

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

УДК 821.161.1
DOI 10.17223/18137083/68/1

Е. В. Масяйкина

Томский государственный университет

Совместные работы Н. Затопляева и Г. Потанина: по материалам Научной библиотеки Томского государственного университета *

Рассматривается эдиционная история этнографических статей священника Н. И. Затопляева, сотрудника Восточно-Сибирского отдела Российского географического общества рубежа XIX–XX вв. Статьи посвящены верованиям бурят Аларского ведомства, материальной и духовной культуре шаманизма региона того времени. Рукописи статей на данный момент хранятся в архиве Г. Н. Потанина в Научной библиотеке Томского университета. Анализируются эдиционные стратегии, которым следовали сотрудники ВСОРГО рубежа XIX–XX вв. Делается вывод, что данные стратегии в обобщенном понимании являются репрезентантами культуртрегерской деятельности областников, а также явно выражают их позицию относительно «инородческой» культуры и фольклора Сибири.

Ключевые слова: сибирское областничество, эдиционные практики, фольклор народов Сибири, Г. Н. Потанин, Н. И. Затопляев.

Одним из центральных аспектов просвещенческой деятельности сибирских областников являлось изучение и сохранение материальной и духовной культуры коренного населения Сибири. По их мнению, развитие мировой культуры состоит в синтезе азиатских и европейских форм, посредническую же роль в этом процессе должна сыграть просвещенная Сибирь и ее народы. Важно отметить, что, несмотря на то, что в исследовании говорится о сибирском фольклоре, ареал распространения текстов может выходить за пределы современных границ Сибири, что объясняется как политическими факторами, так и тем, что Г. Потанин воспринимал Сибирь в первую очередь как генетическую общность, границы которой простирались до Северной Монголии включительно. В фиксации, переводе

* Исследование выполнено при поддержке Совета по грантам Президента РФ для государственной поддержки молодых российских ученых, проект МД 852.2019.6 «История русской переводной литературы рубежа XIX–XX вв.: на материале периодики регионов Российской Империи».

Масяйкина Елена Владимировна – аспирант кафедры романо-германской филологии филологического факультета Томского государственного университета (пр. Ленина, 34, Томск, 634050, Россия; beork.berkana@gmail.com)

и публикации фольклора и мифологии сибирских народов Потанин видел залог сохранения инородческой культуры во всей ее полноте и разнообразии.

Областниками проводилась масштабная культуртрегерская деятельность, которая только сейчас получает освещение в филологической науке. Интересно отметить, в частности, их переводы с иностранных языков на русский – в первую очередь это касалось европейских языков и литературы¹, однако ими также активно проводилась работа с культурным наследием коренных народов Сибири.

Н. И. Затопляев являлся священником и членом Восточно-Сибирского отдела Российского географического общества, активно печатался с 1890-х гг. в изданиях ВСОРГО [Затопляев, 1890; 1910]. В архиве Потанина содержатся материалы из статьи Н. И. Затопляева «Некоторые из онгонов, почитающиеся в Аларском ведомстве» (все опубликованные легенды имеют своих рукописных «двойников») и отдельная легенда «Зуруктан-онгон», ранее с существенными сокращениями опубликованная в статье «Шаманские поверья инородцев Восточной Сибири». Рукопись снабжена сопроводительным письмом, датированным 1903 г. с просьбой: «Посылаю Вам рукописи свящ. Затопляева “Алах морётхэй Идырхан”, “Материалы по изучению шаманства Аларских бурят”. Есть постановление редакционной комиссии попросить Вашего отзыва...»² (автором письма предположительно является этнограф-бурятовед И. А. Подгорбунский). Опираясь на эдичионную историю текстов, можно предполагать, что именно Г. Н. Потанин посодействовал данной публикации. Также им планировался к выпуску «Аларский сборник», основанный на материалах, присланных Затопляевым, но план этот, к сожалению, воплотить не удалось [Письма Г. Н. Потанина, 1991, с. 190]. В архиве НБ ТГУ содержится два письма, присланных Н. И. Затопляевым Г. Н. Потанину, датированные, соответственно, декабрем и июлем 1889 г. Их предметом, в первую очередь, являются совместные издательские проекты двух ученых, но также Затопляев шлет Потанину несколько этиологических легенд («О табаке», «О рябчике», «О мамонтах»), причем, что характерно, – в формате параллельных текстов на русском и бурятском языках. Эти письма являются, несомненно, свидетельством их активной совместной деятельности и обширных контактов.

Заслуживает упоминания и регион, в котором Николай Иннокентьевич собрал у носителей традиции Хамагана Мандрюханова и Владимира Пянкина [Затопляев, 1910, с. 142] представленные шаманские легенды. Аларь того времени была, по свидетельствам современников, местом, сосредоточивающим в себе культурное население региона. Динамичные социально-экономические процессы, бурная религиозная и политическая жизнь, реальный синкретизм создавали особую творческую атмосферу в обществе. Бурятский ученый и общественный деятель Цыбен Жамцарано в 1906 г. писал: «В Алари. Приятно было встретить в этом центре бурятской интеллигенции товарищей и друзей»³.

Бурятская письменность имеет долгую историю, состоящую из трех основных периодов. До 1930 г. в восточной Бурятии использовалась преимущественно письменность на основе старомонгольского письма (ввиду родственности этих языков). Письменный старомонгольский язык и старомонгольское вертикальное письмо проникло в Бурятию в начале XVIII в. Именно этой письменностью бурятами были написаны многочисленные документы, в том числе и летописи [Поппе, 1933, с. 74–93]. С 1930 по 1939 г. были предприняты попытки ввести письменность на основе латиницы. Однако первые такие попытки осуществлялись еще

¹ Никонова Н. Е. Польская литература на страницах периодики Сибири 1880–1910-х годов // Сибирский филологический журнал. 2018. № 1. С. 119–133.

² НБ ТГУ, арх. Г. Н. Потанина, д. 54, л. 3247.

³ Махачкеев А. 200 лет вне закона, или Дацан против империи // Asia Russia Daily. URL: <http://asiarussia.ru/buddhism/1920/> (дата обращения 25.05.2018).

в начале XX в. [Поппе, 1933, с. 95]. С 1939 г. стала активно вводиться письменность на основе кириллицы, хотя, подобно попыткам латинизации бурятского языка, начало этому процессу было положено раньше, еще в XVIII в. В пределах западной Бурятии старомонгольское письмо не было распространено, что дало толчок более раннему «прививанию» кириллического письма при записи бурятских текстов. Христианизация бурят и развитие народного образования в середине XIX в. послужили причиной появления первых бурятских книг на кириллице. В основном это были переводы богослужебных текстов, но в 1864 г. вышел первый западно-бурятский букварь, составленный учителем бурятского и монгольского языков и литературы Цолгинского приходского училища Ринчином Номтоевым, – «Самоучитель, или Расписная азбука с переводом на монгольский язык для учеников монголо-бурятских» [Маланов, 2016]. За ним последовали и другие учебные издания на кириллице. В начале XX в. на этом алфавите печатались также книги по медицине, сельскому хозяйству и другим отраслям знаний [Шинкарева, 2006]. Алфавит этих изданий не был устойчивым и менялся от издания к изданию. Обычно использовался русский алфавит с добавлением букв Ö, ö (иногда вместо нее писали Ё, ё) и Ў, ў, а также диакритические знаки, макроны, для обозначения долгих гласных⁴.

Описываемые процессы можно проиллюстрировать рассматриваемыми документами, поскольку бурятские тексты в них были записаны именно кириллицей, причем правописание в рукописи и в опубликованных текстах различается. Н. И. Затопляев, записывая тексты шаманских легенд и камланий, опирается на кириллическую письменность, не добавляя дополнительных букв. И. А. Подгорбунский, в свою очередь, выполняя редакторскую обработку [Арсеньева, 2015, с. 112], вводит дополнительные буквы Ö, ö, Ў, ў, Ä, ä и J, j. К примеру, заглавие первой легенды Н. И. Затопляев транскрибировал как «Алак морётэй Идирхын», а в «Известиях ВСОРГО» оно записано как «Алак морітај Идірхән». В современной бурятской орфографии эта фраза выглядела бы как «Алаг моритой Эдирхэн». Такое различие, вероятно, обусловлено как записью Н. И. Затопляевым бурятских текстов на слух, так и тем, что бурятский язык был для собирателя неродным. В то же время И. А. Подгорбунский, будучи признанным исследователем бурятской культуры того времени, очевидно, опирался на принятую в академическом сообществе орфографию, вероятно несущую на себе отпечатки старомонгольской транскрипции.

Сравнение двух версий анализируемых текстов, опубликованной и архивной, показало следующие результаты. Тексты прошли глубокую редакторскую обработку на нескольких языковых уровнях. На фонетическом уровне изменения коснулись орфографии бурятских фрагментов, о чем было сказано выше.

На уровне лексики редакторские изменения можно разделить на следующие условные категории.

1. Когда Н. И. Затопляев приводит два варианта текста в рукописи, И. А. Подгорбунский выбирает один из них. Пример: *Между тяжущимися открывать истину (Справедливо разбирать тяжбы) и выделять истину между тяжущимися* (первая цитата принадлежит архивной версии текста, вторая – опубликованной).

2. В некоторых случаях редактор убирает целые предложения. Пример: *Спотыкающемуся с конем подставляющий луку седла (Собственно, когда запнется или оступится конь, луку седла поддерживающий, или не дающий упасть коню) –*

⁴ См. например, список переводной миссионерской литературы XIX – начала XX в. на сайте Национальной библиотеки Республики Бурятия (2009). URL: <http://94.25.12.182/ibk/3.htm> (дата обращения 24.05.2017).

в печатной версии легенды «Алах морётей Идырхан» этого фрагмента не представлено.

3. Выбирая между стратегиями доместикации и форенизации, И. Я. Подгорбунский склонен к форенизации и экзотизации текста. Характерным примером этой трансформации является очевидное предпочтение редактором заимствований перед русскоязычными аналогами. Пример: *10 тысячного народа предводитель, У тысячи людей минаши и ты был туружи у 10 тысяч, минаши у тысячи человек*. Так, часто Затопляев в скобках указывает, какое явление имелось в виду, а Подгорбунский или упускает это пояснение, или передает его косвенно. Пример: *Принося бело просо-сасли (молоко) и Брызгая каплями, величиной с белое просо; И с пуком пихты в горсти – с руками полными жодо (пихты)*.

4. Стратегия обращения с именами собственными. В тексте камланий, относящихся к легендам «Алах морётей Идырхын» и «Ангарайн хат», фигурирует проситель Василий Копылов, который в печатной версии превращается в *Башили Хоплока* или же в *Бурдуная сына Балтырая*. Этот случай является, помимо иллюстрации редакторских изменений, ярким примером двойной идентичности бурятского населения – для бурят того времени было характерно ношение двух имен, русскоязычного и бурятского, традиционного.

5. Изменения, касающиеся выбора более благозвучных, по мнению редактора, синонимов. Примеры: *Буряту далеко отправляющемуся ставший спутником-пастухом* и *Буряту, далеко отправляющемуся, ты стал спутником; с копающими ногами и с роющими ногами, Чтоб ты в темноте был свечой, Чтобы в жару был тьмою и Чтоб ты был светильником во мраке, тенью в жаркий день*.

На синтаксическом уровне изменения, внесенные редактором, касаются, в первую очередь, тенденции к упрощению. Редактор изменял синтаксис в пользу простых двусоставных предложений, вместо причастных оборотов использовались подчиненные конструкции. Также можно отметить восполнение синтаксических лакун: если в рукописи присутствует неполная грамматическая основа или предложение является безличным, то в опубликованной версии исправления касаются «укомплектования» грамматической основы.

Некоторые характерные примеры:

Везде, все исправляя, пребывающий, все надзирающий и ты пребывал, все исправляя и над всем надзирая.

Хотя и невысокий хребет Гунн жилищем избравший (после смерти) и ты избрал невысокий хребет Гунн своим жилищем.

Просит милости, хорошей дороги и постоянного здоровья, поставив тебе за это прямую тургу и принеся в дар белого зайца и просит у тебя милости, хорошей дороги и постоянного здоровья. Он поставил тебе прямую тургу и поднес белого зайца.

Чтоб в страшном месте (поддерживающий бодрость духа) не робеть, В стыдливом не краснеть, Чтоб в чужом месте заставой защитой, В своем месте – благополучно миновать опасности и чтобы давал бодрость в страшном месте, стойкость в стыдливом месте, он приносил тебе дары. Он просит, чтобы ты был защитой ходящему в чужой земле, помощником ходящему в своей земле.

Исходя из сравнительного анализа двух версий представляется возможным сделать «магистральный вывод». Характер исправлений, представленный И. Я. Подгорбунским, говорит о тенденции опираться на уже признанные в фольклористическом сообществе издания. Одним из стилистических ориентиров нам видится издание русских народных сказок А. Н. Афанасьевым, который также активно выполнял стилистические правки на лексическом и синтаксическом уровнях, склоняясь к воспроизведению «архаического книжного стиля». Несмотря на это, в изданных им сказках «русская бытовая и фольклорная основа

сказочного повествования вполне ощутима» [Народные русские сказки..., 1985, с. 374]. Сходную картину мы можем наблюдать и в изданных Н. И. Зотопляевым шаманских легендах. Материалы напечатаны с многочисленными стилистическими исправлениями, касающимися главным образом добавлений и сокращений отдельных слов и фраз, перестановкой отдельных слов и целых выражений. Отличным является склонность И. Я. Подгорбунского к экзотизации текста, очевидна стратегия форенизации, выраженная в использовании экзотизмов и экзотических имен.

Отдельно хотелось бы рассмотреть легенду «Зуруктан-онгон», поскольку сопоставление показывает наибольшее количество различий между версиями опубликованной и «архивной». В отличие от остальных легенд, она была ранее опубликована [Зотопляев, 1890]. Предположительно редактором издания являлся сам Г. Н. Потанин, который «принимал активное участие в подготовке к изданию работ членов Русского Географического Общества, содержавших материалы по фольклору Центральной Азии и Сибири» [Носов, 2016]. Рефлексируя о редакторских стратегиях, невозможно не сделать вывод, что эдиционное поведение И. Я. Подгорбунского во многом продолжает стратегию Г. Н. Потанина. В данном издании также можно наблюдать достаточно узнаваемые характерные черты в репрезентации сибирского фольклора, такие как: приведение рукописного текста к достаточно архаичным, книжным речевым стандартам, форенизация и экзотизация реалий, а также непрекращающийся поиск правильного варианта записи иноязычного текста (на что, безусловно, влияет отсутствие у Г. Н. Потанина достаточных знаний в области фонетики и фонетической транскрипции выбранных языков).

История происхождения онгона одинаково передана в обеих версиях легенды (дети случайно убивают своего отца-шамана – перед смертью он просит совершить жертвоприношение – дважды они этого не делают – дети сходят с ума). Однако в рукописи зафиксировано большее количество деталей и эпизодов прямой речи персонажей. Сравним опубликованный фрагмент легенды: *Он [отец] завещает им, чтобы они после его смерти через три дня отправили ему тайлаган. Тайлаган дети не отправили и сошли с ума. Догадавшись, что это случилось с ними вследствие ослушания, и посоветовавшись, они решили отправить тайлаган, но место погребения отца не нашли и разбрелись по разным местам –* и фрагменты рукописи: *Хотя и сердит на вас за то, что вы убили меня, но не буду сердиться, только вы похороните меня на вершине горы, которая находится при истоке реки великой Тагны, и на третий день устройте там тайлаган из желто-белой кобылы, а я соберу владельцев гор барун-хатор и небесных богов (окторгойн бурха суглүлхоб-гэ) и так, с освятившимся тайлаганным мясом (долонга хурюлат срэрэхтуй) возвратитесь; а также Вы постоянно не слушаетесь моих слов: сначала вы убили тайменя, которого я вам не велел бить, потом не похоронили меня на завещанной горе, в назначенный срок вы не устроили тайлагана и тем поставили меня в неловкое положение перед хатами и небесными бурханами, приглашенными мною к этому времени. Изменения также касаются и системы персонажей. В опубликованной версии у шамана девять сыновей, а в «архивной» – три сына у которых по девять сыновей, соответственно, убийство в опубликованной версии совершают дети, а в «архивной» – внуки. Также изменилось и напутствие старшего шамана – в журнальной статье он прямо говорит детям: *Вы увидите семь тайменей; один из них слепой, того не ловите, потому что это моя душа*, а в архиве он не дает им прямого объяснения своего запрета: *...при этом он сказал им, что в реке найдете семь тайменей, из них один слепой, который до сего времени не выпускает остальных шесть, оберегая их, как жеребец табун; этого слепого не ловите, а остальных шесть поймайте*. Рефлексия над выявленными изменениями наталкивает на предположение, что Н. И. Зотоп-*

ляев хотел опубликовать легенду еще раз, видимо обнаружив более полную версию, имеющую хождение среди бурят. Об этом говорит, в первую очередь, изменение системы персонажей.

Важным и интересным видится обращение к сюжетно-мотивной организации анализируемых текстов. Опираясь на исследования, посвященные текстам данной категории, целесообразным представляется более точно обозначить их жанровую принадлежность. Источниками статьи являются шаманские легенды, которые представляют собой корпус текстов сибирской сказочной прозы. Термин «шаманские» легенды нуждается в уточнении. Прежде всего, необходимо обозначить условность второго компонента термина. Легенды здесь не стоит понимать строго в том значении, которое подразумевается в контексте европейского фольклора [Левинтон, 1988]. В записях собирателей сибирские шаманские легенды обозначаются и как сказки, и как мифы, предания, былички и т. д., ввиду их жанрового разнообразия. Определяющими чертами этих нарративов являются их статус (отношение носителей традиции к ним как к достоверным) и центральная фигура шамана. Рассказы о шаманах не могут быть отнесены к условному сказочному времени, их «вотчина» – мифологическое время первотворения, историческое, точнее, квазиисторическое прошлое, или даже к настоящему или недавно прошедшему времени [Новик, 2004, с. 229; Дувакин, 2011].

Также в рамках рефлексии о жанровом своеобразии изучаемых текстов следует обозначить их ансамблевую, полифоническую структуру. Как в «Известиях ВСОРГО», так и в материалах архива в текстах представлена устойчивая, повторяющаяся двухчастная структура – сначала приводится легенда, освещающая бытование онгона в культуре Алари, а затем текст шаманского камлания, обращенный к данному онгону с различными просьбами. Представленная композиция может быть обусловлена глубокой связью мифа и обряда (Пропп) и необходимостью воспринимать и анализировать данные элементы в комплексе, как тандемную структуру.

Несмотря на то, что в статье ведется речь о текстах, однородных по своей жанровой структуре, все же важным представляется обозначить, что наиболее подходящей единицей описания является мотив. Определяя данный термин, мы следуем за штудиями Ю. Е. Берёзкина, А. И. Давлетшина и Е. Н. Дувакина и понимаем под ними некую узнаваемую семантическую нарративную единицу, которая повторяется от текста к тексту, от традиции к традиции [Берёзкин, 2006, с. 115; Давлетшин, 2006].

Рефлексируя о сюжетно-мотивной организации исследуемых текстов, нельзя не опереться на каталог мотивов⁵. В настоящее время он включает сведения об ареальной дистрибуции около тысячи мотивов и основывается на обработке колоссального объема источников – более 45 тыс. текстов со всего мира.

Тексты, представленные в архиве Г. Н. Потанина и опубликованные в «Известиях ВСОРГО» за 1910 г., которым посвящена настоящая статья, можно распределить по следующим сюжетно-мотивным группам.

Первую группу составляет сюжет о состязании шаманов. В данном корпусе к этой группе можно отнести, в первую очередь, легенду «Алак морітај Идірхән». Сюжет ее строится на состязании шамана Идирхына и его противника, «знаменитого старого шамана» Абылзаем. Когда Идирхын был еще «минаши» («не полным, посвященным шаманом»), Абылзай вызвал его и других «минаши», Онхотоя и Махуная, на праздник, чтобы испытать их, «могут ли они сделаться действительными шаманами». В ходе испытаний все шаманы явили миру такие чудеса, как льющаяся из топора водка (Абылзай), появившийся из ниоткуда баран, которого убили и приготовили для праздника (Махунай), замерзшая в виде моста Ан-

⁵ См.: [Берёзкин, 2011].

гара (Идирхын) и совершение «тайлагана» (воззвания к духам) из-под воды (Онхотой). В конце праздника Абылзай признал молодых шаманов действительными магическими специалистами: «Я рад, что вы люди, могущие служить народу. Я думал о вас, что вы обманщики, но теперь вы ходите по домам и оказывайте помощь». В память об этом был устроен онгон «Алак морітај Идірхән», который делают из шкуры зайца. Обращаются к нему тогда, когда отправляются в дальний путь или же в гости, где «предстоит большая попойка». Как указывает Н. И. Затопляев, «онгон этот заводит не всякий бурят», однако «брызгания» (воззвания) к нему совершают в указанных случаях многие, несмотря на отсутствие самого фетиша. Текст камлания также напрямую соотносится с функциями онгона: *Буряту, далеко отправляющемся, ты стал спутником, поскользнувшегося ты подерживал сбоку.*

Вторая легенда, относящаяся к категории шаманских состязаний, – «Булгата-онгон – Хан-хамокши тōдэј». Ее сюжет при сохранении ядерного мотива содержит в себе особенность – главный персонаж, шаманка Хан-хамокши тōдэј, соревнуется не с равным себе другим представителем профессии, но со своим конем «небесного происхождения» Шара Сōхор морин. Шаманка спорит с конем, что он не поднимет ее на высокую гору, «находившуюся недалеко от Далай-ламы». Конь отвечает, что поднять он ее сможет, но она не сможет вернуться назад. Шаманка упорствует, и конь начинает нести ее вверх, однако донеся до вершины горы, оставляет ее в одиночестве. Героиня направляется к Убуши-батору (реальному историческому лицу, калмыцкому хану второй половины XVIII в.) с просьбой вернуть ее на землю. Тот отвечает, что он даст ей соболя, чтобы она смогла вернуться, однако потом она умрет и долго еще не переродится. Так и происходит: шаманка, вернувшись на землю, обходит людей, которым она помогала, предупреждает о своей скорой смерти и просит «не одарять ее ни при жизни, ни после смерти конями, а жертвовать ей соболей, так как на этом животном она будет ездить на том свете». В связи с сюжетом легенды, этот онгон делается из шкурки зайца с небольшим лоскутком соболя. Н. И. Затопляев отмечает, что раньше онгон делался из соболя полностью, однако «по причине дороговизны соболя заменяется зайцем». Обращаются к этому онгону с просьбами о счастье и процветании: «счастье богатого человека да получу я, сердце богатыря да получу я».

К следующей группе относится сюжет, повествующий о персонаже, умершем насильственной смертью, однако после этого продолжающем помогать людям. В представленном корпусе это легенда «Ангараин хат». Дух Мунгутэ зарин «был царем Ангары» и жил на ее левом берегу у устья р. Иркутка. Когда монгольский князь Сохор-нојон, по ряду преданий обладавший магической силой [Содномпилова, 2009, с. 135], достигает Ангары, он просит у Мунгутэ зарин переправы, однако тот отказывает. Тогда Сохор-нојон замораживает Ангару и начинает мучить Мунгутэ-зарина, но никак не может его убить. Мунгутэ-зарин открывает Сохор-нојону свою божественную природу и спрашивает, не оставит ли он его в покое. Сохор-нојон дает отрицательный ответ, и тогда Мунгутэ-зарин открывает ему секрет своей смерти («если меня завернут в войлок, на котором женщина родила ребенка, я тотчас умру»).

Н. И. Затопляев указывает, что «первоначально Мунгутэ-зарин не был в славе у бурят, и ему не воздавали никаких почестей». Почитание этого духа началось после следующих событий: когда русские начали расчищать тайгу около Иркутка, дух Мунгутэ-зарина принял облик зайца и снялся с насиженного им места, сказав при этом, что он покидает родные места и многие буряты также здесь жить не будут, однако он будет помогать тем, кто остался, «защищая всех от кляуз и помогая бурятским родоначальникам». Так, к данному онгону обращаются при вступлении в должность, а также при возникновении тяжб. В тексте камлания, к примеру, приводятся следующие строки: «он [проситель] просит мудрости

в суде, он просит, чтобы он саблю надевал и бумаги носил, он просит, чтобы по закону белого царя выделял истину между тяжущимися и оправдывал правого». Также после «брызгания» Мунгутэ-зарину совершается «брызгание» его помощнику Гуйдыку. Гуйдык, по указанию Затопляева, был курьером у барун-хатов (также почитаемым у бурят богов) и также был подвергнут истязаниям «за интересы своих родичей».

Третью и самую многочисленную сюжетно-мотивную группу составляет сюжет об умершем, который после смерти вредит людям. К данной категории в корпусе относится легенда «Боронхи-баранхи». Речь в ней идет о четырех дочерях неких Боронхи и Балгужи, которые жили в Монголии и погибли от войны Буржүкту хана. В это же время некоторые буряты стали переселяться в Россию, и вдруг у них стали пропадать телята. Они обратились к шаману, тот поворожил и узнал, что падеж на телят наслали дочери Баранхи, их надо хорошенечко угостить и тогда падеж прекратится. Так было сделано, и падеж прекратился. В камлании шаман просит этих духов не только не вредить скоту, но и защищать его: «...стад не щиплите, а ежегодно стада прибавляйте». Схожий сюжет можно наблюдать и в легенде «Хан Мүнгүлэж». Хан Мүнгүлэж жила в Монголии, но во время войны с Буржүкту-ханом она бежала в Россию и сделалась там шаманкой. Когда она умерла, у бурят начали болеть дети. Тогда буряты решили сделать ей онгон, чтобы отдавать ей почести и просить не причинять вреда детям и помогать им. Также в призывании шаман просит ее о подаче потомства: «...подобно тому, как ты делаешь дерево, не имеющее вершины, с вершиной, ты человеку, не имеющему потомства, даешь потомство». Третий текст, относящийся к этой группе, имеет название «Уитэ Хүнэртэ». В нем повествуется о двух дочерях шамана Унушхин-зарина, которые однажды без его ведома взяли его бубен и слетали на небо. Отец, узнав об их проступке, ослепил дочерей и прогнал их от себя. Какое-то время они жили в брошенной юрте, питаюсь рыбой, но потом умерли. Через некоторое время, как и в легенде «Хан Мүнгүлэж», у бурят стали болеть дети. Семья, которую коснулось несчастье, позвала шамана и он, поворожив, увидел, как в юрту проникают две девушки и насмеваются над шаманом, что тот их не видит. Шаман дал знать о себе, и девушки превратились одна в хорька, а другая в горностаю и спрятались в глубине юрты. Шаман пообещал угостить их, совершив «брызгание», но с условием, что они не будут больше вредить детям. Четвертая и последняя в данной группе легенда называется «Дулашин Бајгашин» и рассказывает о двух хоринских девушках-близнецах, которых после смерти родителей до смерти замучила жена их дяди, намеренно ослушавшись рекомендаций шамана («если больных обернуть шкурой коровы, то они умрут»). После смерти девушек люди, жившие неподалеку, стали болеть. Шаман, призванный помочь в ситуации, смог понять истинную причину болезней и задобрить умерших девушек. На сюжет, параллельный представленному, указывала Л. Д. Дашиева, говоря о песнопении «Хориин Хоер заян» («Две хоринские заянки»), вариант «Хори-ин Хоер басаган» («Две хоринские девушки»). В нем повествуется о трагической судьбе двух девушек-сирот, которые были изгнаны из родных хоринских степей. По преданию, испытав страдания из-за жестоких издевательств мачехи, они отправились странствовать по свету, найдя пристанище в Алари и Бохане [Дашиева, 2013, с. 144], а после смерти стали заянками. Духи этих девушек начали мстить людям за испытанные мучения и страдания, насылая болезни, смерть и эпидемии. С целью их задабривания и умиловления устраивались шаманские обряды жертвоприношений и найгуры.

Подводя промежуточные итоги, отметим активную эдиционно-просветительскую политику, которая продвигалась сотрудниками ВСОРГО. Статьи Н. И. Затопляева, посвященные верованиям аларских бурят, являются достаточно интересной иллюстрацией, на примере которой можно рассмотреть эдиционные страте-

гии сотрудников ВСОРГО рубежа XIX–XX вв. В качестве характерных черт данных стратегий можно обозначить склонность к форенизации и экзотизации реалий быта западных бурят, а также непрерывающуюся рефлексию над фонетической записью текстов на языках коренных народов Сибири. Данные стратегии в обобщенном понимании являются репрезентантами культуртрегерской деятельности областников, а также явно выражают их позицию относительно «инородческой» культуры и фольклора Сибири.

Список литературы

Арсеньева Л. Г. Деятельность Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества по изучению истории монгольских народов (середина XIX – первая четверть XX вв.): Дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2015.

Берёзкин Ю. Е. Фольклорно-мифологические параллели между Западной Сибирью, Северо-Востоком Азии и Приамурьем-Приморьем (к реконструкции раннего состояния сибирской мифологии) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. № 3. С. 112–122.

Берёзкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. М.: РГГУ, 2011.

Давлетшин А. И. Спящие духи как скелеты: Еще один мифологический мотив с глобальной дистрибуцией: Дис. ... канд. ист. наук. М.: РГГУ, 2006.

Дашиева Л. Д. Шаманские легенды и песнопения западных бурят: к вопросу типологии // Вестн. культуры и искусств. 2013. № 1 (33). С. 139–144.

Дувакин Е. Н. Шаманские легенды народов Сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение: Дис. ... канд. филол. наук. М.: РГГУ, 2011.

Затопляев Н. Шаманские поверья инородцев Восточной Сибири // Записки ВСОРГО по этнографии. Т. 2, вып. 2. Иркутск: Тип. К. И. Витковской, 1890. С. 1–9.

Затопляев Н. Некоторые из онгонов, почитаемые в Аларском ведомстве // Изв. ВСОРГО. Иркутск, 1910. Т. 41. С. 116–142.

Левинтон Г. А. Легенды и мифы // Мифы народов мира: Энцикл. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Сов. энцикл., 1988. Т. 2.

Маланов И. А. Развитие педагогической мысли в Бурятии (начало XIX – конец XX в.) // Вестн. Бурят. гос. ун-та. Образование. Личность. Общество. 2016. № 3. С. 6–13.

Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М.: Наука, 1985. Т. 3. (Лит. памятники)

Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. 2-е изд., испр. и доп. М.: Вост. лит., 2004. С. 229–232. (Исследования по фольклору и мифологии Востока. Семиотика фольклора).

Носов Д. А. Публикации сказок, подготовленные Г. Н. Потаниным как источник для реконструкции состояния фольклорной традиции монгольских народов во второй половине XIX в. // Studia culturae. 2016. Вып. 1 (27): Symposium. С. 127–135.

Письма Г. Н. Потанина / Сост. А. Г. Грумм-Гржимайло, С. Ф. Коваль, Н. Н. Яновский. Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1991. Т. 5

Поппе Н. Н. Бурят-монгольское языкознание. Л.: Изд-во АН СССР, 1933.

Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009.

Шинкарева А. П. Роль сибирского книгоиздания и печати в развитии грамотности бурят в XIX – начале XX века // Мир фольклора в контексте истории и культуры монгольских народов. Иркутск, 2006. С. 358–364.

E. A. Masiakina

*Tomsk State University, Tomsk, Russian Federation
beork.berkana@gmail.com*

**Collaboration of N. I. Zatoplyayev and G. N. Potanin:
on the materials Scientific Library of Tomsk State University**

The paper deals with the editorial history of the folkloristic and ethnographic works of N. I. Zatoplyayev, an employee of the Eastern-Siberian department of Russian Geographical Society (RGS) of the turn of the 19th and 20th centuries. He considered the beliefs of the Buryats of Alar district, the material and spiritual culture of shamanism of that time and region. A brief historical background is given about the region where the material to be analyzed was collected. Also, the author reviews the status of the Buryat language at the turn of the 19th and 20th centuries, being crucial for studying the context in which the texts were presented. The manuscripts of the works are currently stored in the archive of G. N. Potanin in the Scientific Library of Tomsk State University. One of the central aspects of cultural activity of the Siberian regionalists was studying and preserving the material and spiritual culture of the Siberian indigenous population. In their opinion, the development of world culture is the synthesis of Asian and European forms, with the mediating role in this process to be played by enlightened Siberia and its peoples. The papers written by N. I. Zatoplyayev, dedicated to the beliefs of Alar Buryats, are quite an interesting illustration, with which to consider the editorial strategies of the employees of the RGS of the turn of the 19th and 20th centuries. One can identify the propensity to forenize and exogenize the realities of everyday life of the Western Buryats, as well as the incessant reflection on the phonetic recording of texts in the languages of the indigenous peoples of Siberia to be the characteristic features of these strategies. These strategies, in the generalized sense, are representative of the cultural activities of the region, and also express their position regarding the “alien” culture and folklore of Siberia.

Keywords: Siberian patriotism, editorial practices, Siberian native folklore, G. N. Potanin, N. I. Zatoplyayev.

DOI 10.17223/18137083/68/1

References

Arsen'yeva L. G. *Deyatel'nost' Vostochno-Sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva po izucheniyu istorii mongol'skikh narodov (seredina 19 – pervaya chetvert' 20 vv.)* [Activities of the East Siberian Division of the Imperial Russian Geographical Society for the study of the history of Mongolian peoples (mid-19th-first quarter of the 20th century)]. Cand. philol. sci. diss. Ulan-Ude, 2015.

Berezkin Yu. E. *Tematicheskaya klassifikatsiya i raspredeleniye fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam: Analiticheskiy katalog* [Thematic classification and distribution of folklore and mythological motifs by area: Analytical catalog]. In: *Fol'klor i post-fol'klor: struktura, tipologiya, semiotika* [Folklore and post-folklore: structure, typology, semiotics]. Moscow, RSUH, 2011.

Berezkin Yu. E. *Fol'klorno-mifologicheskkiye paralleli mezhdru Zapadnoy Sibir'yu, Severo-Vostokom Azii i Priamur'yem-Primor'yem (k rekonstruktsii rannego sostoyaniya sibirskoy mifologii)* [Folklore and mythological parallels between Western Siberia, Northeast Asia and Priamurye-Primorye (to the reconstruction of the early state of Siberian mythology)]. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*. 2006, no. 3, pp. 112–122.

Davletshin A. I. *Spyashchiye dukhi kak skelety: Eshche odin mifologicheskii motiv s global'noy distributsiyey* [Sleeping spirits like skeletons: Another mythological motif with a global distribution]. Cand. hist. sci. diss. Moscow, RSUH, 2006.

Dashiyeva L. D. Shamanskiye legendy i pesnopeniya zapadnykh buryat: k voprosu tipologii [Shaman legends and chants of the western Buryats: to the question of typology]. *Herald of the Chelyabinsk State Academy of Culture and Arts*. 2013, no. 1 (33), pp. 139–144.

Duvakin E. N. *Shamanskiye legendy narodov Sibiri: syuzhetno-motivnyy sostav i areal'noye raspredeleniye* [Shaman legends of the peoples of Siberia: the plot-motivational composition and aerial distribution]. Cand. philol. sci. diss. Moscow, RSUH, 2011.

Levinton G. A. Legendy i mify [Legends and myths]. In: *Mify narodov mira: Entsikl.* [Myths of the peoples of the world: Encyclopedia]. S. A. Tokarev (Ed.). Moscow, Sov. entsikl., 1988, vol. 2.

Malanov I. A. Razvitiye pedagogicheskoy mysli v Buryatii (nachalo 19 – konets 20 v.) [Development of pedagogical thought in Buryatia (early 19th – late 20th centuries)]. *BSU bulletin. Education. Personality. Society*. 2016, no. 3, pp. 6–13.

Narodnyye russkiye skazki A. N. Afanas'yeva: V 3 t. T. 3 [Russian fairy tales by A. N. Afanasyev: In 3 vols. Vol. 3]. Moscow, Nauka, 1985. (Literaturnye pamyatniki [Literary monuments]).

Novik E. S. *Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt sopostavleniya struktur. 2-e izd., ispr. i dop* [Rite and folklore in Siberian shamanism: The experience of comparing structures. 2nd ed., rev. and ext.]. Moscow, Vost. lit., 2004, pp. 229–232. (Issledovaniya po fol'kloru i mifologii Vostoka. Semiotika fol'klora [Studies on folklore and the mythology of the East, Semiotics of folklore]).

Nosov D. A. Publikatsii skazok, podgotovlennyye G. N. Potaninym kak istochnik dlya rekonstruktsii sostoyaniya fol'klornoy traditsii mongol'skikh narodov vo vtoroy polovine 19 v. [Publications of fairy tales, prepared by G.N. Potanin as a source for the reconstruction of the state of the folklore tradition of the Mongolian peoples in the second half of the 19th century]. *Studia culturae*. 2016, iss. 1 (27): Symposium, pp. 127–135

Pis'ma G. N. Potanina. T. 5 [Letters from G. N. Potanin. Vol. 5]. A. G. Grumm-Grzhimaylo, S. F. Koval', N. N. Yanovskiy (Comps). Irkutsk, ISU Publ., 1991.

Poppe N. N. *Buryat-mongolskoe yazykoznanie* [Buryat-Mongolian linguistics]. Leningrad, AN SSSR Publ., 1933.

Sodnompilova M. M. *Mir v traditsionnom mirovozzrenii i prakticheskoy deyatel'nosti mongol'skikh narodov* [The world is in the traditional worldview and practical activities of the Mongolian peoples]. Ulan-Ude, BSC SB RAS Publ., 2009.

Spinkareva A. P. Rol' sibirskogo knigoizdaniya i pechati v razvitiy gramot-nosti buryat v 19 – nachale 20 veka [The role of the Siberian book publishing and printing in the development of literacy of the Buryats in the 19th – early 20th century]. In: *Mir fol'klora v kontekste istorii i kul'tury mongol'skikh narodov* [The world of folklore in the context of the history and culture of the Mongolian peoples]. Irkutsk, 2006, pp. 358–364.

Zatoplyayev N. Nekotoryye iz ongonov, pochitayemyye v Alarskom vedomstve [Some of the ongons venerated in Alarskoe vedostvo]. *Izvestia VSORGO*. Irkutsk, 1910, vol. 41, pp. 116–142.

Zatoplyayev N. Shamanskiye pover'ya inorodtsev Vostochnoy Sibiri [Shamanistic beliefs of foreigners of Eastern Siberia]. In: *Zapiski VSORGO po etnografii. T. 2, vyp. 2* [Transactions of the East Siberian Branch of the Russian Geographic Society on Ethnography. Vol. 2, iss. 2]. Irkutsk, Tip. K. I. Vitkovskoy, 1890, pp. 1–9.