

УДК 398.2(571.6)  
DOI: 10.17223/19986645/58/3

**Т.В. Краюшкина**

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН  
ДАЛЬНОГО ВОСТОКА РОССИИ ОБ ИНОПЛЕМЕННОМ  
(НА МАТЕРИАЛЕ ПРОЗАИЧЕСКИХ ЖАНРОВ  
УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА)**

*Исследуются представления восточнославянских этносов об иноплеменниках. Материалом для анализа послужил прозаический фольклорный фонд Дальнего Востока России, записанный в последнюю треть XIX – последнюю треть XX в. Сделаны выводы о реализуемых в сказочной и несказочной прозе основных (именование персонажей по этнонимам, модель их поведения) и второстепенных (иные виды наименований, возрастные категории, внешность, особые умения) компонентах комплекса представлений об иноплеменниках.*

*Ключевые слова: человек, иноплеменник, персонаж, имагология, представления, восточные славяне, Дальний Восток России, прозаические жанры фольклора, сказочная проза, несказочная проза.*

Воззрения о человеке и окружающем его мире задают вектор координат в комплексе традиционных представлений. Дуальность – основополагающий принцип восприятия, характерный для традиционной культуры в целом. Именно на ней основано и восприятие человека человеком: *свои* и *чужие* – те основные характеристики, по которым люди в первую очередь оценивались в древности и продолжают оцениваться в настоящее время. Эти характеристики значимы не только для идентификации других людей, но и для самоидентификации, причем второе представляется более значимым, чем первое: вектор восприятия окружающего мира в культуре направлен на самого человека, воспринимающего мир (через других людей как компонент окружающего мира, с помощью которого человек познает самого себя).

Безусловно, полем многогранного воплощения представлений является устное народное творчество. Возникая, трансформируясь или исчезая, фольклорные жанры и их частные многочисленные реализации активно транслируют представления. Преломляясь под воздействием поэтики того или иного жанра и, может быть, отчасти преломляя и саму поэтику (хотя не столь активно), до наших дней дошли стереотипные представления *о чужих*. Особую группу составляют персонажи, именованные в фольклорном фонде по этнонимам. Следует сразу оговориться: этих персонажей значительно меньше, чем тех, что обозначены как *чужие, другие, враги* и пр. Это указывает на меньшую значимость для традиционного восприятия противопоставления по национальному признаку, чем обозначенных выше категорий.

Представления об иноплеменниках тем или иным образом затрагивались в работах исследователей культуры, фольклористов, лингвистов, литературоведов. Например, представлениям об этнических соседях посвящены работы О.В. Беловой и А.А. Плотниковой. Так, О.В. Белова отмечает, что инородцам приписывается связь и родство с нечистой силой, способность колдовать и портить людей, отсутствие души, плохой запах и наличие хвоста [1]. По мнению А.А. Плотниковой, анализирующей представления славян о встрече, встреча с чужаками приносит счастье [2]. О.В. Белова описывает существующую в традиционном восприятии градацию инородцев по шкале *более или менее чужой* [3. С. 71].

Р.А. Агеева считает фольклор одним из компонентов особой сферы употребления названий народов [4. С. 232]. Этнонимы, как подчеркивает Г.М. Василевич, являются «главными свидетелями исторических фактов, которые легли в основу тех или иных произведений» [5. С. 25]. Эта же исследовательница обращает внимание на способность фольклора достоверно транслировать явления окружающей действительности: «В сказаниях, преданиях и частично мифах и сказках встречаются названия этнических групп, родов, собственные имена... Одни из них находят аналогии в исторических источниках, другие совпадают с ныне существующими названиями, часто ставшими фамилиями и собственными именами, третьи встречаются в исторических источниках соседних народов, с которыми когда-то имелись контакты» [Там же]. О важности фольклора как полноценного источника знаний о других этносах пишут М.А. Пирогова и Ю.А. Кравцова: в «качестве источников, подтверждающих существование стереотипов в отношении этнонимов» они выделяют фольклор (наряду с художественной литературой) «как наиболее надежный источник сведений о национальном характере» [6. С. 46].

Ценность контекстов при изучении представлений об этносах (на примере этнонимов *русин* и *русинский*) отмечают З.И. Резанова и К.С. Шилиев: «Мы не изучаем то, как эти этнонимы даны в актуальном сознании носителей русского языка, мы анализируем контексты, в которых они были актуализованы, и те смыслы, которые были важны в данных контекстных актуализациях» [7. С. 241]. Значимыми для лингвистического анализа, выполненного на материале Национального корпуса русского языка, исследователи называют следующие параметры: «1) характер распространения этнонима, его актуализаций в текстах разных типов и жанров может рассматриваться как показатель интереса (или отсутствия такового) в обществе к именуемому лексемой этносу...; 2) выявление варьирования дискурсивной и жанровой актуализации этнонима позволяет судить о составе сфер деятельности, связанной с актуализацией смыслов, вводимых анализируемыми этнонимами...; 3) анализ исторических изменений в функционировании этнонима в речи позволит выявить наличие корреляций интереса к данному этносу в обществе на разных этапах его исторического развития» [Там же. С. 242].

Этнониму *ляхи* посвящена статья Е.А. Поповой и С. Аль-Хамдани. По их мнению, «русское языковое сознание воспринимает *ляхов* несколько

односторонне и более негативно, чем какой-либо другой этнос, несмотря на то, что ляхи, как и русские, относятся к славянам» [8. С. 52].

Новизна проведенного нами исследования заключается в том, что впервые на материале прозаического фольклорного фонда восточных славян Дальнего Востока России описан комплекс представлений об иноплеменниках, реализованный в образах иноплеменников, вычленены его основные и второстепенные компоненты. Результаты статьи, написанной в рамках фольклористики, актуальны для гуманитарной сферы (образной системы собственно фольклористики; этнофольклористики, изучающей фольклорный материал как этнографический источник, в конкретном случае – как источник о других этносах; этнопсихологии в сфере этнической идентичности; имагологии). При этом материалы и результаты статьи могут иметь и практическое значение в сфере межэтнических коммуникаций, например в повседневной жизни.

Цель данной статьи – выявление комплекса представлений восточнославянских этносов об иноплеменниках в прозаическом фольклорном фонде Дальнего Востока. Следует оговориться, что вопрос разграничения традиции и инновации в культуре неоднозначен. Не ставя задачу выявить степень трансформации инновации в традицию, будем говорить о представлениях восточных славян об иноплеменниках в целом, подразумевая под ними и традиционные, и порожденные советской действительностью.

Материалом для исследования послужила сказочная (а именно волшебные и бытовые сказки) и несказочная проза (легенды, предания, байки) восточнославянских этносов Дальнего Востока, записанная примерно за сто лет (последняя треть XIX – последняя треть XX в.). Поскольку в личных архивах автора нет записей текстов исследуемых жанров с упоминанием иноплеменников, мы обратились к опубликованным источникам, признанным в профессиональной среде, в том числе и к изданиям «Памятников фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Сборник фольклорных текстов, в заглавии которого обозначен лишь сибирский регион, по факту содержит и произведения устного народного творчества, зафиксированные на территории Дальнего Востока (именно этим и объясняется использование нами сборника сатирического фольклора Сибири, к которому мы обращаемся в своей статье). За рамками исследования оказались легендарные сказки: активно представленные в общерусском фольклорном фонде тексты обозначенных жанров с персонажами-иноплеменниками, в региональном фонде обнаружены не были; персонажи-иноплеменники для сказок о животных не характерны.

Дальний Восток как регион позднего освоения не отличается таким богатым фольклорным материалом, как, например, Сибирь, Русский Север или Поволжье, однако и на дальневосточной земле зафиксированы интересные образцы устного народного творчества, которые позволяют судить о существовании у русских, украинцев и белорусов целостной системы представлений об иноплеменниках. В статье не ставится цель сравнительного анализа систем представлений об иноплеменниках трех восточносла-

вянских народов. Основным материалом выступает русский фольклор, поскольку украинские и белорусские фольклорные фонды Дальнего Востока представлены меньшим количеством зафиксированных образцов.

Прежде чем обратиться непосредственно к анализу образов иноплеменников в текстах сказочной и несказочной прозы, дадим общую характеристику иноплеменников в фольклорном фонде восточных славян Дальнего Востока в целом. Итак, представители каких же национальностей встречаются в произведениях устного народного творчества русских, украинцев и белорусов Дальнего Востока? Перечень их значителен. Это представители европейских народов (*французы, шведы, португальцы, немцы, пруссы, словаки, чехи, поляки, греки, литовцы*), восточнославянских этносов (*хохлы, кацаны*), коренных народов Сибири и Дальнего Востока России (*юкагиры, чукчи, якуты*), тюркских этносов (*татары, крымские татары, турки, киргизы*), монгольского этноса (*калмыки*), народов Восточной Азии (*японцы, китайцы*), а также цыгане и евреи. В устном народном творчестве Дальнего Востока имеет место и реализация словотворчества в области народной этнонимии. Именно так можно охарактеризовать возникновение наименования по этнониму *турки-чукчи*.

Встречаются и наименования, прямо не указывающие, но подразумевающие иную национальность. Среди них представители тех или иных социальных групп, а также личные имена и отыменные формы (*самураи, хунгузы, интервенты, дальневосточные охотники, хан, Мамай, Гитлер, янки, фрицы*). Любопытно, что именованья персонажей по этнонимам, указывающие на пренебрежительное отношение к представителям другой нации, встречаются крайне редко (*япошки*). Немного чаще используется название персонажей по этнонимам (или словосочетания с ними), в которых очевидно негативное, но уже другой эмоциональной окрашенности, отношение к народам. Обозначенные тексты возникли как реакция на военные действия, где представители других наций выступают в роли захватчиков родной земли восточнославянских этносов (сюда относятся периоды татаро-монгольского ига, белогвардейской интервенции на Дальнем Востоке России и Великой Отечественной войны): *татарва, киргизьяка, своры японских друзей и фашистское зверье*.

Показательно, что ласкательные именованья персонажей по этнонимам в восточнославянском фольклорном фонде используются применительно к персонажам женского рода (*цыганочка, жидовочка, татарочка*), хотя встречаются и нейтральные названия женских персонажей по этнонимам (*цыганка, литовская девушка*). Стабильной чертой восточнославянского образного фонда является количественное преобладание взрослых персонажей над персонажами-детьми. Не стала исключением и группа персонажей, именуемых по этнонимам. В проанализированных текстах нами были обнаружены упоминания о детях – представителях лишь одной нации (*цыганята и цыганенок*).

Изредка в текстах Дальневосточного региона персонажи характеризуются посредством принадлежности государству, земле, нации (например,

польская земля, греческая земля, шведская земля, земля немцов-каливерцо(в), на Украине бабы, германский плен, немец прусский, шведской король). О существовании представителей других национальностей упоминается опосредованно и через предметы, которые произведены на их земле или имеют к ней отношение. Нашли отражение в фольклоре восточных славян Дальнего Востока и такие распространенные в общерусском фонде штампы, как *черкасское (черкальское седло / седельце черкатское), копьё бурзуменское / борзомецкое копьё, камахинский шелк, аравинское чистое красное золото, земля греческая* (здесь подразумевается именно субстанция, а не территория).

Обратимся к непосредственному анализу текстов сказочной и несказочной прозы русских, украинцев и белорусов Дальнего Востока. Следует оговориться, что формирование поэтики прозаических жанров фольклора – процесс сложный: он складывался под воздействием не только мифологических представлений и активно вторгающейся реальности, на него влияли произведения словесного искусства, нашедшие реализацию в том числе и в лубочной литературе, очевидно и взаимодействие поэтик тех или иных фольклорных жанров между собой.

Следует заострить внимание на сложном взаимодействии народной и лубочной сказок. К.Е. Корепова пишет о лубочной сказке как *о жанре, возникшем* «во второй половине XVIII века на стыке традиций фольклора и низовой демократической литературы» [9. С. 147]. О двух формах бытования сказки говорит Н.С. Коровина: «Начиная со второй половины XVIII в. народная сказка начинает бытовать в двух формах: устной (фольклорные тексты) и письменной (лубочные произведения). Устная и книжная традиция сосуществовали и оказывали друг на друга постоянное воздействие. Лубок черпал из фольклора сюжеты, отдельные мотивы и образы. Пройдя авторскую обработку в лубке, сказка вновь возвращалась в устную традицию» [10. С. 274]. Влияние литературы на народную сказку стало объектом изучения Т.В. Зуевой и Б.П. Кирдана: «С конца XVI и на протяжении XVII–XVIII вв. в Россию из Западной Европы стали притекать повести, притчи, сказания, рыцарские романы. Их сборники или отдельные тексты переписывались грамотными людьми... все более меняясь на новый лад и приобретая черты устных сказок. <...> Лубок и народная книга обогатили все жанры устной сказки» [11. С. 139–140].

Образная система сказочной прозы также формировалась под воздействием перечисленных выше факторов. Именно из лубочной литературы в народную сказку проникают и персонажи-иноплеменники (арабы, французы, англичане и пр.). К.Е. Корепова говорит о таких персонажах, пришедших из лубочных сказок, как *царь Колхидский, царь Египетский, король Еракский, принцы, принцессы* [9. С. 148, 153]; А.С. Лызлова упоминает *Идана, восточного царевича* [12. С. 99]. В эту группу персонажей вписывается *португальский король*.

Обиженный тем, что приглашенные гости вместо того, чтобы праздновать его свадьбу, хвастают собственными достижениями, герой уходит и

оставляет свою жену с гостями. Показательно, что активность проявляет не иноплеменник, а новоиспеченная супруга: *Это Подсолнешна Красота и заметила на швадьбе: и сильно один король крашивой, по имени к нему португальской король. Ну, и этим временем поимели дело с этим королем* [13. С. 88] (**300**, *Победитель змея*, **318** *Неверная жена* и **532** *Незнайка*). Ночью, когда герой засыпает, Подсолнешна Красота сбегает с португальским королем (он и в этой ситуации пассивен, инициатива исходит от нее). Иноплеменник, обнаруженный героем, обращается к нему со словами: *И прошу вас не оскорбиться и захотела твоя жена Португалию посмотреть* [Там же. С. 90]. Но герой предаст смерти португальского короля. Любопытна оценка этого персонажа: русский народ не восхищается его красотой (для русских сказок характерно воспевание внешности молодой девушки или молодой жены), в его привлекательной внешности русские видят причину бегства с ним новобрачной. Однозначно осуждаются его манера поведения, принятие на себя вины за произошедшее; в этом, видимо, кроется признание иноплеменником женской власти, что в корне противоречит одному из основополагающих представлений русского народа, транслированных в сказках, о безусловном приоритете мужской власти.

В фольклорном фонде встречается такое явление, как заимствование сюжетов одного жанра другим. Например, ряд былинных сюжетов гармонично вошел в сказочный фонд, был им усвоен и трансформирован под собственные требования. Богатырская сказка «Повесть про Илью Муромца» изображает татар, *которые напали на русские земли, разорjali князей* [14. С. 286] (**650С\*** *Илья Муромец*). Богатыри Алеша Попович и Никола сообщают Илье о татарском богатыре, чей образ гиперболизирован: *<...> за нами едет татарин-богатырь: голова с пивной котел, ростом девяти аршин* [Там же]. Далее происходит бой: *И когда они сражались, Никола победить татарина не мог, – татарин победил Ни-колу. Выезжает дальше Илья Муромец, принимает бой. В бою Илья Муромец его побеждает* [Там же]. Еще в 1962 г. А.М. Астахова писала: «Содержанием героического цикла былины об Илье Муромце является... изображение подвигов русского богатыря в защиту родной земли... от иноземных захватчиков...» [15. С. 19]. Образ этого иноплеменника находится в рамках обозначенной парадигмы: для его образа значима не только устрашающая внешность, но и поведенческая модель (захватчик Русской земли), и соотношение физической силы и слабости (он сильнее младших богатырей, но слабее Ильи). Так в представлениях об иноплеменниках-захватчиках стабильно транслируется мысль о непременной победе над ними русского народа.

В роли второстепенных персонажей в волшебной сказке на сюжет **563** *Чудесные дары* выступают цыгане. Информация о цыганах минимальна, но при этом находится в рамках традиционного представления об этом народе, например их жизнь табором и торговля животными как один из видов заработка: *А рядом стояли цыгане, и у них был осел. Купил хозяин у цыган осла...* [16. С. 565].

Довольно часто встречаются образы цыган и в бытовых сказках восточных славян Дальневосточного региона. Цыганам в традиционном представлении приписывается ряд негативных черт, среди них – воровство и склонность ко лжи, но показательно, что в сказочных текстах эти черты не осуждаются, напротив, предаются осмеянию те, кто из-за своей наивности пострадал от ловкости цыган, как, например, барин в сказке на сюжет **1528 Сокол (соловей) под шляпой**. Барин обращается к цыганенку:

– *Слушай... цыганенок, ты сбреши что-нибудь мне. Цыгане брежут хорошо.*

*А тот цыганенок:*

– *Я еще малой, я еще не умею брехать. Батько у меня хорошо брешет* [17. С. 200]. Барин просит цыганенка позвать его батьку, цыганенок спрашивает двух лошадей, чтобы ему и его отцу не идти пешком. Таким образом богатч получает желаемое (узнает, как брежут цыгане), но при этом лишается коней.

Модель поведения цыган даже позиционируется как пример, но показательно, что именно сам цыган и преподносит ее русскому мужику в качестве образца, достойного подражания. Цыган учит мужика, что именно нужно сделать для того, чтобы разбогатеть. *Не журишь, бачка, а послушай моего совета. Мы, цыгане, всю жизнь обманом живем – и не умираем, тебе тоже пора на хитрость пуститься, честно при царе да при барине не проживешь* [16. С. 65] (**1538 Мужик мстит барину (попу)**).

Известна на Дальнем Востоке сказка на сюжет **1060 Кто раздавит камень (выжмет из жернова воду)**. В ней предстает еще один образ цыгана, изображенный в том же самом ключе, как и описанные выше цыгане. Он смел, но при этом его смелость основывается не на отваге, как у русского, а на хитрости. Благодаря хитрости он трижды обманывает Змея, угрожающего его съесть, тем самым спасая не только свою жизнь, но и жизнь русских персонажей (старика и старухи или только старика). Впечатленный якобы имеющейся у цыгана огромной физической силой (тот все время делает вид, что заданные Змеем задачи – убить голыми руками быка, принести воды в шкуре убитого быка или наломать голыми руками дров в лесу – для него пустяк), Змей после выполняет два задания цыгана и вновь оказывается побежденным. Цыган и Змей садятся завтракать, но цыган не ест. *Удивился Змей, спрашивает: «А ты почему не ешь?» А цыган глазами блеснул, усмехнулся криво и говорит: «Боюсь, что если разъемся, то и тебя съем!»* [Там же. С. 50]. Змей в страхе убегает. В финале сказки описываются другие стереотипные черты цыган. Казалось бы, вся ловкость и хитрость цыгана существуют лишь для того, чтобы была возможность реализовать вот эти, в общем-то, положительные черты нации: *А цыган послал деда в лес за людьми, тот привел их, и вот тут-то цыган стал коней мять, и в кузне ковать, и на красных девушек поглядывать* [Там же].

Не обойденным вниманием в дальневосточном фольклоре оказалось и излюбленное занятие цыганок – гадание. Оно стало мотивом в сказке на сюжет **1384 Муж ищет глупее жены (родителей)**, где дочь-девчурка идет

к колодцу и встречает цыганку, которая зовет ее: *«Подойди ко мне, молодая, красивая, позолоти ручку, я тебе одно слова скажу»*. Позолотила та ей ручку, а она и говорит: *«Ой... твоя доля несчастная!»* [Там же. С. 61–62].

В сказке на сюжет **1675 Ученый бычок (осел)** высмеивается глупый хохол, который, стоя на службе в церкви, впечатлился гневным криком священника, назвавшего толкавшихся людей *скотами необразованными*, и решил *образовать своего быка, который тоже скотина...* [18. С. 100]. Вскользь высмеивается и супруга хохла (которая, кстати, будто и лишена национальности, она именуется в сказке только по семейному статусу – *жинкой*): жена соглашается с мужем отдать бычка на обучение. Хохол и его жена едут в город и просят урядника помочь им. *Урядник согласился образовать быка, чтобы через год он стал уездным начальником... За все свои труды урядник взял только сто рублей* [Там же]. Через год, когда хохол вновь появляется в городе, урядник обманывает его, сказав, будто его бычок уже выучился и работает уездным начальником. Мужик *«заходит в дом к уездному начальнику и видит: сидит уездный начальник за столом и что-то пишет. «Здравствуй, будуня!» Уездный начальник выпучил глаза, ничего не понимая. <...>. Потом он соскочил со стула и давай ругаться и бить кулаком по столу за такое обращение с ним. Хохол обиделся и говорит: «Я ж тебя, будуня, в люди вывел, а ты на своего хозяина-то ишо рунаешься»* [Там же. С. 100–101].

В жанрах сказочной прозы восточных славян Дальнего Востока – легендах, преданиях, байках – также было выявлено упоминание о представителях других национальностей. Именно в ключе фантастического осмысления действительности, характерного для легенд, представлен образ украинца в одном из текстов, записанных в Приморском крае. *Старик-хохол из Полтавской губернии*, у которого гостили персонажи, берет одного из них на охоту. Старик изображен гостеприимным и ласковым с приезжими (судя по его обращению *сынок* к одному из гостей), ему приписывается способность очаровывать зверей. В лесу старик очерчивает на земле среди дороги круг, ставит в него героя повествования и начинает свистеть. На его свист собираются крысы, бурундуки, змеи, зайцы. Герой очень боится происходящего, хочет бежать. Украинiec успокаивает его: *Нет, сынок, стой ни с места, а то худо будет* [19. С. 70]. Старик наказывает припозднившуюся змею. В легенде одной из черт украинца представлено бережное отношение к зверям: он для пропитания застреливает лишь одного зайца.

События другой легенды происходят на территории Украины. Любопытно, что в традиционной культуре деление на женскую и мужскую работу было стабильным. В тексте же делается акцент на том, что ткачество, считавшееся у русских женским занятием, у украинцев – занятие сугубо мужское: *На Украине бабы не ткут холст, а ткет мужчина. Один на все село. Вот к одному крестьянину приходит старик и говорит: «Я ткач, давай работу»* [Там же]. За непродолжительное время ткач-украинец выполняет огромное количество работы, чем и удивляет героя. Необходимо



отметить, что прядение и ткачество и выполнение огромного объема работы за короткий срок – черты, приписываемые в фольклоре европейских народов представителям нечистой силы.

Более популярен образ иноплеменника в преданиях. Как одна из форм межэтнических контактов изображен брак. В предании говорится о бедном русском парне, воевавшем *в германскую войну в Литве. Понравилась ему литовская девушка из богатой семьи. <...>. Она его тоже полюбила, но не решалась выйти за него замуж и ехать в такую даль на его родину* [16. С. 78]. Различие в национальностях не является препятствием для семьи девушки, но для девушки таковым может быть дальнейшее расстояние между местами проживания, а для ее родителей – бедность потенциального жениха. И тогда герой идет на хитрость, рассказывая литовцу (который в тексте именуется исключительно *отцом*) о том, что у его отца есть три лавки, после чего литовец отдает дочь замуж. Но лавки оказываются не торговыми, а предметами мебели. Реакция молодой жены описывается так: *Засмеялась и заплакала молодница, да так и осталась жить в Лобановке. Была она большая мастерица лечить людей травами, хорошая хозяйка...* [Там же].

В другом предании Дерсу Узала (гольд, проводник известного путешественника и писателя В.К. Арсеньева, чей образ запечатлен на страницах романов «По Уссурийскому краю» и «Дерсу Узала») представлен как владелец тайной плантации женьшеня. В этом тексте упоминается о передаче тайного знания, которое необходимо скрывать от других людей: *О корне Дерсу Узала узнал еще в молодости. Искать женьшень научили его китайцы, когда он был у них некоторое время проводником* [19. С. 62].

Совсем иначе изображаются иноплеменники, если в преданиях они выполняют функцию врагов, участников военных столкновений. Способность *пробирается* приписывается хунхузам (*Было это в 1924 г., когда по сопкам пробирались то хунхузы, то ширяевцы* [16. С. 77]). В другом предании функция врага нивелирует национальную принадлежность, оказываясь более значимой: *Не помню, рассказывали, белые или японцы были* [Там же].

Распространены на Дальнем Востоке предания, повествующие о представителе красного партизанского движения на Дальнем Востоке Сергее Лазо (1894–1920), которого, как считается, интервенты сожгли в топке паровоза. Являясь средством пропаганды идеологии Советского государства, эти произведения карикатурно рисуют японцев, активно задействованы отрицательные характеристики японцев. Они издают *дикий звон и визг, захватывают пленника не в честном славном бою, а предательски, с лисьей хитростью*, их глава именуется *распроклятым Ой-о-ем* [20. С. 29]. При этом они трусливы. Лазо, изображенный гиперболизированно, вызывает у них страх (*Японцев страх берет от того, что Лазо молодой, сильный да веселый такой, улыбчивый, с глазами его боятся встретиться, прячут свои в маслянистые веки, в землю опускают* [Там же. С. 31]). Японцы решают сжечь Лазо в топке паровоза, но герою, обладателю *могучих кулаков*, удается бежать: *Белобандит не успел глазом моргнуть, как слетел на путь головой об рельсу, а за ним и три японца с офицериком в том числе* [Там же].

Японцы – враги, которых необходимо уничтожить. Именно такой приказ получают представители коренных народов Дальнего Востока, именуемые в другом предании дальневосточными охотниками. Командир приказывает им, служащим пограничниками, *доблестно защищать Родину*:

– *И так по белым гадам и самураям нужно стрелять, чтобы попасть прямо в глаз.*

*А ему вопрос:*

– *<...> в какой – в правый или в левый глаз?*

*<...>*

– *Бейте в переносицу...*

*Когда кончилось сражение, на поле битвы, на склонах сопки самураи оставили своих убитых. Посмотрели пограничники, действительно большinstву самураев тут попали прямо в переносицу* [20. С. 36].

Не стали исключением в изображении иноплеменников и жанры народного юмора, например байки. Показательно, что ситуации, в других жанрах описываемые как трагические, в подобных произведениях предстают в комическом виде. Так, рисуется, как украинцы, сделав *деревянную пушку, немного кривую, пошли воевать татарву* [16. С. 87]. Гиперболизированно начинается подсчет врагов, при этом заканчивается он литотой: *Приехали. А татарвы! А татарвы! Чи дванадцать, чи трынадцать* [Там же]. Но далее повествуется о поведении, не свойственном храбрым воинам: украинцы первым делом начинают варить обед, а один из них отправляется собирать цветы для жены. За этим занятием вояку и застает враг: *Вот вин квиточки собирае, а за ним киргизяка с кривою саблюкою. Вин тода бачить, що дило поганэ, тай кричить: «Хлопцы, рятуйте!»* [Там же]. Хлопцы приходят на выручку своему товарищу: они заряжают пушку галушкой. *Та [галушка] за киргизякой! Куды вин – туды й вона, куда вин – туды й вона. <...>. Вин только двери отчинил, а вона бац по лбу!* [Там же].

Если рассмотренные выше тексты изображают иноплеменников, известных в других регионах России (в том числе и по произведениями устного народного творчества), то байки, записанные в Русском Устье, являются ценным материалом, сохранившим традиционное восприятие восточными славянами представителей коренных народов Дальнего Востока – чукчей, якутов, юкагиров. Это и положительные и отрицательные персонажи. Гостеприимным хозяином, помогающим путникам в трудную минуту (он пускает их переночевать к себе в *ярангу*), изображен один из таких людей. Обращает на себя внимание, что национальность, которую не может точно вспомнить рассказчик, оказывается менее важна, чем другое наименование персонажа, содержащее указание на его половую принадлежность и возраст (*Давно на Алазее один старик жил, то ли чукча, то ли юкагир* [21. С. 174]).

Гостеприимство – важная составляющая контактов с представителями других этносов. Подтверждением этому служат этнографические наблюдения: «Если путник заходил в дом, даже ночью, хозяева вставали, разжигали очаг и угощали приезжего. А он обязан был за это расплачиваться новостями. Гостям подавались лучшие блюда. Если варили уху, то рыбью

голову на отдельной тарелке подавали гостю – проявление уважения. Отказываться от угощения считалось признаком невоспитанности» [22. С. 109]. «Особо почитали человека, приехавшего издалека. Заносили его постель и делали ему ложе в переднем углу, во время «гостевания» он сам и вся его упряжка собак содержалась за счет хозяина.

С уезжающим передавали устные приветы («поклоны») своим родственникам и знакомым» [Там же]. Так ведет себя и персонаж анализируемого текста.

Восхваляется особый дар этого старика – *страсть большой знаток бул. Чево скажет – все сбывается. Со Сендухой [тундрой], как со своей матерью-ле, сестрой-ле, баял. Чево попросит, все Сендуха ему дает* [21. С. 174]. Кроме того, хозяин-иноплеменник и гости (русскоустыинцы) находятся в одном вероисповедальном поле: он просит их, чтобы они дали что-нибудь, чем можно *огонечек покормить* [Там же. С. 175], и гости исполняют просимое.

В другой байке герой вспоминает об умной собаке, которая была у его отца. Эту собаку отец у *юкагиров щенком взял* [Там же. С. 178]. Так буквально одним предложением описывается приобретение животных (их обмен) у представителей разных народов, живших на одной земле. «Издавна русскоустыинцы поддерживали товарищеские отношения с окружающими их соседями – якутами, эвенами и чукчами. Особенно дружескими отношения были с эвенами – «юкагирами», как они их называли. Если у эвенов случался голод, русские снабжали их рыбой, если бедствовали русские – эвены делились мясом. Эвены... исключительно уважительно относились к русским соседям. Большой честью считал эвен заиметь крестного отца из русских и относился к нему с благоговением» [22. С. 110].

Но в байках представлены и персонажи-иноплеменники, вызывающие у рассказчика-русскоустыинца негативное восприятие. Оно может транслироваться и по отношению к целому народу, для которого даже существует особый термин – *худые чукчи*, видимо, чтобы разграничить с обыкновенными чукчами. При этом наименование позиционируется не как самоназвание (*Их называли «худые чукчи»*) [21. С. 179]). Они передвигаются по тундре летом, имеют *при себе лук и стрелы-костянки, переправляются через реки на каких-то пузырях*; они таятся от других людей, *подходя к заимкам ночью*. Их манера питания и одежда также находятся за рамками нормального для традиционного восприятия поведения (воруют сырую юколу и питаются ею, одеваются *в сырые олени шкуры глухоком, как с песка содранные*, эти же шкуры и сохнут прямо на худых чукчах. В этой байке встречается, пожалуй, единичный для фольклора восточных славян Дальнего Востока пример описания цвета кожи у иноплеменника (*Лицо его темно-красное, как железо* [Там же]). При этом у *худых чукчей* были и физические преимущества перед другими народами – они *очень быстро бегали*. Эта способность может перейти от *худого чукчи* к представителю другой нации, стоит только завладеть и подпоясаться его ремнем. *Худой чукча*, склонный к воровству, не способен к убийству: *Старики не помнят*

случая, чтобы чукча убил человека. А наши убивали их часто [21]. Существовала и охранительная магия, которая защищала убийцу от беды; если же не прибегнуть к ее помощи, у него [русского, убившего худого чукчу] появится желание стрелять в каждого [Там же. С. 180].

Затем в этой байке описывается поведение, отличное от приведенного выше: худой чукча нападает на человека, пытающегося приблизиться к нему, начинает стрелять в него из лука. Представитель другого коренного народа – якут – также становится жертвой ночного нападения худого чукчи. В байке четко прослеживается деление на *хорошего* (это якут Мечeko, который *хороший плотник был* [Там же], работал на строительстве школы в Русском Устье) и *плохого* (худого чукчу) персонажей, при этом поведение хорошего оправдывается. Однажды ночью Мечeko выходит из дома. *Вдруг на него сзади человек кинулся, обхватил за горло и стал нежить. Мечeko сильный человек был. Долго барахтались, наконец он сбросил с себя нападавшего и стал топтать. Затем схватил топор и треснул по голове. Побежал к людям, рассказал. Пришли люди, видят: «худой чукча» лежит. Тут же его закопали. После этого Мечeko стал хворать и через год на Аллаихе умер* [Там же].

Но и якуты могут восприниматься русскоустыинцами с негативной стороны, как это представлено в другой байке, отражающей представления советской эпохи. В байке описывается, как моторист-забавник подшутил над якутом. Значимо писание якута: как и в рассмотренном выше примере, сначала используется номинация, обозначающая пол и возраст, которая затем уточняется национальностью (она менее значима в сравнении с половой принадлежностью и возрастом), и должность: *А с нами один мужик был, якут – уполномоченный из района. Такой высокомерный, все старался нами командовать* [Там же. С. 182]. Пытается командовать якут и во время возникшей критической ситуации – на лодке исчезает компрессия, и транспортное средство не может двигаться дальше. Якут отчитывает русскоустыинцев: *Как это нет компрессии? Куда девалась? Почему не позаботились, когда из Русского Устья выезжали?* [Там же]. И моторист просит якута: *Ты бы вместо того, чтобы на нас рвать, сходил бы лучше к полярникам, попросил бы у ребят полбанки компрессии. Ты начальник – тебе дадут* [Там же]. И якут, взяв банку, отправляется к полярникам за компрессией. В этой байке высмеивается высокомерие и глупость персонажа не как представителя отличной национальности, а как начальника, чье руководство не признается другими персонажами.

Опыт контакта между представителями разных восточнославянских этносов изображен в байке, повествующей о ссыльном русскоустыинце. Дядя Ваня Щеголенок сдружился в ссылке с украинцем. С большой любовью нарисован этот персонаж. *Бенной за мной присматривал как за братом. Я его тоже шибко жалел. Другие мужики его «хохлому» кликали. Я за него приставал: «Грех, ребята, хохлом человека не кличьте. Собаки али охто! У нас на Русском Устье хохлом мохнатую собаку кличут»* [Там же. С. 177]. Причиной обиды за товарища стало незнание значения слова «хо-

хол», принятое в западной части России. При этом сам украинец на прозвище не обижался: *А он только посмеивается. Страсть смирной бул – комара да не обидит. А сам охольной, просто уверень* [Там же].

Итак, проведенный анализ позволяет сделать ряд выводов. На степень реализации комплекса представлений об иноплеменниках в прозаических жанрах фольклорного фонда восточных славян Дальнего Востока России оказывает несомненное влияние поэтика того или иного жанра: происходит встраивание представлений об иноплеменниках в структуру поэтики, но при этом активной подстройки поэтики прозаических жанров под требование комплекса представлений об иноплеменниках с целью его реализации не выявлено.

В результате анализа были выявлены компоненты, которые можно разделить на основные и второстепенные, употребление первых в произведениях прозаических фольклорных жанров количественно преобладает над вторыми, именно с ними связана ведущая роль в реализации представлений об иноплеменниках.

Основными компонентами комплекса представлений об иноплеменниках выступает именование персонажей по этнонимам, содержащее одновременно указание на половую принадлежность персонажей и / или их количество. В сказочной прозе восточных славян Дальнего Востока России в качестве персонажей выступают *португальский король, цыган, цыганка, цыгане, татарин, хохол*. Несколько иной состав наблюдается в несказочной прозе: он активнее сказочной прозы отражает реальную сторону контактов русских, украинцев и белорусов с местным населением (*хохол / украинец, киргизяка, татарва, литовская девушка, китайцы, японцы, чукчи, худые чукчи, якуты, юкагиры*). Второй основной компонент – модель поведения (в большей мере она состоит из черт характера и традиционных для конкретной нации видов деятельности, в том числе профессиональной), которая применительно к персонажам-иноплеменникам трактуется в традиционном восприятии восточных славян как стереотипные черты конкретной нации.

Все прочие компоненты можно причислить к группе второстепенных. Это другие формы именования персонажей (не по этнониму): имя, отличное от восточнославянского (*Дерсу Узала, Ой-ой*), семейный статус (*жинка хохла*), род деятельности / род деятельности совместно с территориальной принадлежностью (*хунхузы, дальневосточные охотники*) также обозначают иноплеменников.

Второстепенным компонентом комплекса представлений об иноплеменниках можно считать принадлежность к той или иной возрастной категории (чаще всего иноплеменники – старики, но встречаются и дети – *цыганенок*), а в общем им будто не свойственна возрастная градация в комплексе традиционных представлений (это объясняется, видимо, незначительным количеством персонажей-иноплеменников относительно персонажей, принадлежащих к конкретному восточнославянскому этносу, и тем, что в восприятии восточных славян национальная принадлежность более значимая характеристика, чем возрастная категория).

Не столь активно используется в описании иноплеменников и их внешность (отличная от восточных славян): в проанализированных нами текстах выявлено несколько примеров превосходства иноплеменников в росте (в том числе и украинца, который в русском тексте воспринимается иноплеменником) над русскими, украинцами или белорусами. Все прочее внимание привлечено к голове (она огромна) и лицу (акцент сделан на смуглом цвете кожи, контрасте белков глаз и цвета кожи), необыкновенной мужской красоте. Так во внешности персонажей-иноплеменников переплетаются мифологические представления с реальными наблюдениями.

К второстепенным компонентам комплекса следует отнести и наличие у иноплеменников особых умений (они колдуют, очаровывают, успокаивают буран, лечат травами). Таким образом в прозаическом фольклоре реализуется представление о связи или родстве иноплеменников с нечистой силой. Значимо, что проявляется эта черта преимущественно в произведениях несказочной прозы, хотя, казалось бы, она более подходит фантастике волшебной сказки (видимо, это объясняется тем, что в сказочном фольклоре группа персонажей, обладающих особыми навыками, сформирована на основе мифологических представлений).

Стоит отметить особенность восприятия восточнославянскими этносами иноплеменников, которая заключается в трансляции превосходства собственной нации и порой пренебрежительном отношении к представителям другого этноса. Любопытно, что чаще всего она реализуется в устном народном творчестве по отношению именно к близкородственным народам (в прозаических жанрах русские так относятся к *хохлам*, а украинцы – к *кацапам*). К этносам, с которыми восточные славяне не состоят в родстве, пренебрежительное отношение возникает по двум причинам. Во-первых, когда их модель поведения в восприятии русских, украинцев или белорусов является показателем слабости духа, а во-вторых, когда их образ жизни ближе к природе, чем к культуре (они воруют, едят сырую рыбу, не умеют изготавливать одежду, имеют допотопные средства передвижения и орудия охоты, как мифические *худые чукчи*). Нами была вычленена еще одна черта восприятия иноплеменников, транслируемая в восточнославянском фольклоре: эти персонажи, как правило, вызывают яркие эмоции – они или осуждаются (например, за непреодолимую глупость), или вызывают одобрение, восхищение (в том числе за радушие), нейтрального отношения, граничащего с безразличием, в прозаических жанрах русских, украинцев и белорусов Дальнего Востока России не обнаружено. Высмеивается или осуждается в традиционном восприятии иноплеменников то их поведение, которое находится за рамками поведенческой нормы восточных славян.

Произведенный анализ показывает пути формирования и специфику создания образной системы прозаического фольклорного фонда восточных славян, демонстрирует принципы отбора компонентов для создания образов персонажей сказочной и несказочной прозы (в частности, на данный момент еще недостаточно рассмотренной системы второстепенных персонажей сказочного фольклора).

В целом представления об иноплеменниках в прозаических жанрах восточных славян Дальнего Востока России являют доброжелательное отношение к другим этносам. Для фольклористики изредка появляющаяся негативная оценка иноплеменников связана с функцией, которую они выполняют в тексте (слабовольный любовник, глупый крестьянин). Представители этнопсихологии могут увидеть в фольклорном материале реализацию защитного механизма психики, заключающегося в потребности негативно высказываться о других людях. Ценными для этнопсихологии могут быть и пути формирования этнической идентичности, заложенной в фольклорном фонде.

В фольклорном тексте в конкретной сюжетной линии представитель конкретной национальности может с легкостью заменяться представителем другой национальности или персонажем (и такие случаи преобладают), вовсе не имеющим указания на национальность. Но значимость эта, полагаем, имеет разную наполненность: для фольклористики это специфика изображения персонажей, для этнофольклористики – нестабильное, размытое восприятие других этносов, для имагологии – сходство в восприятии представителей других наций. Именно фольклористическое восприятие текста обладает возможностью купировать возникновение определенного рода напряжения между этносами.

Специфика современности такова, что результаты гуманитарных исследований становятся востребованными и органами власти, и в бытовой сфере. Бесспорно актуальной в этом плане для многонациональной России является тема межэтнических отношений. Исследование представлений об иноплеменниках на материале фольклорного наследия имеет большой потенциал, поскольку транслирует закрепленную в народном сознании положительную или отрицательную оценку представителей других народов, может помочь выявить причины возникновения стереотипов о представителях тех или иных наций, которые отчасти объясняют современное состояние межэтнических отношений в России, выстроить пути преодоления негативного восприятия.

### *Литература*

1. Белова О. Тело «инородца» // Тело в русской культуре : сб. ст. / сост. Г. Кабакова, Ф. Конт. М. : Новое литературное обозрение, 2005. С. 147–158.
2. Плотникова А.А. Встреча // Славянская мифология : энцикл. слов. / науч. ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая. М., 1995. С. 125–126.
3. Белова О.В. «Другие» и «чужие»: представления об этнических соседях в славянской народной культуре // Признаковое пространство культуры / отв. ред. С.М. Толстая. М., 2002. С. 71–85.
4. Агеева Р.А. Страны и народы: происхождение названий. М. : Наука, 1990. 256 с.
5. Василевич Г.М. Этнонимы в фольклоре // Фольклор и этнография / отв. ред. Б.Н. Путилов. Л., 1970. С. 25–35.
6. Пирогова М.А., Кравцова Ю.А. Роль этнонимов в межкультурной коммуникации // Вестник Амурского государственного университета. 2005. № 28. С. 45–46.
7. Резанова З.И., Шиляев К.С. Этнонимы «русин», «русинский» в русской речи: корпусное исследование // Русин. 2015. № 1 (39). С. 239–255.

8. Попова Е.А., Аль-Хамдани С. Этноним «ляхи» в русской культуре // *Philologos*. 2016. № 29 (2). С. 47–53.
9. Корепова К.Е. «Художественный мир» лубочной сказки // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*. Серия: Филология. 2001. № 1. С. 147–158.
10. Коровина Н.С. Лубок коми и устная сказочная традиция // *Народное наследие народов Республики Коми: история и современность: материалы Всерос. науч.-практ. конф. «Редкие книги в фондах современных библиотек, архивов, музеев (к 20-летию отдела редкой и рукописной книги Научной библиотеки Сыктывкар. гос. ун-та)*. Сыктывкар, 2009. С. 274–278.
11. Зуева Т.В., Кирдан Б.П. Русский фольклор. М. : Флинта : Наука, 1998. 400 с.
12. Лызлова А.С. Имена персонажей в русских волшебных сказках о похищении женщины: влияние лубочной традиции // *Традиционная культура*. 2011. № 2. С. 99–109.
13. *Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: волшебные и о животных* / сост. Р.П. Матвеева, Т.Г. Леонова. Новосибирск, 1993. 352 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
14. *Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока* / изд. подгот. Ю.И. Смирнов, Т.С. Шенталинская. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние. 1991. 499 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
15. Астахова А.М. Народные сказки о богатырях русского эпоса. М. ; Л. : Наука, 1962. 120 с.
16. *Фольклор Дальнеречья* / сост. Л.М. Свиридова. Владивосток : Изд-во ДВГУ, 1986. 288 с.
17. *Русские народные сатирические сказки Сибири* / сост., вступ. ст. и коммент. Н.В. Соболевой. Новосибирск : Наука, 1981. 288 с.
18. Георгиевский А.П. Русские на Дальнем Востоке: фольклорно-диалектологический очерк. Вып. 4: Фольклор Приморья. Владивосток, 1929. 119 с.
19. *У ключика у гремучего: Дальневосточный фольклор* / сост. Л. Свиридова. Владивосток : Дальневост. кн. изд-во, 1989. 255 с.
20. Кучерявенко В. Сказки Дальнего Востока. Хабаровск : Дальгиз, 1939. 104 с.
21. Чикачев А.Г. Русскоустыинские байки // Чикачев А.Г. Русские на Индигирке. Новосибирск, 1990. С. 174–183. (Страницы истории нашей Родины).
22. Чикачев А.Г. Русские на Индигирке. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. 189 с. (Страницы истории нашей Родины).

# **The Far-Eastern East Slavs' Concepts of Outlanders (Based on the Materials of the Prose Genres of Oral Lore)**

*Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology*. 2019. 58. 34–51. DOI: 10.17223/19986645/58/3

*Tatyana V. Krayushkina*, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences (Vladivostok, Russian Federation). E-mail: kvtpb@yandex.ru

**Keywords:** man, outlander, character, imagology, concepts, the East Slavs, the Far-East of Russia, prose genres of folk literature, fairy-tale prose, non-fairy-tale prose.

The article covers the concepts of the East Slavic ethnic groups concerning their outlanders. The aim of the article is to determine the body of Russian, Ukrainian and Belarusian concepts of outlanders in the prose folk literature of the Russian Far East. The study is based on the data from the works of fairy-tale prose (fairy tales and slice-of-life tales) as well as the compositions of non-fairy-tale prose (legends, epic tales, anecdotes) of the East Slavs that were recorded in the period from the final third of the 19th till the final third of the 20th centuries. The originality of the article lies in the fact that the abovementioned materials have been first used for describing the complex of concepts of outlanders and for determining its major and minor aspects.



The formation of outlanders as a group of characters in prose genres occurred to different extents under the influence of some mythological ideas, an objective reality forcefully intruded into the folk poetry, other folk genres and works of authors' oral art that externalized themselves, among other trends, in a cheap popular (lubok) literature. The influence of this kind of literature seems to have resulted in the appearance of the character of a *Portuguese king*. This amazingly handsome and rich man disappears with the hero's young wife. A range of epic tales harmoniously integrated into fairy tales, it was adopted and transformed according to the requirements of the genre. In particular, this process resulted in the appearance of the character of a Tatar warrior in fairy tales. This character was defeated by Ilya Muromets, even though he was described as an incredibly tall and amusingly strong man. The Romani people were common characters of many fairy and slice-of-life tales, and stereotypical traits imputed to this ethnic group tended to be used as characters' characteristics.

Some characters represented by persons of foreign ethnicity were also found in the East Slavic non-fairy-tale prose (legends, epic tales, anecdotes). Legends had Ukrainian characters while epic tales covered Lithuanians and Golds as well as Chinese and Japanese people and even the Hognhuzi. Ukrainians, Tartars, the Kirghiz, the Chukchi (including the group of so-called "wild Chukchi"), Yakuts, Yukaghirs were represented in a realistic or humorous manner in anecdotes. Outlanders could act as heroes or villains (more frequently) in the non-fairy-tale prose. This prose genre was more indicative of the real relationships between the East Slavs and the local dwellers including the natives of the Far East than the fairy-tale prose.

The article concludes with the East Slavs' complex of concepts of outlanders on the basis of the major (ethnonyms, behavior patterns) and minor (naming by ethnonyms, age categories, appearances, special skills) aspects of fairy-tale and non-fairy-tale prose.

### References

1. Belova, O. (2005) Telo "inorodtsa" [The body of an "outlander"]. In: Kabakova, G. & Kont, F. *Telo v russkoy kul'ture* [A body in Russian culture]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
2. Plotnikova, A.A. (1995) Vstrecha [Meeting]. In: Tolstaya, S.M. (ed.) *Slavyanskaya mifologiya: entsikl. slov.* [Slavic mythology: encyclopedic dictionary]. Moscow: ISS RAS.
3. Belova, O.V. (2002) "Drugie" i "chuzhie": predstavleniya ob etnicheskikh sosedyakh v slavyanskoy narodnoy kul'ture ["Others" and "Strangers": ideas about ethnic neighbors in Slavic folk culture]. In: Tolstaya, S.M. (ed.) *Priznakovoe prostranstvo kul'tury* [Attributive space of culture]. Moscow: Indrik.
4. Ageeva, R.A. (1990) *Strany i narody: proiskhozhdenie nazvaniy* [Countries and peoples: the origin of the names]. Moscow: Nauka.
5. Vasilevich, G.M. (1970) Etnonimy v fol'klore [Ethnonyms in folklore]. In: Putilov, B.N. (ed.) *Fol'klor i etnografiya* [Folklore and ethnography]. Leningrad: Nauka.
6. Pirogova, M.A. & Kravtsova, Yu.A. (2005) Rol' etnonimov v mezhekul'turnoy kommunikatsii [The role of ethnonyms in intercultural communication]. *Vestnik Amurskogo gosudarstvennogo universiteta*. 28. pp. 45–46.
7. Rezanova, Z.I. & Shilyaev, K.S. (2015) Ethnonyms "Rusin" and "Rusinian" in Russian discourse: a corpus study. *Rusin*. 1 (39). pp. 239–255. (In Russian). DOI 10.17223/18572685/39/15
8. Popova, E.A. & Al'-Khamdani, S. (2016) The word "Lyakhs" in Russian culture. *Filologos*. 29 (2). pp. 47–53.
9. Korepova, K.E. (2001) "Khudozhestvennyy mir" lubochnoy skazki ["The Art World" of a lubok fairy tale]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo. Seriya: Filologiya – Vestnik of Lobachevsky University of Nizhni Novgorod. Series: Philology*. 1. pp. 147–158.

10. Korovina, N.S. (2009) [Lubok of the Komi and the oral fairy tale tradition]. *Narodnoe nasledie narodov Respubliki Komi: istoriya i sovremennost'* [The folk heritage of the peoples of the Komi Republic: history and modernity]. Proceedings of the All-Russian Conference. Syktyvkar: Syktyvkar State University. pp. 274–278. (In Russian).

11. Zueva, T.V. & Kirdan, B.P. (1998) *Russkiy fol'klor* [Russian folklore]. Moscow: Flinta: Nauka.

12. Lyzlova, A.S. (2011) *Imena personazhey v russkikh volshebnykh skazkakh o pokhishchenii zhenshchiny: vliyanie lubochnoy traditsii* [Names of characters in Russian fairy tales about the abduction of women: the influence of lubok tradition]. *Traditsionnaya kul'tura – Traditional Culture*. 2. pp. 99–109.

13. Matveeva, R.P. & Leonova, T.G. (1993) *Russkie skazki Sibiri i Dal'nego Vostoka: volshebnye i o zhivotnykh* [Russian fairy tales of Siberia and the Far East: magical and about animals]. Novosibirsk: Nauka.

14. Smirnov, Yu.I. & Shentalinskaya, T.S. (eds) (1991) *Russkaya epicheskaya poeziya Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Russian epic poetry of Siberia and the Far East]. Novosibirsk: Nauka.

15. Astakhova, A.M. (1962) *Narodnye skazki o bogatyryakh russkogo eposa* [Folk tales about the bogatyrs of the Russian epic]. Moscow; Leningrad: Nauka.

16. Sviridova, L.M. (1986) *Fol'klor Dal'nerech'ya* [Folklore of Dalnerechye]. Vladivostok: FESU.

17. Soboleva, N.V. (1981) *Russkie narodnye satiricheskie skazki Sibiri* [Russian folk satirical tales of Siberia]. Novosibirsk: Nauka.

18. Georgievskiy, A.P. (1929) *Russkie na Dal'nem Vostoke: fol'klorno-dialektologicheskoy ocherk* [Russians in the Far East: a folklore-dialectological essay]. Is. 4. Vladivostok: [s.n.].

19. Sviridova, L. (1989) *U klyuchika u gremuchego: Dal'nevostochnyy fol'klor* [By the roaring spring: The Far Eastern folklore]. Vladivostok: Dal'nevost. kn. izd-vo.

20. Kucheryavenko, V. (1939) *Skazki Dal'nego Vostoka* [Tales of the Far East]. Khabarovsk: Dal'giz.

21. Chikachev, A.G. (1990) *Russkoust'inskie bayki* [The Russian-Ustinskaya anecdotes]. In: Chikachev, A.G. *Russkie na Indigirke* [Russians on the Indigirka]. Novosibirsk: Nauka.

22. Chikachev, A.G. (1990) *Russkie na Indigirke* [Russians on the Indigirka]. Novosibirsk: Nauka.