

Елена Олеговна Кириллова¹ (sevia@rambler.ru)

РЕЛИГИОЗНО-ОБРЯДОВЫЕ УСТАНОВЛЕНИЯ И ВЕРОВАНИЯ КОРЕЙЦЕВ В ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЙ ПОВЕСТИ РУССКО-ПОЛЬСКОГО ПИСАТЕЛЯ С.-М. САЛИНСКОГО «ПТИЦЫ ВОЗВРАЩАЮТСЯ В СНЫ»

Статья продолжает авторские исследования, посвящённые творчеству неизвестного в нашей стране русско-польского писателя С.-М. Салинского (1902, пос. Краскино Хасанского района Приморского края, Российская империя — 1969, Варшава, Польша). Объектом стала автобиографическая повесть «Птицы возвращаются в сны», написанная на дальневосточном материале. Она была опубликована в 1964 г., впервые на русском произведение вышло во Владивостоке в 2015 г. С.-М. Салинский активно обращается к бытовавшему устному народному творчеству (в частности, сказкам, мифам и легендам) инородческого населения Южно-Уссурийского края конца XIX — первой четверти XX в. и проживавших на этой территории различных дальневосточных этносов, в том числе корейцев, китайцев, удэгейцев и тазов. Повесть представляет интерес с позиций изучения проблем межкультурного взаимодействия, художественного воплощения инокультурных контактов, вызванных совместным проживанием разных народов на территории Тихоокеанской России. Ведущей смыслообразующей основой произведения является дальневосточная мифопоэтика в свете фронтальной культуры и ментальности. Особое внимание уделяется хозяйственно-бытовому укладу, сакральным взглядам, системе мифопоэтических образов, символов и мотивов поведения местного корейского населения. Акцент делается на духовно-религиозных представлениях, мифоритуальных и обрядовых действиях корейцев. Тема смерти, а соответственно и связанные с ней ритуалы и обряды, лейтмотивная в повести. Одно из центральных мест занимает описание корейского погребального обряда, а именно — вторичного погребения, или переноса останков.

Ключевые слова: С.-М. Салинский, «Птицы возвращаются в сны», религиозно-обрядовые установления и верования корейцев, корейский мифо-ритуальный комплекс, корейцы в Южно-Уссурийском крае в конце XIX — первой четверти XX в., дальневосточная литература.

Elena O. Kirillova¹ (sevia@rambler.ru)

RELIGIOUS AND CEREMONIAL BELIEFS AND RITUALS OF KOREANS IN THE FAR EASTERN STORY BY THE RUSSIAN-POLISH WRITER S.-M. SALINSKY "BIRDS COME BACK TO DREAMS"

The article continues the author's research of literary works belonging to the Russian-Polish writer S.-M. Salinsky (1902, Kraskino, Khasansky district,

¹ Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток, Россия.
Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok, Russia.

Primorsky Krai, the Russian Empire — 1969, Warsaw, Poland), who is quite unknown in Russia. The research object is S.-M. Salinsky's autobiographical story "Birds come back to dreams" (Vladivostok, 2015), which is based on the Far Eastern material. The story was published in 1964. For the first time into Russian the story was translated in Vladivostok in 2015. S.-M. Salinsky actively addresses conventional oral folklore (fairy tales, myths and legends) of the foreign population of South Ussuri Krai at the end of XIX — the first quarter of the XX centuries as well as different Far Eastern ethnoses such as Koreans, Chinese, Udege and Tazy, living in that territory at the time. The story is of interest in terms of studying problems of cross-cultural interactions and literary realization of foreign culture contacts caused by cohabitation of different ethnoses in the territory of the Pacific Russia. The leading basis of the story is the Far Eastern mythopoetics in the context of frontier culture and mentality. The writer pays special attention to economic household, sacral views, system of mythopoetic images, symbols, behavioral motives of the local Korean population. The emphasis is placed on spiritual and religious beliefs, and also mythosacral and ceremonial acts of Koreans. The theme of death and the rituals connected with it are the keynote motif in the work. The description of the Korean funeral ceremony, namely, secondary burial or human remains transfer is central in the story.

Keywords: S.-M. Salinsky, "Birds come back to dreams", religious and ceremonial beliefs and rituals of Koreans, Korean myths and rituals, Koreans in South Ussuri Krai at the end of XIX — the first quarter of the XX centuries, Far Eastern literature.

Дальний Восток всегда был и остаётся стыком трёх границ, местом, где легко и нестеснённо мешается русская, китайская и корейская речь, вера во Христа и китайский культ предков и многобожия, рассудочный католицизм и корейский шаманизм с тунгусо-маньчжурскими представлениями о наличии множества душ, верой в хозяев различных стихий. Так, например, традиционные русские / славянские обряды и представления под воздействием других порубежных культур если и не изменялись, то подвергались трансформации, часто включали в себя как составляющие фрагменты инокультурной картины мира, этнокультурные компоненты. Культура Дальнего Востока формировалась в синкретизме: славянский фольклор, региональные мифологические представления, ориентальные религиозные верования и ритуалы, тотемные культы и многое другое получали своё художественное воплощение и в «дальневосточных» текстах русских писателей.

Практически неизвестный сегодня прозаик Станислав Мария Салинский (1902, Россия — 1969, Польша) родился и вырос на юге Дальнего Востока. Его отец, Станислав Янович, отправленный сюда на службу, быстро завоевал признание и уважение как среди местного населения, так и у русской администрации территории. В Посъете он встретил Юлию-Валерию Пшиборскую, дочь Павла Пшиборского, мичмана Черноморского флота,

выходца из обедневшей шляхетской семьи. Она приехала навестить родственников и навсегда покорила сердце Станислава Яновича (Ивановича). В Посьете был заключён брак, и здесь в возрасте 39 лет С.Я. Салинский стал отцом. 13 февраля 1902 г. в военном посту Новокиевском, сейчас населённый пункт Краскино Хасанского района, родился первенец — сын, названный в честь отца Станиславом, а в честь Пресвятой Девы — Марией, что не является чем-то необычным для католиков. Три года спустя, с разницей в один день, а именно 12 февраля 1905 г., родится ещё один сын. Его назовут в честь деда по отцу — Яном [29, с. 7].

Известно, что во Владивостоке будущий писатель окончил Владивостокскую гимназию и ускоренные навигационные курсы, мечтая стать моряком. Учился в Государственном дальневосточном университете. Одновременно юный Салинский чувствует пробуждающийся литературный талант и вскоре дебютирует на писательском поприще. Есть воспоминания, что в самом начале 1920-х гг. восемнадцатилетний юноша, интересовавшийся течениями современной поэзии, посещал в нашем городе различные культурные мероприятия при Литературно-художественном обществе Дальнего Востока и футуристические кафе [13, с. 57]. Как известно, именно «будущники» во главе с поэтами-футуристами Д. Бурлюком, Н. Асеевым и С. Третьяковым активно заявили о себе тогда в дальневосточном регионе.

Однако революционные события и Гражданская война в России кардинально изменили жизнь Салинских. Когда Владивосток заполнили интервенты и части Белой армии, семья, долго не решавшаяся на переезд, под давлением обстоятельств покинула дорогой край, обжитые места и уехала в Польшу. Сегодня можно отнести их к вынужденным эмигрантам, они оставляли Российскую империю не по собственному желанию, а вынужденно. «Первым из Салинских Владивосток покидает старший сын Станислав. Его путь лежит на историческую родину — в Польшу. Отец медлит ещё год, он до последнего отчаянно надеется, что всё ещё образуется и что жизнь вернётся в прежнюю колею. В 1922 г., накануне вступления в город частей Красной Армии, вместе с женой и младшим сыном Салинский отправляется вслед за своим первенцем. Но сердце его не выдерживает разлуки с землёй, в которую он глубоко врос корнями, и Салинский-старший умирает на борту парохода, увозившего его семью в Европу» [29, с. 9]. «Отец в один прекрасный день всё сдвинул с места и в течение одного месяца всё ликвидировал. Продал именье, повыдирав все корни» [28, с. 185]. Неслучайна и даже вполне закономерна его смерть на корабле, плывущем в чужие края. «На „Альмерии“ отец плыл в Польшу всего лишь час-полтора. Он лёг в своей каюте на койку, чтобы немного отдохнуть после прощальной суматохи на причале. Смерть была моментальной: сердечный приступ» [28, с. 186]. Такая символическая смерть отца, оторванного от родного края, родных корней, заняла особое место в автобиографической повести писателя «Птицы возвращаются

в сны»: «Отец был погребён в море. <...> Могилы моего отца не существует. Его могила — Тихий океан, залив Виктории» [28, с. 186—187]. Далее С.-М. Салинский поясняет, что «Залив Виктории» — английское название, фигурировавшее в старых картах, новое же русское — «Залив Петра Великого».

В Варшаву С.-М. Салинский добрался через Триест. Известно, что в свои первые годы в Польше он участвовал во встречах русской группы «Таверна поэтов», действовавшей в Варшаве под руководством выдающегося литературоведа Альфреда Бема. Там же в 1920-е гг. Станислав участвовал в поэтических встречах группы «Квадрига» [27]. Некоторое время он ходил на судах, затем увлёкся журналистикой и литературной работой. «Морские рассказы» (1929) принесли ему в Польше известность мариниста. Но среди многих тем его душу всегда волновали воспоминания о годах, проведённых в Приморье. Особый раздел творчества прозаика составляют произведения так называемого тихоокеанского цикла: «Иероглифы» (1957), «Анна из камня» (1962), «Прощание с Пасификом» (1963, 1965), «Птицы возвращаются в сны» (1964). Их содержание — это Южно-Уссурийский (Приморский) край. Это населяющие его люди, которые представляют разные народы и разные восточные страны. Их совместная созидательная жизнь. Жизнь без вражды и ненависти [28, с. 320].

В предыдущих статьях мы уже обращались к судьбе С.-М. Салинского и его автобиографической книге «Птицы возвращаются в сны», рассматривали мифопоэтические образы повести и её этнологическую основу, реализацию межэтнических и инокультурных взаимоотношений в Южно-Уссурийском крае конца XIX — первой четверти XX в. на примере образов корейцев [14; 16]. Однако дальнейший анализ художественных особенностей произведения видится перспективным. Богатое литературное наследие Дальнего Востока России и восточной ветви русского зарубежья, в особенности творчество так называемых возвращённых авторов, может являться источником этнографических, этнологических и антропологических исследований и изучения проблем межкультурного взаимодействия.

Занимаясь мифотворчеством, в «Птицах» С.-М. Салинский реконструирует или, возможно, создаёт собственную дальневосточную мифологию. Детство рассказчика, прошедшее в начале прошлого века, — это и «детство» самого края: первое двадцатилетие XX в. Книга «Птицы возвращаются в сны» завораживает историей, географией, музыкой знакомых имён и названий. В интерпретации писателя они не только «осколки» истории, но и лирические повествования о «кусочке рая» на земле. Некоторые из них приобретают совсем иное, авторское, звучание и осмысление. В начале книги С.-М. Салинский спрашивает: «А может, ради этих маленьких осколков, которые врезались в нашу память, и стоит жить?» [28, с. 30]. «Мифы — это образный язык основы, первопричины. З. Фрейд называл их комплексами, К.Г. Юнг — архетипами, Платон — мыслью, идеей...

По словам Гёте, они составляют неизменные отношения жизни» [6, с. 6]. С.-М. Салинский в своём творчестве не только опирается на миф как на первоисточник, не просто черпает идеи и образы из богатейшего арсенала мифопоэтического наследия, но и сам активно мифологизирует окружающую действительность, возводя конкретно-бытовые реалии своего времени, биографии, личное окружение в статус мифа. Мифология является средством взаимодействия человека с историей, миф — источником знаний.

Мифопоэтическая картина дальневосточной жизни у С.-М. Салинского создаётся с помощью привлечения в том числе большого пласта традиционной корейской культуры и корейского фольклора: мифо-ритуального комплекса, традиционных верований и религиозно-обрядовых культов, ориентальных мотивов и многого другого. В повести, написанной на дальневосточном материале, автор занимается мифотворчеством, создаёт собственный мифохронотоп, неповторимое художественное пространство, время и сакральные локусы. Так, юный герой произведения в своих мыслях часто прибегает к образу-символу горы Пектусан: «Как снятся висящие на западе под лазурью неба фиолетовые облака, невидимые только в сезон дождей. Это преддверие Алмазных гор, врата, ведущие к ним. С вершины одной из сопок над посёлком вроде бы можно увидеть в бинокль Пектусан — священную гору в сердце Алмазных гор» [26, с. 34].

«Священная гора в сердце Алмазных гор» — так называет её сам автор, что является, конечно, фактической ошибкой, детской «ошибкой памяти». Алмазные горы, или Кымгансан (кор. *кымган* — «алмаз» и *сан* — «гора»), — часть Восточно-Корейских гор в Северной Корее. Пектусан (или Пэктусан), расположенная на границе между Северной Кореей (пров. Янгандо) и Китаем (пров. Цзилинь), — самая высокая и красивая гора Кореи. Она находится на плоскогорье Чанбайшань (кор. Чанпэксан), входит в состав Маньчжуро-Корейских гор, простирающихся от долины Уссури до оконечности Ляодунского полуострова. Корейское название означает «белоголовая гора», так как она сложена из белой пемзы; китайцы именуют её Байтоушань, «вечно белая гора». Она упоминается в древних китайских книгах, в том числе в Хой Ханьшу («История династии „Поздняя Хань“») под разными именами.

Культы гор, пещер и рек были очень распространёнными у корейцев. Образ Пектусана в книге напрямую связан со священными локусами и мифологическим хронотопом. Гора в восточной мифологии сама по себе символизировала уединение, возможность побыть с природой. Она считается сакральным местом, пространством, где обитают духи, бессмертные и где человек может обрести особое, тайное, знание. «Горы считались священными местами, поскольку древние китайцы верили, что они, как колонны, поддерживают небеса. Мифы рассказывают, что горы были обителями для могущественных природных духов, которые вызывали грозы и посылали дающие жизнь дожди» [30]. «Взгляд на священную гору как

центр является наиболее известным в мире. Он появляется в своей пространственной форме как центральная ось, соединяющая три уровня космоса — небо, землю и т.д. Ось придаёт стабильность и порядок вселенной вокруг неё. Как связь между тремя мирами, он действует как проводник силы, место, где священные энергии, как божественные, так и демонические, изливаются в мир человеческого существования» [7].

Часто священные горы служат обителями богов. Как известно, в античности на Олимпе жили древнегреческие боги, подобные легенды связаны практически с любыми горами. «Как центры и высокие места, открытые небу, горы обеспечивают идеальные алтари для совершения приношений богам и духам. Китайские императоры производили на священной горе Тай Шань жертвоприношения, благодаря земле и небу за успехи их династий» [7]. Китайцы говорят, что на священных горах бог и дьявол правят суд. Выражение «уйти в священные горы» означало «умереть и предстать перед божьим судом». В китайских легендах говорится, что некоторые священные горы издали напоминают тучи: когда люди приближаются к ним, эти пики исчезают [34]. Горы служат также обиталищем духов предков. Вообще, образ горы, возвышения, мотив восхождения, приобщения символически значимы для восточной культуры и азиатского менталитета (Пектусан у корейцев и китайцев, Фудзияма у японцев, Нии-така, или *Юй-шань*, что значит «Яшмовая гора», — самая высокая вершина гористого Тайваня). Характерно отношение к природным объектам как к живым, их почитание. Так, для того чтобы горы могли отдохнуть и восстановиться, в наши дни даже прекращается поток туристов и альпинистов. Восхождение на горы для азиатов — не способ показать свою физическую силу, а проявление особого умонастроения, связанного с неким священнодействием. «Образ горы передаёт идею возвышения. Горы — это прекрасное, высокое, величественное, вечное, это сама природа в её первозданном состоянии, образ, противостоящий суете и краткости земного бытия» [20, с. 14].

Как известно, Пектусан — крупный действующий вулкан на стыке Кореи и Китая, однако первобытное сознание азиатов воспринимало его как спящего или ворочающегося дракона, извергающего клубы пара и серы. Мифология корейцев свидетельствует о том, что именно на этой горе зародилась их нация. Своей святостью Пектусан во многом обязан легенде о мифическом основателе корейского государства, Древнего Чосона, короле Тангуне. Этот миф признаётся как Северной, так и Южной Кореей. Родословная Тангуна начинается с бога Хванина. «У Хванина был сын Хванун, которому было суждено жить на Земле среди долин и гор. Хванин направил Хвануна с тремя тысячами последователей на гору Пектусан, где Хванун основал божественный город Синси. В это время в пещере тигр и медведица молились Хвануну, прося сделать их людьми. Услышав их молитвы, Хванун дал им по двадцать долек чеснока и стебельку полыни, наказав есть только эту еду и избегать

солнечного света в течение ста дней. Через двадцать дней тигр нарушил обет и вышел из пещеры, медведица же осталась и превратилась в женщину. Женщина-медведица постоянно молилась Хвануну, прося дать ей мужа. Хванун, вняв её молитвам, взял её в жёны, после чего у них родился сын, которого назвали Тангун. Он, согласно легенде, и стал первым корейцем и основателем всей нации» [24, с. 137—158]. Пектусан упоминается в текстах национальных гимнов обоих государств: и КНДР, и Республики Корея. Изображение священной горы революции Пекту украшает герб КНДР.

Маленький герой повести С.-М. Салинского Стась считает Пектусан Великим Страхом, ведь именно из этой горы вылетают железные птицы *магадори* — страшные мифические птицы, изрыгающие пламя, железные птицы уничтожения. Так устами кормилицы-корейки Марии Хабаги объясняются мальчику такие природные явления, как гром, молнии и вулканические извержения, а отцом — электричество. Образ, который столь страшит юного героя, на самом деле сакральный и почитаемый для азиатских и дальневосточных народов. И С.-М. Салинский, вторя восточным легендам, придаёт реальным историческим фактам и событиям мифологический смысл, проявляя, таким образом, тип восточного сознания. Пектусан — потухший вулкан, но показывает себя достаточно активным и беспокойным. «Всего было зафиксировано около 20 достаточно крупных извержений. Последнее — с выбросом камней и газов — произошло в 1904 г. Сведения о появлении пара в трещинах горы и новых тёплых выбросах воды появляются достаточно регулярно» [17]. Тем не менее воплощение стихийной силы вулкана, этого грандиозного явления природы, предстаёт у С.-М. Салинского в образе живых существ — мифических железных птиц *магадори* из корейско-удэгейских сказок кормилицы.

Несомненно, последнее извержение Пекту 1904 г. должно было отразиться на жизни Южно-Уссурийского края, зафиксироваться его жителями, корейцами и китайцами, остаться в первобытном сознании суеверных обитателей тайги, инородцев. Зафиксировалось оно, вероятно, и в памяти самого будущего писателя, хотя бы на подсознательном уровне ужаса и страха, ведь ему на тот момент было около двух лет, и мальчик с рождения слушал пугающие истории. Примечательно, что мистические представления, связанные с извержением Пекту, отразились и в других дальневосточных художественных текстах, например, неоднократно — в произведениях Н.А. Байкова, который сравнивает Пекту с драконом, живущем в озере в кратере вулкана. Дракон есть не что иное, как спящая или возбуждённая магма.

У С.-М. Салинского читаем: «В то время я носил в себе два страха: Пектусан и Мысгамов... Но Пектусан остался Пектусаном, он не вернулся из царства чар и страхов в реальный мир. Он запечатлён в корейских сказках и легендах, он занимает своё вечное место на картах, и он всегда возвращается в мои сны как Великий Страх! По вине Пектусана я до сих пор

ненавижу горы» [28, с. 35]. Перед читателем вырисовывается топонимика мифологического пространства как мифологема экзистенциального человеческого страха. Впоследствии воспоминания о горах, их переход всегда будут вызывать у взрослого героя признаки тревоги и удушья. Это восприятие заложено дальневосточным фольклором, ориентальными взглядами. «Холмы, горы традиционно воспринимаются как место смерти, т.е. место перехода из состояния живого в состояние мёртвого... Уход в горы в корейской культуре и классической литературе традиционно символизировал смерть и перерождение в новом качестве» [32, с. 29—30].

«Великие Страхи», терзающие мальчика, связаны также со страшными ночами, в тексте названными «воробьиными». «Воробьиная» — ночь с сильной грозой, яркими всполохами зарниц, когда человек чувствует себя тревожно. Давно наши глубокие предки считали это разгулом нечистой силы, небесной битвой, во время которой с помощью молнии и грома уничтожается нечистая сила [5]. «... Великий Страх — блистающий Пектусан из кошмарных, душных, заставлявших меня обливаться потом ночей. У этих июльских ночей было своё странное, тревожное название — „воробьиные“. Почему „воробьиные“? Может быть, в них было что-то от трепыханья стаи воробьёв, внезапно срывающейся и стремительно взмывающей ввысь?» [28, с. 35]. Приведённые фрагменты художественного текста демонстрируют не научный взгляд писателя-натуралиста, а поэтический. С.-М. Салинский заимствует приём олицетворения, персонификации сил природы у примитивных народов. «Ещё до заката в недоброй тишине слышится доносящееся с запада урчание, а после захода солнца над Алмазными горами небо начинает полыхать, и всё вокруг словно бы взрывается полосами безмолвного огня. В нашей котловине становилось пронзительно тихо и душно, в груди что-то колело и выходило наружу трудным кашлем, раскалывалась голова... В небе полыхали пожары, один пожар сменял другой. Меня укладывали спать раньше обычного, плотнее занавешивали окна, но это не помогало: всегда оставалась какая-нибудь щёлочка в занавесах, в которой раз за разом вспыхивал фиолетовый огонь. Успокаивали меня всегда наихудшим образом: это далеко, это там гроза, а здесь, видишь, как тихо, к нам это не придёт, это над Пектусаном... Наихудшим потому, что даже если и заснёшь крепко, то во сне явится не имеющий обличья, невыразимый словами Пектусан, изрыгающий пламя, чем-то жутким мельтешащий под моими полусомкнутыми веками, от чего не хочется просыпаться... Невообразимый, немислимый Пектусан» [28, с. 36].

Тема смерти, а соответственно и связанные с ней ритуалы и обряды, лейтмотивная в произведении. Пугает читателя своей точностью, подробностью и вниманием к мелочам описание корейского погребального обряда, а именно — переноса останков, данный ритуал встречается у восточных народов: «Это было необычно, жутковато и завораживало мрачной таинственностью. Я не знал и не понимал смысла и значения этого обряда (корейцы, мои товарищи детства, пожалуй, тоже не очень в этом

разбирались), но сам обряд выглядел странно и не мог не вызывать страха и ужаса. Нас отгоняли прочь резкими окриками, а один раз взбешённый старикан даже бросился на нас и погнался, размахивая палкой, пока мы и впрямь не разлетелись, перепуганные, в разные стороны. Но как бы там ни было, всё равно по первому сигналу Цоя, Кима или Тена, приходившему с той стороны и означавшему, что сегодня снова наверняка будут носить, мы по очереди караулили, чтобы не прозевать и поучаствовать в переносе — осторожно, втихаря, не будучи замеченными» [28, с. 84]. Обряд перезахоронения — раскапывание могилы и перенесение костей умершего в другое место, известный в Корее с древних времён, широко практиковался в Южно-Уссурийском крае в середине XIX — начале XX вв.

Большинство исследований, как правило, априори рассматривают смерть как одномоментное событие, а обрядность, связанную с ней, — как некий единовременный акт. Между тем в традиционных культурах считалось, что после смерти «душа» может быть возвращена в тело, поэтому смерть не воспринималась мгновенным, полным и постоянным разрывом с миром живых, необратимым или конечным состоянием, т.е. между жизнью и смертью отсутствовала чёткая граница. Как следствие — необходимость в особом переходном периоде между моментом биологической смерти и актом её общественного признания [3, с. 129—191]. Такой переходный период особенно ясно демонстрируется в случае двустадийной погребальной обрядности. Несмотря на кажущееся очевидное преобладание «обычной», так сказать, «одноразовой» — т.е. одноактной, одностадийной — погребальной обрядности, статистические исследования выявили у 75% обществ наличие вторичных, или окончательных, погребальных обрядов; при этом последние более характерны для оседлых обществ, чем для кочевых. У С.-М. Салинского находим: «Хождение с останками, похоже, надолго: уже несколько раз они возвращались на то же самое место, поворачивали назад, шли дальше, снова возвращались. Случалось, что они так блуждали до самого вечера, на ночь оставляли останки в кустах, утром возвращались и бродили весь следующий день...» [28, с. 97]. К. Клакхон отмечал, что «миф — система словесных символов, тогда как ритуал — система символических объектов и действий. Оба суть символические процессы, касающиеся ситуаций одного типа, преодолеваемых одинаково аффективно» [18, с. 168].

Современные исследователи погребально-поминальной обрядности (П. Меткалф) отмечают, что «кажущаяся эксцентричной практика вторичного захоронения тела распространена гораздо шире, чем это обычно считается» [3]. Российский теоретик ритуала А.К. Байбурун [2] указывает, что обряды двустадийного захоронения широко распространены у народов Центральной Азии, Сибири и Дальнего Востока (в России это ульчи, орочи, кеты, ханты и манси, тувинцы, буряты, якуты), а также Азиатско-Тихоокеанского региона, а именно: от Северного Китая до Кореи, Японии, Окинавы и Тайваня, от Южного Китая до Центральной Индии, ЮВА,

Океании и Австралии. *Двустадийная погребальная обрядность* — это погребально-поминальная обрядность, которая представляет собой не единовременное (первое и окончательное) захоронение, а два последовательных захоронения, разделённых некоторым, иногда весьма продолжительным, промежутком времени, — т.е. предварительное (временное) и постоянное (окончательное) захоронения [4, с. 12—13]. «В этом будет, пожалуй, что-то от того, ритуального переноса останков на Янчиче. Соберутся в круг какие-то нечёткие белые тени, затянут какую-нибудь старинную погребальную песню — вековечное корейское *сане-сари*. Идя от пригорка к пригорку, описывая круги по тропкам среди гаоляна, они будут петь в унисон что-то раздирающе-печальное. Это называется *сане-сари* — старинная корейская траурная песнь» [28, с. 197].

Используемое С.-М. Салинским в повести выражение «белые тени» отсылает к более употребительным — «белые лебеди» или «белые одежды». Перед нами бывшие распространёнными на русском Дальнем Востоке идиоматические выражения — «таёжные» названия корейцев за их национальные снежно-белые халаты, подвязанные тесёмками на груди. Иногда в текстах дальневосточных писателей использовалось выражение «белые аисты». «Из Страны белых аистов» — выражение связывают с тем, что в Древнем Чосоне в дни траура императорской семьи или ванов — корейских правителей — все должны были носить белые одежды. В корейском фольклоре зафиксирована народная сказка «Как белый цвет цветом жизни в Корее стал». Как известно, символика белого на Востоке и в Азии соответствует трауру. Белый — цветовой маркер смерти. Но так как почти каждый день умирал кто-нибудь из многочисленных членов семьи и их родственников, то люди всё время вынуждены были ходить в белом *чогори* («кофта»), *чхима* («юбка»), *пачжи* («брюки») и *туру мочи* («плащ»). Ещё в начале XX в. писатель Н.Г. Гарин-Михайловский, первый русский собиратель корейского фольклора, который, как известно, осенью 1898 г. совершил путешествие через Корею и Маньчжурию, отмечал, что русские называют корейцев белыми лебедями за их белоснежные костюмы и робость: «Корейцы не могут драться, проливать человеческую кровь; как лебеди, они могут только петь свои песни и сказки. Отнять у них всё, самую жизнь — так же легко, как у детей, у лебедей: хорошее ружьё, верный глаз... Ах, какие это чудные, не вышедшие ещё из своего сказочного периода дети!» [8].

Относительно описанных в тексте С.-М. Салинского корейских погребальных церемоний, на взгляд сегодняшнего читателя жутковатых и малопонятных, этнический кореец и спонсор выхода книги, известный во Владивостоке издатель и меценат, председатель Ассоциации корейских организаций Приморского края Валентин Петрович Пак в одном из послесловий к повести отмечает: «Перезахоронение праха осуществлялось в результате долгих перемещений с ним в поисках нового места упокоения. На необходимость перезахоронения указывали пророческие сны,

которые снились местному служителю культа — тоину. Тоин и становился инициатором перезахоронения и предводителем процессии. Белые одежды. Торжественность хода. Ничего этого я в своём детстве уже не застал. Советская власть сочла этот ритуал варварским и отменила его. Но кое-что об этом я слышал от старых корейцев, когда всерьёз увлёкся историей и стал записывать их воспоминания, пытаюсь понять и осмыслить место и роль корейцев в нашей общей приморской истории» [22, с. 296—297]. С. Хьюман, изучающий проблемы возникновения структуры и функций мифа, считает, что своё происхождение миф берёт в коллективном ритуале [33, с. 177—197]. К. Клакхон утверждает, что мифы, как и обряды, могут зарождаться во снах и видениях: «Мифы возникли из снов, фантазий или привычного образа жизни некоей личности, входящей в некое общество» [18, с. 161].

Тоином назывался шаман, прорицатель. Слово *тоин*, или *тойн*, бытовало также у северных народов России, некоторых аборигенов Северо-Востока, например, коряков, тунгусов. Это редкое сегодня этнографическое слово, как и собственно описания сеансов шаманского камлания, можно встретить в текстах некоторых русских писателей восточной ветви эмиграции, к примеру, у М.В. Щербакова [15, с. 209—211]. В «Птицах» находим: «Мои товарищи определяют: тот, впереди, с лопатой, — это тоин, старший тоин, он долго ходить не любит — раз-два и найдёт. Другой, помоложе, может ходить целый день, а то и два и даже три дня. А старый — раз-два, и готово: бывает, и на соседнем пригорке в двадцати шагах от места. Ну вот! За тоином идёт сын покойника, он несёт свёрнутые в рулон большие рисовые маты, пропитанные соевым маслом, и два длинных бамбуковых шеста. За ними следуют несколько мужчин и несколько женщин — семья. Несколько мальчиков. Девочек нет — девочкам нельзя. Однажды я хотел взять с собою Чан. Ким сказал, что нельзя. Китайкам тоже нельзя — китайку могут прогнать даже камнями» [28, с. 87—89]. Ю.В. Аргудяева отмечает, что «в мировоззрении корейцев православие причудливо переплеталось с традиционными верованиями — шаманизмом, конфуцианством и буддизмом. Такой религиозный синкретизм и составлял основу их культурного комплекса. Базовым компонентом при этом выступало конфуцианство, во многом определявшее жизнедеятельность корейца в семье и обществе, в сфере политики и права. Придерживаясь одновременно нескольких религиозных воззрений, корейцы не видели в этом никакого противоречия [1, с. 285]. Исследовательница Р.Ш. Джарылгасинова отмечала, что шаманизм сохранял своё значение даже после депортации корейцев в Среднюю Азию [9, с. 206]. Эта форма религии проповедует зависимость людей от сил природы, духов. Л.Р. Концевич отмечает: «Носителями знаний по обычаям, обрядам в каждой корейской деревне были люди, которых называли „муданами“» [19]. Шаманы являлись посредниками между людьми и духами. Через шаманов, через их танцы, песни, пляски и молитвы люди просили о хорошем урожае, погоде,

о здоровье и т.д. [21]. В основном в роли шаманов выступали женщины. *Пхунсу* (*пхунъсу*) назывался специальный человек-геомант, который занимался выбором места для могилы. Это делалось с особой тщательностью, так как удачный выбор обеспечивал покой и благо усопшему, счастье и процветание его живым родичам [11]. Лучшим местом для захоронения считался холм, с которого была видна самая высокая вершина в данной местности.

Древний корейский феномен *пхунсу* (*пхунъсу чри соль*) объединяет натурфилософскую теорию и практику по определению благоприятных мест для поселения и захоронения родственников. В основе *пхунсу* лежит китайская практика символической организации пространства — *фэншуй*, теории *инь-ян* (кор. *ым-ян*) и пяти элементов (кит. *ухан*, кор. *охэн*). Последняя представляет собой идею о первоэлементах космогонической стихии, или активных сущностях: земле, дереве, металле, огне и воде [31, с. 207]. Вера *пхунсу* основывается на том, что весь мир наполнен особой энергией *ци* (кор. *ки*), которой человек подчиняется. Хоронить лучше всего в горе. Поэтому большое значение в *пхунсу* уделяется форме горных цепей, ассоциирующихся с драконами. «Китай находится в центре (середине) мира, здесь расположена гора Куньлунь (реальная горная система и мифологическая „мировая гора“, соединяющая небо и землю), считающаяся источником жизненной энергии. Отсюда *ци* распространяется под четырьмя горными цепями в четыре угла земли (земля имеет форму квадрата). Через восточную цепь *ци* (*ки*) достигает горы Пектусан, расположенной на границе с Поднебесной империей. Отсюда *ки* расходится во все части Корейского полуострова через горные хребты и цепи» [31, с. 208].

Известный кореевед-этнограф Ю.В. Ионова в своём исследовании «Погребальные обряды корейцев» отмечала, что для того, чтобы узнать, было ли место счастливым, через несколько лет раскапывали могилу. «Если тело изменило своё положение или почернело, то это считалось неопровержимым признаком того, что покойника постигла обида и что семейству угрожает несчастье. Родные обращались за советом к предсказателю и по его совету переносили тело в другую могилу» [11]. С.-М. Салинский фиксирует: «Выкапывает тоин. Аптекарь был важной персоной, поэтому его останки выкапывает сам тоин, а не кто-нибудь из родни. Мы мало-помалу, осторожно продвигаемся вперёд и видим всё как на ладони: останки закопаны неглубоко. Тоин отбросил только несколько лопат земли, и сразу же пошёл сладкий трупный запах. Ветер дует с той стороны, так что пахнет сильно и противно. Сын покойника расстилает маты на земле, шестом помогает вытащить останки из ямы. Останки — это нечто ни на что не похожее: что-то серое, видны лохмотья белой ткани, а кроме того, всё это словно полито водою. Вынимают с трудом, то один, то другой помогают шестом или лопатой, наталкиваются друг на друга, наступают друг другу на ноги. Наконец всё вынуто, тоин и сын покойника заворачивают это выкопанное нечто в мат, скатывают в продолговатой

формы тюк, перевязывают конопляными верёвками, прикрепляют к шестам. Из остающейся ещё открытой ямы вонь разит страшная. Аптекарь умер недавно, а его останки переносили уже несколько раз. Смысл этого действия я узнал значительно позже. А тогда, для семилетнего, это было одновременно и загадочно, и страшно. Действо завораживало непостижимой таинственностью, и только. Я не раз читал об этом обряде, но вернее всего его смысл передал Гарин-Михайловский» [28, с. 87—89]. Мрачное очарование обряда заставляло мальцов ждать часами, чтобы принять участие в кошмарном блуждании, с напряжением свидетелей ожидать, когда обнаружится наконец подходящее место, в котором предадут земле таинственную, заставляющую испытывать тёмное беспокойство ношу. Исследователь Пак Сын Ы, говоря о культе предков у корейцев, так описывает их погребальный обряд: «После обряжения покойного укладывали на специально приготовленную для этого случая доску *чильсонпхан*, что в буквальном переводе означает „доска семи звёзд“. Такая доска является одним из важных атрибутов похоронного ритуала. На нём просверлены семь отверстий, символизирующих созвездие Большой Медведицы. Покойника укладывали на такую доску, надеясь, что его душа вернётся в звёздный мир» [23]. Примечательна отсылка к Большой Медведице. С этим созвездием у дальневосточных народов было связано множество поверий и ритуалов. Образ напрямую восходит к космогонии. У китайцев есть выражение: «Все мы рождены под звездой Бэйдоу». Звезда Бэйдоу — это Большая Медведица, ведающая жизнью, смертью и судьбой. «В некоторых районах Северной Кореи бедные крестьянские семьи хоронили покойного без гроба, используя лишь *чильсонпхан*. Покойника помещали на доску и семь раз перевязывали верёвками, заворачивали в соломенный мат и берёзовую кору» [23].

Один из основоположников ритуализма У. Робертсон-Смит считал, что миф возникает тогда, когда первоначальный смысл обряда забывается, но нуждается в объяснении, чем, собственно, и является миф. «Важно уяснить, что обряды и обычаи были, строго говоря, сущностью древних религий... не первоначально сформулированная доктрина, а практика, предшествующая доктрине» [26, с. 320]. Давая читателю представления корейцев об усопших предках, С.-М. Салинский ссылается на научные источники: «Согласно вековым корейским поверьям человек наделён тремя душами. Одна после смерти отправляется на небо (ханыр), в прекрасный сад син-тон. Его хранителем является Окошанте, который решает, остаться ли душе навсегда в райском саду или же вернуться на землю, чтобы вселиться в тигра, собаку, змею, осла или кабана. Другая душа остаётся в теле, погребённом в земле, а третья кружит в воздухе вокруг дома, где жил покойный. Семье умершего вменяется в обязанность оказывать почести всем трём душам и заботиться о них. Первой душе приносятся предписанные пожертвования в куксанках (маленьких святилищах). Больше всего забот и связанных с ними хлопот требует вторая душа.

Нужно выбрать счастливое для останков место на пригорке или холме. В Корее все возвышенности считаются местами для погребения, но выбор счастливого места для упокоения умершего — задача не из лёгких. Нередко останки переносятся с места на место по многу раз. Переносить или не переносить останки, решает прорицатель — тоин. Во время проливного дождя повстречалась группа людей, нёсших останки почти полностью разложившиеся, которые были завёрнуты в рогожу.

— Зачем вы это переносите? — спросил я.

— В нашей фанзе заболел ребёнок. Тоин наказал, чтобы мы перенесли останки его деда, который умер полгода назад, на другое, более счастливое место. Он назначил перенос на сегодня...

Тюк с останками отца аптекаря поднимают на шестах. Начинается переход с одной возвышенности на другую, с горки на горку. На некоторых есть только прорицателям понятные знаки, что эта возвышенность уже занята или заранее предназначена кому-то другому. Они идут дальше, блуждают тут и там, возвращаются, останавливаются, советуются и продолжают движение. Идут молча, описывая беспорядочные зигзагообразные полукружья то на одном месте, то на другом. Приостанавливаются, призадумываются, прислушиваются. Для чего? О чём? К чему? Вдруг тоин зачем-то забирается на одну из возвышенностей, встаёт, даёт знак, что тут. Но этот холмик совершенно такой же, как и соседний в нескольких шагах ближе или дальше. Тоин начинает копать. В данном случае останки принадлежат человеку известному и всеми уважаемому, так что копать яму начинает сам прорицатель. В других случаях — сын, отец или кто-нибудь из родни» [28, с. 87—90]. Как полагает Е.Я. Режабек, «назначение мифо-ритуальной деятельности заключалось в выработке эталонной схемы (матрицы) поведения» [25, с. 84].

Шаманизм играл центральную роль в *кибок* — страстном желании выполнения мирских нужд. В отличие от других классических верований, в шаманизме корейцы могли выразить свои ежедневные нужды [12]. С.-М. Салинский мастерски демонстрирует читателю, что архаические представления, связанные с отведением всевозможных бедствий от человека и его рода, семьи, находятся в центре мифологической картины мира суеверной нации. К основным свойствам мифологического сознания исследователь А.Г. Иванов относит следующие: эмоциональность, коллективность, всеобщий синкретизм, стремление к подразделению мира на сакральную и профанную сферы, принцип партиципации (сопричастия). Тем не менее следует понимать, что мифологическое сознание синкретично по своей сути, что оно — парадигма объяснения всех явлений [10, с. 7—18].

В повести «Птицы возвращаются в сны» С.-М. Салинский занимается мифотворчеством, для чего задействует мотивную систему, привлекает знаковые восточные мифологемы и фольклор коренных народов юга Дальнего Востока. Мифологические мотивы и образы рассматриваются на сты-

ке реально-бытового и мифологического планов повествования. Они одновременно и противопоставлены, и странным образом объединены через сложную систему соответствий. Такое построение углубляет смысловую перспективу произведения, тем самым усложняя его и подключая к мощному контексту мифологической образности. Для собственного мифотворчества С.-М. Салинский привлекает знаковые корейско-удэгейские мифологемы, к примеру, образ *магадори* (страшных мифических птиц), образ женьшеня (человека-корня) или мифопоэтические описания природных стихий типа *суйфуна*. Это верования, основанные на природосообразном фатализме, под которым понимается стремление корейцев жить в гармонии с природой, понимание человечества как части природы. Сюжетная линия повести демонстрирует реализацию демонологии традиционных корейских, китайских образов, коренного аборигенного населения русского Дальнего Востока, чему должен быть посвящён особый разговор.

Смыслообразующей основой произведения является дальневосточная мифопоэтика в свете фронтальной культуры. С.-М. Салинский активно обращается к фольклору разных дальневосточных этносов, в том числе к корейским сказкам и преданиям. Отголоски самобытного корейско-удэгейского фольклора и аллюзии к нему прослеживаются и в одном из главных образов всей книги — серебряной птице счастья, имеющей исконную мифологическую и тотемистическую природу. «Истинное счастье как будто навсегда осталось где-то там, откуда оно прилетало к нему только в виде птиц из сказок его кормилицы-корейки: эти птицы были воспоминанием о прошлом, вернуться в которое нельзя — его можно только увидеть глазами памяти или же во сне» [29, с. 12]. Всё перечисленное обозначает перспективы дальнейших исследований повести, которые несомненны.

Творчество дальневосточных писателей (С.-М. Салинского, С.П. Балабина и др.) и писателей дальневосточной эмиграции (Б.М. Юльского, М.В. Щербакова, Н.А. Байкова, П.В. Шкуркина и др.) является примером культурного взаимодействия в условиях трансграничья. Примеров религиозного синкретизма, органического слияния традиционных и заимствованных в результате этнокультурных контактов иноэтнических верований множество. Для сюжетного воплощения замысла, придания художественному тексту восточной специфики в произведениях активно используются китайские, корейские, японские, тунгусо-маньчжурские верования и сакральные представления, ориентальные мотивы и мифопоэтические образы, как фитоморфные, так и зооморфные, которые выступают в качестве объектов суеверного поклонения, азиатские мифологемы, экзотизмы и многое другое, привлекается фольклор коренных народов юга Дальнего Востока. Поэтому следует признать дальневосточное литературное наследие богатым и нетривиальным источником для этнографических и этнологических исследований, а также важным, достоверным, пропущенным через собственное авторское сознание художественным материалом для изучения проблем межкультурного взаимодействия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аргудяева Ю.В. «Полезный элемент»: корейский вопрос на юге Дальнего Востока // Россия и народы Дальнего Востока: исторический опыт межэтнического взаимодействия (XVII—XIX вв.) / отв. ред. В.А. Тураев. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2017. С. 275—295.
2. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. 238 с.
3. Бакшеев Е.С. «Две смерти» в культурах Японии и Рюкю (Окинавы): двустадийная погребальная обрядность в традиционных обществах как историко-культурологическая проблема (в контексте культур Азиатско-Тихоокеанского региона) // Genesis: Исторические исследования. 2013. № 1. С. 129—191.
4. Бакшеев Е.С. Двустадийная погребальная обрядность Японии и Окинавы как культурная модель: дис. ... канд. культурологии. М.: РИК, 2005. 224 с.
5. Безруков В.С. Основы духовной культуры (энциклопедический словарь педагога). Екатеринбург: ГОУ ВПО УГТУ-УПИ, 2005. 937 с.
6. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / пер. с фр. А. Калантарова. М.: Астрель; АСТ, 2004. 160 с.
7. Борейко В.Е. Священные горы. URL: http://www.baikaldivo.ru/applications/ecology/article_04.htm (дата обращения: 14.05.2018).
8. Гарин-Михайловский Н.Г. Корейские сказки, записанные осенью 1898 года // Корё Сарам: записки о корейцах. URL: <https://koryo-saram.ru/garin-mihajlovskij-nikolaj-georgievich-korejskie-skazki/> (дата обращения: 04.05.2019).
9. Джарылгасинова Р.Ш. Корейцы // Народы России: Энциклопедия. М., 1994. С. 203—206.
10. Иванов А.Г. Мифо-ритуальные практики: культурный феномен, элемент традиционного и основа современного мифологического сознания // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. № 87. С. 7—18.
11. Ионова Ю.В. Погребальные обряды корейцев // Корё Сарам: записки о корейцах. URL: <https://koryo-saram.ru/you-v-ionova-pogrebalnye-obryady-korejtsev/> (дата обращения: 22.06.2019).
12. Ким Г.Н. Рассказы о религиях Кореи // Корё Сарам: записки о корейцах. URL: <https://koryo-saram.ru/kim-g-n-rasskazy-o-religiyah-korei/> (дата обращения: 04.05.2019).
13. Кириллова Е.О. Дальневосточная гавань русского футуризма. Кн. 1: Модернистские течения в литературе Дальнего Востока России 1917—1922 гг. (поэтические имена, идейно-художественные искания): моногр. Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2011. 636 с.
14. Кириллова Е.О., Соловьянова М.В. Мифопоэтические образы в дальневосточной повести С.-М. Салинского «Птицы возвращаются в сны» // Литература и культура Дальнего Востока, Сибири и Восточного зарубежья. Проблемы межкультурной коммуникации: ст. участников VII Всерос. науч.-практич. конф. с междунар. участием, 17 февр. 2017 г. / отв. ред. А.А. Новикова. Владивосток: Дальневост. федерал. ун-т, 2017. С. 30—43.
15. 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): моногр. Владивосток: Дальневост. федерал. ун-т, 2015. 276 с.
16. Кириллова Е.О. Этнологическая основа автобиографической повести С.-М. Салинского «Птицы возвращаются в сны»: корейские страницы межэтнических

- и инокультурных взаимоотношений в Южно-Уссурийском крае конца XIX — первой четверти XX вв. // Россия и Корея в меняющемся мировом порядке — 2017: VI Междунар. корееведч. конф., 17—18 мая 2017 г.: тез. и докл. / отв. ред. И.А. Толстокулаков. Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2017. С. 119—128.
17. Кирьянов О. Пэктусан — самая священная гора корейцев. URL: <https://remch-ch.livejournal.com/1767856.html> (дата обращения: 04.05.2019).
18. Клакхон К. Мифы и обряды: общая теория // Обрядовая теория мифа: сб. науч. тр. / сост. и пер. А.Ю. Рахманина. СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 2003. С. 157—176.
19. Концевич Л.Р. Корееведение. Избранные работы. М.: ИД «Муравей-Гайд», 2001. 640 с.
20. Неживая Е.А. Художественный мир Н.А. Байкова: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Владивосток, 2000. 18 с.
21. Ли Г.Н. Обычаи и обряды корейцев России и СНГ (Энциклопедия корейцев России) // Корё Сарам: записки о корейцах. URL: <https://koryo-saram.ru/li-grigorij-nikolaevich-oby-chai-i-obryady-korejtsev-rossii-i-sng/> (дата обращения: 23.06.2019).
22. Пак В. Птица-память // Салинский С.-М. Птицы возвращаются в сны. Повесть-явь. Повесть-сон. Владивосток: Валентин, 2015. С. 296—299.
23. Пак Сын Ы. Культ предков в интерпретации сахалинских корейцев // Корё Сарам: записки о корейцах. URL: <https://koryo-saram.ru/pak-sy-n-y-kul-t-predkov-v-interpretatsii-sahalinskih-korejtsev/> (дата обращения: 22.06.2019).
24. Пострелова М.Н. Мифический основатель Кореи Тангун и его восприятие в различные исторические периоды // Вопросы истории Кореи. Петербургский научный семинар. СПб.: СПбГУ, 2001. С. 137—158.
25. Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). М.: Едиториал УРСС, 2003. 304 с.
26. Робертсон-Смит У. Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения. Антология / пер. с англ., нем., фр., сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М.: Канон +, 1996. Т. 1. С. 303—325.
27. Салинский С.-М. Варшавский long-play (фрагмент) // Новая Польша. 2016. № 1. URL: <https://novpol.org/ru/EJz62z1dg/Varshavskij-long-play> (дата обращения: 02.06.2018).
28. Салинский С.-М. Птицы возвращаются в сны. Повесть-явь. Повесть-сон / пер. с пол. А. Сапёлкина; ред. А. Брюханов. Владивосток: Валентин, 2015. 320 с.
29. Сапёлкин А. Птица счастья Станислава Салинского // Салинский С.-М. Птицы возвращаются в сны. Повесть-явь. Повесть-сон. Владивосток: Валентин, 2015. С. 5—16.
30. Священные горы Китая как место силы. URL: <http://adm-karasuk.ru/svjashhenyegory-kitaja-kak-mesto-sily/> (дата обращения: 04.05.2019).
31. Смертин Ю.Г. Пхунсу: корейское искусство гармоничной жизни // Вестник РУДН. Серия: Всеобщая история. 2017. № 9 (3). С. 205—214.
32. Троцевич А.Ф. История корейской традиционной литературы (до XX в.): учеб. пособие. СПб., 2004. 323 с.
33. Хьюман С. Обрядовый подход к мифу и мифическому // Обрядовая теория мифа: сб. науч. тр. / сост. и пер. А.Ю. Рахманина. СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 2003. С. 177—197.
34. Экологическая культурология. Священные горы в жизни святых и пророков. URL: <http://geum.ru/next/art-64154.leaf-2.php> (дата обращения: 04.05.2019).