

<https://doi.org/10.30853/filnauki.2020.7.3>

Кириллова Елена Олеговна, Фещенко Дмитрий Сергеевич

**Ориентальная мифопоэтика в повести С. П. Балабина "Рождённый из лотоса"**

Статья посвящена анализу повести С. П. Балабина "Рождённый из лотоса". Цель исследования состоит в изучении системы ориентальных мифопоэтических образов, мотивов, духовно-религиозных представлений, в т.ч. художественной реконструкции регионального фольклорного сюжета (средневековая легенда о царе Куаньюне) в произведении. Научная новизна видится в отсутствии значительных трудов, посвящённых рассматриваемому произведению, в т.ч. с позиций ориентальной мифопоэтики. Полученные результаты показали, что ориентальные образы и мотивы, культы, верования основаны на анимизме и шаманизме, а мотивы недеяния, самоестественности, созерцания, бессмертия воспроизводятся в религиозной парадигме даосизма.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/2/2020/7/3.html](http://www.gramota.net/materials/2/2020/7/3.html)

Источник

**Филологические науки. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2020. Том 13. Выпуск 7. С. 14-22. ISSN 1997-2911.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/2.html](http://www.gramota.net/editions/2.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/2/2020/7/](http://www.gramota.net/materials/2/2020/7/)

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)  
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [phil@gramota.net](mailto:phil@gramota.net)

<https://doi.org/10.30853/filnauki.2020.7.3>

Дата поступления рукописи: 14.05.2020

*Статья посвящена анализу повести С. П. Балабина «Рождённый из лотоса». Цель исследования состоит в изучении системы ориентальных мифопоэтических образов, мотивов, духовно-религиозных представлений, в т.ч. художественной реконструкции регионального фольклорного сюжета (средневековая легенда о царе Куаньюне) в произведении. Научная новизна видится в отсутствии значительных трудов, посвящённых рассматриваемому произведению, в т.ч. с позиций ориентальной мифопоэтики. Полученные результаты показали, что ориентальные образы и мотивы, культы, верования основаны на анимизме и шаманизме, а мотивы недеяния, самоестественности, созерцания, бессмертия воспроизводятся в религиозной парадигме даосизма.*

*Ключевые слова и фразы:* С. П. Балабин; «Рождённый из лотоса»; дальневосточная литература; ориентальная мифопоэтика; Легенда о Куаньюне.

**Кириллова Елена Олеговна**, к. филол. н.

*Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока  
Дальневосточного отделения Российской академии наук, г. Владивосток  
sevia@rambler.ru*

**Фешенко Дмитрий Сергеевич**

*Дальневосточный федеральный университет, г. Владивосток  
dm\_bbk@bk.ru*

## **Ориентальная мифопоэтика в повести С. П. Балабина «Рождённый из лотоса»**

Станислав Прокопьевич Балабин (1935, прииск Пролетарский Хабаровского края – 2001, Владивосток) – самобытный дальневосточный писатель, талантливый художник. «Книги Балабина – явление не просто регионального, а общерусского, общероссийского звучания. Он сказал своё слово в русской литературе Дальнего Востока России», – писал известный критик С. Ф. Крившенко [Цит. по: 4].

Объектом исследования выбран исторический роман-диалог С. П. Балабина «Золотая империя». Произведение было издано во Владивостоке в 1993 году и состоит из двух повестей – «Пёстрые стрелы Сульдэ» и «Рождённый из лотоса». Роман воскрешает далёкое прошлое Приморья, когда под натиском монгольских орд пала некогда процветающая могущественная Золотая империя чжурчжэней (1115-1234), десятилетиями противостоявшая воинственному Чингисхану. Книга тем более интересна для дальневосточного читателя, что средневековый народ чжурчжэни проживал на территории современного Приморья. «Чжурчжэни оставили значительные свидетельства того, что до русских здесь существовала развитая цивилизация. От создателей Золотой империи остались в Приморье разрушенные временем километры дорог, грандиозные укрепления городищ, руины погребённых под землёй строений, растащенные по музеям погребальные памятники и собственно имя, которое известно с младых ногтей каждому приморцу» [10].

Роль чжурчжэней в исторических судьбах многих народов Восточной Азии была велика. Достаточно отметить, что «созданная ими Золотая империя, в состав которой вошла почти вся территория нынешнего Приморского края, значительные части Внутренней Монголии, Северо-Восточного и Северного Китая, на протяжении более чем столетия являлась доминирующей на Дальнем Востоке политической силой. Империя чжурчжэней по своему составу была полиэтнической» [25, с. 3]. В романе С. П. Балабина воспроизведены события, ставшие роковыми впоследствии для судеб чжурчжэней-удигэ, в отношении которых монголами была применена политика поголовного уничтожения.

В повести С. П. Балабина «Рождённый из лотоса», помимо событийности, основанной на исторических фактах, значительное внимание уделено реализации ориентальной мифопоэтики и духовно-религиозных верований. В предыдущих обращениях, открывших серию авторских работ, посвящённых двум историческим повестям писателя, которые составили дилогию, уже отмечалось, что художественный текст формируют элементы народных верований, ритуалов, сакральные представления, отголоски сплава сразу нескольких религий [12; 13]. Фокус авторского взгляда сосредоточен именно на духовной стороне жизни чжурчжэней, что, в свою очередь, обозначает исследовательский интерес, а специфика материала позволяет рассматривать весь текст «Золотой империи» с позиций мифопоэтики. Таким образом, в широком смысле **актуальность** темы обусловлена важностью исследования «мифологизма» как характерного явления литературы XX-XXI вв. В связи с этим предпринята первая попытка как анализа особенностей художественных достоинств романа дальневосточного писателя, так и исследования специфики мифопоэтических доминант рассматриваемого произведения. Актуальность обусловлена также обращением к репрезентации ориентальной (азиатской) мифопоэтики в повести «Рождённый из лотоса».

Авторами уже было предпринято обращение к роли мифологемы «смерть – воскресение» в повести «Пёстрые стрелы Сульдэ», рассмотрение её как смысловой, структурообразующей [13], а также к содержательно-ценностным компонентам духовно-религиозных представлений в повести «Рождённый из лотоса» [12]. Данная

работа является продолжением задуманной и реализуемой концепции, воплотившейся в предыдущих статьях. В данном исследовании поставлены следующие *задачи*:

1. Проанализировать ориентальные образы (чжурчжэньские, монгольские, тунгусо-маньчжурские, китайские).
2. Рассмотреть оппозицию «народные верования чжурчжэней – буддизм» как художественную реализацию мифо-ритуального комплекса, анимистических представлений.
3. Проанализировать репрезентацию в тексте ориентальных мотивов «недеяния», «самоестественности», «созерцательности».
4. Охарактеризовать мотив бессмертия в религиозной парадигме даосизма.
5. Проанализировать легендарный слой произведения (князь Куаньюнь), выявить смысловое наполнение художественного образа; представить интерпретации легенды из разных источников, дошедших до наших времён в записях и фиксациях дальневосточных исследователей.

В исследовании применялись *методы исследования*: традиционный описательный, контекстный анализ, компаративный метод. *Теоретическую базу* работы составляют идеи и концепции М. Элиаде [26], А. Ф. Лосева [17], Е. М. Мелетинского [19] и др. по изучению специфики мифа, мифологического мышления и мифопоэтики разных авторов. Исследования А. Н. Веселовского [8], Б. В. Томашевского [23] позволили подробно рассмотреть такой компонент художественного произведения, как мотив, а также его свойства и реализации в произведениях. К трудам учёных, изучающих мифопоэтические реминисценции в литературе, привлекались фундаментальные работы по востоковедению и религиоведению, непосредственно коррелирующие с исследуемой проблемой ориентальной мифологии: Н. И. Конрада [14], Л. С. Васильева [6], М. В. Воробьёва [9], Е. А. Торчинова [24], В. В. Малявина [18]. При обращении к историческому аспекту произведения авторы статьи учитывали опыт тщательного изучения работ исследователей дальневосточной школы этнографии, антропологии, археологии: В. К. Арсеньева [1], Э. В. Шавкунова [25], А. Ф. Старцева [22], Т. А. Васильевой [7], А. Л. Ивлиева [10] и др. В отношении методологии необходимо также отметить, что специфика темы связана с некоторыми трудностями в интерпретации мифопоэтических элементов текста, что проявляется в многозначности рассматриваемых в работе мифопоэтических представлений. Одни и те же образы могут отражать как мифологические представления чжурчжэней, так и элементы, привнесённые другими народами, с которыми они находились в непосредственном историческом контакте – так называемыми потомками чжурчжэней (удэгейцами, нанайцами).

Критическое освещение романов писателя о средневековом Приморье невелико: предисловие к роману «В пасти дракона», написанное профессором С. Ф. Крившенко [16], и рецензия «Гибель империи» Ю. В. Прасоловой, посвящённая выходу романа [20]. *Научно-практическая значимость* исследования обуславливает его востребованность. Богатый фактографический и литературоведческий материал может быть реализован в преподавании учебных дисциплин регионального блока, при составлении спецкурсов, в исследовательских работах преподавателей, аспирантов и студентов. Практическое применение также связано с возможностью использования полученных в ходе исследования обобщений и выводов для подготовки словарей, библиографических указателей по литературе Дальнего Востока России и русского зарубежья.

В повести «Рождённый из лотоса» С. П. Балабин творчески осваивает региональный фольклорный сюжет – одну из самых загадочных легенд, бытовавших среди коренных народов Дальнего Востока России. В художественном произведении представлена средневековая легенда о царе Куаньюне, бытовавшая среди китайского и тунгусо-маньчжурского населения, а также маньчжуро-приморских чжурчжэней – этнографической группы тунгусо-язычного этноса чжурчжэней, существовавшей в Средние века на территории южного Приморья. Известный дальневосточный писатель и исследователь В. К. Арсеньев в «Материалах по изучению древнейшей истории Уссурийского края» излагает два варианта этой легенды, услышанные им во время путешествий в горной области Сихотэ-Алиня и в прибрежном районе Зауссурийского края (оба раза от стариков-маньчжуров). В обоих вариантах легендарный князь выступает в роли злодея-антагониста. Он жесток, сластолюбив и коварен. В. К. Арсеньев указывает на ряд интересных находок, обнаруженных им совпадений в исторических сведениях, совпадений в топонимах исследованной им местности, которые дают основание предполагать историчность этой легендарной фигуры [1]. Писатель был уверен, что изложенные события происходили на территории Приморского края. Современный исследователь-этнограф А. Ф. Старцев на основе анализа этнокультурных контактов дальневосточных этносов приходит к другому выводу: «Легендарные события происходили в действительной жизни не на территории Приморского края, а где-то в центральных округах Золотой империи. Оттуда они передавались из уст в уста в течение столетий и, наконец, в конце XIX века были перенесены маньчжурами на территорию Приморья, где в итоге оказались связанными с многочисленными древними развалинами чжурчжэньских городищ, находящихся на территории современного города Уссурийска, в Сучанской долине и реках Даубихэ и Но-ту» [22].

В повести С. П. Балабина князь Куаньюнь – последний из князей в череде своих предков, снабжающих императорскую казну золотом. В период гибели империи чжурчжэней он становится держателем и единственным собственником всего золотого запаса (императора больше нет, и некуда отправлять добытое золото), предназначенного для священной Столицы, и, таким образом, самым богатым из князей чжурчжэньской периферии, ещё не испытавшей знакомство с монголами. Однако Куаньюнь осознаёт бессмысленность «того, что составляло смысл и гордость его предков – снабжать императорскую казну золотом и принимать от всемогущих владык особые почести» [5, с. 417]. Некогда суровый и решительный правитель, чей взгляд

знававшие его в прежние годы сравнивали со взглядом тигра, предстаёт в повести уставшим, больным стариком с тусклым выцветшим взором. Он живёт в хорошо защищённой крепости, напоминающей устройством, распределением построек по социальным группам, деталями быта и прочему священную Столицу. Только вот строгого сравнения крепость Куаньюня не выдерживает. Всё в ней – от крепостных стен до обстановки – «неудачная копия» [Там же, с. 332].

Кроме того, Куаньюнь потерпел неудачу в попытках установить на территории своих владений новую религию. Храм со статуей Будды стоит в запустении – чужую религию народ отверг. Заметим здесь: археологически и этнографически доказано, что лишь незначительная часть чжурчжэней-удигэ, преимущественно из числа представителей господствующих классов, исповедовала буддизм [9, с. 61-68]. Распространению буддизма среди них способствовало то обстоятельство, что с развитием и дальнейшим углублением классовых отношений правящая феодально-аристократическая верхушка чжурчжэньского общества начинает всё в большей степени испытывать потребность в новом виде религии, отвечающей её интересам. Однако подавляющее большинство чжурчжэней-удигэ, проживающих на далёкой окраине империи, отвергало буддизм как чуждую для них форму религиозной идеологии и сохраняло традиционные религиозные верования [25, с. 155]. У С. П. Балабина в тексте находим: «Многолетняя борьба с буддизмом на землях чжурчжэней-удигэ закончилась в пользу традиционных религиозных представлений – мерой всех вещей есть и будут пять стихий Природы» [5, с. 411]. Природа для чжурчжэней-удигэ является безусловным абсолютom. «Анализ письменных источников позволяет говорить о наличии элементов анимизма и магии в традиционных религиозных верованиях чжурчжэней, причём особенное место в этих верованиях занимают различные культы» [9, с. 61-68]. Об этом же свидетельствует и археологический материал, из которого явствует, что в основе традиционных религиозных верований чжурчжэней-удигэ лежал анимизм. В соответствии с чем они одухотворяли различные явления природы, связывая их исключительно с деятельностью тех или иных духов [25, с. 155]. Ряд факторов позволяет говорить о присутствии в верованиях чжурчжэней-удигэ элементов тотемизма [7]. По сюжетной завязке всего романа «Золотая империя» чжурчжэнями-удигэ не приняты были буддистские представления о душе, буддистские практики, культы и прочее. Глядя на сутулую спину Главного служителя Неба – этого предвестника знамения и его, Куаньюня, несчастий, последний думает: «Может, стоило давно и тайно расправиться с ним и не изгонять буддийских служителей, а силой меча заставить подданных принять их веру. Но в то же время он понял всю зрящность своих замыслов: народ, сопротивляющийся чужой вере, мог в гневе лишиться его власти и принести в жертву Небу» [5, с. 428]. И во второй части романа-дилогии жрец, Главный служитель Неба, некогда предрекший реакцию чжурчжэней, одерживает над Куаньюнем ещё и политическую победу.

События в повести «Рождённый из лотоса» разворачиваются так, что после знакомства императорского гвардейца Илэ – главного героя и Куаньюня показано примирение князя и Главного служителя Неба, но примирение это неравноправное. По рекомендации жреца для укрепления духовных сил народа князь должен принести в жертву своего любимого белого коня. В этой точке ещё есть вероятность принятия волевого решения. И в облике Куаньюня ненадолго появляется след прежнего жёсткого характера: твёрдые «волчьи уши» и металлический блеск в жёлтых «глазах тигра» [Там же, с. 413]. Однако перед угрозой солнечного затмения отступает тень грозного прошлого. «И вновь стали вялыми уши князя: силы Природы были на стороне Главного служителя Неба. Князь понимал, как народ воспримет такое знамение, большие и малые шаманы в этот день укрепят свою власть над душами его подданных. Сделай он сейчас хоть малейший вред Главному служителю Неба, гнев народа обрушится на него, и его власть будет смята, как тростинка под ногами» [Там же, с. 414-415]. Важно отметить многократно повторяющееся сравнение князя Куаньюня с тигром. Используемый здесь С. П. Балабиным ориентальный образ тигра культурологически весьма ёмок и насыщен.

Нельзя не вспомнить русского писателя дальневосточного зарубежья Н. А. Байкова, образ тигра у которого является лейтмотивом всего творчества. Широкую популярность в первой половине XX века на Дальнем Востоке России и Азии Николай Аполлонович получил в первую очередь благодаря трилогии о Маньчжурии – роману «Великий Ван» (Харбин, 1936), повести «Тигрица» (Харбин, 1940), роману-были «Чёрный капитан» (Тяньцзин, 1943). Однако Н. А. Байков известен не только как писатель и поэт, воспевший царственное животное, но и как учёный-натуралист. Отличительные черты образа тигра были основаны на многолетних личных наблюдениях самого Н. А. Байкова, много бывавшего в тайге, охотившегося на тигра, знавшего его повадки и прекрасно изучившего образ жизни этого животного, а также на восточных (главным образом, китайских) легендах и обрядах, связанных с культом тигра, почитавшегося как священное животное. Семантическую повторяемость этого зооморфного мотива можно увидеть в очерке писателя «Маньчжурский тигр» (1925), книге «В горах и лесах Маньчжурии», натуралистических заметках «По тигровым следам» (1907), «Маньчжурский тигр», «Тигры на Дальнем Востоке» (1927), «Охота на тигра» (1927) и даже в памфлете «Владыка тайги». Монография о маньчжурском тигре стала итогом многолетних наблюдений Н. А. Байкова над царственным животным. В очерке «Владыка тайги» находим: «Этот царственный зверь с незапамятных времён у многих народов Восточной Азии пользуется особым почитанием. В религиозных воззрениях этих народов существует даже особый “культ тигра”, связанный с целым циклом верований, обрядностей и обычаев. Маньчжуры считают, что “Великий Ван” – это тигр с изображением на голове иероглифа “Ван”, что значит “господин” – царь всех зверей; в его теле находится душа умершего великого человека, царя или князя. Тигр для маньчжура – священный зверь, перед которым преклоняются, воздвигают алтари и кумирни и совершают молитвы “Великому Духу гор и лесов”» [3, с. 373-374]. Н. Н. Конрад отмечал, что в Корее тигра воспринимали как божество, историческим свидетельством этого являются различные

названия тигра: «горное божество», «горный господин», «горный государь», «горный дух», «горный герой» [14, с. 106]. Функционирование образа тигра обусловлено его культом, который глубоко укоренился в психологии китайцев. Точно выражает смысл этого мифологического образа следующее высказывание: «Обаяние и мистический ужас, внушаемый тигром народам Восточной Азии, имеют древнейшее происхождение, относящееся к самому началу истории человечества, когда царил на земле зверь...» [2, с. 95].

В китайской культуре и мифологии, в восточном-азиатском искусстве в целом тема тигра – одна из ключевых. Тигр является божественным животным, постоянным персонажем легенд, сказок, мифов. Активно фигурирует он и в фольклоре коренных народов Дальнего Востока России (удэгейцев, нанайцев и др.). Китайская мифология довольно противоречива и представляет собой смесь даосской, буддийской мифологий с народными верованиями. Кроме того, существовали ещё различные архаические и местные народные культы, а также культы конфуцианских мудрецов и героев. Всё это сложно переплелось в мифологическом восприятии тигра [11]. Таким образом, ориентальный мифопоэтический образ тигра в повести С. П. Балабина помогает писателю выразить тему угасания чжурчжэньского народа, показывая её под углом мифологической традиции, делая её более выпуклой, яркой. Кроме того, помимо прямых сюжетных пересечений, образ тигра соединяет фигуру князя с другим ключевым персонажем романа «Золотая Империя» – Илэ.

Куаньюнь уступает Главному служителю Неба и тем самым передаёт ему часть властных полномочий. Он возвращается во дворец, где звуки его шагов скрадывают мохнатые китайские ковры с вытканными на них птицами Феникс. Куаньюнь мечтает, подобно этой птице, обратиться в пепел, чтобы возродиться юным и полным сил. Перед читателем ещё один ориентальный мифопоэтический образ. Образ птицы Феникс дан в свете восточных представлений. Философский дискурс дальневосточного писателя очевиден. С. П. Балабин использует этот сквозной в диалогии образ в его классической интерпретации – как миф о циклически возрождающейся, бессмертной птице Феникс. Как уже отмечалось в предыдущих статьях, появление птицы Феникс знаменует возрождение Илэ. Образ противопоставляется мотиву смерти, смягчает зловещее ощущение ожидаемой гибели [13, с. 46]. Но если мотив обновления, «новой» жизни действует в отношении других героев, то князя Куаньюня писатель лишает возможности духовно возродиться.

Князь отказывается от ласк любовницы, прекрасной бохайки. Позже отдаёт свою дочь в жёны Фанча, безродному придворному – тем самым и ему уступает часть своей власти. Он следует в хранилище золотых запасов, но вид золотых слитков не вызывает в нём прежнего трепета сердца, и он уже готов согласиться на предложение хранителя замуровать всё это золото в потайном месте. Возникающая рифма – захоронение золота и захоронение Золотой богини (в финале первой повести) – как нельзя более красноречиво подчёркивает и завершает сравнение обречённого на гибель княжества Куаньюня с погибшей столицей Золотой империи. Золото Куаньюня свободно от какой-либо сакральной символики, оно всего лишь жёлтый металл – «порождение... жёлтого дракона, символа власти всех императоров» [5, с. 416-417]. Так, страсти, некогда придававшие смысл его жизни, отходят на второй план, оставляя место бледному контуру прежнего Куаньюня, покидая его на пороге ухода из земной жизни. Фигура князя в рассматриваемом тексте по сравнению с легендарным его образом несёт другую смысловую нагрузку: он олицетворяет собой чжурчжэньскую государственность в миниатюре, в её затухающем состоянии. Автор выходит к проблеме судеб народных, государственных, раскрывая прошлые события в эпоху величайших исторических испытаний и потрясений. «Империя чжурчжэней, как утверждает автор, пала не только под натиском чужеземных сил, пёстрых стрел ханских воинов, но и под напором внутренних распрей, междоусобиц, предательства, вероломства» [15, с. 36].

С образом Куаньюня связан звучащий мотив полемики буддизма и народных верований. Видится, важным образом в повести выступает философский камень бессмертия *дань*, который ищут татани – потомки Чинхисхана. Примечателен в этом смысле диалог Бату-хана с пленённым чжурчжэньским шаманом, сменившим бубен на меч. «Ты слышал о камне бессмертия дань? Может вы прячете его в своих горах?», – спрашивает Бату-хан. «Этот камень дань всюду», – слышит он в ответ. «Я тебя не понял, шаман» [5, с. 407]. На это старый шаман отвечает великому полководцу: «У нас есть свои “Ясы”. Эти древние правила просты и истинны: соблюдай обряды жертвоприношений Небу и Земле, почтение к родителям, уважение к старшим, верность друзьям – и ты обретёшь бессмертие в памяти людей. Вот это и есть, хан, философский камень дань» [Там же]. Как видно, правила чжурчжэней-удигэ основаны на анимизме, поклонении стихиям Природы, уважении к предкам. Хорошие дела человека навсегда остаются в памяти людей, а мерой всех вещей есть и будут пять стихий Природы, эта древняя вера является фундаментом власти, к этому призывает князя Куаньюня Ваньян Сиинь. Примечательно в этом отрывке ещё одно авторское уточнение: «Мункэ-Сал отдал должное мудрости шамана, и, в отличие от Бату-хана, уверовал, что в этих землях он приблизится к познанию “Дао”» [Там же].

Известно, что даосизм пустил довольно глубокие корни среди определённой части чжурчжэней, о чём также свидетельствуют археологические раскопки современного времени. Лёгкость, с которой даосизм был воспринят шаманистами-чжурчжэнями, находит своё объяснение в том, что даосизм, как и шаманизм, зиждется на аниматических представлениях и теснейшим образом связан с шаманской практикой магии, гадания и врачевания [6, с. 220]. «Главный служитель Неба взял бубен и, потряхивая им, пошёл приплясывающей походкой вокруг кострища; он на глазах помолодел, спина его выпрямилась, морщины на лице разгладились – и Куаньюнь был поражён таким переменам» [5, с. 429]. Подобно шаманам, даосские священники «обеспечивали контакт с представителями потустороннего мира, душами умерших, а также выступали в качестве посредников при обращении к многочисленным духам» [6, с. 278-279]. К тому же даосизм довольно охотно включал в себя культы чуждых верований.

Так, у С. П. Балабина ожидание солнечного затмения приводит людей в ужас: «В этот момент тень чёрным холоном пробежала по городу – и единый вздох исторгла толпа людей, снова оцепенела перед небесными силами; казалось вот-вот все пять стихий обрушатся на город и воцарится вселенский хаос... И люди не выдержали – все опустились на колени, было желание встать даже на четвереньки, чтобы ощутить твердь земли, прильнуть к ней телом, найти у неё спасение. И момент для этого наступил – среди белого дня прибежала ночь, чёрный дракон пожрал солнце, на небе выпали яркие крупные звёзды. Сейчас где-то среди них небесный царь Абкай хань, обнажив меч, схватился с чёрным драконом, с чёрными силами духа Бушука» [5, с. 430]. Также в соответствии с даосскими обрядами сожжения на ритуальный костёр в повести восходит жеребец: «Тут на помощь Акбай ханю пришёл Главный служитель Неба, по велению которого вспыхнул жертвенный костёр, и люди услышали дикое ржание княжеского жеребца – оно на языках пламени унеслось ввысь. Люди земли отдавали свою силу царю небесному» [Там же]. О существовании культа коня у чжурчжэней можно судить по имеющемуся в письменных источниках (История дома Цзинь, царствовавшего в северной части Китая с 1114 по 1233-й год) «упоминанию о принесении императором Агудой коня белой масти в жертву духу умершего военачальника» [25, с. 160]. «От костра остро понесло палёной шерстью и горелым мясом, во все стороны летели искры – то осыпались на землю искры от меча Абкай ханя. Он, кажется, начал побеждать чёрные силы беспощадного духа Бушука: ночь светлела, одна за другой гасли в небе звёзды – и вздох облегчения прокатился над городской площадью. Народ истово возликовал, когда вновь засияло священное Солнце» [5, с. 430]. Солнце рассматривалось чжурчжэнями-удигэ как божество высшего порядка, а конь, по представлениям чжурчжэней, был носителем добрых, светлых сил и олицетворением солнца. Животное представляет собой жертвенную пищу солнцу и духам огня. На открытых священному Солнцу лесных полянах существовали у чжурчжэней шалаши, крытые корой. Известно, что это были солнечные божницы, у нанайцев они носили название «нюрха», или «нюрханы». В центральной части рисовалось дерево с подвешенным на нём знаком солнца вместе с двумя антропоморфными фигурами охотничьих духов эдэхэ, или аджеха [25, с. 162]. Как помнится, именно возле этих охотничьих божниц, Илэ, возвращаясь в родные земли, просит помощи перед образом солнца [12, с. 42].

У чжурчжэней активно наличествовал также культ предков-покровителей, вера в очистительную и охранную силу земного и солнечного огня, культ гор и неба, практиковались жертвоприношения детей. Всё это находит своё отражение в тексте писателя. Так, при получении чжурчжэньскими металлургами недоброкачественного металла в качестве жертвоприношения духам огня приносились мальчики не старше десяти лет, являвшиеся, как, очевидно, считали чжурчжэни-удигэ, особым предметом вождения духа огня: «Перед взором Куаньюня встал тот мальчик, которому топором размозжили голову и бросили в плавильную печь... О небо! О небесный царь Абкай хань, равнодушно вззирающий на рабов своих, не лиши их разума, когда чёрным крылом накроет Священное солнце!» [5, с. 428].

Если в предыдущей повести «Пёстрые стрелы Сульдэ» образ вечности и мироздания олицетворяли ориентальные мифопоэтические образы драконов и черепах [13], то в повести «Рождённый из лотоса» эти образы укрупняются, разрастаясь до масштабов философских обобщений о древних народах, цивилизациях, циклах Вселенной. Мункэ-Сал, вспоминая о родных степях, широкой долине реки Орхон, размышляет о связи времён: «У подножия огромного холма будто навечно застыла гигантская каменная черепаха и рядом разрушенная столица уйгуров Хара-Балгасун. Война стёрла с лика земли некогда прекрасный город, но остались каменные статуи и могильные плиты, на которые неведомые мастера нанесли чёрточки, угольнички, кружочки... Что эти люди хотели сказать своим потомкам, от чего их уберечь и к чему призвать?» [5, с. 484]. В этих высказываниях слышится мотив «цикличности жизни», представленный в художественной диалогии С. П. Балабина сквозь призму религиозных парадигм буддизма и даосизма.

В книге «Рождённый из лотоса» выделяются две основные сюжетные линии: бывшего императорского гвардейца Илэ, знакомого по предыдущим событиям, и Мункэ-Сала, начальника службы донесений монгольского хана. Эти два действующих лица сюжетно почти не пересекаются, но обоих их сближает стремление познать Истину. Мункэ-Сал, чей жизненный путь разворачивается параллельно пути главного героя Илэ, принадлежит к интеллектуальной элите монгольского войска. Его зовут Ламжава. Он начальник юртджи – службы донесений, а также писец, фиксирующий жизнь, поступки, изречения Бату-хана. Именем Ламжава, однако, автор называет его лишь дважды: в начале повести и в конце, перед самой смертью. В остальное время он зовётся Мункэ-Сал, что означает «вечный и умный» [Там же, с. 290]. Он знает, помимо монгольского, китайский язык, знаком с языком чжурчжэней. Он стремится осмыслить достижения древней китайской культуры. Его товарищ, учёный китаец Куй-син поддерживает друга («не стоит печалиться: познающий уже не стоит на месте») и желает ему «оставить поучение в слове», что, согласно конфуцианскому учению, является одним из трёх видов деятельности человека, которая могла обессмертить имя [Там же, с. 311]. Самим же Мункэ-Салом движет желание познать Истину. Он ощущает близость к смерти и на всё происходящее вокруг, в котором много кровавого и жестокого, смотрит отстранённо, почти не сочувствуя врагам Бату-хана, страданиям уничтожаемых монголами людей: «Мункэ-Сал равнодушно наблюдал за происходящим – чувства его уже давно притупились, и что значила смерть этих четверых, когда погибли целые племена, а народы рассеялись по земле» [Там же, с. 360].

Большинство его поступков лежат в ментальной плоскости. Физическое перемещение его пассивно – тело его движется, перемещается вместе с войском, но способность управлять своим телом начинает медленно оставлять его. Даже в профессиональной области силы его постепенно покидают – рука слабеет, порой

с трудом держит письменный инструмент, и больше всего, помимо поиска Истины, его занимает желание возвратиться в места своего детства. В целом, его пассивное следование, недеяние вписывается в принципы даосизма – религии, которой он отдаёт предпочтение. Мункэ-Сал изучает даосские источники, о чём свидетельствует наличие у него книги «Дао Дэцзин» и приводимые оттуда слова. Как известно, в этом трактате, название которого в переводе означает «Канон Пути и Добродетели», изложены принципы даосизма, а её автором считается древнекитайский философ VI-V вв. до н.э. Лао Цзы – основоположник даосизма, он почитается как божество, один из трёх чистых.

Согласно даосской космогонии, первоначалом всего признаётся сокровенное *dao*. Оно производит единое энергетическое начало мира – пневму *ци*, олицетворяемую с хаосом. Эта энергия дифференцируется, образуя Небо и Землю, в основе которых лежат положительное (*ян*) и отрицательное (*инь*) начала. Их взаимодействие образует Человека. Небо, Земля и Человек порождают всё сущее как базовые силы космоса. В другом варианте мифа смерть Хаоса – первоначальной целостности и единства сущего – привела к появлению Космоса – мира множественности, изменений и несовершенства. И только даосы стремятся возвратиться к простоте и целостности этого первоначального единства. В даосском мироописании можно отметить членение мира на землю и девять небес над ней с их правителями и обитателями, в поздних представлениях на эту систему наложилось буддийское представление о трёх мирах.

Мудрец в представлении даосизма пребывает в делах недеяния и не прибегает к словам, осуществляя учение. Поведение совершенно мудрого часто сравнивается с природой воды, которая, будучи слабой и податливой, точит огромные камни. Вода ни с кем не борется, но всё побеждает – тем самым выражает недеяние, главная идея которого – непротиводействие природе окружающих вещей и существ, а – в конечном счёте – и всего сущего. Следуя природе вещей, мудрец легко может достигать своих целей. С понятием «недеяние» тесно связано другое важное понятие даосской философии – «самоестественность». Это другая сторона недеяния: если недеяние есть следование природе вещей, то самоестественность есть следование своей собственной природе, а не чему-то иному – навязанным нормам поведения или внешнему принуждению. Принципы недеяния и самоестественности предполагают единение с природой, опрощение, отказ от ухищрений цивилизации. Даосский мир един и неделим, в нём исчезают грани между сном и бодрствованием, жизнью и смертью, красотой и безобразием [24].

Необходимо отметить, что и в отношении данной восточной религии автор «Золотой империи» соблюдает фактологическую точность. Даосские направления появились в империи чжурчжэней во время господства в северной части Китая чжурчжэньской династии Цзинь (1115-1234), причём обращены они были не столько к интеллектуальной элите, сколько к народу (в тексте часто встречаются представления о базовых «пяти первоэлементах», пришедших в даосизм, в свою очередь, от китайских натурфилософов). Кроме того, предводитель монголов Чингисхан также благоволил даосам, надеясь отыскать с их помощью источник бессмертия [Там же]. В повести подобным желанием одержим его сын – Бату-хан, который вскоре, однако, разочаровывается в этой идее, заменив её другим вариантом бессмертия – завоевать все народы и войти в пантеон великих героев прошлого – взойти на курган тридцати богатырей. «Все другие непокорные народы, как кизяк, сгорят на монгольских кострах. Пусть весь мир знает, что монгол означает побеждающий. Мы все под знамёнами Цаган сульдэ и Хара сульдэ» [5, с. 301]. В культе Чингисхана существовал культ его сульдэ – военного духа (гения), воплощённого в знамёнах. Цаган сульдэ – Белое знамя. Хора сульдэ – Чёрное знамя.

Вместе с тем на всём протяжении повести в душе Мункэ-Сала время от времени возникает недовольство окружающим. Про себя он не соглашается с отдельными поступками Бату-хана. Например, с принципом выбирать военачальников, ориентируясь лишь на знатность рода и отвагу, не предъявляя требования к наличию у них высокого интеллекта, культурных знаний [Там же, с. 298]. На собрании в шатре Бату-хана он осуждает неискренность в словах военачальников, которые на самом деле не желают отправляться в поход в земли чжурчжэней. Да и сам он мечтает встретить последние дни своей жизни в родных краях, полюбоваться на «сложенные из камня курганы, которые указывают путникам верную дорогу» [Там же, с. 303]. Подневольный следовать всюду вместе с монгольским войском, Мункэ-Сал прибегает к своеобразной форме эскапизма. Его друг, китаец Жуньту, дарит Мункэ-Салу редкий свиток и при расставании советует прочесть десять глав о десяти подземных судилищах повелителя подземного царства Дицзан-Вана, уверяя его, что «если произойдёт перевоплощение, и он пройдёт чистилища ада, то, возможно, познает “дао”...» [Там же, с. 322]. С этого момента в повествовании появляется ещё одна плоскость – в моменты сна Мункэ-Сал перевоплощается в своего товарища Жуньту и в его образе посещает все десять отделов китайского ада.

Согласно древним китайским мифологическим представлениям, ад состоял из десяти кругов, организованных по принципу чиновничьей канцелярии. В первом круге – инстанции – определялось наказание, в последнем решалась судьба в следующем рождении. До рождения власти управляющие адом поили души напитком забвения, стирающим память о прошлой жизни. В Северном и Восточном Китае владыкой ада считался Дуньюэдади – бог горы Тайшань, под которой и помещался ад. В Сычуани и Южном Китае эту роль выполнял Фэндудади – Великий император горы Фэнду [18]. Мункэ-Сал, путешествуя по приёмным ада, наблюдает мучения душ, страдающих за самые различные прегрешения: соращение женщины, клевета, убийство. Посещая различные пыточные камеры и наблюдая грехи и пороки со стороны, он рефлексирует над собственным моральным обликом. При этом по отношению к богам подземного царства и их прислужникам он не выказывает особенного почтения, порой даже ведёт себя вызывающе пренебрежительно.

Очнувшись в очередной раз от сна, вернувшись из судилища убийцы, он становится свидетелем коренного нарушения одного из заветов Чингисхана: во время переправы монгольского войска через реку один из военачальников, назначенных Бату-ханом, убивает шамана чжурчжэней, совершая, таким образом, большой

грех. И данный поступок вызывает в душе Мункэ-Сала протест, который и в этот раз остаётся внешне невыраженным, но подготавливает соответствующее умонастроение, готовое вылиться в коллизию. «Не имеет смысла этот поход, на который подвинул их ещё Посланник Неба, бессмысленны жертвы, какие уже были и какие будут в этих чужих землях. Нет больше мира в глазах воинов – они все больны кровью, они, после того как Джучи-нойон убил на реке чужого шамана, стали плохо относиться и к собственной вере – не почитали уже священный огонь очага, бросая в него мусор, могли свистеть в юрте, выбрасывали необглоданные кости и не считали за грех наступить на пролитое молоко... Падение нравов, вот что принёс этот поход, а это – саморазрушение любого народа...» [5, с. 512-513].

Но до того как линии загробного путешествия Мункэ-Сала и его земной жизни выйдут на конфликт, отметим точку, в которой Мункэ-Сал и Илэ пространственно пересекаются. Личной встречи между двумя героями в романе не происходит. Но после битвы монголов и динлинов, ставшей определяющей в жизни Илэ (эпизод, когда он возвращается в тело и как бы переживает новое рождение), учёный монгол оказывается на месте сражения. Он всматривается в погибших динлинов, о которых уже давно ему приходилось слышать как о мужественных и свободолюбивых людях. И внешность одного из них наводит Мункэ-Сала на странные размышления. «Теперь он думал о другом: и в родословной Посланника Неба был будто белокурый и голубоглазый юноша, отец Бодуньчара, предка Чингиса в девятом колене. Родовое имя Борджичин, присвоенное потомками Бодуаньчара, означает “Имеющий серые глаза”. Мункэ-Сал поразили собственному выводу: выходит, что род Борджичин происходил из динлинов. Ведь и сам Посланник Неба имел зелёно-жёлтые глаза, дети в роду его отца рождались большей частью с серыми глазами и белокурами... Чем больше об этом размышлял Мункэ-Сал, тем глубже погружался в бездну времени, откуда настоящее – лишь лёгкая рябь на поверхности Мирового океана» [Там же, с. 515]. Существует мнение, что род Борджичи, подаривший миру Чингисхана, имевшего, по отзывам современников, голубые глаза, также относился к потомкам динлинов. «Миграция динлинов с территории Китая и смешение с иными народами привели к появлению таких народов, как тангуты и тибетцы. Признаки динлинов отмечены у киданей, корейцев, маньчжур, айнов, кумандинцев. Значительна ассимиляция динлинов отмечена у кыргызов, уйгуров, хунну (гуннов) и тюрков» [21].

И здесь, в том же хронологическом отрезке, в котором происходит наложение фабульного и исторического хронотопов в нарративе, связанном с Илэ, возникает эффект наложения временных пластов. В данном эпизоде он поддерживает мысль родства двух этносов, которую можно понимать более широко – как высказывание о родстве всех племён и народов – за счёт философского по своей сути образа океана – бездны времени. Интересно, что образ ряби на поверхности Мирового океана, символизирующий суетность, иллюзорность мира, в котором пребывает человек, восходит к буддистским источникам. Мункэ-Сал же, сознание которого так же взволновано «ветрами неведения», ищет свой идеал в *дао*. И возникающее неожиданно смешение философско-религиозных контекстов увеличивает глубину, смысловую насыщенность эпизода.

Последнее посещение подземного мира ознаменовано выкриком: «Самый большой грешник!» [5, с. 564]. Так встречают Жуньту (Мункэ-Сала) духи подземного царства, порицая его за вольное и пренебрежительное обращение с подземными богами. И в этот последний визит перед самим повелителем подземного царства Дицзан-ваном Мункэ-Сал бунтует, заявляя, что ад – сплошь обман и несправедливость, ибо не родился ещё человек, который на земле не совершил бы малого или большого греха. И значит, «всё обман: нет рая, есть только ад... Ты присвоил, старик, право судить людей, а такого права никому, слышишь, не дано, только сами себе они судьи» [Там же, с. 567]. Разгневанный Дицзан-ван казнит Жуньту собственноручно. Мункэ-Сал просыпается от кошмара и узнаёт от лекаря монгольского войска, что друга его казнили по доносу. Шаман-лекарь оказывает Мункэ-Салу поддержку и добавляет: «Я прочёл твою душу: ты человек, который способен сомневаться. А сомневающийся уже на пути к Истине» [Там же, с. 568].

«Человека надо судить по его делам, а не по языку», – такие слова в конце жизни повторяет Мункэ-Сал, эти слова принадлежат казнённому за вольнолюбивые мысли кузнецу Дурбаю. Войдя в шатёр к своему помощнику, донёсшему на его друга, Мункэ-Сал совершает свой главный материальный поступок в «реальном мире» – убивает доносчика, пронзив его ножом. Так он проявляет другую сторону даосского недеяния – самоестественность, т.е. следование своей собственной природе [24]. Выйдя из шатра, он, шатаясь, устремляется на ближайшую сопку и там видит конец своего Пути, ведущего к познанию *дао* – высшей Истины. «Мункэ-Сал медленно опустился на землю, она его притянула. И ясно понял, что умирает. И был благодарен Небу, что принимает смерть в полном сознании: только тогда человек может перевоплотиться. Мункэ-Сал спокойно ждал этого момента. И вот он начал раздваиваться – и второй выходил из него через макушку. А выйдя, он обрёл первенство и увидел своё тело, и не было к нему ни жалости, ни сострадания. Он устремился в чёрную трубу, вытягивая за собой тонкую и, казалось, бесконечную серебряную нить. Она растягивалась, растягивалась – и, как только он влетел в черноту, тут же оборвалась» [5, с. 587]. В конце повести, в последние моменты жизни, он уже не Мункэ-Сал, придворный летописец, а Ламжава. Поднявшись на холм, Ламжава умирает, соединив своей жизнью два принципа дао-пути: недеяние и самоестественность. «Ламжава устремился вперёд навстречу свету, который становился всё ярче и ярче, и блаженство пришло к нему, какого он никогда не испытывал в земной жизни» [Там же]. Завершает эту сцену описание небесного простора: «Глаза его были широко открыты и смотрели в небо, голубое и нежное, как шёлк, и по нему белым вздохмаченным войлоком плыла тучка – изблюбленный цвет его Родины – белый на синем фоне» [Там же, с. 588]. В облаке, плывущем над мёртвым человеком и над его Родиной, проступает сакральный монгольский символ неба – символ вечной жизни. Культ Вечного Синего Неба (Мунх Хух Тенгри) занимал главное место в религиозно-филологической концепции древних монголов.



Таким образом, приходим к следующим *выводам*. Рассмотрение содержательных элементов исторической повести «Рождённый из лотоса», а также анализ значений, связанных с мифологическими и религиозными верованиями народов, населявших территорию, позволяют сделать вывод о том, что данные представления относятся к нескольким мифологическим и религиозным формациям, соединённым в сложное гармоничное целое мифопоэтической тканью повести, ориентальной в своей основе. В тексте произведения обнаруживаются многочисленные знаки народных анимистических представлений чжурчжэней (предков удэгейцев, нанайцев), цитаты, восточные поэтические сентенции, символы, аллюзии из буддийской и даосской религиозных традиций, встречаются также мотивы из китайской мифологии. Все названные элементы образуют единый сплав, дополнительное значение вносят встречающиеся в тексте детали, пропитанные культурными, сакральными коннотациями, а также мифопоэтические образы, в особенности образы персонажи. Среди них в качестве основных выделяются: бывший императорский гвардеец Золотой империи Илэ, легендарный князь Куаньюнь и придворный летописец монголов Мункэ-Сал.

Куаньюнь обращает на себя внимание обобщённостью образа, зеркально отражающего ситуацию распада, разложения прежнего миропорядка. Он сравнивается с сакральной фигурой хозяина тайги. Как и тигр, с которым приходится сразиться Илэ во время пребывания в Долине женщин [12], Куаньюнь был некогда молод, силен и грозен, но теперь его жизнь близится к концу. Та же участь ожидает остатки Золотой империи. Кроме того, он акцентирует ситуацию конфликта двух мировоззренческих систем: народных религиозных представлений и буддизма, практикуемого преимущественно верхами чжурчжэньского общества. Эта оппозиция художественно реализуется посредством репрезентации мифо-ритуального комплекса и анимистических представлений. Как и Куаньюнь, придворный писец монгольского войска Ламжава, наречённый «вечным и умным», позволяет увидеть монголов в более близком приближении, чем в предыдущей повести «Пёстрые стрелы Сульдэ». Он не является их типичным представителем. Эта фигура уникальна прежде всего тем, что соединяет в себе, помимо элементов монгольской культуры, также знаки китайской мифологической и религиозной систем. Он знаком с культурой других народов, уважительно относится к их верованиям. Мункэ-Сал постоянно проходит через текст в сопровождении мотива бессмертия и представляет собой, о чём свидетельствуют его поведение и поступки, олицетворение концепции даосизма, и особенно двух его базовых понятий – недеяния и естественности. Вместе с тем содержание этого образа углубляется его стремлением вобрать в себя достижения других культур. Эта фигура так же, как и Илэ, по своей сути синтезирующая. Роднит их и склонность к саморефлексии, проявленная в блужданиях души Мункэ-Сала по китайскому аду, и стремление к отысканию Истины. Смерть Мункэ-Сала в конечном итоге приводит его к бессмертию в даосском понимании этой идеи.

Формулируя направления дальнейших исследований, необходимо отметить, что ни Илэ во время своего нового рождения, ни Мункэ-Сал перед смертью не получают окончательного ответа на свои искания, оставаясь в состоянии напряжённого осмысления возможных вариантов ответа на мучающие их экзистенциальные вопросы. «На глубине бытия нет зла. И нет потребности в возмездии и мести. – Нет, нет, – что есть силы вскричал Ламжава. – Этого не может быть: добро без зла – уже не добро» [5, с. 587-588]. Так в финале повести и всего романа-дилогии «Золотая империя» сохраняется смысловая динамика и остаётся простор как для читательской, так и для исследовательской мысли.

Подводя итоги и делая выводы, следует также отметить, что в своём романе «Золотая империя» С. П. Балабин выходит на уровень значительных социальных, философских, художественных обобщений, преодолевает бытовизм и публицистическую одномерность, и во многом это происходит благодаря привлечению и активной репрезентации ориентальной мифопоэтики. Используемые автором в повести «Рождённый из лотоса» азиатские образы и мотивы, рассмотренные в религиозной парадигме восточных учений, послужили основой для создания не только сюжета об отчаянном героическом сопротивлении чжурчжэней-удигэ монголам на всём пути их продвижения вглубь страны, когда города и поселения предавались сожжению, а сами чжурчжэни-удигэ – тотальному истреблению. Ориентальная мифопоэтика помогла писателю «вылепить» героев, придать им «дополнительность характеров»: суровость сочетается с нежностью, верность долгу, принципиальность – с сердечной мягкостью и отзывчивостью. Таким образом, изучение образной системы также может стать перспективным в будущих обращениях к роману дальневосточного писателя С. П. Балабина «Золотая империя».

#### Список источников

1. **Арсеньев В. К.** Собрание сочинений: в 6-ти т. Владивосток: Рубеж, 2012. Т. 3. 784 с.
2. **Байков Н. А.** Великий Ван. Чёрный капитан. Владивосток: Рубеж, 2009. 528 с.
3. **Байков Н. А.** Тайга шумит. По белу свету. У костра. Сказочная быль: очерки и рассказы. Владивосток: Рубеж, 2012. 512 с.
4. **Балабин С. П.** [Электронный ресурс] // Центральная библиотечная система Находкинского городского округа. URL: <http://nakhodka-lib.ru/балабин-с-п/> (дата обращения: 30.07.2019).
5. **Балабин С. П.** Золотая империя: историко-приключенческий роман. Владивосток: Уссури, 1993. 600 с.
6. **Васильев Л. С.** Культы, религии, традиции в Китае. М.: Наука, 1970. 484 с.
7. **Васильева Т. А.** Пережитки тотемизма у чжурчжэней // Новейшие археологические исследования на Дальнем Востоке СССР / отв. ред. В. Д. Леньков. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1976. С. 147-153.
8. **Веселовский А. Н.** Историческая поэтика. СПб. – М.: Пальмира; Книга по требованию, 2017. 383 с.
9. **Воробьёв М. В.** Религиозные верования чжурчжэней // Доклады по этнографии. Географическое общество СССР. Л., 1966. Вып. 4. С. 61-82.
10. **Ивлиев А. Л.** Великое средневековье Приморья [Электронный ресурс] // Владивосток Авиа: бортовой журнал. 2008. № 33. URL: <http://airvl.ru/velikoe-srednevekovye-primorya.html> (дата обращения: 20.03.2020).
11. **Кириллова Е. О.** Ориентальные темы, образы, мотивы в литературе русского зарубежья Дальнего Востока (Б. М. Юльский, Н. А. Байков, М. В. Щербаков, Е. Е. Яшнов). Владивосток: Дальневосточный федеральный ун-т, 2015. 276 с.

12. Кириллова Е. О., Фещенко Д. С. Духовно-религиозная основа повести дальневосточного писателя С. П. Балабина «Рождённый из лотоса» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2019. Т. 12. Вып. 9. С. 38-45.
13. Кириллова Е. О., Фещенко Д. С. Мифологема «смерть – воскресение» в повести дальневосточного писателя С. П. Балабина «Пёстрые стрелы Сульдэ» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2019. Т. 12. Вып. 8. С. 42-48.
14. Конрад Н. И. Неопубликованные работы. Письма. М.: РОССПЭН, 1996. 544 с.
15. Крившенко С. Ф. Писатели Приморья. Владивосток: Издательство Дальневосточного ун-та, 2006. 240 с.
16. Крившенко С. Ф. Погружение в тайны истории и современности. Штрихи творчества Станислава Балабина // Балабин С. В пасти дракона: историко-приключенческий роман. Владивосток: Дюма, 2002. С. 5-8.
17. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2018. 320 с.
18. Малявин В. В. Китайская цивилизация. М.: Астрель, 2000. 632 с.
19. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Академический проект; Мир, 2012. 331 с.
20. Прасолова Ю. В. Гибель империи // Дальний Восток. 1994. № 11. С. 234-237.
21. Свидетельства о доисторических народах [Электронный ресурс]. URL: <http://www.garshin.ru/history/mythology/legends/pre-historic.html> (дата обращения: 02.06.2019).
22. Старцев А. Ф. «Наследник» Золотой империи. Владивосток: Дальнаука, 2007. 204 с.
23. Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика. М.: Аспект Пресс, 1996. 330 с.
24. Торчинов Е. А. Пути обретения бессмертия: даосизм в исследованиях и переводах. СПб.: Пальмира, 2017. 604 с.
25. Шавкунов Э. В. Культура чжурчженей-удигэ XII-XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. 282 с.
26. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В. П. Большакова. М.: Академический проект, 2014. 235 с.

### Oriental Mythopoetics in S. P. Balabin's Novel "Born from Lotus"

Kirillova Elena Olegovna, PhD

*Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East  
of the Far-Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences, Vladivostok  
sevia@rambler.ru*

Feshchenko Dmitrii Sergeevich

*Far Eastern Federal University, Vladivostok  
dm\_bbk@bk.ru*

The article examines S. P. Balabin's novel "Born from Lotus". The research objectives are as follows: an analysis of oriental mythopoetical images, motives, spiritual and religious conceptions the author refers to; artistic reconstruction of a local folkloric story (medieval legend of Tsar Kuanyun). Scientific originality of the study is determined by the fact that S. P. Balabin's novel has not been previously investigated from the viewpoint of oriental mythopoetics. The conducted research allows concluding that oriental images and motives, cults, beliefs are associated with animalism and shamanism, and the motives of non-action, naturalness, meditation, immortality are considered within the paradigm of the Taoist worldview.

*Key words and phrases:* S. P. Balabin; "Born from Lotus"; Far Eastern literature; oriental mythopoetics; legend of Tsar Kuanyun.

<https://doi.org/10.30853/filnauki.2020.7.4>

Дата поступления рукописи: 04.05.2020

**Цель исследования** – определение особенностей художественного концепта ЛЮБОВЬ в прозе В. Токаревой, раскрытие эстетической доминанты и трансформации этого концепта на примере рассказа «За рекой, за лесом» и повести «Жена поэта». В статье проясняется, что В. Токарева, являясь продолжателем традиций А. Чехова, циклически возвращается к концепту ЛЮБОВЬ в своей прозе. **Научная новизна** исследования заключается в предложенной интерпретации этого концепта в концептосфере писателя. **Полученные результаты** показали, что концепт ЛЮБОВЬ является доминирующим в прозе писателя; В. Токарева использует бифуркацию сюжета, меняя местами основных персонажей, вводя игровой элемент в свое творчество. Автор приходит к выводу, что данная проблема мало изучена и требует дальнейших исследований.

**Ключевые слова и фразы:** Виктория Токарева; традиции А. Чехова; концепт ЛЮБОВЬ; индивидуально-авторская концептосфера; бифуркация сюжета.

**Кондрашева Екатерина Владимировна**

*Тихоокеанский государственный университет, г. Хабаровск  
000555@ptu.edu.ru*

### Любовь как концепт художественной концептосферы В. Токаревой (на примере рассказа «За рекой, за лесом» и повести «Жена поэта»)

**Актуальность** данного исследования состоит в том, что художественный концепт ЛЮБОВЬ является одним из важнейших для понимания мира прозы писателя В. Токаревой, служит своего рода обобщающим «маркером» ее творчества. Данный концепт – мерило системы человеческих ценностей в прозе писателя.