

<https://doi.org/10.30853/filnauki.2019.9.8>

Кириллова Елена Олеговна, Фещенко Дмитрий Сергеевич

ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНАЯ ОСНОВА ПОВЕСТИ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ПИСАТЕЛЯ С. П. БАЛАБИНА "РОЖДЁННЫЙ ИЗ ЛОТОСА"

Статья посвящена анализу второй части исторического романа-дилогии С. П. Балабина "Золотая империя". Проанализирован обширный мифопоэтический и теологический материал, в особенности духовно-религиозные представления, лёгшие в основу повести "Рождённый из лотоса". Рассмотрено тесное переплетение восточных религиозных учений (буддизм, даосизм) с традиционными религиозными и мифологическими воззрениями чжурчжэней, в том числе на природу (шаманизм, анимизм). Доказано, что изображение столкновения двух сил - нападающей и обороняющейся - переплетено с философско-религиозным дискурсом, элементами мифопоэтики и разнообразными применяемыми автором средствами художественной выразительности.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/2/2019/9/8.html

Источник

Филологические науки. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2019. Том 12. Выпуск 9. С. 38-45. ISSN 1997-2911.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/2.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/2/2019/9/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: phil@gramota.net

УДК 882(075.8)

Дата поступления рукописи: 16.07.2019

<https://doi.org/10.30853/filnauki.2019.9.8>

Статья посвящена анализу второй части исторического романа-дилогии С. П. Балабина «Золотая империя». Проанализирован обширный мифопоэтический и теологический материал, в особенности духовно-религиозные представления, лёгшие в основу повести «Рождённый из лотоса». Рассмотрено тесное переплетение восточных религиозных учений (буддизм, даосизм) с традиционными религиозными и мифологическими воззрениями чжурчжэней, в том числе на природу (шаманизм, анимизм). Доказано, что изображение столкновения двух сил – нападающей и обороняющейся – переплетено с философско-религиозным дискурсом, элементами мифопоэтики и разнообразными применяемыми автором средствами художественной выразительности.

Ключевые слова и фразы: С. П. Балабин; «Рождённый из лотоса»; духовно-религиозные основы; мифопоэтические образы; Золотая империя чжурчжэней; дальневосточная литература.

Кириллова Елена Олеговна, к. филол. н.

Дальневосточный федеральный университет, г. Владивосток

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

ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНАЯ ОСНОВА ПОВЕСТИ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ПИСАТЕЛЯ С. П. БАЛАБИНА «РОЖДЁННЫЙ ИЗ ЛОТОСА»

Повесть С. П. Балабина «Рождённый из лотоса» продолжает тему столкновения чжурчжэней с монголами, лёгшую в основу предыдущей – «Пёстрые стрелы Сульдэ». В соответствии с конечным замыслом писателя, вместе эти две повести составили роман-дилогию «Золотая империя» – «первое в русской литературе художественное произведение о Золотой империи чжурчжэней» [8, с. 36]. Повесть напрямую связана с историческими событиями – захватом монголами Приморья, который «совпал по времени с падением чжурчжэньской империи Цзинь. Предвкушая лёгкую победу в Приморье, монголы были крайне раздражены тем сопротивлением, которое они неожиданно встретили со стороны не столь уж многочисленных чжурчжэней-удигэ. Всё это имело роковые последствия для судеб удигэ, по отношению к которым монголы применили политику поголовного уничтожения на всём пути своего следования» [12, с. 51]. В повести повсеместно встречаются героические проявления культурного самосознания чжурчжэней – они остаются преданными своим верованиям, оказывают отчаянное сопротивление вторгшимся на их территорию завоевателям. Но наряду с героизмом здесь же обращают на себя внимание предательство чжурчжэньскими чиновниками своего народа, сцены бегства, вынужденного отступления. Всё это в совокупности формирует правдоподобную, историчную фабулу произведения.

Актуальность темы обусловлена тем, что предпринимаются первые попытки анализа особенностей романа дальневосточного писателя С. П. Балабина «Золотая империя». Актуальность также обусловлена обращением к художественной реализации ориентальной (азиатской) мифопоэтики в повести «Рождённый из лотоса». Ранее были предприняты анализ роли мифологемы «смерть – воскресение» в повести «Пёстрые стрелы Сульдэ» и рассмотрение её как смысловой, структурообразующей. Продолжая задуманное, **целью** данной работы является анализ содержательно-ценностных компонентов духовно-религиозных представлений в повести «Рождённый из лотоса». Достижение цели обусловило необходимость решения следующих **задач**: 1) проанализировать ориентальные – чжурчжэньские, монгольские, тунгусо-маньчжурские, китайские – мифопоэтические духовные основы в произведении; 2) рассмотреть сквозные мифопоэтические образы в свете восточных представлений и в философском дискурсе дальневосточного писателя; 3) проанализировать религиозные основы повести (буддизм, даосизм) в комплексе традиционных представлений чжурчжэней и удэгейцев как потомков чжурчжэней (анимизм, шаманизм); 4) охарактеризовать мотив «цикличности жизни» в религиозной парадигме буддизма; 5) проанализировать пространственно-временную мифологию: мифологический хронотоп, священные локусы и огороженные пространства; историческое измерение хронотопа, эффект наложения временных пластов; 6) выявить значимость второстепенных образов, имеющих как конкретный, так и обобщённо-символический смысл.

Научная новизна исследования видится, прежде всего, в отсутствии значительных, комплексных исследований, посвящённых как творчеству С. П. Балабина в целом, так и конкретно рассматриваемому произведению. В связи с этим работа является первой серьёзной попыткой анализа художественных достоинств текста дальневосточного писателя С. П. Балабина с позиций рассмотрения духовно-религиозных основ повести.

В повести «Рождённый из лотоса» бывший гвардеец Илэ, покидая разрушенную Столицу, перебирается через реку, которая как бы и буквально, и символически отрезает прежний этап его жизни. Он оставляет

позади императорский дворец, буддистский культ Золотой богини, своего товарища, царевича Вадани. Последний, обрекая себя на гибель в пещере с Золотой богиней (её нужно было спрятать от нападающих монголов), завещает ему возвращение к Природе.

В пространстве, пронизанном знаками традиционного комплекса чжурчжэньских верований, олицетворяющих каждый предмет, каждое явление Природы, находим Илэ, измождённого и обессиленного. На него, предавшего Золотую богиню, гневается Небесный царь и мечет огненные стрелы-молнии, его опутывают стебли водяного лютика, связывая движения, затягивая его в ручей. Загорается мшистая пихта, в которую попало «огненное копье» Небесного царя, и Илэ не чувствует в себе сил дойти до родных мест. Однако усилившийся дождь, потушивший пламя, Илэ принимает за зов Матери-Природы. Эпическим «И пошёл Илэ» [3, с. 282] начинается новый этап его пути.

Мысль о великом «кольце жизни» открывает этот «новый» путь: Илэ оказывается на старой гари, где проросли из пепла берёзы и осины; в тени этих деревьев от прямых солнечных лучей прячется поросль сосен и кедра, а когда «эти дети обгонят в росте своих нянек, закроют кронами солнце – и те погибнут» [Там же]. Проплывают мысли об «истинной вере чжурчжэней, согласно которой вся Вселенная зиждется на пяти стихиях: металле, дереве, воде, огне и земле» [Там же], о почитании предков. Илэ соприкасается с Природой: пьёт родниковую воду, питается диким виноградом, зелёными ягодами, копает съедобные корни. С каждым шагом он всё ближе к животному облику и уже готов на манер зверя встать на четвереньки, когда происходит значимое событие – встреча с тигром.

Тигр 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 <...> Тигр для маньчжура – священный зверь, перед которым преклоняются, воздвигают алтари и кумирни и совершают моление <...> В китайской культуре и мифологии тигр является божественным животным, героем огромного количества преданий, легенд и сказок» [7, с. 135-136]. Этот образ амбивалентен: он может растерзать, уничтожить слабого, неуверенного и в то же время способен защитить от болезней и злых духов. В культуре малых народов Дальнего Востока России тигр – хозяин тайги и зверей, священный первопредок людей. Считалось, что этот зверь может обращаться в человека. Для многих народов тигр был тотемным животным – от него велось начало рода. Это животное ценилось и в медицинских целях – чуть ли не каждая часть добытого тигра находила практическое применение. Также важно отметить характерную для китайской мифологии связь тигра с женской энергией, с культом плодородия, страстью, оплодотворением [7]. Все эти моменты находят отражение в рассматриваемом произведении.

Тигр, которого встретил Илэ, был сыт и настроен мирно. Зверь ожидал, что попавшийся ему на пути человек, испугавшись, свернёт с дороги. Но Илэ бросает ему вызов, заявляя, что если между ними состоится поединок, то это будет поединок одинаково сильных противников. Подтверждает эту сцену ориентальная мифологема борьбы дракона и тигра как равных. «Прочь с дороги! Перед тобой гвардеец Императора! – И Илэ показал на золотой жетон на груди, где был изображён дракон с разинутой пастью. – Ты хочешь битвы дракона с тигром?» [3, с. 283]. Животная ярость, подхлестнутая давней обидой (оказывается, во время своей прошлой охоты на кабаргу Илэ уже встречал тигра и бежал от него) и гордостью императорского гвардейца, выливается в звериный рык. Их глаза встречаются: «Глаза их встретились, зрачок в зрачок уткнулись друг в друга и, как железные наконечники копий, высекли искры гнева» [Там же, с. 284]. Взгляд зелёных тигриных глаз, как известно, обладает гипнотическим эффектом, парализуя животных и людей, но происходит невероятное – взгляд Илэ «ломает» взгляд тигра: «Глаза человека вспыхнули пламенем, жар от него, казалось, опалил грудь зверя» [Там же]. И последний уступает дорогу: «Тигр впервые испытал чувство страха и, забыв о гордости, сделал прыжок в сторону – уступил охотничью тропу человеку. А тот, даже не взглянув на него, прошёл мимо. У Зверя ещё мелькнуло желание пойти сзади по его следу, но он не сделал и этого – сила силу ломает» [Там же].

Подобный мотив противостояния человека и тигра распространён в дальневосточной литературе. Например, в повести писателя-эмигранта Н. А. Байкова о царственном тигре маньчжурской тайги «Великий Ван» сам Горный Дух (тигр) уступает дорогу зверолову Тун-Ли. Только Тун-Ли выдерживает гипнотический взгляд тигра, потому что Великий Старик – часть природы и Шу-хая (Лесного моря). «Голосовой» поединок с тиграми во время «звериных» ночей (время брачного гона) у костра устраивает ротмистр Вадим Алатаев из маньчжурского бль-романа Н. А. Байкова «Чёрный капитан». В ответ на страшные рыки окруживших солдат тигров он поёт любимые песни. Тигры не выдерживают соперничества с человеком и уходят в глубину тайги [1; 2].

Эпизод противостояния животного и человека в повести С. П. Балабина показывает Илэ в особом статусе и в то же время высвечивает доминирующие в этот момент в характере Илэ качества: звериную ярость, гордыню и отчаянное безрассудство, выраженное в готовности умереть, лишь бы вновь не испытать позор. Тем не менее это первое серьёзное испытание, и Илэ выходит из него равным по силе духа самому хозяину тайги – тигру. Более того, зрительный поединок с тигром доказывает превосходство Илэ, избранность героя, его инаковость, отличимость от обычного человека.

Через несколько дней Илэ набредает на тесный межгорный распад. Он обессилен, начинает бредить, в его голове розовым, кровавым туманом проплывают проклятия Золотой богини. Она пожелала ему «захлебнуться слезами человеческого горя и отказала в бессмертии души» [3, с. 284]. В сознании Илэ возникают мысли о смерти, отражающие представления народов Дальнего Востока о парциальных душах: «...силы совсем оставили его, первая душа улетела, и только та, которая некоторое время кружит над трупом, ещё не покидала его до конца. Но и она вскоре опустится в мир мёртвых, как только он падёт на землю. Потом прорастёт на земле высокими травами <...> поведает птицам и зверям о жизни в обличье человека» [Там же].

Система взглядов о множественности человеческих душ и возможности существования души отдельно от хозяина сложилась в середине первого тысячелетия до нашей эры в Китае. Согласно этим взглядам, каждый человек был обладателем двух душ: *по* – обладала материальной субстанцией, возникающей у души в момент зачатия, и *хунь* – духовная душа, внедряется в новорождённого человека только с его первым вздохом. После смерти человека душа *по* попадает в могилу и превращается в духа *гуй*, которому родственники кладут в могилу необходимые предметы и еду. Душа *хунь* возносится, как птица, на небо и превращается в духа *шэнь*. В то, что человек обладает тремя душами, верили нанайцы, удэгейцы, ульчи. *Паня* – душа, которая ассоциировалась с тенью человека; вторая душа – душа-дерево *морсо*. Это дерево начинает расти с появления ребёнка на свет. Третья душа, *дзюлемдзи*, считалась нанайцами внешним проявлением души *паня* [4].

Внезапно в рассеянном тумане Илэ видит себя на берегу озера, а впереди – бело-розовые цветы священного лотоса, раскрывшие ему свои объятия. «За ними – чистая вода под самую подошву сопки, поросшей могильными соснами» [3, с. 284]. Если сам цветок лотоса несёт в себе явный мифопоэтический смысл, то вторая деталь – могильные сосны – тоже не случайна. Подобные могильные сосны говорят о некоем священном месте, как и кедр, они возвышаются в сакральных местах, стерегут капища и требища. Среди могильных сосен и кедров строятся кумирни, сама древесина этих священных деревьев также используется в качестве материала для строительства. Кумирней на территории российского Дальнего Востока и Маньчжурии называлась небольшая языческая или буддийская молезна с кумирами и идолами, аналогичная храму, жрищу, божнице.

Могильная сосна получила такое мрачное название из-за чжурчжэньской мифологии, считается, что раньше вечнозеленых красавиц высаживали у подножья могильных холмов, так как существовало поверье, что этого дерева боятся существа *ван-сян*, пожирающие мозг усопшего. Из могильной сосны делается чжурчжэнями-удигэ кукла-мугды в рост человека. Так хоронят брата Илэ Селихэ, погибшего в бою. Могильные сосны (называемые ещё погребальными) в дальневосточных текстах примечательны ещё и тем, что это прямая отсылка к ориентальному, региональному дискурсу. В России могильные сосны встречаются только на юге Приморского края. Почитается это священное дерево не только на российском Дальнем Востоке, но и в Китае, Корее, Японии.

Однако до того как потерять сознание, Илэ слышит сильный и властный голос, призывающий его остаться в земной жизни. Этот приказ вновь выражает ориентальная мифологема: «Стоять, воин! Ты ещё не спел своей последней песни» [Там же, с. 285]. И сам писатель поясняет, что перед казнью смельчаки пели героическую песню. Услышанный голос принадлежит архату: «Старик с лысой шишковатой головой и глубоко запавшими глазами <...> отшельник-монах, который нашёл в тайге уединение для познания самого себя» [Там же, с. 285-286]. Архат – монах буддийского направления Хинаяны, закрытой, сугубо монашеской формы буддизма. Архат является идеальной личностью Хинаяны. Это святой монах, достигший собственными усилиями цели Благородного Восемеричного Пути – нирваны – и навсегда покинувший мир. По учению Хинаяны, Будда до своего пробуждения был обычным человеком, только обретшим добродетели и святость в течение многих сотен жизней. Хинаяна не рассматривает Будду в качестве бога или какой-либо сверхъестественной сущности. Каждый монах, при условии соблюдения им всех обетов, может стать архатом и обрести нирвану, главное – во всём следовать примеру Будды и его учению. Сам Будда, согласно Хинаяне, ушёл в нирвану, его в мире нет, и для него мира нет, поэтому всякое поклонение и обращение к нему с молитвами бесполезно [11]. Важно отметить, что путь, который проходит человек, стремящийся к нирване, индивидуален, он представляет собой не следование за учителем, а планомерное самостоятельное движение и самосовершенствование. В традиционном понимании реализовать цель буддизма могут только монахи, только монахам открыты все наставления Будды, и только монахи могут практиковать предписанные Буддой методы психопрактики. Но в расширенном смысле этот путь доступен каждому [13].

Таким образом, один из носителей сакрального знания встречается Илэ и спасает его от смерти. Архат заставляет его вернуться в человеческое обличье, а затем передаёт ему часть своей мудрости, обучает методам управления жизненной энергией. Интересно, что этот перелом в его жизни и приобщение к сакральным знаниям происходят в пещере. Это место, которое уже само по себе заключает в себе огромный символический пласт: от античных представлений Платона о мире, в котором человеческий разум заключён в пещеру, где может видеть лишь тени, отражения «эйдосов», и использования пещеры как пространства для инициаций в многочисленных первобытных культурах – до понимания пещеры в качестве метафоры человеческой души. Кроме того, пространство пещеры в повести наделяется особым хронотопом. Учитель, как называет Илэ архата, собрал в дальнем углу пещеры древние вещи: каменный топор, каменные наконечники для стрел, костяной гарпун, звёздчатую палицу, обладавшую магической силой, оружие древних. Перед Илэ возникают картины прошлого, ретроспекции охотничьих и бытовых сцен древних племён, сцены из жизни его далёких предков. В сознании героя замыкается связь времён: «...настоящее рождается из прошлого, будущее из настоящего» [3, с. 288]. По словам Учителя, Илэ должен отгородиться от тревожного прошлого, окружив себя крепостной стеной. Замкнутое сакральное пространство заставляет Илэ обратить взгляд внутрь себя, поставить важные мировоззренческие вопросы. Таким образом, пространственно-временная мифология в тексте повести реализуется через мифологический хронотоп (непонятно, сколько проходит времени и т.п.) и священный локус, в качестве которого выступает пещера. В дальнейшем Илэ скажет: «Я не люблю пещеры. В них время бежит назад» [Там же, с. 270].

Цветок лотоса можно считать ещё одним важнейшим ориентальным образом. Этот образ отражён в названии произведения и проходит лейтмотивом через весь текст. Изображение священного цветка лотоса можно встретить в многочисленных памятниках архитектуры, искусства, письменности стран Востока, Древнего

Египта, что свидетельствует о его многовековой популярности и особом значении. В Китае образ священного лотоса занимает особое место. Это символ лета, он связан как с буддистской символикой, так и конфуцианской идеей «цзюньцзы» – благородного учёного, возвышающегося «над обывательской грязью не грязнясь». В буддизме лотос символизирует божественное начало в человеке. Лотос – символ чудесного рождения, духовного просветления и сострадания. Из его цветов рождаются боги, которые означают мир, выходящий из водяной стихии, а лотос знаменует Солнце, возвышающееся над первоначальными водами Хаоса. В буддизме лотос также означает первоначальную водную стихию, потенциальные возможности человека в возникающем мире, его духовное развитие, расцвет. Стебель лотоса символизирует мировую ось, на которой расположен цветок трона-лотоса – вершина духа. Согласно одной из версий, Будда появляется из лотоса в виде пламени и восседает на троне на манер распустившегося цветка. Кроме того, в буддизме появление лотоса знаменует начало новой эры. Так, в уже упомянутой повести Н. А. Байкова «Великий Ван», писателя дальневосточной эмиграции, хорошо знакомого с мифологией Востока, душа тигра – Великого Вана – после смерти переходит в цветок лотоса, невидимый для смертных, и пребывает в нём до полного очищения и слияния с мировой душой Вселенной [2, с. 95]. Это реализует и принцип даосизма, гласящий, что бесконечное движение *dao* – универсальное единство мира, закон бытия, космоса, а космос присутствует во всём [7, с. 169-170]. Дао никто не создал, но всё происходит от него, чтобы затем, совершив кругооборот, снова в него вернуться.

Лотос знаменует воскресение из мёртвых. Иными словами, лотос – цветок бессмертия. Всё, что связано с лотосом, воскреснет. «Пусть будет милостива к тебе богиня милосердия Гуаньсинь. Да пусть не увянут на озере священные цветы лотоса, связанные единой нитью с душами умерших людей» [3, с. 290], – произносит архат. Гуаньсинь или Гуаньинь – богиня милосердия, популярное в народе божество буддийского пантеона. Если учитывать весь обширный комплекс религиозно-мифологических смыслов, заключённых в образе лотоса, яснее становится значение эпитета «священный», которым автор наделяет этот цветок в момент его первого появления в тексте.

С цветами лотоса связаны воспоминания Учителя о посещении Лхасы – исторической столицы Тибета. В связи с этим интересно обратить внимание на мифологизированную фигуру йогина и чудотворца Падмасамбхавы, сыгравшего важную роль в распространении буддизма в Тибете (где его почитают наравне с Буддой). Падмасамбхава был приглашён для убеждения неговорчивого тибетского жречества по совету одного из крупнейших буддийских философов того времени Шантаракшиты приблизительно в середине VIII века н.э. По тибетскому житию, Падмасамбхава был проявлением Будды Амитабхи. Он родился из цветка лотоса и получил соответствующее имя, потому что Падмасамбхава переводится как «Лотосорождённый». Подобно Будде, Падмасамбхава был принцем и так же, как Будда, покинул свой дворец, чтобы стать отшельником. Во время медитаций он получил тайные знания, посвящения от фей (дакини) и стал великим йогиним и чудотворцем. Прибыв в Тибет и продемонстрировав свои магические способности, он произвёл на тибетцев огромное впечатление, превзошёл местных колдунов и жрецов в магическом искусстве, а также подчинил местных демонов и злых духов, обратив их в божеств, защищающих Дхарму [11]. Дхармы – элементарные психофизические состояния, «стержень, на котором всё держится»; элементы, образующие группы (скандхи), в свою очередь формирующие то, что мы называем личностью [13]. Таким образом, этот персонаж является чем-то вроде культурного героя, если использовать этот термин в более расширенном значении. Значение его имени, совпадающее с названием повести, в перенесении на Илэ придаёт образу последнего дополнительную сакральную глубину.

Другой интересный буддийский образ, возникающий в воспоминаниях Учителя, – «колесо жизни», которое он наблюдал в поднебесном городе на площади Джоканом [3, с. 306]. Это колесо есть не что иное, как изображение Благородного Восьмеричного Пути, обозначающего одну из Четырёх Благородных Истин, провозглашённых Буддой в первой проповеди – Проповеди о Повороте Колеса Учения (Дхармы) – Истину о Пути. Конечным результатом Пути должно стать обретение подлинной природы сущего [13].

Так, в культурном подтексте отмеченного эпизода наблюдаются те же мотивы, что сопровождают Илэ: инициация, отправление в путь, приобщение к тайным знаниям, стремление к познанию Истины.

Перед тем, как отпустить Илэ, на подходе к озеру Учитель устраивает ему своеобразный экзамен. Илэ вдруг чувствует замысел Учителя произвести «молниеносный бросок барса» и проявляет полученные от него знания – проводит контрприём. При этом он не допускает падения Учителя на землю, что было бы его унижением. Так он показывает высокий уровень владения особыми духовными практиками и в то же время проходит следующее испытание – испытание благородства.

Вокруг озера проложена дорожка, которую Учитель называет Тропой познания. Проходя по данному символическому пути, Илэ встречается со своими страхами, которые представляются ему огнедышащим драконом. В зарослях ему видится Главный хранитель храма Золотой богини – и стремится отвлечь его, увести с пути. Но возникает природный образ. Торчащие из земли, выбеленные дождями корни деревьев напоминают ему оголённые жилы огромного животного, вздрагивающего и напряжённо держащего на своей спине сопки, самого Илэ и все племена и народности, что попирают ногами его шкуру-землю. Природа живая. Этот разумный и живой образ некоего существа – акцентуация причастности героя родной земле. В нём слышны отголоски древних мифологических представлений о «первожертве» – существе, из частей тела которого создаётся мир (можно вспомнить китайского Паньгу, Пуруша в индуизме, великана Имира в скандинавской мифологии и др.) – они выражают идею уплодотворения элементов макрокосма элементами микрокосма [9]. Душевная борьба Илэ передаётся через столкновение двух знаковых систем. И снова побеждает та, что связана с верой его предков, заложена в глубине его природы.

В сцене прощания Илэ с Учителем заложено несколько важных сюжетных констант: упоминание Учителем Долины женщин, которое разовьётся в значимый эпизод на пути Илэ, напутствие Учителя смирять свою гордыню (одно из качеств, с которым Илэ ведёт внутреннюю душевную борьбу), философская посылка о взаимоотношениях настоящего с прошлым и будущим, а также отчётливая артикуляция смены философствующей, созерцательной установки, «размягчающей душу воина» [3, с. 309], на военную парадигму, определяющую его дальнейший путь. Образ муравейника, где разворачивается схватка между чёрными муравьями и красными, разоряющими их муравейник, подобно монголам, нападающим на чужие земли, символизирует смену парадигм – переход Илэ с «Тропы познания на *тропу воина*» [Там же].

Интересно обратить внимание на возвращение героя в родные места. Остановившись у нюрханов – охотничьих божниц – он по-прежнему отдаёт должное традиционным верованиям: становится на колени перед образом солнца, соединённым с фигурками духов эдэхэ – посредников между человеком и Небом. А вот на подходе к родному селению его встречает тревожное затишье. Возле дома совершается похоронный обряд – хоронят куклу-мугды с косичкой его брата Селихэ, погибшего в бою с татарами, описанном в предыдущей повести. В свершаемом ритуале действует шаман – тот самый шаман, что когда-то нагонял на Илэ священный страх. Но теперь не видно ни следа от прежнего благоговейного трепета. Перед ним просто старый, согбенный человек, в одежде, увешанной потускневшими шаманскими зеркалами. А вокруг среди изношенных жилищ с взъерошенными соломенными крышами – жалкие и бедные люди – его соплеменники. Однако Илэ участвует в священнодействии, и на третий день обряда, по завершении камлания, шаман объявляет о благополучном достижении Селихэ царства Мёртвых, а также о том, что Илэ, согласно древнему обычаю чжурчжэней-удигэ, должен за него отомстить. Тот же посыл, прозвучавший прежде от Учителя архата, а в этот раз полученный от высокопоставленного представителя другой религиозной формации, с которой продолжает себя соотносить Илэ, направляет его к легендарному князю Куаньюню. Илэ надеется получить от него в своё командование сотню воинов, не сомневаясь в том, что народу чжурчжэней предстоит неизбежное столкновение с татарами. Покидает дом Илэ без сожаления, питаемый гордостью, своей причастностью к званию гвардейца императора. С собой у Илэ онгон – вместилище духа брата Селихэ: «Большого подарка Илэ и не мог ожидать – теперь с ним дух брата, да поможет он в его походах!» [Там же, с. 442].

Прибыв ко двору, он в очередной раз показывает свою гордыню, высокомерно обращаясь с встретившими его воинами. При дворе князя его встречают с недоверием, вырисовывается его антагонист – советник князя Фаньча (он подозревает в Илэ шпиона и предлагает его пытать). Всё же Илэ принимают (отчасти благодаря заступничеству Главного служителя Неба) и приглашают участвовать в праздничных соревнованиях по случаю сбора урожая. Стоит отметить сквозной образ родового дерева с сидящими на ветках птичками, который встречается на головном уборе Главного хранителя Неба. При дворе Илэ знакомится с боевым товарищем своего брата – Асыбо, тем самым воином, что доставил косу погибшего при штурме священной Столицы Селихэ домой, соблюдая традиционный порядок. Илэ проходит очередное испытание – побеждает в соревнованиях, выстрелив из лука верхом на коне на полном скаку лучше всех. Но, пригласив на праздничный ужин, Фаньча тут же его подставляет, подослав к нему юродивого. Снова гордость гвардейца мешает Илэ спокойно отнестись к вызывающему поведению юродивого – он толкает его и восстанавливает против себя всех посетителей увеселительного заведения.

Асыбо помогает ему бежать. Скрываясь по переулкам города-крепости Куаньюня, Илэ отмечает общие черты, сближающие город с павшей Столицей, – то же неравноправие, выраженное в отдельной планировке строений правящей верхушки и представителей малоимущих групп. И в то же время крепость, несмотря на всю роскошь обстановки, видится как копия, не внушающая почтения, равного с былой Столицей Золотой империи. Блуждая по неприглядным улочкам крепости, Илэ как бы повторяет похожую сцену бегства из Столицы своего брата Селихэ из предыдущей повести «Пёстрые стелы Сульдэ». Тем самым органически связываются их судьбы, и в очередной раз акцентируется внимание на пути воина, который избрал Илэ. Убежище они находят у родственника Асыбо – дядюшки Чичжана, который объявлен в розыск за неприличные песни, что сочиняет про Фаньча. Дядюшка Чичжан снабжает их деньгами, раскопав свой тайник и достав оттуда наверхие, которое надевали на голову шаманы во время камлания. Наверхие было сделано из золота в виде вселенского дерева с птичками-чока – вновь в тексте возникает этот образ. Теперь дерево подано в некоторой динамике – птички, «казалось, сейчас вспорхнут и улетят» [Там же, с. 357]. «Это был символ родового древа чжурчжэней, которое незримо росло во вселенной. А на ветках его жили души сородичей в виде птичек-чока, зародыши будущих людей. Как только чока спускалась с древа жизни на землю, она вселялась в утробу женщин и давала начало потомству» [Там же, с. 355].

Тот же лейтмотивный образ воплощает девушка Яута. Выдвинувшись навстречу татарам, Илэ и Асыбо проходят через место обитания племён мукри, которые являются историческим предком чжурчжэньских и маньчжурских племён. Мукри (рус. – мохэ) – народ, живший на севере Маньчжурии с раннего средневековья. Известный синолог, тунгусо-маньчжурист А. В. Гребеншиков и путешественник Г. Е. Грумм-Гржимайло предполагали, что имя «мохэ» – производное от маньчжурского «мукэ» (вода), отсюда имя «мохэ» переводилось как «поречане, жители рек». Действительно, главным средоточием мохэсцев в IV–VI вв. были бассейны рек Амура, Зеи, Сунгари, Усури [10].

По пути героям встречается храбрая красавица Яута, готовая вместе с другими мукри сражаться против татар. Сбруя её лошади украшена язычками пламени – символом гор, и сама девушка кажется Илэ их порождением. Другое яркое сравнение, всплывающее в его сознании, – Золотая богиня. И Илэ кажется, что Золотая

богиня возродилась в этой девушке [3, с. 375]. Другьям нужно встретиться с князем мукри Ананюном. Яута провожает их на место проведения шаманского камлания, где шаман магическими действиями должен ответить от князя смерть. На голове у шамана всё то же вселенское дерево. «Шаман... поклонился князю, чтобы тот хорошо мог рассмотреть наверхие с родовым деревом и сидящих на нём маленьких птичек-чока и увидеть среди них ту, что продолжит его род. И показалось всем, что одна из них упорхнула в толпу, разыскивая там девушку» [Там же, с. 377]. Так в образах Илэ и Яуты встречаются два народа, связанных генезисом, образ вселенского дерева символически сближает их, подчёркивает историческую преемственность и родство.

По завершении ритуала Яута предлагает другьям заночевать в её доме. Во сне Илэ Яута оборачивается Золотой богиней. Воспоминания последних конвульсий других стражников, которых он оставил в пещере, смешиваются с её голосом, выражающим упрёк. Он бежал из пещеры, предназначенной им обоим Небом, и это равно предательству, за которое во все времена предавали смерти. Но впервые у Илэ хватает духу возразить ей. Он покинул пещеру, чтобы сражаться с татарами. Тогда богиня меняет речевую тактику – сулит ему блаженство на долгие века. Но возникший образ Яуты вытаскивает его, отрывая от сладкого яда обманчивых обещаний.

Илэ и Асыбо участвуют в обороне крепости вместе с воинами мукри. Но татары, многократно превосходящие числом, прорываются через крепостные стены, основная часть княжеского войска погибает на стене, и другьям приходится прорываться к городу. Они забирают Яуту и бегут через синие скалы. Перед Илэ встаёт вопрос: что делать дальше? Однако на этот раз ему помогают духи эдэхэ – на его пути вновь встречается богинца нюрхан. И духи советуют ему снова отправиться к царю Куаньюню.

Куаньюнь, уже находящийся к тому времени под влиянием Главного служителя Неба, даёт Илэ небольшой отряд людей и ставит первостепенную задачу – следить за перемещениями татар и обо всём докладывать князю. Илэ отправляется выполнять свою миссию. Происходит следующая важная встреча – с народом рыжеволосых динлинов, имевших обширное распространение в Средней Азии. Динлинами считается древний народ Южной Сибири, впервые упомянутый в китайском описании завоеваний хуннского шаньюя Модэ около 202 до н.э. По китайским источникам, динлины происходили от хуннов и занимали земли от Енисея на восток до Байкала. Динлинов называют древнейшими европеоидами Китая, Монголии и Алтая [5; 6]. Таким образом, в художественном произведении С. П. Балабина историческое измерение хронотопа уходит всё дальше в глубину веков в противовес реальному времени событий, которые развиваются последовательно и направлены в будущее. В то же время происходит значимое событие в жизни Илэ и Яуты – они становятся мужем и женой. И после первой их совместной ночи в мыслях Илэ совмещаются два образа: из народных верований и буддийских философских представлений. «Древо их рода во Вселенной не высохнет ветвями, на них будут петь песни новые птички чока – таково “колесо жизни”, которое вращается всегда по ходу солнца» [3, с. 501]. Образ колеса жизни поддерживает тему времени, а лейтмотив родового дерева звучит обнадеживающим прозрением. «Пусть тебя найдёт птичка чока», – произносит Илэ [Там же, с. 400]. Выражение означает взаимное пожелание долгой жизни и продолжения рода.

Повышение концентрации историсософской проблематики в тексте сопутствует приближению одного из фабульных конфликтов – отчаянного сражения между динлинами и татарами. Илэ, раненый и придавленный своим конём, чудом остаётся жив. Его душа парит отдельно от тела над полем сражения, он близок к тому, чтобы навсегда покинуть жизнь, и у него нет уже желания возвращаться, когда снова образ Яуты заставляет его вернуться и продолжить путь. «Мучительным и страшным было его возвращение в своё израненное тело» [Там же, с. 507]. Любовь, зов рода – те важные вещи, ради которых он остаётся жить. Илэ совершает выбор уже в соответствии с чётко оформленными ценностями, и впервые этот выбор самостоятелен, не навеян чьими-либо советами, будь то наставление Учителя, шамана либо сакральная помощь духов эдэхэ.

Любопытна следующая локализация, в которую попадают Илэ с Яутой, возвращаясь в свои родные земли. Неожиданно выпавшие большие снега наглухо закрывают перевалы, и герои вынуждены искать укрытие. Так они попадают в Долину Женщин – место обитания всех некогда обиженных мужьями и бежавших туда в поисках убежища жительниц чжурчжэньских земель. Нужно отметить характер вырождения, присущий этому месту. Все некогда прибывшие сюда женщины уже постарели, едва справляются с хозяйством, добычей пропитания. И Старшая Сестра – старуха, в чью хижину попадают Илэ с Яутой, пользуясь случаем, обманывает Илэ. Она тайно опаивает Яуту колдовским зельем, отчего та становится полусумасшедшей, и заставляет Илэ добыть еду для её общины в обмен на врачевание. Илэ предстоит ещё одно испытание – добыть тигра, обитателя здешних мест. Жительницы долины называют его братом-тигром. По их легенде, это некогда обманутый Старшей Сестрой молодой мужчина-охотник, позже обернувшийся в это культовое животное. Возникает традиционный для дальневосточной литературы мотив оборотничества, образ тигра-оборотня: «Уж не ты ли, брат-тигр, снова принял облик человека и решил навестить меня со своей подружкой-тигрицей?» [Там же, с. 527]. Так же, как и обитательницы Долины Женщин, тигр представляет собой олицетворение жизни, клонящейся к концу. Илэ добывает тигринный ус для лекарства Яуте, снимает с тигра шкуру и преподносит Старшей Сестре. Примечательна символическая сцена: плач по убитому тигру женщин-сестёр как возможный плач о своём нереализованном женском предназначении, ведь, как известно, тигр был напрямую связан с культом женским, родовым, именно это животное бесплодные женщины просят послать им детей. «Они попадали на колени, что-то истоиво зашептали, а потом стали поглаживать шкуру и выть, не поняв было: то ли это плач, то ли торжество самок перед поверженным и ненавистным самцом» [Там же, с. 557].

Интересно отметить другого, внутреннего, врага, которого Илэ приходится победить, чтобы спасти Яуту. Безропотно выслушивая неллицеприятные речи Старшей Сестры и выполняя поставленные ею условия,

он жертвует своей гордыней. Образ императорского гвардейца и тропы воина, которую завершает данный эпизод, отходят на второй план. Но в то же время Илэ показывает Старшей Сестре твёрдость характера, жёстко и безапелляционно требует от неё выполнения заключённой между ними сделки. И Сестра, чувствуя его силу, оставляет всякие мысли о дальнейшем обмане, возвращает Яуте душевное здоровье и отпускает их с миром.

Родная деревня встречает Илэ тревогой, разлитой в воздухе. Часть жителей вымерла от вспыхнувшей эпидемии. Мать Илэ умерла, при смерти находится его отец. Согласно принятой традиции, Илэ и Яута отвозят его в Долину Мёртвых. Повторяется событие, с которого началось взросление Илэ, – сцена первой повести, когда Илэ с отцом отвозили в Долину Мёртвых Вечного деда. Он видит утёс Возмужания, вспоминает свои юношеские испытания. Возникающая рифма подводит итог его пути, звучащий в ней мотив смерти констатирует умирание прежнего миропорядка.

Финальным доминантным аккордом звучит взрыв плотины, многие годы запирающей водохранилище у крепости Куаньюня. Эту плотину, символ народной прочности и непоколебимости, Куаньюнь взрывает, чтобы похоронить своё золото. В ужасе вздымает руки дядюшка Чичжан. В его мыслях всё мироустройство возвращается в изначальное хаотичное состояние. «Все пять стихий – металл, дерево, вода, огонь и земля – волей разгневанного на людей небесного царя Абкайхана вновь решили перемешаться и превратиться в содержимое взболтанного куриного яйца» [Там же, с. 592]. Но именно из мирового яйца, согласно китайской мифологии, некогда развилась жизнь. И слова дядюшки Чичжана: «Уходите, дети, в тайгу <...> твой меч, Илэ, уже не спасёт твой народ. Спасут его крепкие мужчины и женщины, умеющие рожать детей. <...> Да пусть никогда не замолкнет (на вашем родовом древе) голос птичек чока!» [Там же] – вносят в печальный итог развернувшихся в тексте событий мажорные ноты, вселяют надежду на возрождение.

Завершается повесть окончательной победой Илэ над мыслями о Золотой богине и единением с сыном и женой у семейного очага. Окончательно обрывает он тропу воина, чтобы вновь, как ему и предсказывал Учитель, вернуться на Тропу познания. Примечателен факт, что, по всей видимости, не случайно в самом начале сопоставление двух этих «троп» в тексте было неравноправным – их названия написаны автором соответственно со строчной и прописной буквы. И вновь образ Учителя, площадь Джаноком, Великое «кольцо жизни» проглядывают в его мыслях. И всё вместе сливается в новое чудесное рождение, подчёркнутое авторским восклицанием: «Ом мани падме хум!», что означает: «Будь же ты благословен, рождённый из лотоса!» [Там же, с. 597].

Образ Илэ, являясь архетипом, по мере развития повествования усложняется. В нём сосредоточены психологические искания, внутренняя и внешняя борьба, история становления личности, и конечно, религиозные и исторические обобщения. Такая ёмкость достигается за счёт насыщенного мифопоэтического знакового и ассоциативного окружения этой фигуры. Он соединяет в себе верность традициям анимизма и в то же время постепенно отходит от этих традиций, выражая этим смену миропорядка. Автор проводит Илэ через ряд различных мировоззренческих парадигм, заставляя его преодолевать цепь испытаний: встреча с хозяином тайги – тигром, испытание благородства в поединке с Учителем, даосское погружение в глубины собственной души во время пребывания в пещере, испытание тропой войны, а также испытание любовью, полностью завершающееся только на последних страницах произведения, когда Илэ окончательно освобождается от плена Золотой богини.

Сложность и смысловая глубина образа достигаются за счёт того, что Илэ гармонично сочетает в себе те, казалось бы, разнородные религиозные представления, которые, особенно в связи с фигурой князя Куаньюня (чему должен быть посвящён особый разговор), вызывают полемику и противоречия, – народные верования и элементы буддизма. Илэ меняет своё отношение ко многому, но в широком смысле остаётся верен Матери-Природе. «Наступит день, сын, и я научу тебя понимать книгу тайги. Она написана следами зверей. Я тебя научу понимать их язык...» [Там же]. С природой связано и понимание великого «кольца времени», «великого кольца жизни»: «Творение рук человеческих не вечно, всё когда-то превращается в пыль и грязь, и только вечно под священным Небом всё, что создала Природа» [Там же, с. 570].

Буддистские представления играют ключевую роль в становлении его личности. Впервые проявив полную самостоятельность в решении вернуться в земную жизнь, Илэ вступает на путь самостоятельного познания Истины. Преодолев свои недостатки, освободившись от груза прошлого, символически победив старый миропорядок в поединке с тигром, он принимает окружающий мир по-новому, с позиций, близких буддизму. Его символическое рождение из лотоса наделено к тому же реминисценциями из буддистской традиции, основной из которых является рождение героя к новой жизни. Учитывая сказанное, можно с полным правом назвать образ Илэ несущим позитивное значение обновления, возрождения, что перекликается с семантикой образа Илэ из первой повести «Пёстрые стрелы Сульдэ».

Список источников

1. Байков Н. А. В горах и лесах Маньчжурии: очерки; Тигрица: повесть. Владивосток: Рубеж, 2011. 736 с.
2. Байков Н. А. Великий Ван: повесть; Чёрный капитан: роман. Владивосток: Рубеж, 2009. 528 с.
3. Балабин С. П. Золотая империя. Владивосток: Уссури, 1993. 600 с.
4. Березницкий С. В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
5. Грумм-Гржимайло Г. Е. Белокурая раса в Средней Азии [Электронный ресурс]. URL: http://www.uhlib.ru/nauchnaja_literatura_prochee/_russkaja_gasovaja_teorija_do_1917_goda_tom_2/p31.php (дата обращения: 01.06.2019).
6. Гумилёв Л. Н. Динлинская проблема. Пересмотр гипотезы Г. Е. Грумм-Гржимайло в свете новых исторических и археологических материалов [Электронный ресурс]. URL: <http://gumilevica.kulichki.net/articles/Article26.htm> (дата обращения: 10.01.2018).

7. **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: Дальневост. федер. ун-т, 2015. 276 с.
8. **Крившенко С. Ф.** Писатели Приморья. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2006. 240 с.
9. **Мечковская Н. Б.** Язык и религия. М.: ФАИР, 1998. 352 с.
10. **Мукри** [Электронный ресурс] // Словари и энциклопедии на Академике. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/387489> (дата обращения: 15.01.2018).
11. **Торчинов Е. А.** Введение в буддологию. СПб.: С.-Петерб. филос. о-во, 2000. 304 с.
12. **Шавкунов Э. В.** Культура чжурчжэней-удигэ XII-XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1990. 282 с.
13. **Щербак С.** Буддизм: история, философия, доктрина, практика [Электронный ресурс]: интернет-курс. URL: <https://magisteria.ru/category/buddhism/> (дата обращения: 17.01.2018).

**SPIRITUAL AND RELIGIOUS BASIS
OF THE NARRATIVE BY THE FAR EASTERN WRITER S. P. BALABIN “BORN FROM LOTUS”**

Kirillova Elena Olegovna, Ph. D. in Philology
*Far Eastern Federal University, Vladivostok
Institute of History, Archaeology 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 is devoted to analyzing the second part of S. P. Balabin's historical novel-dilogy "The Golden Empire". The research is based on the vast amount of mytho-poetical and theological material; special attention is paid to spiritual and religious conceptions, which formed the basis of the novel "Born from Lotus". The authors consider close interweaving of the eastern religious doctrines (Buddhism, Taoism) with the traditional Jurchen religious and mythological conceptions including conceptions of nature (shamanism, animism). It is shown that confrontation of two forces – attackers and defenders – is described within philosophical and religious discourse, the elements of mytho-poetics and expressive artistic means are interweaved into the story.

Key words and phrases: S. P. Balabin; "Born from Lotus"; spiritual and religious basis; mytho-poetical images; The Golden Empire of Jurchen; Far Eastern literature.

УДК 821.161.1

Дата поступления рукописи: 21.06.2019

<https://doi.org/10.30853/filnauki.2019.9.9>

В статье на примере нескольких рассказов сборника «Первый субботник» (1984 г.) раскрывается восприятие В. Г. Сорокиным природы советского абсурда в его разнообразных проявлениях. Оно опосредуется путем разрушения тотальности советского дискурса посредством широкого применения характерных художественных приемов абсурдистики. Доказывается, что в результате такая рецепция советской тематики может предполагать возникновение в читательском сознании эффекта катарсиса, а также обуславливать экспликацию метатекста, заключающего в себе поиск и утверждение онтологических и аксиологических смыслов.

Ключевые слова и фразы: В. Г. Сорокин; «Первый субботник»; абсурд; деконструкция; дискурс.

Меркушов Станислав Фёдорович, к. филол. н.
*Тверской государственный университет
stas2305@gmail.com*

**АБСУРДИСТСКАЯ ДЕСТРУКЦИЯ СОВЕТСКОГО ДИСКУРСА
В РАННЕЙ ПРОЗЕ В. Г. СОРОКИНА**

На раннем этапе литературной деятельности В. Г. Сорокин понял главное предназначение своего творчества и его содержание. По справедливому замечанию исследователя М. П. Марусенкова, подкрепленному любопытным экскурсом в мастерскую самых первых литературных опытов писателя (в частности о рассказах «Тетерев» и «Яблоки»), «эротическая и фантастическая тематика» с «гротескной образностью» [7, с. 43] характерна была для его текстов с самого начала. «Мои вещи жёстко конструированы, внутри у них хорошо сбалансированные схемы. Это такие супермагические изделия. Людям аналитического ума их приятно разглядывать. Моя проза связана с русским театром абсурда, и в этом смысле я представляю русскую метафизику. А потом, мне говорили об этом западные слависты, мою литературу интересно интерпретировать», – в таком ключе В. Г. Сорокин определял специфику своего творчества [12]. Также стоит привести важные,