

Шерстова Л. И.

В ПОИСКАХ СЕБЯ: «НОВЫЕ» ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ СИБИРИ*

Исследуются условия и механизмы формирования различных моделей коллективных идентичностей у тюркоязычных народов Сибири в конце XX – начале XXI в. Делается вывод о значимости архаичных социальных институтов как о первоначальном этапе моделирования родовых идентичностей. Подчеркивается связь между этническими процессами и возникновением этнических моделей идентичностей. Незавершенность этнической консолидации находит отражение в стремлении отказаться от искусственных этнонимов и поиска новых. Показывается значимость конфессиональной идентичности как дополнительного фактора для закрепления слабо выраженной этнической идентичности. Выявляется значение исторической (квазиисторической) памяти для конструирования различных моделей идентичностей вплоть до «общетюркской» (центрально-азиатской).

Ключевые слова: *идентичность, этническое самосознание, тюркоязычные народы Сибири, историческая память, род, этноним, конфессия, этнические процессы, конструирование.*

Распад Советского Союза, дискредитация и отказ от общесоветской идентичности в условиях политической нестабильности и экономического хаоса конца XX – начала XXI в. вызвали объективный процесс поиска отдельными людьми и целыми социальными группами новых способов и средств адаптации в стремительно менявшейся исторической действительности. Следствием этих процессов стала актуализация архаичных систем солидарности, наиболее типичным проявлением которых являются представления об «общем происхождении» и значимости кровно-родственных связей как условий для создания комфортного социального бытия. Внешнее отражение этих тенденций проявилось в поисках «новых» идентичностей аборигенными, в том числе тюркоязычными, народами Сибири.

Инициаторами этого процесса выступали многочисленные национальные общественные организации, возникавшие в тот период. Движение началось «снизу» в виде появления небольших национальных организаций, ставивших целями своей деятельности защиту прав народов Сибири, особенно в регионах промышленного освоения. Важную роль в развертывании национальных, возрожденческих движений аборигенных народов Сибири сыграло образование в 1990 г. «Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации», ставившей своей задачей не только создание условий для успешной адаптации аборигенов Сибири к рыночной экономике, но и сохранение, возрождение их культур. В настоящее время в этой организации представлено 30 народов, проживающих в Сибири и на Дальнем Востоке.

В Горном Алтае в 1991 г. также создается организация возрождения алтайцев «Энетил» – «Родной язык», ставшая центром дискуссий о прошлом, настоящем и будущем алтайского этноса. Однако ещё раньше, в конце 1980-х гг., в Горном Алтае появился общественный интерес, направленный на возрождение таких институтов традиционной организации алтайского социума, как «род» (сеок) и «зайсанат» (в досоветский период «зайсан» – глава дючины – административно-фискального образования, аналогичного русской волости). Род-сеок сохранялся в алтайском обществе на протяжении всего XX в., регулируя семейно-брачные отношения, и рассматривался этнографами как «пережиток». Он естественным образом «перетек» из советской действительности и был актуализирован как показатель национального «возрождения», как «истинно» алтайский элемент традиционной культуры. Второе явление –

* Статья подготовлена при поддержке фонда им. Д. И. Менделеева.

зайсанат – было сознательно реанимировано национальной элитой как противовес существовавшей форме легитимной власти и как стремление части населения сплотиться на основе «родовой» близости, попасть под покровительство «своего справедливого начальника». В течение 1990-х гг. в Горном Алтае «родовое движение» затронуло большую часть аборигенного населения. Выборы зайсанов, посещение родовых святилищ, возрождение зайсанских судов стали не только важными элементами поиска социальной и экономической защищенности, но и условием усиления родового уровня этнического самосознания, фактором «возрождения» родовой идентичности (Тадина, Ябыштаев, 2009: 51–52).

Аналогичные процессы протекали и в соседней Хакасии, где с начала 90-х гг. XX в. было проведено 12 съездов хакасского народа, на которых также ставились вопросы национального возрождения, и прежде всего широкого внедрения в общественную и образовательную сферы хакасского языка. Был реанимирован опыт самоорганизации хакасского народа – создан исполнительный орган «Чон Чоби», затем – советы родов и муниципальных образований и «Республиканский совет старейшин родов хакасского народа» (Ангижакова, 2011: 202).

Похожие этносоциальные процессы стали важной частью общественно-политической жизни многих сибирских народов. «Возрождение родов» проходило не только у тех народов Сибири, у которых они сохранились к концу XX в.; «воссоздать» родовую организацию пытались и те этносы, у которых она сильно деградировала или вообще не существовала в реальной жизни. Такое стремление отражало базовую установку на объединение со «своими», на надежду получения поддержки в условиях социально-экономической нестабильности от «кровных» родственников, а, по сути, выявило значимость такого универсального способа самоорганизации социума и этноса, как актуализация наиболее архаичных и тем не менее достаточно устойчивых форм социальной организации. Представление о «кровном» родстве воспринималось как «безусловная» основа для объединения «своих».

Род, или то, что в этнографической литературе получило такое название, будучи «естественной» и универсальной формой социальной организации, становится и выражением низового уровня этнической идентичности отдельных сибирских народов. Учитывая периферийное положение этого социального института в структуре аборигенных народов в советские годы, единственным возможным условием его введения в современные социумы становилась актуализация его безусловной самоценности и даже конструирование родовой идентичности теми народами, у которых он не сохранился. Показателем этого стали многочисленные дискуссии о том, какие роды имеются в составе тех или иных народов, какие из них являются «настоящими», а какие «инородными», «пришлыми», сколько их, в каких отношениях они находятся между собой.

Следующим этапом развития «родового движения» стало выявление роли, которую в прошлом играли отдельные роды и их зайсаны. Однако это не только не способствовало укреплению родовой идентичности, но размывало и внутриродовые стяжки, так как всплывали противоречивые отношения между семьями одного рода, по-разному оценивались реальные и легендарные персонажи прошлого. Причина заключалась в том, что позитивность рода была в значительной степени идеализирована, вследствие чего надежды на него как на фактор стабильности аборигенного социума не оправдались. Другой не менее важной причиной неудачи было и то, что в повседневной жизни функции рода у тюркоязычных народов Сибири, прежде всего в экономической сфере, с раннего средневековья выполняла семья. Однако актуализация родовой идентичности имела важное значение для первоначального осмысления своего коллективного места в современном изменившемся мире и показала, что в более благоприятных условиях род может быть основой для конструирования коллективных идентичностей.

В этот же период возникают многочисленные дискуссии о правомерности использования тех или иных этнонимов сибирскими народами. Критике подвергались уже существующие и предпринимались попытки «создать» или актуализировать некогда использовавшиеся.

Возникновение данной проблемы во многом было обусловлено объективными причинами. Если сравнить этнонимы народов Сибири досоветского периода с современными, то выяснится, что они очень часто не совпадают. Появление современных этнонимов было связано, во-первых, с результатом этнических процессов уже в рамках российского государства. Во многих случаях административно-фискальная приписка аборигенных групп к разным русским городам нарушала былую этническую целостность, а границы сибирских уездов определяли будущие этнические границы современных народов. Так, разная административная подчиненность обьектов тунгусов привела к тому, что в рамках Мангазейского уезда с XVII в. началось формирование нового этноса – долган, а в Якутском уезде сложилась этнографическая группа северных якутов. Во-вторых, в целях классификации тюркоязычного населения юга Западной Сибири в середине XIX в. В. Радловым на основании лингвистических материалов были выделены барабинские татары, кумандинцы, шорцы, имевшие в то время слабую консолидацию и сохранявшие родовую, семейную дробность. В-третьих, некоторые современные этнонимы закрепились за аборигенным населением в результате национально-территориальной политики уже в советское время. Так произошло с тюркоязычным населением на юге бывшей Енисейской губернии: проживавшие здесь абаканские, минусинские, ачинские татары, сохранявшие собственные этнонимы – кизильцы, качинцы, сагайцы, бельтиры, койбалы, – с 1920-х гг. стали называться искусственным этнонимом «хакасы» (Шерстова, 2005: 164). Однако смутная память о прошлых этнонимах сохранялась.

Поэтому в 1990-е гг., например, шорцами был поставлен вопрос о неправильности использования в качестве самоназвания этнонима «шорец» для всего тюркоязычного населения верховий Томи. Основанием для этого послужило то, что это было названием одного из традиционных родов XIX в., которое было перенесено на всех аборигенов В. Радловым в целях этнографической классификации. Впоследствии, уже в советское время, этноним «шорцы» закрепился за всеми тюркоязычными аборигенами верховий Томи. В качестве «новых» эндоэтнонимов предлагались «татары», «ясашные». Однако и они не всем показались удачными.

Еще более сложная проблема, связанная с этнонимикой, но, по сути, направленная на конструирование этнической идентичности надродового уровня, возникла в Горном Алтае.

В работах современных ученых Республики Алтай появляются утверждения о том, что в XVII–XIX вв. Горный Алтай и Верхнее Приобье были заселены единым и фактически неизменным теленгитским этносом и во всем близкими ему кумандинцами, тубаларами, челканцами (Самаев, 1991: 28–29). Такие утверждения вряд ли являются плодом исторического невежества. Скорее всего, это попытка традиционным способом, т. е. через обращение к «священному прошлому», обосновать выдвигаемую ныне идею моноэтничности аборигенов Алтая и в настоящем. Иначе говоря, речь идет всего об искусственном конструкте – «едином алтайском этносе», населяющем Горный Алтай с древности до современности.

Появление подобных взглядов отражало, во-первых, стремление части интеллигенции алтай-кижи: представить свой этнос как «правильный», базовый для остальных народов Алтая; втянуть их «в себя», как бы «уничтожив» объективно существующие этнические границы. Во-вторых, такие установки были направлены на закрепление этнонима одного из народов, давшего название республике, за всеми аборигенами Горного Алтая, что неизбежно проявляло пренебрежение к этнокультурному многообразию этого региона. Утверждая тезис «извечного единства и неизменности алтайского этноса», образ «истинного алтайца» легитимизировался следующим образом: «В алтайской среде не будут пользоваться уважением, а значит предлагаться на посты и должности те, кто относится к стереотипу «обрусевшие» – «туба», не говоря о «кайлык» (метисы), независимо от их личных качеств» (Цит. по: Октябрьская, 2005: 465). Таким образом, получалось, что «настоящий» алтаец – это прежде всего именно алтай-кижи, этнос, проживающий в Центральном и Западном Алтае.

Такие постулаты, несмотря на апелляции к «единому в прошлом народу Алтая», не способствовали выработке общеалтайской идентичности, так как игнорировалась богатейшая и разнообразная этническая история народов прежде всего Северного Алтая. Ведь со времен В. Радлова и В. Вербицкого в отечественной тюркологии существует таксономическое деление народов Горного Алтая на северных и южных алтайцев. Работы отечественных исследователей XX в., изучавших их языки, культуру, родовой состав, подтвердили этот принцип деления, обнаружив достаточно серьёзные различия между северными и южными алтайцами. Тезис об этнической однородности Горного Алтая наоборот провоцировал поиски другими алтайскими народами своей «особенной» идентичности, в чем им невольно помогло государство.

В 1993 г. кумандинцы, как особый этнос, получили статус коренного малочисленного народа России, что сопровождалось включением их этнонима в официальный список российских народов. Следствием этого стала широко развернувшаяся среди челканцев, тубаларов, теленгитов аналогичная кампания, начавшаяся в середине 1990-х гг. и увенчавшаяся успехом в 1999 г.: они также официально были признаны самостоятельными малочисленными коренными народами. Естественно, что «этническая реабилитация» спровоцировала поиск и определение «настоящей личности» и «собственной» этнической идентичности. Яркий пример – вышедшая в 2001 г. книга Л. М. Тукмачева-Соболева «У истоков древнего Алтая», в которой дается «новая» история кумандинцев, якобы проживающих на Алтае в неизменном виде с III в. до н. э. (Тукмачев-Соболев, 2001). Понятно, что с точки зрения исторической науки авторские фантазии несостоятельны – в данном случае оформление, утверждение кумандинской идентичности основывалось на историческом мифотворчестве. Кстати, показателем того, что государство повлияло на всплеск последнего, являются документы правительства, определившие новый статус кумандинцев, помещенные в начале упомянутого сочинения.

Следствием выделения теленгитов как самостоятельного этноса стало возрождение интереса и к этому этнониму. Этноним «теленгит» еще в XIX в. был распространен как самоназвание не только среди жителей Чуйской степи, но широко использовался в Горном Алтае и даже за его пределами. Посетивший Горный Алтай в 1842 г. П. Чихачев отмечал, что «западные и восточные алтайцы ничем не отличаются друг от друга и сами считают, что единственное отличие между ними определяется местом жительства. Восточные племена называют алтайцев, обосновавшихся западнее Катуня, «алтай-киши» или «Катунь-киши», тогда как последние именуют своих восточных собратьев «Чуя-киши». Примечательно, что те и другие называют себя «теленгитами» (Чихачев, 1974: 58). Показательно, что и потомки верхнеобских (позже кузнецких) телеутов также называли себя «теленгит».

Действительно, родовой состав современных теленгитов, алтай-кижи и кузнецких телеутов фактически тождественный, к тому же одноименные роды считаются кровнородственными. О широком распространении этнонима «теленгит» еще в XIX в. свидетельствует и пословица, записанная Г. Н. Потаниным, – так алтайцы говорили, что «Теленгитов больше, чем пегой березы». Бытовало ещё одно старинное выражение – «Шестьдесят туменов теленгитов», а так как каждый тумен равнялся 10 тыс. человек, то следовало, что теленгиты составляли население в 600 тыс. человек, т. е. когда-то они были очень многочисленны (Потанин, 1883: 9). Согласно же данным Гагемейстера, в середине XIX в. мужское население двух Чуйских волостей составляло 1500 человек, соответственно все население приблизительно насчитывало 7 500 человек (Гагемейстер, 1894: 19).

Если административные образования теленгитов XIX–начала XX в. в русских документах назывались «волостями», то все аборигенное население левобережья Катуня сохраняло административные названия, связанные с джунгарским периодом истории. Оно делилось на семь дючин, которые носили порядковые номера, а их население в русских документах именовалось «горные, зенгорские (джунгарские. – Л. Ш.), бийские калмыки». Этноним же «алтаец» русским документам того времени был не известен.

В русских документах XVIII в. территория дюнчин обозначалась как «зенгорские Канские, Каракольские волости», население которых, как и собственно западные монголы – ойраты, часто именовалось «калмыками», что отражало их политическую зависимость от Джунгарии и подверженность её культурному влиянию, хотя их язык был тюркский.

В отличие от этнонима «алтаец» этноним «теленгит» был известен русским в середине XVIII в. В переписке с русскими властями в 1756 г. помимо указания на подвластные им волости зайсаны отмечали свою этническую принадлежность. Так, зайсанами «теленгутов» называли себя «Намук, Церин, Буктуш, Бурут, Боохол» (Самаев, 1991: 245), в другом документе некоторые из этих имен фигурируют как зайсаны «телеуцкого владения». Так свою этническую принадлежность определяли Буктуш, Брут (Бурут), Номык (Намки), к которым добавились имена Кутука и Номыкая (Самаев, 1991: 242). Получается, что в середине XVIII в. этнонимы «теленгут» и «телеут» еще были синонимами, широко использовались местной элитой и в первую очередь соотносились с «Каракольской волостью», в которой видными фигурами были Кутук и его брат Мамут. Эта волость располагалась за Семинским перевалом на левобережье Катуня и соотносилась с Центральным Алтаем.

Однако кроме «Каракольской волости» русские документы XVIII века выделяли в Горном Алтае и «Зенгорскую Канскую волость», которая локализовалась в Западном Алтае и формирование которой отличалось еще большей сложностью. Помимо теленгетской этнической основы, частично подвергшейся ойратской аккультурации, она содержала в себе еще один этнокультурный пласт. Это нашло отражение в том, как свою этническую принадлежность определяли родственники Омбо. В документах «Омбин брат... Омбин сын Болот» фигурируют как «уранхаевы зайсанги» (Самаев, 1991: 241). Учитывая наличие патрилинейности, можно утверждать, что и сам Омбо был «уранхайцем».

В разные периоды своего существования этот термин мог обозначать различную принадлежность той или иной группы населения: этническую, геополитическую, социально-экономическую, административно-территориальную. Поэтому столь важно определить внутреннее содержание термина (этнонима) «урянхай» на каждом конкретном историческом этапе существования того или иного этноса.

Исходя из русских документов в середине XVIII в. он обозначал достаточно обширную этнокультурную общность, захватывавшую не только западную часть горного Алтая, но и «урочище Уйман» (Потанин, 2013:169), где до ухода на Волгу кочевал зайсан Намжул (Наамжил), а также верховья Иртыша, где находились «владения» «уранхайских зайсанов» Гулчугая (Кулчугая), Бобоя, а впоследствии – Анжина и Хохоя.

Относительно времени начала урянхайской миграции из Прибайкалья в верховья Енисея и Иртыша можно только предполагать: это должно было произойти после походов Джучи в Южную Сибирь (1207 г.) и до начала русской колонизации. Эта миграционная волна накрыла территорию современной Тывы, Северо-Западной Монголии, дойдя до бассейна верхнего Иртыша, и распространилась на Западный Алтай. В результате нескольких волн миграций в этом регионе к середине XVIII в. еще не закончились аккультурационные процессы между урянхайскими группами, местной теленгетской основой и ойратскими (западно-монгольскими) этническими общностями. Подданные зайсана Омбы одновременно относили себя как к уранхайцам, так и к теленгутам, что свидетельствует о неустойчивости этнического самосознания и незаконченности аккультурации. К концу XIX в. «Канская и Каракольская волости» стали этнической основой современных алтай-кижи (Шерстова, 2015: 142–146).

В алтайских легендах рассказывается, что уцелевшие после гибели Джунгарского ханства и спасшиеся от китайского завоевания «ойроты и урянхай стали называться алтайским народом», или о том, что «алтайские урянхай после гибели Табачи (последний хан Джунгарии. – Л. III.) и бегства Амырсаны (джунгарский аристократ. – Л. III.) остались без правителя» (Алтайские исторические предания, 20015: 61, 63). Это, с одной стороны, соответствует русским письменным источникам середины XVIII в. и свидетельствует об осознании самими алтайцами (алтай-кижи)

сложности своего происхождения, а с другой – делает возможной реконструкцию двух основных этнических массивов, из которых к началу XX в. они сформировались.

Таким образом, на территории Западного Алтая и примыкающих к нему верховий Иртыша в XVIII в. существовала урянхайская общность, часть которой наряду с «теленгутской» («алтайской» – в легендах) вошла в состав алтай-кижи, что и подтверждается устной традицией. Так, легенда о Бооре закачивается тем, что нашедшие новую Родину – Алтай – караймань «соединились здесь на новом месте с другими сеоками-родами и вобрали в себя лучшие черты каждого. Называют же все они себя алтай-киши – алтайские люди, чтобы никому не было обидно, что одно племя себя выше других поставить хотело, потому что все мы – дети одного Алтая» (Алтайские исторические предания, 2015: 110.).

Нахождение в составе России, с одной стороны, приводило к уменьшению этнической территории, но это усиливало консолидационные процессы, стирая прежние культурные различия между «теленгутами» и «уранхаями». С другой стороны, минимальное вмешательство со стороны власти способствовало сохранению джунгарского политического и культурного наследия и усиливало консолидационные процессы, результатом чего и стало появление к началу XX в. нового этноса, который не был ни теленгутами, ни урянхайцами и который принял новый этноним – алтай-кижи (Шерстова, 2005: 202–208).

Однако в конце XX в. частью населения Республики Алтай стало высказываться мнение о распространении этнонима «теленгиты» на все население бассейна Катунь, что было встречено неоднозначно. Возможно, это было следствием сохранения памяти о тяжелых последствиях джунгаро-китайской войны 1753–1756 гг. и набегов казахов, когда значительная часть населения Горного Алтая оказалась в плену. Пленных было так много, что произошло переосмысление этнонима «теленгит» – в XVIII–XIX вв. он стал обозначать зависимое население (Землеведение Азии Карла Риддера, 1877: 371), что придало ему негативный оттенок в глазах значительного числа жителей Горного Алтая и стремление отказаться от возможности его современного использования. Тем более, что в широких слоях уже закрепился этноним «алтай-кижи», «алтайцы».

В настоящее время этноним «теленгит» по-прежнему является самоназванием населения бывших «Чуйских волостей». На осмысление теленгитами своего места среди населения Горного Алтая и, соответственно, сохранение этого этнонима влияло несколько факторов. С одной стороны, культурная близость, общий родовой состав с алтай-кижи, наличие вплоть до начала XX в., с некоторыми оговорками, общего этнонима «теленгит» способствовали сохранению общего консолидационного потенциала. Но, с другой стороны, включение в свой состав какой-то части саянских мигрантов, оседавших по пути следования вниз по Катунь и проникавших в начале XVII в. в верхнее Приобье, и взаимодействие с ними привели к накоплению сойонского (тувинского) комплекса этнокультурных признаков у местных теленгитов. Сохранение шаманских традиций, принятие значительной частью населения Чолушмана и Башкауса православия, а также постоянные контакты с ламаистами Монголии и Тувы, неприятие бурханства обособляли теленгитов Юго-Восточного Алтая от теленгитов (теленгутов, т. е. предков алтай-кижи) левобережья Катунь. Политические события, связанные с включением «теленгутов» и «уранхаев» в состав России в 1756 г. и сохранением до 1864 г. чуйскими теленгитами статуса российско-китайских двоеданцев, существенно повлияли на осознание своей особенности обеими близкородственными группами.

В настоящее время относительно народов Горного Алтая термин «алтайский» может быть использован в нескольких значениях: либо как политоним («граждане Республики Алтай»), либо как указатель их географического местообитания, либо как этноним одного из народов Горного Алтая – алтай-кижи. Создание в 1922 г. Ойротской автономной области в Горном Алтае имело менее искусственный характер, нежели образование, например, Горно-

Шорского национального района. Помимо реализации политики национального строительства в Сибири оно было логическим продолжением пробной реализации принципа политического оформления сложившегося к началу XX в. алтайского этноса в виде недолгого существования Алтайской Горной и Каракорумской Дум периода Гражданской войны. Само название автономии – Ойротская – явилось следствием прямого влияния бурханизма, национальной религии алтай-кижи, с его ярко выраженными ойратскими (джунгарскими) реминисценциям. Однако географические рамки национальной автономии оказались гораздо шире этнической территории алтай-кижи (собственно алтайцев). В состав Ойротии, кроме русского населения и южноалтайских этнических общностей (алтай-кижи, теленгитов и телеутов), были включены северные алтайцы: челканцы, кумандинцы, тубалары, по всем этнопоказательным характеристикам вплоть до языка, этногенеза, исторических взаимоотношений с Россией, более тяготевшим к Шории, Хакасии, средней Томи. Следовательно, Горно-Алтайская автономия изначально оказалась достаточно рыхлым, гетерогенным образованием, что и проявилось уже в конце XX в. в виде возникшей проблемы утверждения общеалтайской идентичности.

Как любая горная страна, Алтай полиэтничен и поликультурен. Попытки искусственно свести все этнокультурное разнообразие Горного Алтая к одному этносу, с научной точки зрения, неубедительны и могут иметь негативный общественный резонанс или даже гораздо более серьезные последствия. Следует также обратить внимание на то, что, согласно материалам Н. Тадиной, «алтай-кижи (т. е. собственно алтайцы. – Л. Ш.) из бурханистских мест считают себя «настоящими» и называются «су-кижи» (Тадина, 2005: 43).

Алтайские материалы указывают на еще одну модель конструирования идентичности уже в виде конфессиональной принадлежности и, таким образом, ставят проблему о возможности возникновения национальных религий как конфессиональных конструктов уже в наше время.

Оформление этноса алтай-кижи в начале XX в. сопровождалось возникновением и распространением в их среде эндогенной религии – бурханизма. Будучи элементом этнической идентичности части коренного населения Горного Алтая, бурханизм продолжал эволюционировать на протяжении всего XX в. И если в советский период истории он поддерживался на семейном уровне, будучи неотъемлемой частью повседневной культуры алтай-кижи и, соответственно, достаточно закрытым для иноэтничного и иноконфессионального окружения явлением, то в 1990-е гг. в условиях кризиса советской идентичности и поиска новых этнических ориентиров он вышел за пределы аила. Более того, в перестроечные и постперестроечные годы интерес к бурханизму преодолел академические барьеры и стал предметом живого обсуждения среди алтайской общественности.

На базе разрозненных сведений о бурханизме в 1990-е гг. в алтайской среде возникло два общественно-религиозных движения: «Ак-Бурхан» и «Ак-Дьан», приверженцы которых находятся в сложных отношениях между собой. Оба названия восходят к началу XX в., когда возникшее в Горном Алтае религиозное движение русские называли «бурханизмом», сами же его последователи – «ак-дьян» («белая вера»). То, что оба современных движения произошли из одного источника и носят соответствующие названия, указывает на значимость бурханистских идей в сегодняшнем алтайском обществе и на то, что за сто лет с момента его провозглашения он по-прежнему остается развивающимся комплексом идей и настроений (Шерстова, 2013: 243–250).

В связи с этим показательным оказалось проведение Институтом алтаистики (Горно-Алтайск) в 2004 г. научной конференции, посвященной столетию молений в долине Тёрёнг, когда бурханизм открыто заявил о себе вовне. Конференция имела широкий общественный резонанс в Республике Алтай. Широкое обсуждение причин появления бурханизма продолжается и сейчас. В 2012 г. в Горно-Алтайске Буддийская традиционная сангха России провела конференцию «Бурханизм на Алтае: история и современность», на которой утверждалась мысль о бурханизме

как одной из форм буддизма. Такой подход свидетельствует о попытках конструирования частью алтайской интеллигенции буддийской идентичности алтайцев, включая их в мировое пространство этой мировой религии (Бурханизм на Алтае: история и современность, 2012: 11).

Следует заметить, что в 1990–2000-е гг. стали появляться работы, слишком расширительно и произвольно трактующие бурханизм. Примером может служить монография В. Я. Бутанаева «Бурханизм тюрков Саяно-Алтая» (Бутанаев, 2002). Под «бурханизмом» автором понимаются архаичные, дошаманские, универсальные верования, присущие тюркоязычному населению этого региона (Южно-Сибирского этнокультурного ареала), но они являются только одним (и не ведущим) из элементов бурханистской идеологии алтай-кижи. Знакомство с этой работой В. Я. Бутанаева вскрывает сам процесс конструирования конфессиональной идентичности как искусственного наполнения традиционными религиозно-мифологическими сюжетами хакасской этнографии привнесенного извне названия иноэтничного феномена. В результате «воссоздается» якобы когда-то уже существовавшая у хакасов своя национальная религия, которая в условиях достаточно рыхлой этнической идентичности должна была выполнить функцию дополнительных внутриэтнических стяжек. Но в силу ряда причин этого не могло произойти и не произошло.

Не меньшие возражения вызывают попытки Н. Тадиной представить бурханизм как стремление части населения Горного Алтая сохранить традиционный образ жизни, который, по её мнению, включает в себя знание родного языка и происхождение из алтайского, а не смешанного села (Тадина, 2005: 43-44). При этом автором игнорируется понимание бурханизма как развивающейся идеологии. Бурханизм начала XX в. существенно отличается от современных бурханистских представлений и настроений. В начале XX в. проблема сохранения традиционной культуры алтайцев не стояла, а «смешанные села» представляли собой немногочисленные миссионерские станы на левобережье Катуня, где в 1904 г. и обозначился очаг бурханистского движения. В разгар молений, действительно, некоторые последователи «новой веры» отвергали товары русского производства. Подобные действия алтайцев начала XX в. имеют прямые аналогии в милленаристских движениях, в частности, с «культом Карго» меланезийцев. Однако в бурханизме эти действия демонстрировали, акцентировали этническое и конфессиональное противостояние формирующегося этноса окружающему миру. В настоящее же время актуальной является проблема сохранения традиционной культуры в противовес унификации и глобализации, и такие настроения имеют характер универсального межцивилизационного конфликта.

При этом следует заметить, что современное понимание бурханизма в центральных и западных районах Южного Алтая (этническая территория алтай-кижи) различается. Наиболее явственно это проявилось, во-первых, в попытке выбрать место для постоянно действующего бурханистского центра, которое сопровождалось бы ярко выраженными маркерами. Население с. Кырлык (Усть-Канский район РА) отказалось устанавливать в долине Тёрёнг новые куре на том основании, что сама долина священна и не требует дополнительных атрибутов. Кроме того, некоторые бурханисты считают, что молиться человек может в любом месте, почувствовав потребность в этом. И для этого не требуется каких-либо искусственных сооружений: все, что окружает алтайца-бурханиста, является храмом. Появление же современных куре в Онгудайском и Шебалинском районах РА объясняется тем, что там почти не сохранились куре начала XX в., а бурханизм там в начале XX в. достаточно не укоренился. Таким образом, в начале XXI в. в Горном Алтае протекает «вторичная бурханизация», что отражает продолжение процесса закрепления конфессиональной идентичности среди части населения. Во-вторых, проникновение бурханизма в ментальность алтай-кижи Западного Алтая настолько глубоко, что они отказались от попыток проведения республиканских мероприятий в долине Тёрёнг по причине ее сакральности, сохранив ее первозданность и оберегая от коммерциализации.

И если коренное население Горного Алтая и Хакасии, а вернее, часть их интеллигенции, конструирует конфессиональную и этническую модели идентичности, то в Якутии делаются попытки актуализировать общетюркскую идентичность, в частности, через «возрождение» некогда общей религии своих предков – тенгрианства. Следует отметить, что интерес к нему существует у всех тюркоязычных народов, и не только Сибири. Однако в Якутии, как отмечает У. И. Винокурова, проведение Ёрдынских игр стало одним из «сибирских проектов» Якутии и «относится к... ряду конструирования общей культурной памяти» народов и «племен, проживающих около озера Байкал». Игры, собирающие несколько тысяч участников, проводятся на о. Ольхон и приурочиваются к шаманскому тайлагану. Главным событием на играх является многодневный круговой танец – ехор – вокруг священной сопки Ехе Ерд. Как отмечал министр культуры и духовного развития Республики Саха А. С. Борисов, на Третьих Ёрдынских играх, прошедших в 2011 г., «с начала 90-х гг. прошлого столетия в Сибири повсеместно начался процесс восстановления тенгрианской традиции... во всех долинах Сибири проводятся тенгрианские моления – кумысные, молочные обрядовые праздники. В Якутии – Тунах Ысыах, Хакасии – Тун Пайрам, Горном Алтае – Яжылган, Туве – Оваа Дагыыры и др. Это результат 20-летнего пробуждения Небесного Духа Сибири. Это результат объединительного процесса многонационального народа Сибири, который, прежде всего, начался с единения, собственно, самих народов Сибири...» (Винокурова, 2011: 187).

И Ёрдынские игры, и выступления их участников демонстрируют стремление к конструированию частью тюркоязычной элиты народов Сибири общетюркской идентичности, в основе которой лежит «своя, тюркская» религия – тенгрианство, якобы бывшая государственной религией их общих предков – древних тюрков. И хотя почитание Тенгри гуннами и древними тюрками очень слабо и лапидарно отражено в источниках, для создания тенгрианского конструкта это неважно. Более того, здесь проявляется та же тенденция в конструировании конфессиональной идентичности, которая отражена в работах В. Я. Бутанаева, – важно, чтобы закрепилось как идентификационный признак само название феномена, а его содержание будет наполнено привычными представлениями и ритуалами. В таком виде совсем недавно сконструированная идентичность получает легитимность через установление её связи с «великим прошлым» и достаточно легко может какое-то время удерживаться в этнической среде за счет привычных обрядовых действий и верований.

В меньшей степени стремление якутской интеллигенции к конструированию общетюркской идентичности проявилось в ещё одном «проекте» – создание фильма «Тайна Чингисхана». По мнению У. И. Винокуровой, и этот проект был нацелен «на консолидацию исторической памяти и на создание современных общих культурных ценностей творческой элитой сибиряков. Процесс создания фильма был воспринят с воодушевлением в различных регионах Сибири, что свидетельствует о востребованности солидаризирующих ценностей» (Винокурова, 2011: 186). Поиски «солидарности» и есть не что иное, как желание создания общей для всех тюркоязычных и шире – тюрко-монгольских народов Сибири идентичности, т. е. конструирование центрально-азиатской идентичности, инициатором которого выступила часть якутской интеллигенции.

При этом не имеет значения реальная история создания империи Чингисхана в результате войн и покорения предков современных сибирских народов, не значима даже этническая принадлежность Темучина. История выступает лишь в качестве своеобразного резервуара, из которого черпаются компоненты современных квазиисторических идентичностей. Историческое прошлое при конструировании общетюркской (центрально-азиатской) идентичности выполняет ту же роль, которую оно в начале XX в. сыграло при создании бурханизма в Горном Алтае. Идеализированное прошлое иноэтничных государств осмысливается как собственное «великое прошлое», а деяния чужих завоевателей – как героические поступки своих предков. Новым является то, что если бурханизм совмещал конфессиональную и историческую идентичность, закрепляя ее за одним этносом, то тенгрианство и «эпоха Чингисхана» становятся не только общим культурным наследием тюркских народов Сибири, но и тем «строительным

материалом», из которого конструируется общетюркская и шире – центрально-азиатская идентичность тюрко-монгольских народов Сибири.

Условиями для конструирования современных идентичностей народов Сибири выступила совокупность факторов – политические и социально-экономические изменения в России с конца 1980-х гг., отказ от общесоветской идентичности и от устоявшегося советского списка наименований национальностей, возникновение национальных движений и организаций аборигенных народов Сибири. Особое значение в актуализации значимости этнической идентичности имели законы Российской Федерации, и прежде всего федеральный закон «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» 1999 г. В отличие от традиционного общества, в котором конструирование идеальных феноменов носило коллективный характер, в современности это стало возможным для представителей национальной элиты и на индивидуальном уровне. Современные идентичности сибирских народов представлены разными моделями – родовой, этнической, конфессиональной (как в форме национальных религий, так и в виде общетюркской – тенгрианство), региональной, надэтнической (общетюркская и даже – центрально-азиатская).

Формирование же общероссийской идентичности наталкивается на серьезные проблемы. Во-первых, в сознании многих людей она «противоречит» этнической. Хотя советский период сопровождался созданием национальных автономий даже у тех народов, которые не могли полностью воспользоваться ее преимуществами, да еще в условиях жестко централизованного советского государства, тем не менее такая политика привела к укреплению этнического сознания. Во-вторых, те сибирские этносы, которые получили автономии, продолжили свое этническое развитие в рамках определенных государством территорий, что привело к укреплению осмысления ее как этнической, а следовательно, закрепило представление о своих этнокультурных границах. Под влиянием политики государства произошло совмещение этнической и территориальной границ, т. е. произошла политизация этнического сознания, и советская автономия стала восприниматься как образ (псевдообраз) собственной государственности. В-третьих, несмотря на противоречивость советского периода, продолжались консолидационные процессы среди сибирских народов. То, что исчезала собственная материальная культура, трансформировалось традиционное хозяйство, не является обязательным условием затухания этнической консолидации. Этнические характеристики все больше сосредотачивались в духовной сфере. В этническом сознании формирующиеся представления «о себе», о «своей особости как народа», приобретали символическое, иррациональное содержание, сопряженное с эмоциональным их восприятием, которое не менее жестко разграничивает «своих и чужих».

Способами для конструирования идентичностей стали обращение к историческому прошлому, которое предстает как идеализированное и легитимное, актуализация тех культурных элементов традиционной культуры, которые исчезают либо сильно деградированы, но которые способны выполнять этноразделительные функции. Таким образом, традиционная, даже утерянная, но восстанавливаемая благодаря сохранившимся коллекциям музеев и переизданию этнографических работ авторов прошлого культура и историческое прошлое становятся безграничными ресурсами для конструирования современных разнообразных идентичностей. Абсолютно новой является попытка через обращение к общему историческому прошлому конструирования надэтнических идентичностей прежде всего тюркоязычными народами Сибири. Главным в конструировании новых идентичностей становится определенная заданность в трактовке прошлого, актуализация того, что направлено на позитивное их содержание, что свидетельствует о дальнейшем развитии сибирских этносов и их стремлении утвердиться в меняющемся мире.

Список литературы

Алтайские исторические предания Ойротской эпохи / гл. ред. Б. Я. Бедюров. Новосибирск: Академическое изд-во «ГЕО», 2015. 205 с.

- Анжиганова Л. В. Этнокультурное пространство Республики Хакасия: основные проблемы. Противоречия и субъекты развития // Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность. Омск: Полиграф. центр КАН, 2011. С. 202.
- Бурханизм на Алтае: история и современность // Материалы науч.-практ. конф. Горно-Алтайск, 2012. 159 с.
- Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2002. 166 с.
- Винокурова У. И. Объединяющие ценности сибирской идентичности // Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность. Омск: Полиграф. центр КАН, 2011. С. 186.
- Гагемейстер Г. Статистическое обозрение Сибири. СПб., 1854. Ч. 2. 196 с.
- Октябрьская И. В., Озонова А. Б., Нечипоренко О. В., Посух О. Л. Коренные малочисленные народы Республики Алтай на пороге XXI века: проблемы этнической идентичности // Российская Западная Сибирь – Центральная Азия: региональная идентичность, экономика и безопасность. Барнаул, 2005. С. 463–467.
- Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. М., 1882. Т. IV. 1042 с.
- Потанин Г. Н. Пространства Северного Казахстана и Сибири по документальным публикациям. Томск: ТГУ, 2013. 314 с.
- Самаев Г. П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в.: проблемы политической истории и присоединение к России. Горно-Алтайск, 1991. С. 28 – 29.
- Тадина Н. А. Этническая консолидация и преемственность поколений в осмыслении бурханизма // ЭО. 2005. № 4. С. 43–44.
- Тадина Н. А., Ябыштаев Т. С. Возрожденный зайсанат глазами алтайцев // Сибирь, Центральная Азия и Дальний Восток: актуальные вопросы истории и международных отношений. Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2009. С. 51–52.
- Тукмачев-Соболеков Л. М. У истоков древнего Алтая. Бийск, 2001. 120 с.
- Шерстова Л. И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. Новосибирск, 2005. 312 с.
- Шерстова Л. И. Бурханизм и проблема новых идентичностей народов Горного Алтая // Мировоззрение населения южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2013. С. 243–250.
- Шерстова Л. И. Этнокультурные общности Горного Алтая в XVII–XVIII веков: этническая идентичность в историческом контексте // Вестн. Томского гос. ун-та. № 395. 2015. С. 142–146.

Шерстова Л. И., доктор исторических наук, профессор.

Национальный исследовательский Томский государственный университет.

Пр. Ленина, 36, Томск, Россия, 634050.

E-mail: sherstova58@mail.ru

Материал поступил 25.02.2016

Sherstova L. I.

IN SEARCH OF YOURSELF: “NEW” IDENTITIES OF MODERN TURKIC LANGUAGE PEOPLES OF SIBERIA

The article examines conditions and mechanisms of formation of different models of collective identities of Turkic language peoples of Siberia at the end of the 20th century – at the beginning of the 21st century. The article demonstrates the importance of archaic social institutions as an initial stage of modeling of clan identities. The link between the ethnic processes and the emergence of ethnic models of identities is emphasized. The incompleteness of ethnic consolidation is reflected in the desire to abandon the artificial ethnonyms and the search of new ones. The article shows the importance of confessional identity as an additional factor for the strengthening of feebly marked ethnic identity. Moreover, the article reveals the importance of historical (quasi-historical) memory for the construction of different models of identities and also for construction “All-Turkic” (“Central Asian”) model of identity.

Key words: *identity, ethnic identity, Turkic language peoples of Siberia, historical memory, clan, ethnonim, religion, ethnic processes, construction.*

References

- Altayskie istoricheskie predaniya Oyrotskoy epokhi* [Altai historical legends in Oyrotia period]. Ed. by B. Ya. Bedyurov. Novosibirsk, Akademicheskoe izdatel'stvo «GEO» Publ., 2015. 205 p. (in Russian).
- Anzhiganova L. V. Etnokul'turnoe prostranstvo Respubliki Khakasiya: osnovnye problemy. Protivorechiya i sub"ekty razvitiya [Ethnic-cultural space of the Republic of Khakassia: main problems. Contradictions and development actors]. *Naselenie Sibiri: mezhnatsional'nye otnosheniya, obrazovanie i kul'turnaya identichnost'* [Population of Siberia: interethnic relations, education and cultural identity]. Omsk, Poligraficheskiy tsentr KAN Publ., 2011. P. 202 (in Russian).
- Burkhanizm na Altae: istoriya i sovremennost'* [Burkhanism in Altai: history and the present]. *Materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Proceedings of the theoretical and practical conference]. Gorno-Altaysk, 2012. 159 p. (in Russian).
- Butanaev V. Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of Turkic peoples of Sayano-Altai]. Abakan, 2002. 166 p. (in Russian).
- Vinokurova U. I. Ob"edinyayushchie tsennosti sibirskoy identichnosti [Unifying values of Siberian identity]. *Naselenie Sibiri: mezhnatsional'nye otnosheniya, obrazovanie i kul'turnaya identichnost'* [Population of Siberia: interethnic relations, education and cultural identity]. Omsk, Poligraficheskiy tsentr KAN Publ., 2011. P. 186. (in Russian).
- Gagemeister G. *Statisticheskoe obozrenie Sibiri* [Statistical review of Siberia]. St. Petersburg, 1854. Part. 2. 196 p. (in Russian).
- Oktyabr'skaya I. V., Ozonova A. B., Nechiporenko O. V., Posukh O. L. Korennye malochislennyye narody Respubliki Altay na poroge XXI veka: problemy etnicheskoy identichnosti [Small-numbered indigenous people of the Republic of Altai on the threshold of the 21st century: problems of ethnic identity]. *Rossiyskaya Zapadnaya Sibir' – Tsentral'naya Aziya: regional'naya identichnost', ekonomika i bezopasnost'* [Russian Western Siberia – Central Asia: regional identity, economics and security]. Barnaul, 2005. Pp. 463–467 (in Russian).
- Potantin G. N. *Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii* [Essays on North-western Mongolia]. Moscow, 1882. Vol. 4. 1042 p. (in Russian).
- Potantin G. N. *Prostranstva Severnogo Kazakhstana i Sibiri po dokumental'nym publikatsiyam* [Territory of Northern Kazakhstan and Siberia on the materials of documentary publications]. Tomsk, Tomskiy gosudarstvennyy un-t Publ., 2013. 314 p. (in Russian).
- Samaev G. P. *Gornyy Altay v XVII – seredine XIX v.: problemy politicheskoy istorii i prisoedinenie k Rossii* [Gorny Altai in the 17th – middle of the 19th centuries: problems of political history and joining to Russia]. Gorno-Altaysk, 1991. Pp. 28–29 (in Russian).
- Tadina N. A. Etnicheskaya konsolidatsiya i preemstvennost' pokoleniy v osmyslenii burkhanizma [Ethnic consolidation and generational continuity in research on Burkhanism]. *Etnograficheskoe obozrenie – Ethnographic review*, 2005, vol. 4, pp. 43–44 (in Russian).
- Tadina N. A., Yabyshtaev T. S. *Vozrozhdeniyy zaisanat glazami altaytsev* [Reborn Zaysanat in view of Altai peoples]. *Sibir', Tsentral'naya Aziya i Dal'niy Vostok: aktual'nye voprosy istorii i mezhdunarodnykh otnosheniy* [Siberia, Central Asia and Far East: current questions of history and international relations]. Barnaul, Izd-vo Altayskogo gosudarstvennogo un-ta Publ., 2009. Pp. 51–52 (in Russian).
- Tukmachev-Sobolekov L. M. *U istokov drevnego Altaya* [Cradle of ancient Altai]. Biisk, 2001. 120 p. (in Russian).
- Sherstova L. I. *Tyurki i russkie v Yuzhnoy Sibiri: etnopoliticheskie protsessy i etnokul'turnaya dinamika XVII – nachala XX veka* [Turkic and Russian peoples in Southern Siberia: ethno-political processes and ethnocultural dynamic during the 17th – beginning of the 20th centuries]. Novosibirsk, 2005. 312 p. (in Russian).
- Sherstova L. I. *Burkhanizm i problema novykh identichnostey narodov Gornogo Altaya* [Burkhanism and the problem of new identities of the peoples of Gorny Altai]. *Mirovozzrenie naseleniya yuzhnoy Sibiri i Tsentral'noy Azii v istoricheskoy retrospektive* [The worldview of the population of the South Siberia and Central Asia in the historical retrospection]. Barnaul, Izd-vo Altayskogo gosudarstvennogo un-ta Publ., 2013. Pp. 243–250 (in Russian).
- Sherstova L. I. *Etnokul'turnye obshchnosti Gornogo Altaya v XVII–XVIII vv.: etnicheskaya identichnost' v istoricheskom kontekste* [Ethnocultural communities in Gorny Altai during the 17th – 18th centuries: ethnic identity in historical context]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Bulletin*, 2015, no. 395, pp. 142–146 (in Russian).

Sherstova L. I.

National Research Tomsk State University.

Pr. Lenina, 36, Tomsk, Russia, 634050.

E-mail: sherstova58@mail.ru