах дыма на снимках они видели фигуры и лица духов, это значило, что духи услышали призыв шаманов и собрались на обряд, т. е. стали благосклонны к людям.

На этапе *ликвидации недостачи* должна происходить *передача ценности* (например, погребение *Ак Кадын*) или хотя бы передача информации (о судьбе алтайского народа, о дальнейших действиях – например, необходимо через акции и обряды все-таки добиться погребения). Также происходит *отсоединение силы* (прекращение взаимодействия с духами, очистительные обряды после возвращения с кургана как из мира мертвых, движение домой).

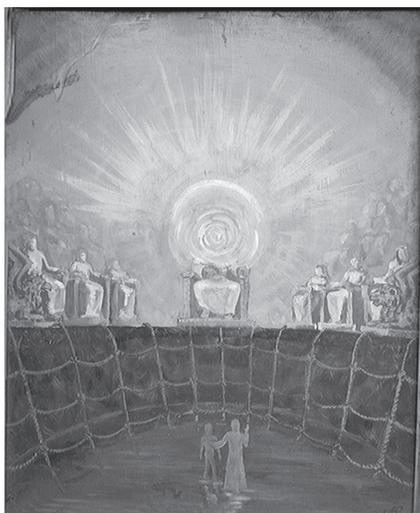
По своей семантике и прагматике укокский обряд можно отнести к шаманским обрядам типа *курчуу* – возведение защитного пояса, обруча вокруг Алтая¹⁵. В самом общем виде его цель можно определить как восстановление порядка, баланса между мирами людей и миром духов, ликвидацию неблагополучия в космическом масштабе.

Кратко расскажем и о другом типе обрядов: экстатичные коллективные моления и получение знаний через сон у христиан-евангелистов (алтайская община церкви «Новая жизнь») могут быть рассмотрены как разновидность IA-типа. Исходная ситуация в обрядах такого типа – недостача ценности в мире людей – типична для христианства вообще, она может подкрепляться концепциями первородного греха, преображения, смерти «ветхого человека» (недостача ресурса) и рождения, через водное погружение во Христе (коммуникация с духовной инстанцией, дающей ценность – ресурс для жизни и знание).

Алтайский евангелизм, подобно другим харизматическим церквям сибирских народов, этничен: *Кудай* открывает свою волю алтайскому народу на его родном языке, используя традиционные для этого региона религиозные сюжеты и символы. По представлениям алтайцев-евангелистов, в результате обращения в христианство алтайский народ должен умножиться и возродиться в Боге во всем величии его языка и традиций. В модели идеального будущего задействованы специфичные культурные маркеры: *предметные и визуальные* (алтайская одежда, ритуальные алтайские ковры-*ширдеки*, национальная еда, образы снов и видений, этнического прошлого и будущего), *аудиально-вербальные* (горловое пение, термины священного из шаманской традиции, алтайский язык как язык молитвы и язык Бога), *акциональные* (переосмысляемые традиционные обряды, экстатичные моления на алтайском языке). Рассмотрим символизм визуальных образов в сновидениях одного из алтайских евангелистов-визионеров.

Синкретизм алтайского визионерства: случай Айдына Курманова

Кайчы (алт. ‘исполнитель горлового пения’) Айдын Курманов [Инф. 1], в прошлом алтайский националист и шаманист, обратился в христианство после сновидения-путешествия, в котором в разных мирах его сопровождал некий сверхъестественный спутник¹⁶. Во сне Айдын побывал в смертельно опасных местах: в безводной пустыне, наполненной скитающимися умирающими людьми, затем он ходил по стеклянному морю, в глубинах которого видел рыб и чудищ, после этого его подняли выше облаков, откуда он видел землю и шагающую по ней огромную безголовую фигуру. В итоге он оказался в глубоком, заполненном водой рве, над которым восседал со своей свитой старый бородатый судья с лицом как клубящееся облако. Обрывистые берега рва покрывала сеть, сплетенная из канатов.



*Рис. 5–6. Картины, изображающие два эпизода
из сновидений Айдына Курманова.*

Горно-Алтайск, август 2012 г.

Фото Д.Ю. Доронина

Айдын заметил, что вместе с ним находятся и другие люди, и каждому старый судья назвал его срок. Айдыну отмеряли год, и он, будучи в то время шаманистом, воспринял всерьез сновидение

и был очень им напуган. Через год, пережив пьянство и автомобильную катастрофу, он принял водное крещение и символически истолковал это как смерть, обещанную ему во сне. Шаманистские мотивы (дух-помощник, путешествия в Нижний и Верхний миры, образ судьи, похожего на *Эрлика*¹⁷, отмеряющего жизнь человека) спустя год после крещения были использованы Айдыном при написании им трех картин, на них алтайские образы были домыслены библейскими.

Вербально-акциональным маркером эффективности коммуникации в коллективных молениях евангелистов является глоссолалия (признак схождения в человека Святого Духа); *акциональным* – последующее изменение образа жизни, привычек человека; *визуальным*, в представлении самих верующих, – преобразование, изменение выражения его лица и глаз. Для алтайского евангелизма мы выделяем следующие типы визионеров: молитвенники (творцы общей экстатической молитвы), ксеноглоссы (говорящие на иных языках), экзорцисты, *кайчы*, сновидцы, *кӱспӱкчи* (алт. ‘видящие духов’), а также получающие откровение в повседневных ситуациях.

Визуальное и вербальное в типологиях визионерских техник

В народных и выводимых от них этнографических типологиях¹⁸ тип визионера выделяется на основании используемой им техники. В научной литературе эти типы приводятся простым списком, либо авторы пытаются упорядочить их по силе или приносимому вреду/пользе. Для большинства алтайских визионерских техник наиболее значим визуальный код (18 типов против 12 остальных). Визуально кодируется мифологическая коммуникация у следующих визионеров (семь типов): *кӱспӱкчи/кӱсмӱкчи* (алт. ‘ясновидец’, ‘видящий духов и души мертвых’), *кӱс кӱрӱр кижичи* (алт. ‘человек с видящим глазом’), *рымчы* (алт. ‘видящий в припадке’), *кӱрӱ тӱш кӱрӱр* (алт. ‘видящий вещи сны’, ясновидец, в том числе практикующий ритуальный сон для связи с умершими с живыми), *арчын кӱрӱр* (алт. ‘смотрящий арчын’), *кол кӱрӱчи* (алт. ‘смотрящий руку’), *кара кӱстӱ* (алт. ‘имеющий черный глаз’). Еще для 11 техник характерны сообщения смешанного типа (визуально-акциональные, предметно-визуальные), но и здесь визуальным знакам принадлежит ведущая роль в фиксации и интерпретации происходящего: *жарынчы* (алт. ‘гадающий по бараньей лопатке’), *кӱзӱр салар кижичи* (алт. ‘гадающий

по картам'), *куманакчы* (алт. 'гадающий на куманак'), *айак таштаачы* (алт. 'гадающий по чаше'), гадающие по маленькому луку, ножу, плетке-камчы, иголке, а также *ак сагышту кижчи* (алт. 'белых мыслей человек', человек, несущий благо), *кара сагышту кижчи* (алт. 'черных мыслей человек', человек, несущий зло). В этих категориях сама мысль визуализирована как черная или белая. К визионерской технике визуально-вербального типа относится весьма распространенный на Алтае *бичикчи* (алт. 'писец', 'небесный секретарь').

Вербальный код в чистом виде определяет шесть типов: *чымырчы* (алт. 'шептун', заклинатель, экзорцист), *эмчы-томчы* (алт. 'лечащий при помощи слов и прикосновения рук'), *кайчы* (алт. 'лечащий каем'), *алкышчы* (алт. 'говорящий благопожелания, обращения духам и божествам'), *каргышчы* (алт. 'говорящий проклятия'), *кара тилдй* (алт. 'имеющий черный язык'). Акциональный код – пять типов: *таармачы/тармычы, ильбичи* (алт. 'колдун', 'несущий порчу'), *аржанга улус башкарар* (алт. 'водящие на аржан'), *кам* (алт. 'шаман'), *эмчы* (алт. 'лекарь', разные виды). Звуковой код – один тип визионера: *угаачы* (алт. 'слышащий').

Активность сторон коммуникации: специфика визуальных и вербальных сообщений

Специфика визуальных сообщений связана с тем, какая из сторон запускает коммуникацию: в одних ситуациях человек, а в других дух начинает взаимодействие. Соответственно источник, транслятор и адресация визуальных сообщений в разных визионерских практиках различны. Например, в ряде ситуаций визионер пассивен, а визуальные сообщения генерируются/транслируются духом визионеру как к реципиенту или через него. Таким ситуациям соответствуют техники *кӧспӧкчи, кӧс кӧрӧр кижчи, рымчы, кӧрӧ тӱш кӧрӧр, бичикчи, угаачы*. Далее возможно несколько вариантов продолжения коммуникативного сценария:

- а) визионер пассивно транслирует сообщения в мир людей (например, пассивно вербализует, просто описывая увиденное или услышанное);
- б) не транслирует вовсе (например, ситуация, когда *кӧспӧкчи* видит духов или отошедшую от человека душу, но не выдает свою способность другим людям);
- в) человек пассивен, однако дух актуализует реакцию визионера (говорение на «иных языках», спонтанная проповедь, «шаманская болезнь», припадки у *рымчы*, автописьмо у *бичикчи*);

d) визионер активно преобразует сообщение, записывая, зарисовывая (кам, бичикчи), исполняя каем или проповедью (жрец-*jarлыкчы* в Белой вере, проповедник со способностями *кӧспӧкчи/угаачы* в евангелизме). Визуальные сообщения таких ситуаций преподносятся визионерами как знаки духов людям. Например, бичикчи полагают: в их «диктовках» воплощена воля Алтай-Кудая.

Во втором типе ситуаций обе стороны коммуникации относительно пассивны. Например, *кӧспӧкчи* видит духов вынужденно, по причине наследственной способности к визионерству, не задаваясь целью. Духи в ситуации такого типа также не имеют цели что-то сообщить визионеру, человек просто видит их «повседневную деятельность». Визуальные сообщения этих ситуаций впоследствии могут рассказываться или зарисовываться и несут характер окказиональных наблюдений.

Третий тип ситуаций запускается активностью визионера и предполагает как активность духов, так и обработку сообщений визионером. Сюда относятся: камлания *камов*, экзорцизм *чымырчы*, жреческие техники *jarлыкчы*, мантические техники, техники ритуального сна у *kӧrӧ tӱш kӧrӧr кижы*, колдовство *таармачы* и *ильбичи*. Визуальные сообщения здесь двух типов: во-первых, целевые сообщения людей к духам (например, символика цвета, предметных деталей и изображений в шаманском костюме, на бубне как визуальные сигналы духам). Во-вторых, это визуальные сообщения, которые истолковываются как ответные послания духов, например, проступающий рисунок на бараньей лопатке, сновидения, клубы дыма жертвенных костров, завязывающиеся ленточки на орбо ('шаманская колотушка').

Коммуникативные ситуации четвертого типа создаются техниками визионеров при пассивном участии стороны духов. Присутствие духов подразумевается, и это создает авторитет сообщениям визионера. В качестве примера можно вспомнить техники *кайчы*, *алкышчы*, *каргышчы*. Эти специалисты продуцируют и транслируют информацию (эпические тексты, благословения, проклятия), которая, по их мнению, не может создаваться без участия духов, однако это участие не визуализировано.

Таким образом, визуальные сообщения в алтайских визионерских техниках относятся к двум основным группам: визуальные сообщения людей духам и визуальные сообщения духов людям. Кроме того, есть еще две группы: визуальные сообщения визионера к людям и реже сообщения автовизуализации – сообщения визионера для самого себя.

Белый конь, черный глаз: ключевые коммуникационные маркеры

Сообщения первых трех групп были весьма значимы для национального и эсхатологического дискурсов бурханизма, особенно во время его расцвета (1904 г.), когда радикальное отмежевание от других религиозных практик (шаманизм, христианство) осуществлялось посредством визуального, предметного и акционального кодов. Наиболее семантически нагруженные маркеры были общими для всех указанных групп сообщений, прежде всего это символика белого: белые одежды божества и его скакуна (Алтай Кудай, Ойрот-хан), являющегося визионеру, и белые одежды жарлыкчы (жрец и визионер в бурханизме), обращающегося к божеству и соплеменникам. Ритуальные белые ленты-кыйра и бескровная белая жертва молоком в качестве подношений божеству, воплощения божества (хан Шўнў) в облике летящей белой звезды/пламени¹⁹ и Бурхана – как небесного огня²⁰ и находящегося на солнце²¹, само название Белой веры (Ак јан) и бурханистов как ‘белогрудых’ (ак тўш) в отличие от черной веры шаманизма (Кара јан), ‘черногрудых’ (кара тўш) шаманистов²² и желтой веры буддизма (Сары јан).

Белый конь/лошадь также наиболее частотный маркер в коммуникативной цепочке «дух/божество – визионер – люди». Этот образ фигурирует в сообщениях духа к визионеру: Ойрот/Шўнў является к избранным им людям как белый всадник верхом на белом коне²³, разъезжает на нем по небу и сходит на землю²⁴ и как всадник же покидает Алтай, чтобы вернуться к своему народу в конце времен²⁵. Общий для центральноазиатских мифологий образ белого старца-всадника содержится и в дидактических адресациях божества: своим избранным Бурхан/Ойрот велит облачиться в белое²⁶, т. е. самим фактически принять образ белого всадника.

Образ белого коня/лошади содержится и в адресациях визионера к духу, например ритуальное посвящение божеству коня-ыйыка²⁷. «Белая лошадь, посвященная твоему имени, стоит на месте поклонения тебе», – так жарлыкчы обращается к «Владыке белого Алтая», «сыну Ойрота» Чунуты (Шўнў)²⁸. В визуальных адресациях жарлыкчы к людям этот образ также обладает маркерной функцией: двенадцатилетняя непорочная девушка Чугул после явления к ней Ойрот-хана проповедует сидя верхом на белой лошади²⁹, а ее отчим Чет Челпанов на белом коне и в белой шубе руководит молением в долине Терен (июль 1904 г.), от лица Бурхан-Ойрота говорит с русским приставом и полицейскими урядниками³⁰.

После периода антирелигиозной политики в СССР демаркация религиозных верований через визуальные/предметные маркеры утратила на Алтае прежнюю категоричность: многие бурханистские образы стали общеалтайскими. Можжевательник-арчын, шапка с кистями, кропление молоком, ритуалы на сложенных из плоских камней жертвенниках-тагылах, жайыки (семейные охранители в виде отреза ткани светлого цвета или заячьей шкурки), символизм белого, желтого, голубого цветов – все это характерно и для современных шаманистов.

Образ белого старца на белом коне остается актуальным в советское и постсоветское время: у шаманистов – это одно из воплощений Алтайдын ээзи (алт. ‘Хозяин Алтая’), сторонникам Белой веры в таком облике является Алтай Кудай. В советское время в логу Ак-айры около с. Беш-Өзök (Шебалинский район) люди встречали белого коня, иногда со всадником. В таком же обличье ээ (алт. ‘хозяин’, т. е. дух-покровитель) может являться в других священных местах – на боомах (обрывистых скалистых выступах горы) и Тöнгмök-суулар (целебных родниках) [Инф. 2]. Подобная практика встреч с Алтай Кудаем есть в современной Белой вере: в с. Теленгит-Сортогой двое молодых теленгитов рассказали мне о своем ритуальном ожидании Алтая Кудая на горе в ночь перед молением. Считается, что он может явиться в облике белого старца на белом коне и дать благословение. Подобное ритуальное ожидание божества зафиксировано этнографами у телеутов и алтайцев в начале XX в.: например, ритуальные «встречи с Шүңү» на горах были распространенной практикой телеутов Улус-Черги. Шүңү через сон являлся к жарлыкчы и назначал, когда, где и с кем должна состояться его очередная встреча³¹.

Как и Ойрота, которого алтайцы ждали в 1854, 1877, 1895, 1904 гг.³² и в начале 2000-х гг.³³, Шүңү ожидается телеутами до сих пор. Известен случай, когда в 1915 г. бачатские телеуты встретили как Шүңү этнографа А.В. Анохина, а в 1990–2000 гг. и после землетрясения 2003 г. Шүңү ожидали как родившегося на земле человека³⁴. Некоторые телеуты и сейчас полагают, что в них вселился дух Шүңү³⁵.

Важным коммуникативным маркером в практиках ожидания, встречи и взаимного узнавания Шүңү/Ойрота и его народа являются глаза. По черным глазам вернувшийся хан отличит свой народ, «перемешанный с русскими, как колосья ячменя и ржи»³⁶. По особенности/аномалии глаз узнает визионер в своем попутчике Шүңү: «отец посмотрел, а между глазами у него ширина огромная»³⁷. В 1970-е гг. одна телеутка встретила в Кемеровской области всадника при полном снаряжении на коне с огромными ноздрями и глазами, это был Шүңү,

потревоженный взрывными работами на угольном разрезе «Шестаки»³⁸. Другими менее частотными маркерами распознавания своего народа являются черные брови³⁹, черные пояса⁴⁰, особенности покроя ворота/подола одежды телеутов (устное сообщение Д.А. Функа), алтайские мужские косички-кеҕеҕе (ПМА в Шебалинском районе).

Важным коммуникативным маркером также является можжевеловый арчын, ставший особенно значимым символом Белой веры в начале XX в.: арчын присутствует как в адресациях духов к людям (по арчыну гадают, смотрят судьбу; арчын срывают только при соблюдении строгих предписаний, связываемых с требованиями мира духов), так и в коммуникации между людьми (бурханисты обменивались веточками арчына при встрече⁴¹) и в адресациях людей духам (воскурение арчына перед домашними алтарями и на жертвенниках-тагылах; изгнание воскурением злых духов⁴²).

«Физиология визуализации»: глаза шамана

Так, в статье мы последовательно рассмотрели сначала структуру коммуникативных ситуаций, возникающих при реализации визионерских техник в обрядах IA и IB-типов; затем на конкретном примере мы показали синкретизм этих ситуаций: визионерство протестантов-алтайцев, наследующее шаманистские представления и техники. После того мы обратились к многообразию визионерских ситуаций на Алтае, к народным типологиям визионеров и их техник, которые мы упорядочили сначала по значению для них визуального, вербального, акционального и предметного кодов. Затем мы выявили несколько типов визионерских ситуаций на основании активности/пассивности духа/человека на разных этапах коммуникации. Внутри этих типов мы проанализировали разные виды визуальных сообщений и примеры ключевых коммуникативных маркеров (белый конь, глаза, арчын).

Рассмотренные маркеры, визионерские техники, синтагматика обрядов в шаманизме, Белой вере, а также у алтайцев-евангелистов сохраняют свою традиционность. Даже существенно трансформируясь, как, например, в алтайском эвангелизме, новые обряды «собираются» из все тех же элементов шаманских камланий, магических и мантических техник. Эти элементы воспринимаются как культурное наследие и субстрат для сборки нового религиозного опыта евангелистами и (нео)бурханистами, поскольку, как и шаманисты, они нацелены на постоянную коммуникацию с сакральной инстанцией, на получение от нее даров для себя.

Список информантов

Интервью записаны автором во время полевой работы в Республике Алтай в 2011–2012 гг.:

[Инф. 1] – Курманов Айдын Трифонович, теленгит, 1970 г.р., сөөк Жабак, строитель, протестант-евангелист, г. Горно-Алтайск, август 2012 г.

[Инф. 2] – Бахтушкин Аман Айдарович, алтаец, сөөк Кергил, 1963 г.р., работал табунщиком, с. Беш-Өзөк, Шебалинский район, сентябрь 2011 г.

Примечания

- ¹ Алтайцы, теленгиты, тубалары, чалканцы и кумандинцы.
- ² Ак жан – алт. ‘Белая вера’, бурханизм. Алтайское национальное религиозное движение с элементами мессианских и эсхатологических ожиданий, оформившееся к 1904 г. как антитеза «Черной вере» (шаманизму) с ее кровавыми жертвоприношениями и русским христианским и административным порядком на Алтае. Дать однозначное определение современной Белой вере сложно, поскольку в настоящее время существует несколько ее направлений, по-разному интерпретирующих ее цели, ритуалы и символику, связь с шаманизмом и буддизмом (до полного отрицания этой связи). Экспертами НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова под бурханизмом понимается «религиозно-синкретическая система, включающая в себя традиции центрально-азиатского буддизма, древнетюркские “тенгрианские” и шаманские обряды и культы» (подробнее см.: Словарь этнографических терминов // История Республики Алтай. Т. 2: Горный Алтай в составе Российского государства: 1756–1916 гг. / Отв. ред. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск, 2010). С нашей точки зрения корректнее употреблять алтайское название, его перевод и говорить не о бурханизме как оформившемся религиозном течении, а о (нео)бурханистских группах.
- ³ Подробнее об этом, на примере зависимости облика Тайгаан ээзи – ‘горного хозяина’ (алт.) от типа коммуникативной ситуации, см.: Доронин Д.Ю. Между медведем и ангелом: типология обликов горного хозяина у народов Алтая // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 2 / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: Индрик, 2013. С. 245–296.
- ⁴ Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Восточная литература, 2004. С. 54–58.
- ⁵ Доронин Д.Ю. Что опять не так с «алтайской принцессой»? Новые факты из ньюслорной биографии Ак Кадын // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 74–104.
- ⁶ Зайсан/жайзан – родовой староста, глава алтайского рода-сөөка.

- ⁷ Так называют чуйские (кош-агачские) теленгиты все ее районы Республики Алтай, находящиеся севернее и ниже высокогорного Кош-Агачского района.
- ⁸ Доронин Д.Ю. Что опять не так с «алтайской принцессой»? Новые факты из ньюслорной биографии Ак Кадын // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 86–87.
- ⁹ Айыл – шестиугольное рубленное из бревен традиционное алтайское жилище с отверстием для выхода дыма в конической корьевой крыше. В XXI в. чаще всего используются алтайскими тюрками как место для проведения домашних ритуалов, как летнее жилище и кухня.
- ¹⁰ Новик Е.С. Указ. соч. С. 57.
- ¹¹ Обоо/обо/оваа/обого/обоо-таш – ‘куча’, ‘стой’ (алт.) – «груда жертвенных камней в честь духа горы». Подробнее см.: Ойротско-русский словарь около 10 000 слов / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тоцакова; под общ. ред. Н.А. Баскакова. М., 1947. С. 113.
- ¹² Новик Е.С. Указ. соч. С. 21.
- ¹³ Обрядовые жертвенные ленты, повязываемые на ветви деревьев в священных местах как дар духам: јалама – у шаманистов, кыйра – у (нео)бурханистов.
- ¹⁴ Juniperus pseudosabina – можжевельник ложноказацкий (лат.).
- ¹⁵ О шаманском понятии курчуу как обруче, окружении шамана из сопровождающих его духов – см., например: Ойротско-русский словарь около 10 000 слов. С. 96. В коллективных шаманских обрядах в отличие от одиночных камланий с бубнами происходит изменение (расширение) семантики курчуу: ограждающий, сохраняющий силу и благополучие пояс/обруч возводится не вокруг камлающего шамана, путешествующего в иных, опасных мирах, а вокруг Алтая с его народом, природой и духами. Об этом см., например: Тюхтенева С.П. «Неошаманство» на Алтае в 1980–1990-х гг.: ясновидение и сновидение в практике шаманствующих // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Материалы международного конгресса, посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. М.: Изд. ИЭА РАН, 2001. С. 98.
- ¹⁶ Подробные описания некоторых сновидений Айдына с приведением его собственных слов см.: Доронин Д.Ю. «Правым, ласковым глазом взгляни!»: глаза и взгляд в актуальной мифологии народов Алтая // Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2014. С. 229–230.
- ¹⁷ Эрлик/Эрлик-бий – владыка Нижнего (подземного) мира в шаманизме тюркских народов Алтая, покровитель некоторых шаманов, брат бога-творца Кудая, ныряя, достает из-под воды ил для создания земли, творец гор, болот, души и волос человека, нечистых животных, болезней и злых духов (подробнее см.: Словарь этнографических терминов // История Республики Алтай. Т. 2. С. 429; Ямаева Е.Е. Указатель персонажей алтайской мифологии. Горно-Алтайск, 1998. С. 11–12).

- ¹⁸ *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. М., 1893. С. 45; *Дьяконова В.П.* К вопросу о различных категориях служителей культов у народов Саяно-Алтая // Этнические и историко-культурные связи народов СССР: тезисы доклада. Алма-Ата, 1976. С. 41–42; *Усманова М.С.* О категории шаманов и шаманствующих лиц у хакасов // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: тезисы докладов областной конференции. Омск: Изд. ОмГУ, 1979. С. 181–184; *Ревуенцова Е.В.* Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 91–97; *Функ Д.А.* Бытовой шаманский фольклор телеутов: Новые записки // Народы Сибири (Сибирский этнографический сборник, 7). М., 1995. С. 21–37; *Тюхтенева С.П.* Указ. соч. С. 91–96; *Кастариков М.В.* Белые кони духов. Бийск: БПГУ им. В.М. Шукшина, 2010. С. 11–17.
- ¹⁹ *Батянова Е.П.* Телеутская версия бурханизма // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 73.
- ²⁰ Представление товарища прокурора Бийского участка Станевича прокурору Томского окружного суда о своей поездке по Алтаю // Бурханизм: документы и материалы. Горно-Алтайск, 1994. С. 59.
- ²¹ Обвинительный акт о кочевых калмыках Чете Челпанове, Матае Адышеве, Матае Бабраеве, Кийтыке Елбадине, Анчибае Елемисове, Чапиаке Юдуеве // Бурханизм: документы и материалы. Горно-Алтайск, 1994. С. 107.
- ²² Бурханизм и калмыки: Из отчета об Алтайской духовной миссии за 1907 г. // Бурханизм: документы и материалы. С. 239–240.
- ²³ Там же. С. 110–112; Соколов М. (Соболев М.) К истории бурханизма у алтайских калмыков // Бурханизм: документы и материалы. С. 298, 305.
- ²⁴ Волнения калмыков по поводу явления легендарного Ойрот-Хана: Из отчета Алтайской духовной миссии за 1904 г. // Бурханизм: документы и материалы. С. 52; Обвинительный акт... С. 105; Представление товарища прокурора... С. 59.
- ²⁵ *Токмашев Г.М.* К сказке Борозы каан // Школа и жизнь Сибири. Томск, 1918. № 2. С. 8.
- ²⁶ Обвинительный акт... С. 111.
- ²⁷ Из записок иининского миссионера иеромонаха Нифонта с октября 1914 по ноябрь 1915 // Бурханизм: документы и материалы. С. 289.
- ²⁸ Алтайская духовная миссия в 1910 г. // Бурханизм: документы и материалы. С. 277.
- ²⁹ *Соколов М.* Указ. соч. С. 298.
- ³⁰ Обвинительный акт... С. 105, 106.
- ³¹ *Батянова Е.П.* Телеутская версия бурханизма // Этнографическое обозрение. 2005. № 4. С. 74.
- ³² Представление товарища прокурора... С. 60.

- ³³ Согласно нашим сведениям по с. Каспа (Шебалинский район), Ойрот должен был родиться в 2000-х гг. ребенком, который найдет чудесную книгу знаний и судеб Судур-бичик.
- ³⁴ *Батьянова Е.П.* Род и община у телеутов в XIX – начале XX в. М., 2007. С. 205.
- ³⁵ *Батьянова Е.П.* Телеутская версия бурханизма. С. 82.
- ³⁶ Там же. С. 80; *Батьянова Е.П.* Род и община у телеутов в XIX – начале XX в. С. 320; *Данилин А.Г.* Бурханизм: Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск, 1993. С. 60, 62.
- ³⁷ *Батьянова Е.П.* Телеутская версия бурханизма. С. 74.
- ³⁸ Там же. С. 81.
- ³⁹ *Данилин А.Г.* Указ. соч. С. 73.
- ⁴⁰ *Шерстова Л.И.* Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск, 2010. С. 195.
- ⁴¹ Там же. С. 304.
- ⁴² Алтайская духовная миссия в 1910 г. ... С. 277; Из записок ининского миссионера... С. 289; *Соколов М.* Указ. соч. С. 302, 304.