МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Линь Гуаньцюн

ЭТНОМЕНТАЛЬНОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ ИЗОБРАЖЕНИЯ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЕ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ (ХАРБИН, 1920-е–1930-е ГОДЫ)

Специальность 10.01.01 – Русская литература

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук,
профессор Н.М. Солнцева

Москва 2021

Оглавление

Введение 4

Глава 1. Ментальный мир китайцев в художественном восприятии русских писателей XX в. 22

1.1. Исторические условия формирования харбинской диаспоры. Общая характеристика русской прозы Харбина 22

1.2. Этноментальность как предмет художественного освоения в русской прозе харбинской диаспоры 26

1.3. Восприятие Китая и китайцев в русской литературе метрополии 1920-х–1930-х гг. 32

Глава 2. Этнографические рассказы П.В. Шкуркина (циклы рассказов «Хунхузы» и «Игроки») 53

2.1. Благородный разбойник в литературной рецепции 53

2.2. Черты этнографической прозы в «Хунхузах» П.В. Шкуркина 60

2.3. Достоверность этнографических рассказов П.В. Шкуркина 82

2.4. Китайская ментальность в «Игроках» П.В. Шкуркина 88

2.5. Пиджин как стилевой прием в «Игроках» П.В. Шкуркина 99

Глава 3. Фронтирная мифология Б.М. Юльского (рассказы «Возвращение г-жи Цай», «Путь дракона», «След лисицы») 112

3.1. Мифопоэтика оборотня-крысы («Возвращение г-жи Цай» и литературный контекст) 112

3.2. Мифопоэтика оборотня-дракона («Путь дракона») 121

3.3. Мифопоэтика оборотня-лисицы («След лисицы») 128

Глава 4. Мир природы в творчестве Н.А. Байкова (повесть «Великий Ван») 140

4.1. Фитоморфные и зооморфные образы в изображении маньчжурской тайги («Великий Ван») 140

4.2. Этнический миф в повести «Великий Ван» Н.А. Байкова 147

4.3. Образ Великого Старика в прозе о дальневосточной таежной природе

(Тун-Ли Н.А. Байкова, Дерсу Узала В.К. Арсеньева, Лувен М.М. Пришвина) 156
Заключение 167
Библиография 174

Введение

По сравнению с литературой западной ветви русского зарубежья литература восточной ветви пока изучена недостаточно. История русской эмиграции в Харбине не отличается длительностью, но в 1920-е–1930-е гг. были созданы яркие произведения, в которых проявилась русская специфика восприятия Востока.

История русского Харбина начинается с подписания Союзного договора между Российской империей и Китаем в 1896 г. и с совместного строительства КВЖД (Китайско-Восточной железной дороги) по данному договору в следующем году; после освобождения Харбина Советской армией из-под власти императорской японской армии в 1945 г. история харбинской диаспоры приблизилась к своему финалу. Хронологическая точка в истории русского Харбина не установлена.

В 1920-е–1930-е гг. литературная деятельность эмиграции в Харбине достигла вершины своего развития. Самое знаменитое русскоязычное издание, которое в основном было ориентировано на поэзию, – литературная газета «Чураевка» (1932–1934), где были опубликованы произведения таких поэтов, как А. Ачаира, В. Перелешина, Л. Андерсен; русская проза печаталась на страницах литературно-художественного журнала «Рубеж» (1926–1945). Популярные прозаики, представляющие дальневосточную эмиграцию, – С.И. Гусев-Оренбургский, С.Г. Скиталец (С.Г. Петров), П.В. Шкуркин, Н.А. Байков, Вс.Н. Иванов, А.П. Хейдок, Б.М. Юльский, А.И. Несмелов и др.

Мир «других», специфика жизни «чужих» – одна из доминантных тем в литературе русской эмиграции Харбина. Обращение писателей-эмигрантов к аспектам этноментальности – факт, обусловленный биографией и природой творческого акта: в прозе русских харбинцев создание образа мира китайцев достигается через сочетание документальности и субъективной рефлексии, само понимание ментальности также предполагает и отражение действительности, и способность к образному восприятию. Изображение мира

этносов опять же требует сочетания рациональных пояснений и «иррациональных, неосознанных побуждений <…> воображения, интуиции, психологического проникновения и даже фантазии» [1]. В эмигрантской прозе осмысление чужого мира происходило более как процесс познания, понимания, чем как противопоставление «свои – чужие»[2].

Предмет исследования – изображение в прозе писателей дальневосточной эмиграции свойственной китайцам, а также в целом коренным народам фронтирных территорий Дальнего Востока культурной и религиозно-философской аксиологии, их склада ума, духовных ценностей, мифопоэтических представлений, устойчивых поведенческих приоритетов, психологических специфик, бытовых привычек, иных особенностей этнической ментальности, обусловливающих поступки и моральные критерии людей, принадлежащих разным социальным группам. В диссертации прослеживается избирательное и совокупное описание авторами как социально-культурных, так и природных детерминантов этноментальности.

Объект исследования – проза Н.А. Байкова (1872–1958), П.В. Шкуркина (1868–1943), Б.М. Юльского (1912–1950?).

Материал исследования составляют циклы рассказов «Хунхузы» (1924), «Игроки» (1926) Шкуркина, рассказы «Возвращение г-жи Цай» (1937), «Путь дракона» (1939), «След лисицы» (1939) Юльского, повесть «Великий Ван» (1936) Байкова. К анализу привлечены проза и лирика других русских харбинцев (А.И. Несмелова, Вс.Н. Иванова, М. Колосовой и др.), а также произведения В.К. Арсеньева, К.Д. Бальмонта, А.А. Блока, В.Я. Брюсова, М.А. Булгакова, Н.Г. Гарина-Михайловского, А.С. Грина, Н.С. Гумилева, Е.И. Замятина, Вс.В. Иванова, Ю.В. Мамлеева, О.Э. Мандельштама, В.О. Пелевина, А. Платонова, М.М. Пришвина, А.С. Пушкина, А.Н. Толстого,

[1] *Додонов Р.А.* Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования. Запорожье: РА «Тандем-У», 1998. С. 79. [191 с.]

[2] Противопоставление «свои – чужие», как считал Ю.С. Степанов, «пронизывает всю культуру и является одним из главных концептов всякого коллективного, массового, народного, национального мироощущения. В том числе, конечно, и русского»; значимый мотив противопоставления – «этнический стереотип поведения». *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический Проект, 2004. С. 126, 128. [993 с.]

С.М. Третьякова, В.Ф. Ходасевича, М.И. Цветаевой, А.П. Чехова, Е.Л. Шварца и др. Привлечены произведения европейской (Э.М. Арндт, К.А. Вульпиус, Дж. Герберт, Э.Т.А. Гофман, А. Камю, Ф. Шиллер и др.) и китайской литературы (Гань Бао, Го Пу, Пу Сунлин, У-гоу-дао-жэнь, У Чэнъэнь, Фань Е, Цао Юй, Цюй Юань, Чжао Е, Чу Жэньхо, Ши Найань и Ло Гуаньчжун, др.).

В Западной Европе и США исследование литературы русского зарубежья началось раньше, чем в России. К описанию, систематизации явлений литературы русского зарубежья прежде всего обратились сами эмигранты. Свое значение имели библиографические указатели (например: «Указатель периодических изданий эмиграции из России и СССР за 1919–1952 гг.», Мюнхен, 1953; «Библиография русской зарубежной литературы 1918–1968» Л.А. Фостер, Бостон, 1970; «Русская эмиграция: Журналы и сборники на русском языке: 1920–1980: Сводный указатель статей», Париж, 1988), научные и критические труды (например: «Современная русская литература от Чехова до настоящего времени» М.Л. Слонима, Нью-Йорк, 1953; «Русская литература в изгнании: Опыт исторического обзора зарубежной литературы» Г.П. Струве, Нью-Йорк, 1956; «Русская литература в эмиграции» под редакцией Н.П. Полторацкого, Питтсбург, 1972; «Роспись книг поэзии российского зарубежья XX века (1917—2000)» М.Е. Юппа, Филадельфия, 2004). Стоит отметить, что в XXI в. в Нью-Йорке была опубликована ценная библиография изданий русского Харбина (составитель О.М. Бакич) «Harbin Russian Imprints: Bibliography as History, 1898–1961: Materials for a Definitive Bibliography» (2002).

Русская литература харбинской эмиграции исследовалась как часть литературы русского зарубежья и как самодостаточное явление. В середине XX в. в основном ее изучением занимались русские харбинцы после своего переезда из Китая в другую страну. Например, поэт, переводчик В. Перелешин. За рубежом были опубликованы его статьи «Русские на Дальнем Востоке» (Париж, 1971), «Русские дальневосточные поэты» (Нью-Йорк, 1972), «Поэзия

и литературная жизнь в Харбине и Шанхае» (Амстердам, 1987), сборник стихотворений «Русский поэт в гостях у Китая: 1920–1952» (Гаага, 1989) и др. Также вышли в свет работы других русских харбинцев, например статья Ю.В. Крузенштерн-Петерец «Чураевский питомник (О дальневосточных поэтах)» (Париж, 1968), статья М. Волина «Русские поэты в Китае» (Мюнхен, 1982), книга В.П. Петрова «Город на Сунгари» (Вашингтон, 1984) и др.

В России со второй половины 1980-х гг. началось «интенсивное знакомство с литературой русского зарубежья», актуализировался вопрос о ее принадлежности к «единому потоку русской литературы XX века»[3]. Как отмечает Лю Хао, сначала в конце 1980-х гг. в России появились «несистематические журнальные публикации»[4] по теме литературы русской диаспоры, с 1990-х гг. книжные издания. Назовем следующие: «Судьбы русской литературной эмиграции 1920-х годов» А.Г. Соколова, 1991; «Литература русского зарубежья: 1920–1940» под редакцией О.Н. Михайлова, 1993; «Русская литература конца XIX – начала XX века и первой эмиграции» П.В. Басинского, С.Р. Федякина, 1998. Постепенно такие исследования заняли доминирующее место[5]. В 1998 г. вышел в свет труд «Литература русского зарубежья (1918–1996)» В.В. Агеносова, который включает в себя описание трех волн русской эмиграции; отдельные разделы посвящены литературному Харбину[6], в частности творчеству А.И. Несмелова[7].

На рубеже XX и XXI вв. были опубликованы работы, посвященные литературной харбинской диаспоре; их авторы – свидетели волны русской эмиграции в Харбине. Например, книга Е.П. Таскиной «Неизвестный Харбин»

---

[3] *Цзяо Чень.* Русский литературный Харбин 1920–1930-х годов: дис. … канд. филол. н. Иваново: Ивановский государственный университет, 1994. С. 1. [271 с.]

[4] *Лю Хао.* Поэзия русской эмиграции в Харбине: основные имена и тенденции: дис. ... канд. филол. н. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2001. С. 6. [261 с.].

[5] Речь идет о работах, написанных советскими исследователями и эмигрантскими. См.: *Витковский Е.В.* Дань живым // Новый мир. 1989. № 9. С. 57–65; *Витковский Е.В.* Не убежавший от борьбы... (Предисловие к стихам А. Несмелова) // Октябрь. 1988. № 11. С. 144–149; *Перелешин В.* Два полустанка (фрагменты) // Литературная учеба. 1989. № 6. С. 110–124; *Штейн Э.* Письмо редактору журнала «Знамя» // Знамя. 1989. № 7. С. 32–235 и др.

[6] *Агеносов В.В.* Литературный Харбин // *Агеносов В.В.* Литература русского зарубежья. М.: Терра. Спорт, 1998. С. 51–62.

[7] *Агеносов В.В.* «Прошедший все ступени...»: А. Несмелов // Там же. С. 265–279.

(1994), издание под ее составлением «Русский Харбин» (1998); работы Г.В. Мелихова «Маньчжурия далекая и близкая» (1991), «Российская эмиграция в Китае (1917–1924 гг.)» (1997), «Белый Харбин: Середина 20-х» (2003). С помощью художественных произведений писателей-эмигрантов, мемуаров, фотографий и других редких материалов авторы восстанавливали панораму жизни русских в изгнании.

Будучи новой сферой литературоведческого исследования, на рубеже веков русская литература харбинской эмиграции сразу стала объектом работ на соискание ученой степени. Стоит отметить, что появились не только работы, в которых была развернута общая характеристика литературной жизни в Харбине [8], но и диссертации, в которых рассматривалось творчество конкретных литераторов-эмигрантов – Н.А. Байкова, Вс.Н. Иванова, В. Перелешина, А.И. Несмелова[9].

На данном этапе исследования литературы русского зарубежья кроме научной и критической работы были опубликованы словари: «Литература русского зарубежья. Книги, 1917–1940: Материалы к библиографии» (1993) А.Д. Алексеева, «Лексикон русской литературы XX века» (1996) немецкого слависта В. Казака, «Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклопедический биографический словарь» (1997) под общей редакцией В.В. Шелохаева, «Словарь поэтов Русского Зарубежья» (1999) под общей редакцией В. Крейда, коллективный четырехтомный труд

[8] Например: *Цзяо Чень.* Русский литературный Харбин 1920–1930-х годов: дис. … канд. филол. н. Иваново: Ивановский государственный университет, 1994. 271 с.; *Сюй Гохун (Светлана).* Литературная жизнь русской эмиграции в Китае (1920–1940-е годы): дис. ... канд. филол. н. М., 1996. 184 с.; *Лю Хао.* Поэзия русской эмиграции в Харбине: основные имена и тенденции: дис. ... канд. филол. н. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова. 2001. 261 с.; *Бузуев О.А.* Литература русского зарубежья Дальнего Востока: Проблематика и художественное своеобразие (1917–1945 гг.): дис. ... док. филол. н. М.: Московский педагогический государственный университет, 2001. 353 с.

[9] Например: *Неживая Е.А.* Художественный мир Н.А. Байкова: дис. ... канд. филол. н. Комсомольск-на Амуре: Комсомольский-на Амуре государственный педагогический университет, 2000. 171 с.; *Плостина Н.Н.* Творчество Н.А. Байкова: Проблематика, художественное своеобразие: дис. ... канд. филол. н. Владивосток: Дальневосточный государственный университет, 2002. 197 с.; *Якимова С.И.* Жизнь и творчество Вс.Н. Иванова в историко-литературном контексте XX века: дис. ...док. филол. н. Хабаровск: Хабаровский государственный педагогический университет, 2002. 507 с.; *Романова О.Н.* Лирика Арсения Несмелова: Проблематика, мифопоэтика, поэтический язык: дис. ... канд. филол. н. Комсомольск-на Амуре: Комсомольский-на Амуре государственный педагогический университет, 2002. 200 с.; *Соловьева Т.М.* Лирика Валерия Перелешина: проблематика и поэтика: дис. ... канд. филол. н. Южно-Сахалинск: Сахалинский государственный университет, 2002. 170 с.; *Чен Лэй.* Творчество Арсения Несмелова: дис. ... канд. филол. н. М.: Московский педагогический государственный университет, 2002. 229 с.

«Литературная энциклопедия Русского Зарубежья (1918–1940)» (1993–2003) под общей редакцией А.Н. Николюкина.

В XXI в. изучение русской литературы харбинской диаспоры углубляется и конкретизируется, анализ текстов и описание издательских стратегий входит в содержание трудов по истории литературы русской эмиграции и в целом русской литературы XX в. Назовем книгу Ю.А. Азарова «Диалог поверх барьеров: литературная жизнь русского зарубежья: центры эмиграции, периодические издания, взаимосвязи (1918–1940)» (2005) и его докторскую диссертацию «Литературные центры первой русской эмиграции: история, развитие и взаимодействие» (2006), книгу А.И. Чагина «Пути и Лица. О русской литературе XX века» (2008), коллективные труды «История русской литературы XX века (20–50-е годы): Литературный процесс» (2006), подготовленная специалистами филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, «Русская литература 1920–1930-х годов. Портреты поэтов: в 2 т.» (2008) под редакцией А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой, созданная исследователями филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова «История литературы русского зарубежья (1920-е – начало 1990-х гг.)» (2011) под редакцией А.П. Авраменко. Отметим научные работы таких специалистов, как А.А. Хисамутдинов[10], О.А. Бузуев[11], А.А. Забияко[12], Г.В. Эфендиева[13],

[10] См. например: *Хисамутдинов А.А.* По странам рассеяния: В 2 ч. Ч. 1: Русские в Китае. Владивосток: Издательство ВГУЭС, 2000. 360 с.

[11] *Бузуев О.А.* Литература русского зарубежья Дальнего Востока в национальном культурном процессе XX века. Комсомольск-на-Амуре: Издательство АмГПГУ, 2013. 379 с.; *Он же.* Очерки по истории литературы русского зарубежья Дальнего Востока (1917–1945). М.: [б. и.], 2000. 124 с.; *Он же.* Поэзия Арсения Несмелова. Комсомольск-на-Амуре: Издательство КнАГПУ, 2004. 116 с.; *Он же.* Творчество Валерия Перелешина. Комсомольск-на-Амуре: Издательство КнАГПУ, 2003. 121 с.

[12] Например: *Забияко А.А.* Лирика «харбинской ноты»: культурное пространство, художественные концепты, версификационная поэтика: дис. ... док. филол. н. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2007. 480 с.; *Забияко А.А., Эфендиева Г.В.* Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2009. 340 с.; *Они же.* «Четверть века беженской судьбы…» (Художественный мир лирики русского Харбина). Благовещенск: Амурский государственный университет, 2008. 428 с.

[13] *Эфендиева Г.В.* Художественное своеобразие женской лирики восточной ветви русской эмиграции: дис. ... канд. филол. н. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2006. 219 с.

Е.О. Кириллова[14] и др.[15] Из перечисления имен и научных работ следует, что большой вклад в изучение русской литературы харбинской диаспоры вносят дальневосточные исследователи.

В XXI в. приоритетными направлениями в освоении русской литературы харбинской эмиграции являются расширение круга исследуемых литераторов-эмигрантов (Л. Андерсен, А. Ачаир, Г. Гранин, М. Колосова, В. Март, П.А. Северный, А.П. Хейдок, П.В. Шкуркин[16], Н.А. Щеголев, М.В. Щербаков, Б.М. Юльский[17], Е.Е. Яшнов и др.) и конкретизация аспектов исследования (например, поэтика и источники образов), определение специфики литературного ориентализма, анализ художественного пространства, позиции периодической печати. В 2012 г. вышел в свет сборник «Русский Харбин, запечатленный в слове: Сборник научных работ. К 70-летию профессора В.В. Агеносова», посвященный исследованию литературы русского Китая в источниковедческом и текстологическом аспектах. В ряде работ русская литература Харбина соотносится с социокультурной ситуацией. Например, А.А. Забияко, подчеркивая значимость прозы русского Харбина,

---

[14] *Кириллова Е.О.* Дальневосточная гавань русского футуризма. Книга первая. Модернистические течения в литературе Дальнего Востока России 1917–1922 гг. (поэтические имена, идейно-художественные искания). Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета, 2011. [636 с.]; *Она же.* Ориентальные темы, образы, мотивы в литературе русского зарубежья Дальнего Востока (Б.М. Юльский, Н.А. Байков, М.В. Щербаков, Е.Е. Яшнов): Монография. Владивосток: Дальневосточный федеральный университет, 2015. 276 с.

[15] Например: *Белозубова Н.И.* Проза А.П. Хейдока в контексте литературы дальневосточного зарубежья: виды и образы пространства: дис. ... канд. филол. н.: Благовещенск: Амурский государственный университет, 2009. 176 с.; *Жарикова Е.Е.* Ориентальные мотивы в поэзии русского зарубежья Дальнего Востока: генезис, функционирование, типология: дис. ... канд. филол. н. Комсомольск-на-Амуре: Амурский гуманитарно-педагогический государственный университет, 2008. 168 с.; *Ковальчук И.Ю.* Жанровая форма сонета в творчестве поэтов дальневосточной эмиграции: дис. ... канд. филол. н. Хабаровск: Тихоокеанский государственный университет, 2018. [175 с.]; *Панишева Н.А.* Поэтика пространства и времени в лирике Арсения Несмелова: дис. ... канд. филол. н. Киров: Вятский государственный гуманитарный университет, 2013. 159 с.

[16] *Забияко А.А.* Синолог и этнограф П.В. Шкуркин: образ хунхузов и хунхузничества в контексте социокультурных трансформаций и межцивилизационных контактов на Северо-Востоке Китая в XIX– XX вв. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2015. С. 186–196; *Конталева Е.А.* Этнографические изыскания П.В. Шкуркина: религиозные и культовые особенности культуры инородческих племен Китая // Религиоведение. 2020. № 4. С. 83–94.

[17] *Забияко А.А.* Проза харбинского писателя Бориса Юльского в контексте художественной этнографии дальневосточного зарубежья // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 2. С. 91–102; *Иващенко Е.Г.* «Утраченные иллюзии» Бориса Юльского // Русский Харбин, запечатленный в слове: Сборник научных работ преподавателей и студентов кафедры русской филологии АмГУ / Под ред. А.А. Забияко, Е.А. Оглезневой. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2006. С. 105–127; *Кириллова Е.О.* Этнокультурная тема в творчестве русского писателя Бориса Юльского // European Social Science Journal. 2014. № 7–3 (46). С. 231–238.

сформулировала вывод о русской прозе харбинской эмиграции как феномене, соединяющем «специфику социокультурного, общественно-политического и собственно литературного развития дальневосточной эмиграции»[18].

В отличие от всеобъемлющих библиографических трудов по теме литературы русского зарубежья XX в., в XXI в. вышла в свет справочная литература по русскому зарубежью в Китае: составленные А.А. Хисамутдиновым энциклопедии «Российская эмиграция в Китае: Опыт энциклопедии» (2002), «Русские литераторы-эмигранты в Китае: Материалы к словарю (1-я половина XX в.)» (2017), составленное Н.А. Егоровой библиографическое пособие «Русская эмиграция в Китае: Материалы к библиографии» (2009). Также были опубликованы работы, специализированные на описании изданий русских эмигрантов в Китае[19].

В истории изучения литературы русского зарубежья в России также были предприняты антологические издания, в которых собраны тексты русской литературы харбинской эмиграции, например «Харбин. Ветка русского дерева. Проза, стихи» (1991) при составительстве Е.П. Таскиной, четырехтомная антология поэзии русского зарубежья «Мы жили тогда на планете другой...» (1994–1997), составленная Е.В. Витковским, составленная В.П. Крейдом и О.М. Бакич «Русская поэзия Китая: Антология» (2001), четырехтомная хрестоматия «Литература русского зарубежья. Восточная ветвь» (2013), составленная и под редакцией А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой.

В Китае история изучения русской литературы харбинской эмиграции начинается во второй половине XX в. Профессор Цицикарского университета Ли Яньлин с 1967 г. начинает заниматься собиранием, переводом и исследованием произведений русской литературы харбинской диаспоры. Но

[18] *Забияко А.А.* Жанровые поиски в прозе русского Харбина: пропаганда, «непреодоленная биография» или возрождение эпоса? // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2013. № 2 (38). С. 218. [С. 218–228.]

[19] *Солодкая М.Б.* Издательская деятельность русской эмиграции в Китае: Харбин, Шанхай: 1917–1947 гг.: дис. ... канд. ист. н. Краснодар: Краснодарский государственный университет культуры и искусств, 2006. 215 с.; *Дяо Шаохуа, Колесов А.В.* Поэты и прозаики Харбина. Русская журналистика и художественная литература в 20-х годах XX в. // Россия и АТР. 2002. № 2 (36). С. 90–101; *Хисамутдинов А.А.* Российская периодическая печать в Харбине // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2016. № 2 (37). С. 154–167.

рост интереса к данной теме в Китае возникает только в 1990-е гг. По словам Ван Яминь, историю изучения литературы русской эмиграции в Китае можно разделить на три этапа: начальный (1992–2001), этап развивающегося освоения (2002–2009) и этап стремительного развития исследований (с 2010)[20].

В 1990-е гг. исследователь Хэйлунцзянского университета Дяо Шаохуа дал общую характеристику русской литературы китайской эмиграции. Он и Ли Яньлин в своих работах впервые опубликовали стихотворения харбинской эмиграции, которые они перевели на китайский язык[21]. Кроме того, был издан коллективный труд по истории русского зарубежья в Китае «Плывущий лотос в буре: Русская эмиграция в Китае (1917–1945)» (1997).

На втором этапе были опубликованы важные работы по русской литературе китайской эмиграции. В 2001 г. Дяо Шаохуа опубликовал яркий труд «Литература русского зарубежья в Китае (в г. Харбине и Шанхае): Библиография (список книг и публикаций в периодических изданиях)», который является первым библиографическим указателем в мире, ориентированным на литературу русской эмиграции в Китае. Вышли в свет знаменитые труды под редакцией Ли Яньлина: пятитомник «Литература русских эмигрантов в Китае» (2002), переведенный с русского на китайский язык, и одноименный десятитомник на русском языке (2005). В них собрано большое количество забытых произведений. Также был издан коллективный труд «История русской эмиграции в Харбине» (2003).

---

[20] См.: *Ван Яминь.* Чжунго цзай хуа элосы цяоминь вэньсюе яньцзю 25 нянь (25-летнее исследование литературы русской эмиграции в Китае). 王亚民. 中国在华俄罗斯侨民文学研究 25 年 // Цзефанцзюнь вайгоюй сюеюань сюебао (Вестник Института иностранных языков НОАК). 解放军外国语学院学报. 2017. № 5. С. 156. [С. 150–158]

[21] См.: *Дяо Шаохуа.* Цзай хуа эцяо вэньсюе ипе (Обзор литературы русской эмиграции в Китае). 刁绍华. 在华俄侨文学一瞥 // Дандай вайго вэньсюе (Современная зарубежная литература). 当代外国文学. 1994. № 4. С. 150–157; *Он же.* Чунфанъицай дэ харбин эцяо вэньсюе (Снова блестящая русская литература харбинской эмиграции).刁绍华. 重放异彩的哈尔滨俄侨文学 // Цюши сюекань (Вестник «Цюши»). 求是学刊. 1992. № 5. С. 82–86; *Он же.* Эрши няньдай харбин эцяо шитань ипе (Обзор русской поэзии харбинской эмиграции 1920-х гг.). 刁绍华. 二十年代哈尔滨俄侨诗坛一瞥 // Сюешу цзяолю (Научная коммуникация). 学术交流. 1992. № 5. С. 102–106; *Ли Яньлин.* Чжунго элосы цяоминь шижэнь цзопинь сюань (Антология поэзии русской эмиграции в Китае). 李延龄. 中国俄罗斯侨民诗人作品选 // Элосы вэньи (Русская литература и искусство). 俄罗斯文艺. 2000. № 3. С. 3–8.

В это время были изданы научные труды, в которых литература русской эмиграции в Харбине занимает немаловажное место. Самыми значительными из них являются монография Ли Мэн «Потерянное звено: Литература русского зарубежья в Китае» (2007) и диссертация Ван Яминь «Исследование русской литературы китайской эмиграции в XX в.» (2007). Также был опубликован ряд работ по этой теме[22]. Изучение русской литературы харбинской эмиграции углубляется, ориентируется на осмысление творческой специфики конкретных литераторов (Перелешин, Несмелов, Байков, Хейдок и др.).

С 2010 г. исследование китайскими специалистами русской литературы Харбина развивается стремительно. Появился коллективный труд «Русская эмиграция и хэйлунцзянская культура: Влияние русской эмиграции на Харбин» (2011). В 2017 г. было опубликовано переведенное на китайский язык «Собрание произведений русских литераторов маньчжурской эмиграции» (2017), которое знакомит нас с малоизученным материалом (например, с произведениями Л.Ю. Хаиндровой, В.Ю. Янковской). Несмотря на то что в научный оборот введено творчество расширенного круга писателей, внимание китайских русистов в основном сосредоточивается на поэзии Перелешина[23] и прозе Байкова[24].

---

[22] См. например: *Ван Яминь, Го Инин.* Харбин элосы цяоминь вэньсюе цзай чжунго (Исследование русской литературы харбинской эмиграции в Китае). 王亚民, 郭颖颖. 哈尔滨俄罗斯侨民文学在中国 // Чжунго эюй цзяосюе (Русский язык в Китае). 中国俄语教学. 2005. Т. 24. № 2. С. 53–56; *Жун Цзе.* Харбин эцяо вэньсюе (Русская литература харбинской эмиграции). 荣洁. 哈尔滨俄侨文学 // Вайюй яньцзю (Исследование иностранных языков). 外语研究. 2002. № 3. С. 45–50; *Ли Яньлин.* Шицзе шэнтай вэньсюе дэ кайшаньчжицзо – Даван (Основа натурализма в мировой литературе – «Великий Ван»). 李延龄. 世界生态文学的开山之作——《大王》 // Элосы вэньи (Русская литература и искусство). 俄罗斯文艺. 2008. № 2. С. 81–85; *Лин Цзяньхоу.* Харбин эцяо вэньсюе чутань (Начальное исследование русской литературы харбинской эмиграции). 凌建侯. 哈尔滨俄侨文学初探 // Говай вэньсюе (Зарубежная литература). 国外文学. 2002. № 2. С. 59–65; *Му Синь.* Элосы цяоминь вэнсюе цзай харбин (Литература русского зарубежья в Харбине). 穆馨. 俄罗斯侨民文学在哈尔滨 // Хэйлунцзян шэхуэй кэсюе (Социальные науки в провинции Хэйлунцзян). 黑龙江社会科学. 2004. № 4. С. 93–95; *Мяо Хуэй, Лю Хунбо.* Чжунго элосы цяоминь юй эвэньсюе ходун (Русская эмиграция в Китае и ее литературная деятельность). 苗慧, 刘洪波. 中国俄罗斯侨民与俄文学活动 // Лилунь гуаньча (Теоретические исследования). 理论观察. 2008. № 4. С. 140–141.

[23] См. например: *Чжао Тин.* Перелешин цзай чжунго дэ шигэ чуанцзо (Поэтическое творчество Валерия Перелешина в Китае). 赵婷. 别列列申在中国的诗歌创作: дис. … маг. филол. н. Цицикар: Цицикарский университет, 2012. 38 с.; *Чжэн Лиин.* Эцяо цзоцзя перелешин дэ чжунго цинцзе яньцзю (Анализ чувства тоски по Китаю у В. Перелешина – писателя русского зарубежья). 郑丽颖. 俄侨作家别列列申的中国情结研究: дис. … маг. филол. н. Ланьчжоу: Ланьчжоуский университет, 2011. 52 с.

[24] См. например: *Ли Дань.* Байков сяошо «Даван» шэнтай сысян цзеду (Экологическая концепция в повести Н.А. Байкова «Великий Ван»). 李丹. 巴依科夫小说《大王》生态思想解读: дис. … маг. филол. н. Куньмин: Юньнаньский университет, 2011. 66 с.; *Чжу Вэньюй.* Цзеси байков «Цзай гоухо пан» дэ ишу тэсэ

Степень научной разработанности темы. За последнее тридцатилетие изучение русской литературы харбинской диаспоры дало значительные результаты, но оно по-прежнему нуждается в расширении перечня произведений, определении биографических, литературных, культурологических источников мотивов и образов, систематизации мировоззренческих приоритетов, углубленном анализе поэтики, выстраивании контекста. В произведениях русских эмигрантов харбинской диаспоры описаны образ жизни, религия населявших Дальний Восток народов, в целом их ментальность, но в исследовании литературы эмиграции восточной ветви еще нет полноты представлений о связи художественного текста с имагологией – дисциплиной, изучающей образ «чужого»[25]. Вместе с тем авторы ряда работ привносят в анализ художественных текстов имагологический аспект[26], обращаются к вопросу о восприятии Китая русскими писателями[27], мифологизации Китая и китайцев[28]. Отмечаем работы А.А Забияко, А.П. Забияко, Д.П. Болотина, Р.А. Кобызева и других о дальневосточной ментальности в произведениях русских писателей Харбина, в целом об этномиграционных процессах, маньчжурской национальной специфике[29].

(Анализ о художественных особенностях «У костра» Н.А. Байкова). 祝文宇. 解析巴依科夫《在篝火旁》的艺术特色: дис. … маг. филол. н. Цицикар: Цицикарский университет, 2014. 44 с.

[25] Для литературоведческих исследований базовыми считаем труды Г.Д. Гачева (*Гачев Г.Д.* Ментальности народов мира. М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. [544 с.]), К.Г. Юнга (*Юнг К.Г.* Архетипы и коллективное бессознательное / Пер. А. Чечиной. М.: Издательство АСТ, 2019. [496 с.]) и др.

[26] *Цао Сюэмэй, Дефье О.В.* Образ и мотивы «китайского ума» в произведениях русских писателей XVIII века // Вестник Костромского государственного университета. 2017. Т. 23. № 3. С. 111–116; *Цзя Юннин.* Образ Китая в поэзии Арсения Несмелова и Валерия Перелешина: дис. ... канд. филол. н. М.: Институт мировой литературы им. А.М. Горького, 2019. 165 с.; *Цуй Лу.* Рецепция китайской культуры и ее отражение в поэзии русской дальневосточной эмиграции 1920–1950-х гг.: дис. ... канд. филол. н. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2021. 333 с.

[27] *Лукин А.В.* Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII–XX веках. М.: АСТ: Восток – Запад, 2007. 608 с.; *Осьминина Е.А.* Культура Китая в представлении русского футуризма (на примере антологии «Свирель Китая») // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2020. № 6 (835). С. 234–244; *Она же.* Соловьевский Китай и его влияние на современников // Соловьевские исследования. 2020. № 2 (66). С. 23–42.

[28] *Цао Сюэмэй*. Мифологизация образов Китая и китайцев в русской прозе 1920-х годов: дис. … канд. филол. н. М.: Московский педагогический государственный университет, 2019. 163 с.

[29] *Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А.* «Маньчжурский клин»: История, народы, религии / Под общ. ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2005. 313 с.; *Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А.* Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под. ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2009. 412 с.; *Забияко А.А.* Ментальность дальневосточного фронтира: культура и литература русского Харбина. Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. 437 с.

По сравнению с русской поэзией харбинской диаспоры проза писателей-харбинцев изучена значительно меньше. **Научная новизна** диссертационного исследования заключается в том, что в прозе Шкуркина, Юльского, Байкова выявляется специфика художественного освоения дальневосточной этноментальности как феномена – ценностных приоритетов образа жизни, религиозных, языковых, этико-моральных, когнитивных особенностей, в целом культуры и субкультур населения фронтирных территорий. В пределах одного исследования определяется роль социальных факторов, мифологических представлений, особенностей восприятия таежной природы местным населением в художественной интерпретации этноментальности китайцев. Благодаря контекстному анализу определяются сходства и различия мотивов произведений Шкуркина, Юльского, Байкова с мотивами, развитыми в произведениях писателей метрополии, Китая, Западной Европы.

Актуальность данного диссертационного сочинения обусловлена растущим интересом к русской литературе Харбина, истории и культуре Китая XX в., ментальности китайцев, развитием ориентальных и имагологических тенденций в гуманитарных исследованиях.

Цель диссертационной работы состоит в комплексном анализе изображения дальневосточной (прежде всего китайской) этноментальности в произведениях русских писателей Харбина. Для осуществления данной цели решаются следующие **задачи**:

1. обозначить исторические условия развития русской литературы в Харбине 1920-х–1930-х гг., представить общую характеристику русской прозы харбинской эмиграции в указанные годы;

2. определить пути художественного освоения этноментальности населения фронтирных территорий Дальнего Востока; рассмотреть роль этнографических реалий и мифологических интерпретаций в создании русскими писателями-харбинцами образов китайцев;

3. проанализировать специфику описания субкультур в прозе Шкуркина;

4. выявить роль пиджина как стилевого приема в рассказах Шкуркина;

5. исследовать черты и источники мифопоэтики в рассказах Юльского;

6. на примере прозы Байкова обобщить особенности восприятия местным населением дальневосточной таежной природы;

7. изучить литературный контекст мотивов и образов прозы Шкуркина, Юльского, Байкова.

На защиту выносятся следующие **положения**:

1. В русской литературе метрополии 1920-х–1930-х гг. сделан акцент либо на участии китайцев в Гражданской войне, либо на месте китайцев в теневой жизни города. В русской литературе харбинской диаспоры проявилось стремление к полноте представлений о культуре, сознании, национальном характере, образе жизни китайцев; русские писатели харбинского рассеяния обращают особое внимание на этноментальность местных жителей фронтирных территорий.

2. В прозе харбинской эмиграции изображен этнически специфичный образ мира. Аспекты представленной в произведениях этноментальности созвучны положениям и выводам, сформулированным в трудах Г.Г. Шпета («Введение в этническую психологию», 1927), К.Г. Юнга («Архетипы и коллективное бессознательное», 1936), Л.Н. Гумилева («Этногенез и биосфера Земли», 1973), Г.Д. Гачева («Ментальности народов мира», 2003). В прозе эмигрантов ментальный феномен осмыслен с точки зрения художественной гносеологии, образного освоения «чужой» реальности. По своей проблематике произведения Байкова, Шкуркина, Юльского находятся в отношениях дополнительности; благодаря описанным в них характерам, ситуациям, способам бытия, социальным, культурным, природным детерминантам отражение «чужого» мира достигает относительной полноты.

Картина жизни китайцев представлена как доминантная культура (рассказы Юльского, повесть Байкова) и субкультура (рассказы Шкуркина). Взаимосвязи китайцев и других народов (например, русских, нанайцев, удэгейцев) описаны как симбиоз этносов.

3. Этнографическим рассказам Шкуркина присуща документальность. Повествовательной манере Шкуркина свойственна педантичность в географических и бытовых деталях, в воссоздании лексической культуры; в рассказах используется харбинский русско-китайский пиджин, приведены кальки из иных языков.

В описании судеб, социальной и политической роли хунхузов, психологии игроков подчеркнуто и следование национальным традициям, и отступление от них. В большинстве рассказов суждения персонажей, мотивации поступков определяются как спецификой межличностных и этнических отношений, сложившихся во фронтирной зоне российского Дальнего Востока, Маньчжурии, Кореи, Монголии, так и нормами конфуцианства. Описанные моральные критерии соответствуют положениям трудов этнологов, таких как Гао Чэнюань, Ли Цзунъу, Линь Юйтан, Хо Цинхэн, Н.А. Спешнев и др.

Шкуркин подчеркивает нейтральность своей позиции по отношению к этическим ситуациям, противоречащим моральным нормам европейцев, относится к китайцам как носителям самодостаточной цивилизации. Корректное отношение Шкуркина к Востоку созвучно точке зрения Э.В. Саида («Ориентализм», 1978), критически высказывающегося о европоцентристском восприятии восточной реальности и восточной ментальности.

4. Одно из тематических направлений прозы Юльского – магическая реальность восточного мира. В рассказах Юльского этнокультура китайцев характеризуется мифопоэтическим осмыслением бытия. Писатель выстраивает повествование на сюжетах об оборотнях (крыса, дракон, лисица), сочетает мистические и приключенческие элементы. В целом ориентируясь на наследие китайской письменной и устной литературы («Чу Цы» [«Чуские строфы»], «Люйши Чуньцю» [«Анналы Люй Бувэя»], «Соу шэнь цзи» [«Записки о поисках духов»], «Ляо-чжай-чжи-и» [«Описание чудесного из кабинета Ляо»] и др.), Юльский прибегает к синтезу восточной, русской, европейской традиций. Сюжеты и персонажи рассказов соотносятся с

аналогичными, представленными в мировой неомифологической прозе и поэзии (Э.Т.А. Гофман, А.С. Грин, Н.С. Гумилев, Е.И. Замятин, Вс.Н. Иванов, А.И. Несмелов, Пу Сунлин, М.И. Цветаева, Е.Л. Шварц и др.).

5. В творчестве писателя-натуралиста Байкова, характерах и пейзажных описаниях его прозы наблюдаются черты стилевой манеры и Шкуркина, и Юльского – его художественная этология, реалистическое, детализированное изображение дикой природы Маньчжурии сочетаются с мифопоэтическими воззрениями китайцев. Частотный прием в изображении животного и растительного мира тайги – антропоморфизация. Этноментальность местных жителей проявляется в культе тотемного зверя – тигра, в буддистских, конфуцианских, даосских, восточных языческих представлениях.

В повести «Великий Ван» китайский менталитет в его идеальном выражении запечатлен в образе старого охотника – носителя натурфилософской аксиологии в ее непосредственном, наивном и мистическом выражении; его сознание соответствует жизненным ценностям естественного человека в даосской интерпретации («Чжуан-цзы», III в. до н.э.). Его образ схож с персонажами В.К. Арсеньева («По Уссурийскому краю (Дерсу Узала). Путешествие в горную область Сихотэ-Алинь», 1906–1917; «Дерсу Узала. Из воспоминаний о путешествии по Уссурийскому краю в 1907 году», 1908–1917), М.М. Пришвина («Женьшень», 1933), что позволяет сделать вывод о формировании литературного типа – Великого Старика, выразителя взгляда на отношения «природа – человек», «природа – цивилизация».

Теоретическая и методологическая основа исследования. В работе применены герменевтический, сопоставительный, культурно-исторический и мифопоэтический подходы к анализу текстов. Теоретическую основу диссертации составили труды А.Н. Веселовского, В.М. Жирмунского, Ю.М. Лотмана, Е.М. Мелетинского, В.В. Проппа, В.Н. Топорова. Положения, касающиеся понятия «этноментальность», соотнесены с выводами, изложенными в трудах Г.Д. Гачева, Л.Н. Гумилева, Г.Г. Шпета, К.Г. Юнга.

Анализируя специфику литературы харбинской диаспоры, мы опирались на научные труды О.А. Бузуева, А.А. Забияко, Е.О. Кирилловой, Цзяо Чень и др.

Теоретическая и научно-практическая значимость работы определяется систематизацией и сопоставлением образов, мотивов, выражающих авторское представление об этнической ментальности в проекции «свой – чужой»; результаты исследования могут быть использованы в лекционных курсах и на семинарах по истории русской литературы XX в., литературы русского зарубежья.

Достоверность и обоснованность результатов исследования определяется системным подходом к анализу большого корпуса текстов, использованием различных методов, применяемых в изучении теории и истории литературы.

Апробация работы. Диссертационное исследование прошло апробацию в качестве научно-квалификационной работы (кафедра истории новейшей русской литературы и современного литературного процесса филологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 25.08.2021 г.)

Основные положения диссертационного исследования отражены в шести статьях; пять из них опубликованы в научных рецензируемых журналах, рекомендованных для защиты в диссертационном совете МГУ имени М.В. Ломоносова:

1) *Линь Гуаньцюн.* «Хунхузы» П.В. Шкуркина: Реальный факт как основа этнографического рассказа // Мир науки, культуры, образования. 2019. Т. 77. № 4. С. 326–328. Импакт-фактор журнала в РИНЦ: 0,659;

2) *Линь Гуаньцюн, Солнцева Н.М.* Хунхуз в литературной рецепции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. 2020. Т. 25. № 1. С. 82–90. Импакт-фактор журнала в РИНЦ: 0,413;

3) *Линь Гуаньцюн.* Пиджин как стилевой прием в русской прозе Харбина («Игроки» П.В. Шкуркина) // Филологические науки. Научные доклады высшей школы. 2020. № 5. С. 70–76. Импакт-фактор журнала в РИНЦ: 0,353;

4) *Линь Гуаньцюн.* Мифопоэтика оборотня-дракона («Путь дракона» Б.М. Юльского и литературный контекст) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2021. Т. 20. № 2: Филология. С. 128–135. Импакт-фактор журнала в РИНЦ: 0,502;

5) *Линь Гуаньцюн.* Мифопоэтика образа оборотня-крысы («Возвращение г-жи Цай» Б.М. Юльского и литературный контекст) // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2021. № 4. С. 143–151. Импакт-фактор журнала в РИНЦ: 0,230;

6) *Линь Гуаньцюн.* Китайская ментальность в «Игроках» П.В. Шкуркина // Русская литература XX–XXI веков как единый процесс (проблемы теории и методологии изучения). Материалы VII Международной научной конференции. Москва, 17–19 декабря 2020 г. М.: МАКС Пресс, 2020. С. 122–125.

По теме диссертации прочитаны доклады на восьми научных конференциях:

1) «Этнографический колорит в цикле рассказов “Хунхузы” П.В. Шкуркина» (Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов–2019». МГУ им. М.В. Ломоносова, 8–12 апреля 2019 г.);

2) «Хунхузы как благородные разбойники на фоне мировой литературы» (IX Международный форум при журнале «Русская литература и искусство» «Русская литература XX–XXI веков». Фуданьский университет, 6–7 июля 2019 г.);

3) «Образы китайской культуры в художественном сознании писателей XX века» (Семинар «Россия и Китай: литературная рецептивная эстетика». РУДН, 3 октября 2019 г.);

4) «Оборотни-крысы госпожа Цай и А-сянь как волшебные помощники (на материале творчества Б. Юльского)» (XIV международная научно-практическая конференция «Россия и Китай на дальневосточных рубежах»:

Народы и культуры Северо-Восточного Китая. Амурский государственный университет, 17–18 сентября 2020 г.);

5) «Дальневосточный русско-китайский пиджин как стилевой прием в цикле рассказов “Игроки” П.В. Шкуркина» (Вторая международная научно-практическая конференция «Любимый Харбин – город дружбы России и Китая». Русский клуб в Харбине, 18–20 сентября 2020 г.);

6) «Этнокультурная специфика в повести “Великий Ван” Н.А. Байкова» («Rossica. Русская литература в мировом культурном контексте. Скрещение взглядов». ИМЛИ РАН, 7–9 декабря 2020 г.);

7) «Китайская ментальность в “Игроках” П.В. Шкуркина» (VII Международная научная конференция «Русская литература XX–XXI веков как единый процесс (проблемы теории и методологии изучения)». Москва, 17–19 декабря 2020 г.);

8) «Мифопоэтика оборотня-лисицы в рассказах Б.М. Юльского и Пу Сунлина» (IX Международная научная конференция «Проблемы литератур Дальнего Востока». СПбГУ, 28–30 января 2021 г.).

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения, библиографии, включающей 322 позиции. Общий объем диссертационной работы составил 208 страниц.

Глава 1. Ментальный мир китайцев в художественном восприятии русских писателей XX в.

1.1. Исторические условия формирования харбинской диаспоры. Общая характеристика русской прозы Харбина

История русского зарубежья в Харбине не отличается длительностью. В 1896 г. был подписан русско-китайский договор. По содержанию данного договора обе страны согласились на совместное строительство КВЖД (Китайско-Восточной железной дороги), которое началось в 1897 г. Эмиграция русских в Харбин стала результатом этого события, этот восточный город сыграл важную роль «в становлении и развитии русской зарубежной литературы и культуры»[30]. Конец истории строительства КВЖД и харбинской эмиграции приходится на 1950-е годы, когда эмигранты либо вернулись на родину, либо переехали в другие города Китая, либо в другие страны. При временно́й ограниченности харбинской эмиграции она стала свидетельницей и участницей судьбоносных событий в истории России, Китая и также всемирной истории: Октябрьской революции, Гражданской войны, японской оккупации и Войны сопротивления японским захватчикам в Китае[31]. Историю харбинской эмиграции принято делить на несколько периодов. Существуют разные точки зрения на этапы развития «русского Харбина»; например, Ю.А. Азаров отметил исторические события, которые могут разграничить историю «русского Харбина»: подписание договора о совместном строительстве КВЖД, Октябрьская революция, Гражданская война, совместное управление КВЖД (1924 г.), Конфликт на КВЖД (1929 г.)[32]. Мы разделяем мнение Лю Хао, согласно которому историю должно разделить

[30] *Федякин С.Р.* Русская литература в изгнании // Басинский П.В., Федякин С.Р. Русская литература конца XIX – начала XX века и первой эмиграции: Пособие для учителя. М.: Изд. центр «Академия», 1998. С. 356. [С. 355–481]

[31] См.: *Сюй Гохун (Светлана)*. Литературная жизнь русской эмиграции в Китае (1920–1940-е годы): дис. ... канд. филол. н. М.: Издательство ИКАР, 2003. С. 18. [184 с.]

[32] См.: *Азаров Ю.А.* Диалог поверх барьеров: литературная жизнь русского зарубежья: центры эмиграции, периодические издания, взаимосвязи (1918–1940). М.: Совпадение, 2005. С. 222. [335 с.]

на следующие четыре периода: 1903–1917-е гг., 1917–1932-е гг., 1932–1945-е гг. и 1945 – середина 1950-х гг.[33]

Харбинская русская диаспора сформировалась по историческим, географическим и политическим причинам, и каждый ее этап имеет свои особенности.

В начале XX в. русские эмигранты в Китае в основном были служащими КВЖД. Поскольку Харбин представлял собой важный город в строительстве КВЖД и находился близко к территории Дальнего Востока России, русские переселялись в этот северо-восточный город Китая и становились первыми харбинцами из России.

После Октябрьской революции в 1917 г. в среду русских харбинцев влилась новая волна, в большинстве состоящая из сторонников Белой армии, прошедшей боевой путь под руководством генералов В.О. Каппеля, В.М. Молчанова, И.Ф. Шильникова. Их политическая позиция была направлена против советской власти, в основном они выражали монархические взгляды. Когда в Сибири и на Дальнем Востоке России была установлена власть Белой армии, советская власть в качестве буфера создала ДВР (Дальневосточную республику) [34] . Сторонники Белого движения и беженцы из Сибири и Дальнего Востока оказались в Харбине, который стал «благодатной почвой для развития и расцвета русской культуры»[35]. В Харбине русские эмигранты занялись предпринимательством, открыли образовательные учреждения и свои церкви, что привлекало больше русской интеллигенции, и 1920, 1922, 1923 гг. стали пиком переселения русских в Маньчжурию[36]. Для сохранения своей культуры русские харбинцы создали литературные, театральные и иные кружки. Культурный подъем привел к тому,

[33] См.: *Лю Хао.* Поэзия русской эмиграции в Харбине: основные имена и тенденции: дис. ... канд. филол. н. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2001. С. 16–26. [261 с.]

[34] См.: *Азаров Ю.А.* Диалог поверх барьеров: литературная жизнь русского зарубежья: центры эмиграции, периодические издания, взаимосвязи (1918–1940). С. 222.

[35] *Лю Хао*. Поэзия русской эмиграции в Харбине: основные имена и тенденции. С. 13.

[36] Там же. С. 29.

что в данный период были выпущены «наиболее значительные поэтические и прозаические произведения»[37] русского Харбина.

Осенью 1931 г. произошел Мукденский инцидент[38], и в следующем году вся территория Северо-Востока Китая была оккупирована японскими войсками. В 1935 г. правительство СССР продало КВЖД правительству Японии. Жизненная и культурная ситуация ухудшалась, и с 1932 г. эмигранты из России постепенно переезжали в другие города Китая (например, в Шанхай, Тяньцзинь), а также в другие страны мира.

В этот период сформировались две группы русских харбинцев: русские харбинцы с демократическими взглядами и «русские фашисты» [39] , антисоветски настроенные и поддерживающие японских захватчиков.

После освобождения Харбина Красной армией из-под власти императорской японской армии в 1945 г. история русского Харбина приблизилась к своему финалу. Некоторые русские эмигрантские писатели были арестованы, например, А. Ачаир и А.И. Несмелов. Остальные или сами вернулись на родину, или продолжали переселяться в другие страны мира[40]. Хронологическая точка финала истории русского Харбина не установлена.

Мы рассматриваем русскую прозу харбинской эмиграции 1920-х–1930-х гг., потому что именно во второй и третий периоды русского Харбина литература достигла вершины своего развития. В эти годы были опубликованы разного рода издания на русском языке (книги, газеты, журналы). Газета «Чураевка» (1932–1934) в основном ориентирована на поэзию. Что касается прозаических произведений, одни эмигрантские писатели сами выпускали свои книги, например Б. Троицкий («Взлет», 1922), И. Чаров («Вехи», 1925), В.С. Логинов («Ял-Мал», 1929). Другие писатели

[37] *Цзяо Чень*. Русский литературный Харбин 1920–1930-х годов: автореф. дис. … канд. филол. н. Иваново, 1994. С. 2. [18 с.]

[38] См.: *Буранок Д.Ю.* Маньчжурский инцидент в контексте японо-американских отношений 1931–1932 гг. // История и археология. 2014. № 9. [Электронный ресурс]. URL: http://history.snauka.ru/2014/09/1174 (дата обращения: 04.07.2021).

[39] См.: *Лю Хао.* Поэзия русской эмиграции в Харбине: основные имена и тенденции. С. 23.

[40] См.: *Ван Яминь.* 20 шицзи чжунго элосы цяоминь вэньсюе яньцзю (Исследование русской литературы китайской эмиграции в XX в.). 王亚民. 20 世纪中国俄罗斯侨民文学研究: дис. … канд. филол. н. Ланьчжоу: Ланьчжоуский университет, 2007. С. 9. [151 с.]

харбинской эмиграции публиковали свои прозаические произведения в журналах или газетах, например в журналах «Даль» (1920), «Окно» (1920), «Баян» (1923), вечерней газете «Рупор» (1921–1938). Но прозаические произведения русских харбинцев в основном представлены в еженедельном литературно-художественном журнале «Рубеж» (1926–1945)[41].

В отличие от литературы западной ветви русского зарубежья, русская проза харбинской эмиграции характеризуется специфической тематикой. Перечислим наиболее известных русских прозаиков харбинской эмиграции: С.И. Гусев-Оренбургский, С.Г. Скиталец (С.Г. Петров), П.В. Шкуркин, Н.А. Байков, Вс.Н. Иванов, А.П. Хейдок, Б.М. Юльский, А.И. Несмелов. Харбинской прозе присущ широкий жанрово-родовой диапазон (поэма, публицистика, мемуары, очерки, повести и т.п.) [42] и тематическое разнообразие.

Старшие писатели-харбинцы Гусев-Оренбургский, Скиталец в основном пишут историческую прозу («В красной Москве», 1922; «Багровая книга», 1922; «Гибель Иокогамы: впечатления очевидца», 1924). Ученый-китаевед Шкуркин и ученый-натуралист Байков сосредоточивают свое внимание на восточной теме. Шкуркин перевел и обработал «Китайские легенды» (1921), «Легенды в истории» (1922), опубликовал оригинальные произведения «Хунхузы. Этнографические рассказы» (1924), «Игроки. Китайская быль» (1926). Байков получил известность благодаря изданию книг «В горах и лесах Маньчжурии» (1914), «В дебрях Маньчжурии» (1934), «Великий Ван» (1936), «По белу свету» (1937), «Тайга шумит» (1938), «Сказочная быль» (1940). Шкуркин и Байков предоставили богатый материал для дальнейшего исследования народных нравов и обычаев Северо-Восточного Китая; ряд их произведений составили предмет нашего исследования. Иванов, известный как поэт и прозаик, играет немаловажную

[41] См.: *Дяо Шаохуа, Колесов А.В.* Поэты и прозаики Харбина. Русская журналистика и художественная литература в 20-х годах XX в. // Россия и АТР. 2002. № 2 (36). С. 90–101 [12 с.]; *Хисамутдинов А.А.* Российская периодическая печать в Харбине // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2016. № 2 (37). С. 154–167. [14 с.]

[42] См.: *Цзяо Чень.* Русский литературный Харбин 1920–1930-х годов. С. 15.

роль в харбинской литературе. Его опубликованные прозаические произведения можно разделить на три группы: актуальная проза, обращенная к событиям конца 1910-х – 1920-х гг., ко времени Гражданской войны, историческая проза, проза о становлении культуры. Как уточняет Цзяо Чень: «произведения о революции и гражданской войне («В гражданской войне», 1921; «Крах белого Приморья», 1927; «Огни в тумане: Думы о русском опыте», 1932); историко-философские и художественно-публицистические работы («1905 год: роман о молодой душе», 1929; «Рерих – художник, мыслитель», 1937; «Повести об Антонии Римлянине», 1934); повести»[43].

В 1930-е годы в русской прозе харбинской эмиграции появилось младшее поколение писателей. Известная книга Хейдока «Звезды Маньчжурии» (1934) также написана в русле ориентальной прозы, но, в отличие от произведений Шкуркина и Байкова, произведение Хейдока «носит ярко выраженный психологический и романтический характер»[44] и содержит авторские философские размышления о жизни. На основе личного опыта работы в горно-лесной полицейской службе свою фронтирную мифологию создает Юльский. Основной корпус его произведений напечатан в журнале «Рубеж» в 1930-е–1940-е гг., потом многое из них собрано в сборнике «Зеленый легион: повесть и рассказы» (2011). В противоположность Хейдоку и Юльскому Несмелов, будучи офицером колчаковской армии и мечтая о монархическом реванше, в своей военной прозе («Рассказы о войне», 1936; состав «Собрания сочинений», 2006) реалистически изображает то, что происходило в его жизни и жизни страны, стремится к достоверности.

1.2. Этноментальность как предмет художественного освоения в русской прозе харбинской диаспоры

По словам Г.Д. Гачева, соответственно устоявшимся в сознании пропорциям различных явлений (пространства и времени, животного мира,

[43] Там же. С. 14.
[44] Там же. С. 15.

растительности и проч.) народы представляют единый мир по-разному[45], в чем проявляется специфика их ментальности. Ментальность – это «картина мира, включающая в себя, в частности, представления о личности и ее отношении к социуму, о свободе, равенстве, чести, добре и зле, о праве и труде, о семье и сексуальных отношениях, о ходе истории и ценности времени, о соотношении нового и старого, о смерти и душе (картина мира в принципе неисчерпаема), именно эта картина мира, унаследованная от предшествующих поколений и непременно изменяющаяся в процессе общественной практики, лежит в основе человеческого поведения» [46] . Ментальность характеризуется «нерефлексируемостью, стереотипичностью проявления (подсознательным характером реагирования)» [47] . В отличие от философии, которая ориентирована на поиск всеобщего, ментальность может быть мировосприятием конкретного народа или социума.

Этноментальность является первичной формой ментальности, «это исторически сложившаяся устойчивая органическая целостность социально-психологических качеств и черт, присущих именно этой этнической общности (народу, нации), составляющим ее группам и гражданам» [48] . Она служит немаловажным фактором самоидентификации отдельной общности, что объясняет наше обращение к древним литературным и философским памятникам Китая. Согласно положениям трудов Шпета, в «вопросах психологии народов и рас», в антропологии «этнографические аргументы», понятие «народный дух» [49] имеют свои давние традиции. Содержательные смыслы этноментальности соответствуют представлениям о национальной картине мира – унаследованной и изменяющейся.

---

[45] См.: *Гачев Г.Д.* Ментальности народов мира. М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. С. 18. [544 с.]

[46] *Гуревич А.* Ментальность // 50/50: Опыт словаря нового мышления / Под общ. ред. М. Ферро и Ю. Афанасьева. М.: Прогресс, 1989. С. 454–455. [С. 454–456]

[47] *Иванова И.И.* Национальная ментальность и национальная философия // Общечеловеческое и национальное в философии / Кантовские чтения в КРСУ (22 апреля 2004 г.); II международная научно-практическая конференция КРСУ (27–28 мая 2004 г.). Материалы выступлений / Под общ. ред. И.И. Ивановой. URL: http://anthropology.ru/ru/text/ivanova-ii/nacionalnaya-mentalnost-i-nacionalnaya-filosofiya (дата обращения: 06.05.2021).

[48] *Кукоба О.А.* Природа и структура этнического менталитета // Философия и общество. 2004. № 4 (37). С. 105. [С. 89–106]

[49] *Шпет Г.Г.* Введение в этническую психологию. СПб.: Изд. дом П.Э.Т., Алетейя, 1996. С. 14. [156 с.]

В первой половине XX в. после прибытия в Маньчжурию русские писатели харбинской эмиграции увидели особую полиэтническую (русские, китайцы, маньчжуры, корейцы, японцы и коренные малочисленные народы) обстановку на территории тогдашних Маньчжурии и Российского Дальнего Востока. Исследователь А.П. Забияко выдвинул понятие «фронтирная ментальность», которому соответствует определение: «духовная формация, выражающая идейно-психологические особенности индивидов и групп, существующих в условиях порубежья»[50]. Он же отметил, что ментальность дальневосточного фронтира отличается кратковременностью, отсутствием длительного исторического и традиционного накопления, своеобразным возникновением и развитием[51]. Однако нельзя не признать, что данная ментальность представляет собой важную «часть социальной истории дальневосточного зарубежья и его фронтирной культуры, истории религиозных, политических, этнических взглядов, истории литературы восточной ветви эмиграции»[52].

В художественной литературе может непосредственно отражаться специфическая этноментальность. В данной работе мы рассматриваем запечатленную в прозе русского зарубежья этноментальность китайцев и некоторых коренных малочисленных народов на территории, где поселялись русские писатели харбинской диаспоры. Этноментальность незнакомого региона оставила след в творчестве таких писателей-эмигрантов, как П.В. Шкуркин, Б.М. Юльский и Н.А. Байков. Они в своих произведениях «предвосхитили умопостроения разных научных направлений – собирая и художественно осмысляя этнографический материал»[53]. Например, в прозе русских эмигрантов изображена специфика ландшафта, в определенной

[50] *Забияко А.П.* Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII – начала XX вв. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2009. С. 10. [С. 9–35]

[51] Там же.

[52] *Забияко А.А.* Ментальность дальневосточного фронтира: культура и литература русского Харбина: Монография. Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. С. 12. [437 с.]

[53] Там же. С. 10.

степени коррелирующая с уникальной этноментальностью. В их произведениях выделяется пространство тайги, которой присуща обширность; незамкнутостью наделены образы городов.

Этноментальность объясняется коллективным бессознательным, которому, согласно К.Г. Юнгу, присущи архетипы[54]. Архетипы, при всей своей универсальности, формируются согласно природе этносов. В истории существования этносов они передаются «от поколения к поколению достаточно длительный период времени»[55]. Китайцы издревле накапливают культурную память[56], сохраняют традиционную аксиологию, которая вошла в подсознание народа и сформировала своеобразную ментальность. Китайской ментальности посвящено немало китайских [57] и иностранных [58] работ. Положения и выводы научных трудов позволяют судить о таких типичных проявлениях китайской ментальности, как трудолюбие, милосердие, дисциплинированность, почтение к старшему поколению. В ментальности коренных жителей на территории Маньчжурии и Российского Дальнего Востока отмечаются анимистические черты [59] ; в те времена, которые

---

[54] См.: *Юнг К.Г.* Архетипы и коллективное бессознательное / Пер. А. Чечиной. М.: Издательство АСТ, 2019. С. 8. [496 с.]

[55] Там же. С. 10.

[56] *Ассман Я*. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.

[57] См. например: *Линь Юйтан.* Уго юй уминь (Моя страна и мой народ). 林语堂. 吾国与吾民 / Пер. Хуан Цзядэ. Чанша: Хунаньское издательство литературы и искусства, 2016. 304 с.; *Фэн Ган, Ли Мэй.* Чжунго чуаньтун вэньхуа юй миньцзу сингэ гайлунь (Обзор традиционной культуры Китая и китайской ментальности). 冯纲, 李眉. 中国传统文化与民族性格概论. Пекин: Издательство Пекинского почтового и телеграфного института, 1994. 138 с.; *Цзяньчжао*. Чжунго фоцзяо юй чжунхуа миньцзу сингэ (Китайский буддизм и китайская ментальность). 建钊. 中国佛教与中华民族性格 // Фоцзяо вэньхуа (Буддистская культура). 佛教文化. 2009. № 4. С. 34–36; *Фу Хайянь*. Цун шангу шэньхуа кань чжунхуа миньцзу сингэ чжи синчэн (Формирование китайской ментальности в аспекте древних легенд). 付海艳. 从上古神话看中华民族性格之形成 // Сиань вэньли сюеюань сюебао (Вестник Сианьского института искусств и наук). 西安文理学院学报. Серия: Общественные науки. 2011. Т. 14. № 2. С. 28–30; *Жао Тин.* Жу дао сысян дуй чжунхуа миньцзу сингэ дэ инсян (Влияние конфуцианской и даосской концепции на китайскую ментальность). 饶婷. 儒、道思想对中华民族性格的影响 // Фачжи юй шэхуэй (Законность и общество). 法治与社会. 2011. № 1. С. 189.

[58] См. например: *Smith A.H.* Chinese characteristics. New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1894. [342 с.]; *Russell B.* The Problem of China. London: George Allen & Unwin Ltd., 1922. 260 с.; *Эриксон Э.В.* Китайцы как самостоятельная раса // Вестник Европы. СПб., 1905. Т. 1. С. 174–211; *Тань Аошуан.* Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность. М.: Языки славянской культуры, 2004. 240 с.; *Спешнев Н.А.* Китайцы: особенности национальной психологии. СПб.: КАРО, 2011. 336 с.; *Собольников В.В.* Менталитет, ментальность и этнопсихологические особенности китайцев: Монография. М.: Издательский Дом «Вузовский учебник», 2017. 160 с.

[59] Например: *Сем Ю.А.* Нанайцы: Материальная культура (вторая половина XIX – середина XX в.): Этнографические очерки. Владивосток: [б. и.], 1973. 314 с.; *Мазин А.П.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 201 с.; *Иващенко Л.Я.,*

описывали русские писатели харбинской эмиграции, данная характеристика этноментальности сохранялась. Китайцам на указанной выше территории, включая местных и пришлых (несмотря на то что они находились далеко от района Центральной равнины Китая), в основном была свойственна традиционная система мышления и поведения.

Л.Н. Гумилев в труде «Этногенез и биосфера Земли» (1973) высказал мысль о том, что антропосфера по своей сути является этносферой и при этом человечество в биологическом смысле представляет собой единство, но с множественностью вариаций. Эта же мысль развита русскими писателями, обратившимися к цивилизационной и культурной специфике Востока. Кроме того, художественному освоению этноментальности в произведениях русских харбинцев созвучно сформулированное в «Этногенезе и биосфере Земли» положение о том, что человек разумный – феномен не стадный, но существующий в этносе как представитель народа и существующий в социуме как представитель общества. Русские писатели изобразили как этнические, так и социальные особенности своих персонажей, акцентировали внимание на роли географического, природного, биографического, исторического, культурного, языкового факторов, на которые указывает и Гумилев. Для понимания отраженной в тексте авторской позиции актуален вывод Гумилева о том, что при миграции этнос сохраняет свои черты (в том числе генетические), отличные от свойств этносов-аборигенов. Гумилев выдвинул гипотезу, по которой пассионарность – избыток биохимической энергии – служит важнейшим фактором в процессе этногенеза; при этом он описал формы этнических контактов (химера, ксения и симбиоз). Мы считаем, что форма этнических контактов китайцев с другими народами в тогдашних Маньчжурии и Российском Дальнем Востоке – симбиоз. Разные народы взаимодействовали и обогащали друг друга при сохранении своего национального своеобразия. Их этноментальность была основана на

Подмаскин В.В., Старцев А.Ф. и др. История и культура удэгейцев / Под общ. ред. А.И. Крушанова. Л.: Наука: Ленинградское отделение, 1989. 186 с.

ментальности метрополии, но и впитала новое в соответствии с местом их пребывания, что нашло отражение в прозе русских харбинцев.

При определенной степени условности литературная интерпретация «чужого» мира, закрепленная в образах, наиболее устойчива [60] . Художественное изображение черт этноментальности (включая этноментальность субкультур) русскими харбинцами отличается достоверностью, вносит свой вклад в развитие художественной этнографии, художественной имагологии, составляет приоритетное направление в русской литературе харбинской диаспоры. Общие свойства ориентальной русской прозы Харбина:

1) постижение образа жизни восточных этносов (прежде всего китайцев) в его полноте, многообразии, частностях; в отличие от русских писателей метрополии, описывавших в основном характеры китайцев в контексте русского социума и акцентировавших внимание на особенностях их адаптации к революционной действительности либо к маргинальным социальным сферам, прозаики-эмигранты, погруженные в китайский мир, наблюдали его изнутри;

2) отсутствие европоцентристских оценок «чужой» культуры при сохранении своих ментальных приоритетов[61];

3) сочетание литературной имагологии, ее возможностей отражения характеров, речевых особенностей, в целом менталитета с документальностью, характерной для исторической имагологии.

В описании китайского менталитета писателями-харбинцами отсутствует субъективная концептуализация, нет стремления изобразить стереотипы, романтизировать, идеализировать незнакомый мир, их проза – пример художественной гносеологии.

---

[60] См.: *Поляков О.Ю*. Имагология. Киров: Вятский государственный университет, 2015. С. 8. [184 с.]

[61] Считается, что картина мира иного этноса (включая конфессии, мифы, литературу, экономику, историю, топографию и проч.) создается через ментальные ценности реципиента. *Земсков В.Б.* Россия «на переломе» // На переломе: Образ России прошлой и современной в культуре, литературе Европы и Америки (конец XX – начало XXI вв.) / Отв. ред. В. Земсков. М.: Новый хронограф, 2011. С. 13. [С. 4–25]

1.3. Восприятие Китая и китайцев в русской литературе метрополии 1920-х–1930-х гг.

Будучи одной из сопредельных стран России, Китай с его восточным стилем жизни в восприятии русских писателей – экзотический, привлекательный мир. В отличие от английской версии названия страны «China», которое связано с названиями товаров (чай или шелк), доставляемых из Поднебесной по Великому шелковому пути[62], русская версия обозначения государства «Китай» происходит от названия древних племен кидани[63] на Северо-Востоке Китая. По мнению А.Е. Лукьянова и Е.М. Анташкевича, название «Китай» связано со словом «кита́», означающим пристроенную стену к московской крепости в 1538 г.: «Это место в Москве и стало “Китай-городом”, т.е. “Стеной-городом”», и «понятие “стена” семантически объединило в мировоззрении русских две территории: маленький Китай-город в Москве и <…> Страну за Стеной [Великой китайской стеной – *Л.Г.*] – Срединное государство»[64]. В русской версии официального названия ранее неизвестной страны мы видим, таким образом, ассоциацию с основным первоначальным смыслом: либо с племенами в Поднебесной, о которых русские узнали впервые, либо с известным фортификационным сооружением в Китае. Соотношение понятий «Китай» и «Китай-город» также нашло отражение в русской литературе XX в.[65].

---

[62] Великий шелковый путь – караванная дорога, связывавшая Восточную Азию со Средиземноморьем в древности и в Средние века. В первую очередь использовался для вывоза шелка из Китая, с чем и связано его название. Путь был проложен во II в. до н.э. и закрыт правительством династии Мин (1368–1644) в 1520 г.

[63] Кидани (китаи) – кочевые монгольские племена, в древности населявшие территорию современной Внутренней Монголии, Монголии и Маньчжурии. С 907 г. по 1125 г. существовало киданьское государство Ляо. Протянувшись от Японского моря до Восточного Туркестана, империя Ляо стала наиболее могущественной державой Восточной Азии.

[64] *Лукьянов А.Е., Анташкевич Е.М.* Откуда есть, пошло слово – Китай // Китай. 2015. № 5. С. 77. [С. 76–77]

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 2 (Е – Муж). М.: Прогресс, 1986. С. 240–241. [672 с.]: «**Кита́й** <…> Отсюда название стар. торгового квартала *Кита́й-город* (Забелин, Энц. Слов. 38, 930), впервые в Воскрес. летоп. под 1534 г. (ПСРЛ 6, 292 и сл.)».

[65] В главе «Китай» из написанной в эмиграции книге «Подстриженными глазами» (<1951>) А.М. Ремизов выстроил ассоциативный ряд понятий «китаец», «Китай», «Китай-город» («<…> я услышал из набежавшей любопытной толпы: “Китаец!”, и в этом “китайце” было, пожалуй, <…> что-то от нашего в быту загадочного “Китай”, не в смысле страны, а как название народа. И когда я слышу “китаец” – в Европе меня считают китайцем – я вспоминаю Москву, “Китай-город” – слово, из первых услышанных в моем детстве <…>»). Ремизов описал свое детское сознание, в котором сложился образ Китая – «синего, страшного»; образ Китая формировался под впечатлением от китайца-разносчика («В наш дом приходил китаец – в Москве всегда ходили по домам разносчики-китайцы – и был он весь в синем, белые чулки, и с черной жесткой косой.

Как пишет А.В. Лукин: «В XVIII в. в России сложились самые благоприятные условия для накопления информации о Китае. Представление российского читателя того времени об этой стране могло формироваться из нескольких источников. С европейских языков на русский были переведены многие отчеты иезуитов, описания путешествий в Китай западных авторов, труды французских просветителей и даже некоторые произведения китайской литературы», «в Китай регулярно отправлялись российские дипломатические миссии» [66] . Споры о восприятии Китая актуализировались в XIX в. Славянофилы признавали роль и место Китая в формировании многообразия мировых цивилизаций и культур. Н.Я. Данилевский констатировал: «Китайцы имеют громадную литературу, своеобразную философию, весьма, правда, несовершенную в космологическом отношении, но представляющую здравую возвышенную для языческого народа систему этики <…> Науки и знания нигде в мире не пользуются таким высоким уважением и влиянием, как в Китае»[67]. Западники считали Китай отсталой страной, рассматривали его как символ застоя и косности. В.Г. Белинский писал: «Китай – страна неподвижности; вот ключ к разгадке всего, что в нем есть загадочного, странного. Тут ничего нет, проникнутого идеей государственного и народного

Он мне казался таким высоким – под потолок кухни, выше лампы, а выпуклые ногти на его длинных пальцах, как розовые камни»), что впоследствии побудило писателя заинтересоваться историей Китая, «китайской мудростью», каллиграфией, познакомиться с китайским фольклором, осмыслить стиль «шинуазри» (с фр.; дословно «китайщина») Э.Т.А. Гофмана для изображения волшебных персонажей. *Ремизов А.М.* Китай // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 8. Подстриженными глазами. Иверень / Гл. ред. А.М. Грачева. М.: Русская книга, 2000. С. 69. [С. 68–73]

[66] *Лукин А. В.* Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII–XXI веках. М.: АСТ Восток-Запад, 2007. С. 51, 52. [598 с.]

Исследованию восприятия Китая в русской культуре посвящен ряд научных сочинений, в том числе: *Алексеев П.В.* Восток и восточный текст русской литературы первой половины XIX века: концептосфера русского ориентализма: дис. ... док. филол. н. Томск, 2015. 420 с.; *Кубачева В.Н.* «Восточная» повесть в русской литературе XVIII – начала XIX века // XVIII век. 1962. Т. 5. С. 295–315; *Пчелинцева К.Ф.* Образ Китая в русской литературе и общественной мысли XIX–XX вв.: спецкурс для иностранных студентов. Волгоград: Перемена, 2005. 183 с.; *Ван Цзечжи, Чэнь Цзяньхуа.* Ююань дэ хуэйсян: элосы цзоцзя юй чжунго вэньхуа (Дальние отзвуки: русские писатели и китайская литература). 汪介之, 陈建华. 悠远的回响：俄罗斯作家与中国文化. Иньчуань: Нинсяское народное издательство, 2002. 406 с.; *Чжа Сяоянь*. И чжи цюаньши: 19 шицзи шанбаньци эго вэньсюе чжун дэ чжунго синсян (Понимание слова «другое»: образ Китая в русской литературе первой половины XIX века). 查晓燕. “异”之诠释：19世纪上半期俄国文学中的中国形象 // Элосы вэньи (Русская литература и искусство). 俄罗斯文艺. 2000. № S1. С. 57–61.

[67] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. 6-е изд. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, Издательство «Глаголь», 1995. С. 61. [552 с.]

развития; все держится на закоснелом обычае»[68]. Среди произведений XIX в., в которых представлен образ Китая, исследователи обращаются к «Фрегату “Паллада”» (1858) И.А. Гончарова. В конце века описание Китая дано в книге А.П. Чехова «Остров Сахалин» (1891–1893).

На рубеже XIX–XX вв. в Западной Европе появилась концепция «желтой опасности» [69], которую в России активно развивал В.С. Соловьев: «Есть основания думать, что дальняя Азия, столько раз высылавшая опустошительные полчища своих кочевников на христианский мир, готовится в последний раз против него выступить с совершенно другой стороны: она собирается одолеть нас своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии»[70]. Также, по его мнению, панмонголизм – это «собрание воедино всех народов Восточной Азии с целью решительной борьбы против европейцев»[71], и Китай потенциально грозит России.

В XX в., с увеличением количества уехавших русских в Поднебесную и приехавших китайцев в Россию, степень общения русских и китайцев повысилась, что дало россиянам возможность всесторонне познакомиться с этим загадочным «соседом». В отличие от предыдущих веков, в это время Китай рассматривался русскими писателями многогранно, его образ в русской литературе обретал конкретику и объективность. Н.Г. Гарин-Михайловский («По Корее, Маньчжурии и Ляодунскому полуострову (карандашом с натуры)», 1904) представил русскому читателю образы хунхузов, матросов, просвещенных помещиков, опиоманов, он писал о культуре Китая, ее глубину

[68] *Белинский В.Г.* Собрание сочинений: В 9 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 8. С. 599. [783 с.]

[69] Желтая опасность, или китайская угроза – концепции, связанные с опасениями потенциальной агрессии со стороны отдельных азиатских народов и государств, прежде всего Китая. Концепцию впервые выдвинул французский публицист Поль Леруа Болье (1843–1916), который выразил свои опасения по поводу пробуждения Востока – усиления стран в Восточной Азии.

[70] *Соловьев В.С.* Враг с востока // Соловьев В.С. Избранные произведения. Серия «Выдающиеся мыслители» / Сост. А.Н. Ерыгин, С.П. Липовой, предисл. С.П. Липовой. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. С. 408. [С. 408–425]

[71] *Титаренко А.С.* Теория «желтой опасности» в России на рубеже XIX–XX вв. // Китай: история и современность: Материалы VI международной научно-практической конференции. Екатеринбург, 20–21 ноября. 2012 г. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2013. С. 66. [С. 64–71]

сравнивал с глубиной Тихого океана. Китай в литературе XX в. представал целью познания, притягательным миром. Н.С. Гумилев в стихотворении «Путешествие в Китай» (1910) писал: «Только в Китае мы якорь бросим, / Хоть на пути и встретим смерть!»[72]. Китай в лирике Гумилева, который ни разу не был в этой стране, – пространство иной и богатой культуры. Его восприятие Китая главным образом отражено в поэтическом цикле «Фарфоровый павильон» (1918) – вольном переводе стихотворений времени династии Тан (618–907) на основе антологии «Яшмовая книга» (1867), составленной французской поэтессой Ж. Готье. В цикле Гумилева мы видим много элементов китайской традиционной поэзии и живописи (например, фарфор, яшма, дракон, луна); часть текстов переведена, часть – переработаны поэтом [73] . На китайскую мифологию опиралась «китайская» лирика К.Д. Бальмонта («Китайское небо», <1917>; «Китайская греза», <1917> и др.). В.Я. Брюсов («Китайские стихи», 1914; «Римляне в Китае», <1916?>) обращался к истории Срединного царства, использовал особенности языка китайской поэзии. При общих мотивах «китайской» русской лирики она обретала индивидуальные черты. Как показывает Е.А. Осьминина, «у Бальмонта эпитет “китайский” указывает на тему и сюжет, у Брюсова – подражание поэтике»[74].

Мы ограничиваемся рассмотрением тенденций, сложившихся в ориентальной русской литературе метрополии 1920-х–1930-х гг., которая хронологически сопутствует русской прозе харбинской эмиграции 1920-х–1930-х гг.

---

[72] *Гумилев Н.С.* Путешествие в Китай // Гумилев Н.С. Собрание сочинений: В 4 т. / Под ред. Г.П. Струве и Б.А. Филиппова. Вашингтон: Издательство книжного магазина Victor Kamkin, 1962. Т. 1: Стихи 1903–1915 гг. С. 118–119. [333 с.]

[73] См.: *Солнцева Е.Г.* Китайские мотивы в «Фарфоровом павильоне» Н.С. Гумилева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. 2013. № 4. С. 72–79.; *Леонтьева А.Ю.* Символика яшмы в книге «китайских стихов» Н.С. Гумилева «Фарфоровый павильон» // Россия и Китай: Проблемы стратегического взаимодействия: Сборник восточного центра. 2016. № 17. С. 75–78. и др.

[74] *Осьминина Е.А.* «Китайские стихи» Бальмонта и Брюсова: заглавие и жанр // Вестник МГЛУ. Гуманитарные науки. 2017. Вып. 6 (777). С. 287. [С. 278–288] В статье мотивы лирики Бальмонта сопоставлены с изложением мифов и реалий М.С. Георгиевским (*Георгиевский С.М.* Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб.: Типография Н. Скороходова, 1882. 150 с.).

В начале 1920-х гг. (первые годы после Первой мировой войной и революции 1917 г., годы Гражданской войны) китайская тематика в основном находилась на периферии интереса русских писателей, однако в произведениях содержались новые ассоциации, символы, высказывался взгляд на Россию. Китай и китайцы как проявление новых варваров, гуннов и скифов, «используются уже не как символ “желтой угрозы”, а как символ трагического культурного непонимания не только между разными народами, но и между представителями одной культуры»[75].

Повторяющийся мотив в прозе начала 1920-х гг. – соотношение явлений русской жизни со сложившимся в сознании писателей образом Китая. Так, в романе Б.А. Пильняка «Голый год» (1921) описаны три Китай-города. Каждый из первых двух Китай-городов имеет два лика: дневной и ночной. Дневной лик первого Китай-города означает исторический район Москвы, где были торговые ряды. Дневной лик второго Китай-города провинциальный, но с намеренным расширением размаха на Каспий. Ночной лик обоих Китай-городов – молчаливая далекая Поднебесная за Великой китайской стеной. Третий Китай-город заводской. Многоликий Китай-город у Пильняка непонятный, загадочный, но он «лежит где-то за степями на востоке, за Великой Каменной Стеной, и смотрит на мир раскосыми глазами» [76] . Справедливо пишет К.Ф. Пчелинцева: Китай показан как «символ затаенной опасности, стихийной народной силы, которая дремлет в хаосе городского рыночного продажного быта»[77] с пока неизвестной заводской продукцией. Во второй половине 1920-х гг. Пильняк посетил Китай, по впечатлениям от

[75] *Пчелинцева К.Ф.* Китай и китайцы в русской прозе 20-х–30-х годов как символ всеобщего культурного непонимания // Серия “Symposium”. Конференция «Путь Востока». Путь Востока: Универсализм и партикуляризм в культуре. Выпуск 34 / Материалы VIII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. URL: http://anthropology.ru/ru/text/pchelinceva-kf/kitay-i-kitaycy-v-russkoy-proze-20-h-30-h-godov-kak-simvol-vseobshchego (дата обращения: 04.11.2019).

[76] *Пильняк Б.А.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Голый год: Роман; Повести; Рассказы / Сост., вступ. ст., коммент. К. Андроникашвили-Пильняк. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2003. С. 37. [448 с.]

«Китайская» тема также проявляется в повести «Красное дерево» (1929) Пильняка: китайский «мастер с богдыханского фарфорового завода» обманывает «родоначальника русского фарфора» Андрея Курсина, «“поступая коварно”». *Пильняк Б.* Красное дерево и другие. Chicago: Russian Language Specialties, 1968. С. 71, 72. [262 с.]

[77] *Пчелинцева К.Ф.* Китай и китайцы в русской прозе 20-х–30-х годов как символ всеобщего культурного непонимания.

поездки написал «Китайскую повесть» (1927)[78]. Кроме того, Пильняк – автор повести «Китайская судьба человека» (1931), в основе которой – судьба русской женщины в Китае.

О.Э. Мандельштам в статье «Литературная Москва» (1922) создает образ единой Евразии, в которой Пекин и Москва созвучны друг другу: «Москва – Пекин; здесь торжество материка, дух Срединного царства, здесь тяжелые канаты железнодорожных путей сплелись в тугой узел, здесь материк Евразии празднует свои вечные именины. Кому не скучно в Срединном царстве, тот – желанный гость в Москве»[79]. Тема единого китайско-русского пространства продолжена в статье «Сухаревка» (1923). Передавая эмоциональную атмосферу Сухаревки («Есть что-то дикое в зрелище базара. Базар всегда пахнет пожаром, несчастьем, великим бедствием»), ее многоликость и многолюдье («Но русские базары, как Сухаревка, особенно жестоки и печальны в своем свирепом многолюдстве» и т.п.), указывая на экспансию субкультуры базара («Если дать базару волю, он перекинется в город и город обрастет шерстью»), характеризуя свойственную Сухаревке речь («В городе говорят лениво. Здесь – речь, говорок – средство острой защиты и нападения, – ручной хорек, шныряющий под лавками»), Мандельштам акцентирует внимание на типологическом сходстве Сухаревки и базаров Китая, при этом использует дефиницию «срединная земля» применительно к Москве и Китаю: «Такие базары, как Сухаревка, – возможны лишь на материке – на самой сухой земле, как Пекин или Москва» [80]. В «Сухаревке» выразилась настороженность Мандельштама-«эллина» по отношению к Востоку как чужой цивилизации (но не культуре). В «Четвертой прозе» (1930) Мандельштам, проецируя китайский менталитет (вернее, свое представление о нем) на советский образ жизни, в том числе на ситуацию в литературе, использует негативный смысл лексем «китайщина», «китайская

[78] Впервые в журнале «Новый мир» (1927. № 6, 8). Другое название – «Китайский дневник».

[79] *Мандельштам О.Э.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. Проза / Сост. и подгот. текста С. Аверинцева и П. Нерлера. М.: Художественная литература, 1990. С. 274. [464 с.]

[80] Там же. С. 298.

правка» как характеристику страха, выраженного в правке текстов или зашифрованных образах («правим свою китайщину, зашифровывая в трусливо-животные формулы <…>», «животный страх стучит на машинках, ведет китайскую правку на листах клозетной бумаги, строчит доносы <…>»[81]). Зашифрованная «китайщина» семантически близка фразеологизму «китайская грамота», распространенному в России с XIX в.[82] Поэт вынужден работать в газете, как некий китаец. Таким образом, китайское в «Четвертой прозе» означает подневольное.

Чем объясняется тенденциозность в представлениях русских прозаиков о китайском менталитете? Недостаточностью сведений о Китае и остаточным влиянием концепции «желтая опасность». Однако отметим, что Китай – пространство в воображении русских писателей хаотичное – может восприниматься как тот самый хаос, который, по А. Блоку («Катилина», 1918), открыт для метаморфоз и выплавляется в гармонию: «Рождение гармонии из хаоса и есть сущность метаморфозы, по Блоку»[83]. Китайцы играли свою роль во внутригосударственных метаморфозах России.

В 1920-е гг., с возрастанием общения россиян и китайцев, русские писатели выстраивали свое понимание китайской ментальности, основываясь на опыте жизни китайцев в России. Как сообщает Фэн Вэй, во время Гражданской войны (1917–1922) осенью 1920 г. Красная армия насчитывала около 5,5 миллионов человек, среди них около 50 тысяч являлись китайскими добровольцами; в основном они представляли собой мигрантов-рабочих,

---

[81] Там же. С. 90.

[82] *Некрасов Н.А.* Притча о «Киселе» // Некрасов Н.А. Полное собрание сочинений и писем: В 15 т. / Редкол.: В.Г. Базанов, А.И. Груздев, Н.В. Осьмаков, Ф.Я. Прийма (зам. гл. ред.), А.А. Сурков, М.Б. Храпченко (гл. ред.). Л.: «Наука», Ленинградское отд., 1982. Т. 3. Стихотворения 1866–1877 гг. С. 46. [С. 46–51]: «Жил-был за тридевять земель, / В каком-то царстве тридесятом, / И просвещенном, и богатом, / Вельможа, именем – Кисель. / За книгой с детства, кроме скуки, / Он ничего не ощущал, / Китайской грамотой – науки, / Искусство – бреднями считал»; *Чехов А.П.* Письмо Комиссаржевской В.Ф. от 19 янв. 1899 г. (Ялта) // Чехов А.П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Письма: В 12 т. / АН СССР. Институт мировой литературы им. А.М. Горького; Редкол.: Н.Ф. Бельчиков (гл. ред.), Д.Д. Благой, Г.А. Бялый, А.С. Мясников, Л.Д. Опульская (зам. гл. ред.), А.И. Ревякин, М.Б. Храпченко. Т. 8. Письма, 1899. М.: Наука, 1980. С. 27. [С. 27–28]: «Во-первых, я во всю жизнь мою никогда не писал рецензий, для меня это китайская грамота <…>».

[83] *Голубков М.М.* У истоков: концепция революции в литературе 1920-х годов. А. Блок, М. Булгаков, В. Маяковский // Литература в школе. 2018. № 2. С. 7. [С. 6–13].

появившихся в России до Октябрьской революции, даже в конце XIX в.[84] Китайским воинам присуща храбрость, и, как сказано в монографии Лукина (глава «Эволюция образа Китая в СССР: брат-пролетарий или враг-ревизионист?»), «бесстрашно смотрят они в глаза смерти; истекая кровью, затыкая тряпками раны, крича “уля”, бросаются они в атаку»[85]. По словам И. Якира, они будут «драться до последнего»[86].

О жизни китайцев в советском государстве писали Вс. Иванов, А. Платонов, М. Булгаков.

В повести «Бронепоезд 14–69» (1921) Иванов описал служившего революции разведчика Син-Бин-У. Его жизнь в Китае разрушена японцами, он отправляется в Россию, становится воином Красной армии. Его ненависть к японцам неутолима, он «со злостью говорил: – Японса била надо…у-у-ух, как била! И, широко разводя руками, показывал, как надо бить японца»[87]. Кульминацией повести является смерть Син-Бин-У: когда русские партизаны не решились лечь на рельсах, чтобы остановить идущий на помощь Белой армии бронепоезд 14–69, Син-Бин-У выстрелил себе в затылок и его тело «тесно прижалось к рельсам»[88]. Как справедливо считает Ван Лицзюань, герой «явил в своем лице пример китайской стоической философии»[89]. В романе «Чевенгур» [90] (1926–1929) Платонова упомянуты китайцы, едущие к Царицыну: «Китайцы поели весь рыбный суп, от которого отказались русские матросы, затем собрали хлебом всю питательную влагу со стенок супных ведер и сказали матросам в ответ на их вопрос о смерти: “Мы любим смерть!

---

[84] См.: *Фэн Вэй.* Суэ нэйчжань шици дэ чжунго чжиюаньцзюнь (Китайские добровольцы на Гражданской войне в России). 冯炜. 苏俄内战时期的“中国志愿军” // Вэньши цзинхуа (Квинтэссенция литературы и истории).文史精华. 2013. № 2. С. 15. [С. 15–21]

[85] *Лукин А.В.* Медведь наблюдает за драконом. С. 191. [598 с.]

[86] *Якир И.Э.* Воспоминания о гражданской войне. М.: Воениздат, 1957. С. 12. [40 с.]

[87] *Иванов Вс.* Бронепоезд 14–69 // Бронепоезд 14–69; Рассказы. М.: Правда, 1982. С. 19. [С. 9–86]

[88] Там же. С. 66. [С. 9–86]

[89] *Ван Лицзюань.* Восток в ранней прозе Всеволода Иванова: дис. … маг. филол. н. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2017. С. 14. [70 с.]

[90] О китайском аспекте в философском обосновании произведений Платонова: «<…> персонажи Платонова развивают тезис о возвращении мертвого тела к жизни и движении по стреле времени в обратном направлении (“Котлован”, “Чевенгур”), что соответствует представлениям о “возвращении к жизни” в китайской мифологии». *Баршт К.А.* «Вещество жизни» Андрея Платонова и категория «ци» в китайской философской традиции // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 3 (55). С. 164. [С. 164–181]

Мы очень ее любим!”»[91]. Эпизод отражает нетребовательность, смелость, стоический характер. Созданные Ивановым и Платоновым образы китайцев соответствуют характеристикам китайского штурмового отряда смельчаков (敢死队), впервые описанных в китайском источнике «Записи о Трех царствах» (280–290): такой отряд не боится смерти, часто решает исход битвы. Изображенные в «Бронепоезде 14–69» и «Чевенгуре» китайцы выразительны прежде всего в силу национального менталитета, сохраненного в ином цивилизационном пространстве.

С конца XIX в. из-за нехватки рабочей силы в России из Китая, особенно из Северо-Восточного Китая, было завезено большое количество китайских городских безработных и сельских бедных крестьян. После Первой мировой войны в России были около 300 тысяч китайских мигрантов-рабочих[92]. Они наводнили страну. «Весьма распространенным явлением в годы НЭПа становятся китайские прачечные и подпольная торговля наркотиками»[93], и русские называли китайских мигрантов-разнорабочих «хóдей»[94]. В булгаковских «Китайская история» (1923) и «Зойкина квартира» (1925) мы отметим китайского ходю с одним именем Сен-Зин-По (Сен-Дзин-По) и с разными судьбами.

Во многих деталях рассказа «Китайская история» Булгаков показывает «загадочного» героя с, казалось, необъяснимым характером. Так, «Это был замечательный ходя, настоящий шафранный представитель Небесной империи, лет 25, а может быть, и сорока? Черт его знает! Кажется, ему было 23 года. Никто не знает, почему загадочный ходя пролетел, как сухой листик, несколько тысяч верст и оказался на берегу реки под изгрызенной зубчатой

[91] *Платонов А.П.* Чевенгур: Роман. М.: Время, 2018. С. 112. [512 с.]

[92] *Фэн Вэй.* Суэ нэйчжань шици дэ чжунго чжиюаньцзюнь (Китайские добровольцы на Гражданской войне в России). 冯炜. 苏俄内战时期的“中国志愿军”. С. 15–16.

[93] *Сенина Е.В.* Образы взаимного восприятия русских и китайцев в русской и китайской литературе и публицистике первой половины XX в.: дис. … канд. филол. н. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2018. С. 138. [245 с.]

[94] Хóдя, или хóдька (С. 103) – пиджинизированное обращение русских к китайцам, происходящее от слова «ходить».

стеной»[95]; «И зашагал в неизвестном направлении»[96]. Когда ходя говорит, писатель использует такие фразы, как «на никому не понятном языке»[97], «лопотать», «прошептать», «пробормотать». С одной стороны, в повествование Булгаков вводит мотив связи ходи с родиной: в сознании героя возникают образы жаркого солнца, желтой дороги, резной тени от двух дубов, порога фанзы; он видит себя маленьким и жующим лепешку, видит мать с ведрами воды; он хочет вернуться в Китай. С другой – он адаптируется в российском мире. В чудесном сне Ленин ему видится радостным, одетым в желтую кофту и шапочку, с тугой косой; Ленин показывает ходе Красную армию; он видит себя в теплом хрустальном дворце, с красивой Настькой; вот он, великан, отрубает голову бандиту, всем делается радостно, и Ленин награждает его бриллиантовой звездой. Сен-Зин-По, как типичный китаец, прагматический и предприимчивый. Чужой среди русских, в мешке и опорках, он не теряет присутствия духа, улыбается шуткам и, наконец, становится своим – вольноопределяющимся, товарищем, пулеметчиком интернационального полка[98]; о его стрельбе со стопроцентным попаданием распространяются легенды. Он погибает в бою от штыков юнкеров. Булгаков придал гибели Сен-Зин-По лирический драматизм, на ее описание автор проецирует восприятия героя. Образы Китая, дважды являющиеся сознанию ходи, – иллюзия, не трансформированная в реальность, а сам герой в восприятии Булгакова – занесенный в чужую страну, чужую историю сухой листик.

В пьесе «Зойкина квартира» ходя Сен-Дзин-По имеет прозвище «Херувим». Он помощник китайца Газолина (прозвище Ган-Дза-Лина), который владеет прачечной и торгует наркотиками. Булгаков показывает адаптированных в послевоенной московской жизни китайцев, но вместе с тем

[95] *Булгаков М.А.* Китайская история. 6 картин вместо рассказа // Собачье сердце: повесть; Похождения Чичикова: поэма; Китайская история: рассказ. М.: Время, 2017. С. 147. [С. 147–159]

[96] Там же. С. 153.

[97] Там же. С. 148.

[98] Помимо произведений Вс. Иванова и М. Булгакова образ китайца-красноармейца дан в эпизоде романа Н. Островского «Как закалялась сталь» (1930–1934).

Китай представляется заветной мечтой, ради которой герой становится убийцей.

Наше первое знакомство с Сен-Дзин-По начинается с его ссоры с Газолином:

«Г а з о л и н. Ты зулик китайский. Бандит! Цесуцю украл, кокаин украл. Где пропадаль? А? Как верить, кто? А?

Х е р у в и м. Мал-мала малци! Сама бандити есть. Московски басак.

Г а з о л и н. Уходи сицас, уходи с працесной. Ты вор. Сухарски вор.

Х е р у в и м. Сто? Гониси бетни китайси? Сто? Мене украли сесуцю на Светном, кокаин отбил бандит, цуть мал-мала меня убиваль. Смотли. (Показывает шрам на руке.) Я тебе работал, а тепель гониси! Кусать сто бетни китаси будет Москве? Палахой товалис! Убить тебе надо»[99].

В приведенном фрагменте очевидно, что Газолин обвиняет Херувима в краже кокаина и чесучи, хочет его выгнать, Херувим себя оправдывает. Герои говорят на русско-китайском пиджине [100] . Такой смешанный язык использовался в русской литературе харбинской эмиграции. Говорящие обычно заменяют личное местоимение притяжательным, все варианты спряжения глаголов – императивом второго лица единственного числа («Моя твоя понимай нету»[101], т.е. я тебя не понимаю). Булгаков использует пиджин для отражения низкого уровня русского языка персонажей, создания этнического колорита и комического эффекта.

По словам Манюшки, Сен-Дзин-По тихий, как херувим, Обольянинов за тихую улыбку называет его добродетельным херувимом, «прямо талантливым китайцем»[102], Аметистов говорит о его честности, сам Херувим мечтает о богатстве, о возвращении в Шанхай вместе с Манюшкой. Булгаков подчеркивает как предприимчивость Херувима (требует за морфий не пять, а

[99] *Булгаков М.А.* Зойкина квартира. СПб.: Азбука, 2015. С. 16–17. [298 с.]

[100] Пиджин – упрощенный язык, который развивается как средство общения между двумя или более этническими группами. О художественной функции пиджина – в анализе прозы Шкуркина.

[101] *Аолицзя.* Ханьэ юйянь цзечу яньцзю (Исследование китайско-русского языкового контакта). 奥丽佳 (Sokolovskaya Olga). 汉俄语言接触研究: дис. … канд. филол. н. Харбин: Хэйлунцзянский университет, 2012. С. 85. [167 с.]

[102] *Булгаков М.А.* Зойкина квартира. С. 20.

семь рублей, он стирает белье в мастерской Зои, изображает в ее заведении китайского божка), так и его страстность, граничащую с жестокостью: когда Манюшка дразнит его и он подозревает ее в том, что она хочет выйти замуж за Газолина, обиженный, он вынимает нож и душит Манюшку, с ножом бросается на Газолина; Херувим «ударяет Гуся под лопатку ножом»[103], грабит его и исчезает.

В обоих произведениях отражена тоска героев – и честного китайца, и преступника – по родине, где есть привычная еда и веселая жизнь. В начале и конце «Китайской истории» повторяется галлюцинация Сен-Зин-По о поле гаоляна[104], зерно которого является одним из основных пищевых продуктов китайцев. В «Зойкиной квартире» Сен-Дзин-По говорит: «Тут каздый скучный Москве, давится, в Санхае китайский зивет веселый»[105]. В произведениях Булгакова развит «эскейпический мотив»[106]: как Зоя мечтает уехать во Францию, так мигранты Херувим и ходя – в Китай, представляющийся им земным раем.

Оба персонажа равнодушны к политике, оба подчинены мечте о сытой жизни в теплом Китае, о достатке (ходя – о премии за отличную стрельбу, Херувим – о больших деньгах). В «Зойкиной квартире» на вопрос Обольянинова: «Ты не партийный, послушай, китаец?»[107] Херувим, работник прачечной, отвечает: «Мы белье стилаем»[108]. В «Китайской истории» герой, обретя в Красной армии некую жизненную упорядоченность, не имеет представления о высших идеалах Гражданской войны. Булгаков не показывает, за что он погибает. Почему ходя и Херувим политически индифферентны и, в отличие от китайцев в «Бронепоезде 14–69» и «Чевенгуре», их поведение не получает философских или политических

[103] Там же. С. 90.

[104] Гаолян, или сорго – род однолетних и многолетних травянистых растений семейства злаковых, который произрастает в Азии, Африке, Южной и Северной Америке, Европе и Австралии.

[105] *Булгаков М.А.* Зойкина квартира. С. 67.

[106] *Казьмина О.А.* «Китайский ангел» или «Черт знает что такое» (Образы китайцев в произведениях М.А. Булгакова «Китайская история» и «Зойкина квартира») // Поэтика художественного текста. Материалы IV Международной заочной научной конференции. Борисоглебск. 2015. С. 117. [С. 117–125]

[107] *Булгаков М.А.* Зойкина квартира. С. 20.

[108] Там же.

мотиваций? Мы объясняем это концепцией революции (концепцией метаморфозы) Булгакова, отраженной в повести «Собачье сердце» (1925). В отличие от Блока, который, «размышляя о “варварских массах” и “новых гуннах”, предполагал, что именно они станут хранителями лучшего, что дала “культура гуманизма”, и создадут свою культуру» [109] («Катилина», 1918; «Крушение гуманизма», 1919), Булгаков показывает Шарикова как представителя «варварских масс», возражая блоковской терпимости по отношению к варвару и маргиналу, который, по сути, «грозит поглотить гармонию»[110].

В 1925–1927 гг. национальная революция в Китае [111] привлекает внимание политиков Советского Союза, на это время приходится пик интереса к китайской тематике в русской литературе. В 1920-е гг., особенно во второй половине 1920-х гг., с углублением понимания культуры и образа жизни Китая, облика Поднебесной, русская литература метрополии обращается к реалиям, возрастает степень достоверности и документальности.

Китай оказывается в поле зрения В.В. Маяковского. Поэт считает Срединное государство социалистическим союзником и пишет ряд стихотворений о трудной ситуации на территории Китая: «Прочь руки от Китая» (1924), «Не юбилейте» (1924), «Московский стих» (1926), «В мировом масштабе» (1926), «Рождественские пожелания и подарки» (1926), «Лев Толстой и Ваня Дылдин» (1926), «Лучший стих» (1927), «Мрачный юмор» (1927), «Прочти и катай в Париж и в Китай» (1927), «Нота Китаю» (1929) и др.

---

[109] *Голубков М.М.* У истоков: концепция революции в литературе 1920-х годов. С. 9. [С. 6–13]

[110] Там же. С. 13.

[111] Национальная революция 1925–1927 гг. В 1925 г. в Шанхае произошло «Движение 30 мая». Проходили демонстрации, направленные против империалистической политики западных держав и прояпонского правительства в Пекине под руководством милитариста Чжан Цзолиня. Всеобщие стачки и забастовки, вызванные Движением, прокатывались по стране в 1926–1927 гг. Свою роль сыграл Северный поход – поход гоминьдановской Национально-революционной армии Китая под руководством президента Гоминьдана Чан Кайши (в сотрудничестве с Коммунистической партией Китая) в целях объединения страны военным путем. Поход начинался в 1926 г., и 12 апреля 1927 года по приказу Чан Кайши в Шанхае были осуществлены антикоммунистические акции (разные названия: Шанхайская резня 1927 г., Партийная чистка, Контрреволюционный переворот 12 апреля, Трагедия 12 апреля), которые привели к разрыву сотрудничества Гоминьдана и КПК. Во время национальной революции СССР помогал Гоминьдану финансами, оружием, кадрами, поддерживал создание Академии Вампу (Гуанчжоу) и Университета трудящихся Китая имени Сунь Ятсена (Москва). После Шанхайской резни 1927 г., которая была направлена против и коммунистов, и СССР, советское правительство прекратило помощь Гоминьдану.

В них отражена политическая ситуация 1920-х гг., как внутренняя (управление милитаристов: «<…> пожимай же / чжанцзолинову ладонь, / мелкий / клубный / хулиган-вредитель!»[112]), так и внешняя (вторжение империалистических стран, особенно Англии: «Но рис / и чай / не всегда у китайца, – / английский купец на китайца кидается: “Отдавайте нам еду, / а не то – / войной иду! <…>”»[113]). Поэт не раз описывает «ку́ли»[114]. Например: «На людях / мы / кататься привыкши / Китайцев таких / называем “рикши” / В рабочих привыкли всаживать / пули. / Рабочих таких / называем “кули”»[115]. В частности, среди разных видов кули автор выделяет бедного рикшу, образ которого напоминает нам главного героя Сянцзы из романа «Рикша» (1936) Лао Шэ[116]. В перечисленных стихотворениях Маяковский выразил сочувствие китайцам, дружественное отношение к Китаю («Руку / на долгую дружбу / дай, / сотнемиллионный / рабочий Китай! / Давайте, китайцы, / вместе с Китаем / с империалистами / счеты сквитаем»[117]), призвал к интернациональной солидарности («Рычи, рабочий: / – Прочь / руки от Китая! – »[118]).

Участник литературной группы ЛЕФа С.М. Третьяков два раза был в Китае. Во время второго пребывания, где он преподавал в русской секции Пекинского университета (1924–1925), он был свидетелем китайской революции и в 1924–1930 гг. написал ряд произведений, которые дополняют друг друга и предоставляют ценный материал о китайском быте 1920-х гг. Это

---

[112] *Маяковский В.В.* В мировом масштабе // Полное собрание сочинений: В 13 т. / АН СССР. Институт мировой литературы им. А.М. Горького. Т. 7: Вторая половина 1925–1926 / Подгот. текста и примеч. В.В. Кожинова и др. М.: Гослитиздат, 1958. С. 189. [С. 187–189]

[113] *Маяковский В.* Прочти и катай в Париж и в Китай // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., Л.: Госиздат, 1929. С. 287. [С. 282–289]

[114] Кули – его китайская версия «苦力» переводится с английского слова coolie, которое широко использовалось для описания наемных работников, батраков, которых европейцы XVIII – начала XX вв. перевозили в качестве дешевой рабочей силы из Индии и Китая в американские и африканские колонии. Здесь кули означает работника физического труда на нижнем слое на территории Китая.

[115] *Маяковский В.* Прочти и катай в Париж и в Китай. С. 288.

[116] «Рикша» – роман китайского писателя Лао Шэ (1899–1966). Считается классикой китайской литературы XX в. В романе события разворачиваются в 1920-е годы в Пекине – период власти гоминьдановцев. Главный герой Сянцзы – честный молодой человек, которого столкновение с несправедливостью превращает в типичное порождение больного общества.

[117] *Маяковский В.В.* Нота Китаю // Полное собрание сочинений: В 13 т. / АН СССР. Институт мировой литературы им. А.М. Горького. Т. 10: 1929–1930: Стихотворения. Эпиграммы. Лозунги и реклама (1929–1930). Поэма. Во весь голос. Стихи детям 1925–1929 / Подгот. текста и примеч. С.А. Коваленко. М.: Гослитиздат, 1958. С. 73. [С. 72–73]

[118] *Маяковский В.* Прочь руки от Китая // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., Л.: Госиздат, 1929. С. 195. [С. 195–197]

«Рычи, Китай!» (1924), «Китайские студенты» (1925), «В ставке Фын Юй-сяна: (Путевые заметки)» (1925), «Революция в китайском деревне» (1925), «Китайский театр» (1926), «Китайские школы» (1926), «Чжунго» (1927), «Ли-ян упрям» (1927), «Свадьба Дэн Ши-хуа» (1928), «Дэн Ши-хуа» (1930) и др.

Стихотворение Третьякова «Рычи, Китай!» (1924), на основе которого в 1925 г. написана одноименная пьеса, показывает тяжелую жизнь угнетенных кули и гнев китайцев по отношению к «рыжим дьяволам»[119] – империалистам. В «Стенах» автор пишет: «У Китая много тяжелых стен <…>»[120]. Здесь стенам придан как буквальный смысл, так и аллегорический, подразумеваются посольские кварталы империалистических держав и препятствие к свободе. Третьяков описывает кули (рикша, точильщик, грузчик, навозник, водовоз), фруктовщика, цирюльника. Автор характеризует их с помощью звукоподражательных слов: «То – / – Чу! / Точу»[121] (нож точильщика), «вжи – ззи; вжи – ззи»[122] (тачка водовоза), «Туп – туп – ка» и «Ус – туп – ка»[123] (колотушка фруктовщика), «Дззззый»[124] (камертон цирюльника). Твердые звуки подобны боевому сигналу[125], резкие звуки передают ненависть китайцев к империалистическим странам. Образы кули визуальны и раскрывают их судьбу. Так, описание грузчика «Грузику надо жить и тянуть. / С детства путь. / До старости путь. / Лямка ребра / До сердца проест»[126] воспринимается созвучным картине «Бурлаки на Волге» (1870–1873) И.Е. Репина. На «Рычи, Китай!» и его одноименную пьесу хорошо откликались в Китае. Пьеса была переведена на китайский язык и поставлена в китайских театрах. В 1934 г. китайский художник Лю Сянь создал одноименную серию гравюр на дереве, коррелирующих с образами пьесы. В «Рычи, Китай!» очевидны пророческие

[119] *Третьяков С.М.* Рычи, Китай!: Стихи. М.: Огонек, 1926. С. 15. [48 с.]
[120] Там же. С. 5.
[121] Там же. С. 11.
[122] Там же. С. 13.
[123] Там же. С. 14.
[124] Там же. С. 15.
[125] См.: *Яо Чэнчэн.* Образы Китая в русской литературе для детей и подростков: дис. … маг. филол. н. Екатеринбург: Уральский федеральный университет им. первого президента России Б.Н. Ельцина, 2014. С. 134. [202 с.]
[126] *Третьяков С.М.* Рычи, Китай!. С. 12.

мотивы: в 1925 г. в Шанхае произошло антиимпериалистическое «Движение 30 мая».

Роман Третьякова «Дэн Ши-хуа» (1930) основан на его беседах с одним из учеников Пекинского университета Дэн Ши-хуа. Автор определил жанр произведения как «био-интервью» (т.е. биография-интервью), указав его в названии первого издания. Повествование в основном разворачивается как монолог от первого лица (ученика), в романе изображена широкая достоверная картина жизни Китая с 1911–1912 гг. до 1927 г. «Дэн Ши-хуа» – произведение «литературы факта», и в предисловии к книге автор пишет: «Наше прежнее знание Китая похоже на изуродованную руку, Ее надо сперва сломать, а потом срастить правильно»[127]. Дэн Ши-хуа рассказывает о своем детстве и школьной жизни в провинции Сычуань на берегу реки Янцзы, учебе в русской секции Пекинского университета и знакомстве с Третьяковым, отъезде в Москву, в Университет трудящихся Китая имени Сунь Ятсена, и возвращении в Поднебесную. Параллельно описаны социально-политические события: на территории Китая произошли Синьхайская революция (1911–1912) [128], провозглашение Юань Шикаем себя императором (1915), Движение 4 мая (1919) [129], Движение 30 мая (1925), Шанхайская резня 1927 г. и контрреволюционный переворот 15 июля (1927) [130]. Кроме политических событий в романе отражены факты из китайского быта. Повествование строится на «точных знаниях»[131] о Китае: семейные отношения (отношения между мужем и женой, традиция многоженства, конфликт из-за выбора профессии между отцом и сыном, брак сына по пожеланию родителей), обряды (поклонение предкам, свадьба, похороны), праздники (Новый год,

[127] *Третьяков С.М.* Первые несколько слов // Третьяков С.М. Дэн Ши-хуа. Био-интервью. М.: Молодая гвардия, 1930. С. 3. [С. 3–4]

[128] Синьхайская революция (1911–1912) – антифеодальная революция, организованная Сунь Ятсеном, которая привела к свержению маньчжурской династии Цин и созданию Китайской республики.

[129] Движение 4 мая (1919) – массовое антиимпериалистическое (преимущественно антияпонское) движение в Китае в мае – июне 1919 г., возникшее под влиянием Октябрьской революции в России.

[130] Контрреволюционный переворот 15 июля (1927) – 15 июля 1927 г. Уханьский Центральный исполнительный комитет Гоминьдана во главе с Ван Цзинвэем отказался от политического блока с Коммунистической партии Китая и через некоторое время перешел на сторону Чан Кайши. Власть революционеров также была свергнута.

[131] *Третьяков С.М.* Первые несколько слов. С. 3.

праздник драконовых лодок, праздник середины осени, праздник фонарей), искусство (каллиграфия, поэзия, пекинская опера), фольклор (сказка о китайской Бабе-Яге, китайская песенка), образование (строгие экзамены, телесное наказание в школе), понимание фэн-шуя и кармы, психология толпы (толпа приходила на свадьбу Дэн Ши-хуа и на встречу с вернувшемся из Японии отцом), взгляды китайцев на политические события и СССР. Таким образом, роман содержит всеобъемлющую информацию о реальном Китае. Китайский русист Ли Иннань оценивает его как «“энциклопедию китайского общества” на переломе эпох»[132]. Однако, к сожалению, «Дэн Ши-хуа» был опубликован после Шанхайской резни 1927 г., и из-за политической и идеологической конъюнктуры СССР потерял интерес к китайской тематике. Кроме «Рычи, Китай!», произведения Третьякова о Китае до сих пор малоизвестны и малоизучены.

В 1930-е гг. из-за вышеуказанной причины творческий интерес русских писателей к китайской тематике был снижен. Тем не менее был эстетический интерес к Китаю. Так, Н.М. Олейников выражает свое мнение об изяществе китайских артефактов: «Они прекрасны. Обычно очень ценятся древнеегипетские вещи, и они действительно хороши; но по сравнению с китайскими они грубы, как шероховатость телеги по сравнению с лакированностью автомобиля»[133]. Один из «чинарей» Я.С. Друскин излагает китайское понимание стиля и содержания: «Стиль лучше всего понимали китайцы, они говорили: самое важное – содержание. Действительно, не нужно стремиться к точности выражения. Это и недостижимо: само мышление – создавание неточностей. И, однако, словами можно выразить все: сочетание неопределенностей дает в некоторых случаях то, что нужно, определенность. Когда пишешь, надо только думать, что тут самое важное, и записывать то.

[132] *Ли Иннань.* Китай в творчестве Сергея Третьякова: Роман «Дэн Ши-хуа» // Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 6. К 70-летию профессора В.В. Агеносова: Сборник научных работ / Пер. на кит.: Ли Иннань; пер. на анг.: О.Е. Пышняк. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2012. С. 247. [С. 237–250]

[133] «…Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Отв. ред. В.Н. Сажин: В 2 т. Т. 1. М.: Ладомир, 2000. С. 222. [846 с.]

Тогда окажется, написано хорошо»[134]. Он также проявлял большой интерес к даосизму и предлагал своим собеседникам Л.С. Липавскому и Н.А. Заболоцкому вместе переводить «Дао дэ цзин» (ок. IV–III вв. до н.э.) – в то время еще не было официальной русской версии (1950) Ян Хиншуна: «Начинает Лао Цзы так: “Тао, которое мы знаем, не настоящее Тао, и имя, которое мы знаем, не настоящее имя”. Он был старшим современником Конфуция, жил почти в то же время, что Пифагор и Будда... Хочешь, давай вместе, пользуясь русским и немецким, восстановим Лао Цзы»[135].

В 1931 г. писатель-натуралист М.М. Пришвин был в командировке в Приморье и после нее опубликовал лирико-философскую повесть «Женьшень» (1933). Женьшень – растение в прямом смысле и корень жизни, суть человеческого бытия. В повести рассказывается история о русском капитане, ищущем свой женьшень, свой корень жизни, и об опытном китайском искателе женьшеня Лувене, который похож на Дерсу Узала из повестей В.К. Арсеньева «По Уссурийскому краю (Дерсу Узала). Путешествие в горную область Сихотэ-Алинь» (1906–1917) и «Дерсу Узала. Из воспоминаний о путешествии по Уссурийскому краю в 1907 году» (1908–1917). В повести дан характерный фронтирный пейзаж Маньчжурии. Так, в начале произведения герой передает свое восхищение: «И вот на пути я будто попал в какой-то по моему вкусу построенный рай. Нигде я не видал такого простора, как было здесь: лесистые горы, долины с такой травой, что всадник в ней совершенно скрывается, красные большие цветы – как костры, бабочки – как птицы, реки в цветах. Возможно ли найти еще такой случай пожить в девственной природе по своей вольной волюшке!»[136]. Лувен разговаривает с героем на пиджине («<…> он показал рукой на запад и сказал: / – Арсея? / Я понял сразу его и ответил: / – Да, я из России. / – А где твоя Арсея? – спросил он. / – Моя Арсея, – сказал я, – Москва. А где твоя? / Он ответил: / – Моя Арсея

[134] Там же. С. 189.
[135] Там же. С. 199–200.
[136] *Пришвин М.М.* Женьшень. Повесть. Хабаровск: Книжное издательство, 1987. С. 5–6. [104 с.]

– Шанхай»[137]), что не затрудняет их общения. В Лувене сосредоточены характеры людей всех возрастов: он изображен даже как «древний человек», но, когда он улыбается, он выглядит, как ребенок. Он учит героя «родственному вниманию» – «личностному, сердечному единству “я” со всем сущим, единству, душевно сопереживаемому»[138], и мотивом родственного единения всего сущего пронизан весь текст. Капитан тронут набожностью Лувена и постепенно чувствует корень жизни в своей душе. Отметим, что «родственное внимание» в повести также совпадает с конфуцианской и даосской концепцией «Величие единства Неба и Человека».

Итак, Китай 1920–1930-х гг. – тема произведений, в которых изображались культурно-цивилизационные специфики Срединного государства, приоритетным было описание трудолюбивых, но угнетенных жителей Поднебесной.

В 1920-е гг. детская литература о Китае в основном пропагандирует успешный революционный опыт СССР («Китайчонок – октябрятам» Вузя, 1925; «Китайчонок Ван Ли» А.Л. Барто, 1925; «Детский интернационал» Ю. Гралицы, 1926; «Дзынь-Фу-Фун: для октябрят про китайчат» П.Н. Яковлева, 1926; «Приключения китайчат» В. Левингтона, 1928; «Приключения китайского болванчика» Г.А. Вяткина, 1929) или знакомит детей с далекой экзотической Поднебесной («Чинка-чаинка» Т. Пильчевской, 1924; «Чашка чая» Н.Я. Агнивцева, 1925; «Чай» Н. Осташенко, 1925; «Китайский секрет» Е.Я. Данько, 1925).

В 1930-е гг. «тема мировой революции в советской пропаганде резко сокращается»[139]. Вместе с тем в русской детской литературе о Китае определились следующие темы: экспорт революционного опыта («Китай» М. Синяковой, 1930; «Братишки» А.Л. Барто, 1935), противодействие колониализму («Урок географии» Б.С. Житкова, 1933; «Миша Корольков»

[137] Там же. С. 10. [104 с.]

[138] *Жабина Н.Я.* Найти свой женьшень (Михаил Пришвин на Дальнем Востоке) // Вестник Дальневосточной государственной научной библиотеки. 2013. № 3 (60). С. 104. [С. 101–106]

[139] *Литовская М., Яо Чэнчэн.* Китай и китайцы в русской советской детской литературе 1920–1930-х гг. // Детские чтения. 2017. № 1 (11). С. 149. [С. 133–156]

С.В. Михалкова, 1938), этнографическая специфика («Шесть масок» В.М. Ермолаевой, 1930), высмеивание расизма («Мистер-Твистер» С.Я. Маршака, 1933).

Таким образом, в 1920-е–1930-е гг. русские писатели метрополии проявляют творческий интерес к сопредельной стране – Китаю, его жителям. Под влиянием исторических событий образ Китая и китайцев за двадцать лет претерпел изменение – от прежнего условного к узнаваемому, конкретизированному, соответствующему реальности. Представление русских о Китае углубилось и усложнилось. Тематические доминанты произведений о Китае – соотношение реалий русской жизни с представлениями писателей о Китае, интегрирование китайцев в жизнь Советской России, собственно мир Поднебесной.

Таким образом, хотя в русской литературе метрополии 1920-х–1930-х гг. восприятие Китая и китайцев стало углубленным и конкретизировалось, в тематическом отношении оно было достаточно односторонним, так как русские писатели метрополии в основном опирались на устоявшиеся стереотипы и представления о китайцах, живших в русской среде. В отличие от русской литературы метрополии 1920-х–1930-х гг., в рассматриваемой нами ориентальной прозе харбинской эмиграции отмечена полнота представлений об этноментальности населения фронтирных территорий, актуализированы темы образа жизни китайцев, специфики их сознания, бытовой и обрядовой культуры, традиционных мифологем, природного пространства. В тогдашних Маньчжурии и Российском Дальнем Востоке китайцы сохраняли симбиотическую форму контактов с другими народами. Описанная в русской прозе харбинской эмиграции этноментальность соответствует положениям работ Г.Д. Гачева, Л.Н. Гумилева, Г.Г. Шпета,

К.Г. Юнга о национальных мирах. Проза русских харбинцев является примером художественной этнографии и художественной имагологии.

Глава 2. Этнографические рассказы П.В. Шкуркина (циклы рассказов «Хунхузы» и «Игроки»)

2.1. Благородный разбойник в литературной рецепции[140]

В отличие от русских писателей метрополии, русские прозаики харбинской эмиграции, пребывавшие в Северо-Восточном Китае и обратившиеся к жизни «чужих», сделали предметом художественного осмысления восточную ментальность вне русского контекста. Персонажи русского происхождения (в том числе рассказчики) скорее выступают наблюдателями, не склонными к сравнению азиатского и европейского миропорядков; их участие в сюжете, как правило, второстепенное. Как традиционные черты быта и сознания народов Восточной Азии, так и субкультуры входят в круг интересов писателей-харбинцев. Изображение сообществ, составивших субкультурные образования, противоречащие доминантной культуре или дополняющие ее, говорит о стремлении к углубленному освоению нового жизненного материала, к целостному постижению незнакомого мира.

Хунхузы – члены своеобразных банд, которые существовали на фронтирных территориях российского Дальнего Востока, Маньчжурии, Кореи и Монголии во второй половине XIX в. – первой половине XX в. Согласно Л.И. Бородовскому, «Хунхузы или хун-хуцзы (т.е. краснобородые) <…> китайские бродяги и скитальцы, бежавшие от китайского правосудия или произвола китайских властей и добывающие себе средства к существованию путем грабежей и разбоев»[141]. Хунхузничество, образ жизни хунхузов, в том числе их преступления стали предметом описания русскими писателями

[140] В данном параграфе приведены положения и выводы статьи автора работы: *Линь Гуаньцюн, Солнцева Н.М.* Хунхуз в литературной рецепции // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. 2020. Т. 25. № 1. С. 82–90. Объем личного вклада автора работы – 90 процентов.

[141] *Бородовский Л.И.* Хунхузы // *Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А*. Энциклопедический словарь. 1890–1907. URL: http://www.vehi.net/brokgauz/index.html (дата обращения: 10.01.2019).

дальневосточной эмиграции [142] и русскими востоковедами [143] . Лексема «хунхузы» нередко связана с представлением о злодеях, чьи поступки грозят власти и жизни простого народа.

П.В. Шкуркин в 1903 г. получил высшее образование по востоковедению, «изучал быт китайцев не в кабинете, а работал простым рабочим у китайцев разных профессий в разных местах Китая»[144]. Переехав в Харбин после 1913 г., он начал писать произведения на ориентальные темы. В частности, он посвятил свою прозу хунхузам, но специфика его художественного и этнографического осмысления хунхузничества гораздо шире. В рассказах Шкуркина сделан акцент на благородстве моральных принципов хунхузов, их сопротивлении властям во имя справедливости. Но Шкуркин – реалист, он показывает амбивалентность хунхуза как психотипа и выразителя китайской реальности. Поступки героев рассказов Шкуркина жестокие, хищные, не соответствуют общепринятым представлениям о гуманности, но в них также отмечено милосердие, часто их деятельность ограничена строгими нравственными пределами, их понимание о добре и зле конкретизировано, им не откажешь в благородстве и великодушии. В рассказах Шкуркина хунхуз психологически неоднозначен, что совпадает с реалистическим взглядом на природу человека.

Рассматривая интерпретацию Шкуркиным хунхузничества, мы обращаемся к контексту, сложившемуся в китайской, русской, европейской литературе.

В Китае было издано много произведений о разбойниках[145], но самым знаменитым является роман «Речные заводи» (XIV в.) Ши Найаня и

---

[142] «Черный капитан» (<1943>) Н.А. Байкова, «В плену у хунхузов» (<1937>) И.П. Штейнберга, «Зеленый легион» (2011) Б.М. Юльского и др.

[143] Например: Д.В. Ершов: «Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке» (2010).

[144] К предстоящему семидесятилетию П.В. Шкуркина // ГА РФ. Ф. 10143. Оп. 67. Кор. 3. П. 8. Л. 1. [2 л.]

[145] 杨书案 (Ян Шу-ань) «九月菊 (Хризантемы в сентябре)» (<1981>), «长安恨 (Досадный случай в Чанъане)» (<1985>); 萧军 (Сяо Цзюнь) «第三代 (Третье поколение)» (<1983>); 郭元升 (Го Юаньшэн) «冲天将军 (Небывалый генерал)» (<1984>); 百里黑夫 (Байлихэйфу) «东北匪事 (О разбойниках на Северо-Востоке Китая)» (<2010>) и др.

Ло Гуаньчжуна. Он один из четырех китайских классических, первый роман в жанре уся[146]. Повествование в «Речных заводях» выстраивается на основе народных сказаний о подвигах и приключений ста восьми «благородных разбойников» – повстанцев из лагеря Сун Цзяна на Ляншаньбо (зона в провинции Шаньдун) в правление восьмого императора династии Сун (1100–1126). Описанная история закачивается трагично. Сун Цзян и другие повстанцы являются людьми чести, они храбры, верны кодексу братства. В романе Сун Цзян назван прозвищем «Благодатный дождь», что символизирует его бескорыстную помощь бедным людям. В начале сюжета местный судебный секретарь Сун Цзян дает проститутке Янь Поси деньги на похороны своего отца. В знак благодарности Янь Поси была подарена герою ее матерью как наложница. Но Сун Цзян убивает Янь Поси, так как ей стало известно о том, что Сунь Цзян предупредил своего побратима Чао Гаю о его аресте правительственными войсками за совершенное преступление. Это событие является поворотным в сюжете: Сун Цзяну приходится бежать, он из обычного человека становится разбойником. Стоит отметить, что уже в литературе XIV века герой-разбойник показан неоднозначным, в его искреннем порыве помочь страждущему отражается благородство и жестокость, пренебрежение к женщинам. Мы сопоставляем вышеописанное событие с рассказом «Как я сделался хунхузом», который входит в сборник «Хунхузы» Шкуркина. В обоих текстах мотивацией к выбору героями пути разбойника служит преступление – убийство. Обстоятельства, спровоцированные волей героев, определяют их дальнейшую судьбу. Мы не располагаем данными, был ли роман «Речные заводи» известен Шкуркину, но очевидно, что и в

[146] Уся – приключенческий жанр китайского фэнтези (литература, телевидение, кинематограф), в котором делается упор на демонстрацию восточных единоборств. Термин «уся» образован путем сращения слов ушу (боевое искусство) и ся (странствующий рыцарь). Действие уся разворачивается в особом вымышленном мире. Законы и суды в этом мире по определению несостоятельны, поэтому самым благородным и сильным борцам приходится самостоятельно поддерживать правопорядок. Главный герой обычно молодой, он с честью проходит все лишения и испытания, чтобы стать «лучшим мастером единоборств» во всем Китае. Подобно Робин Гуду, он приходит на помощь тем, кто не в состоянии постоять за себя.

См.: *Мыцик Ю.С.* Речные заводи – первый китайский роман в стиле «уся» // Филология и лингвистика в современном обществе: Материалы II Международной научной конференции (г. Москва, февраль 2014 г.). М.: Буки-Веди, 2014. С. 50–52.

произведении XIV века, и в рассказах русского синолога XX века показан двойственный характер китайского благородного разбойника.

Вместе с тем дальнейшее развитие образа хунхуза и в целом темы хунхузничества подверглось коррективам. Несмотря на то, что группа повстанцев Сун Цзяна сопротивляется власти, несправедливости в управлении страной и поддерживает крестьянское сословие, в конечном итоге повстанцы идут на компромисс, по сути, покоряются правительству и они входят в состав государственной армии. Герои Ян Шу-аня («Хризантемы в сентябре», <1981>; «Досадный случай в Чанъане», <1985>), Сяо Цзюня («Третье поколение», <1983>), Го Юаньшэна («Небывалый генерал», <1984>); Байлихэйфу («О разбойниках на Северо-Востоке Китая», <2010>), как большинство хунхузов в рассказах Шкуркина, остаются бандитами до конца своей жизни. Если кто-то предает братство (отряд, шайку, банду, вольницу) хунхузов, его ждет казнь. В отличие от 108 разбойников из «Речных заводей», традиционно в художественной литературе хунхузы выказывают преданность своей деятельности в ущерб стабильности, упорядоченности своего существования.

С восточной поэтизацией хунхузов сходны средневековые английские народные баллады о Робине Гуде и других благородных разбойниках из Шервудского леса. Экспроприация богатых и перераспределение добычи в пользу бедных является смыслом их жизни. Образ Робина Гуда в письменной литературе [147] обусловлен идеологией социальной справедливости. Аналогичные харизматики присутствуют в исторической памяти многих народов[148] и стали литературными персонажами. Согласно А.А. Забияко и И.А. Дябкину, в хунхузе отражается рыцарский идеал, он представляет собой «маньчжурского Робин Гуда»[149].

[147] «Айвенго» (1819) В. Скотта, «Робин Гуд – король разбойников» (1872) А. Дюма, «Робин Гуд. Король-Ворон» (2006) С. Лоухеда, «Робин Гуд» (1999) Д. Кинг и др.

[148] Хуан Чао (Китай, IX в.), Хон Гильдон (Корея, конец XVI–XVII вв.), Исикава Гоэмон (Япония, XVI в.), Кероглы (Ближний Восток, Средняя Азия, XVII в.), Михель Кольхаузе (Германия, XVI в.), Дардо Бартоли (Ломбардия, XII в.), Юрай Яношик (Словакия, XVIII в.) и др.

[149] См.: *Забияко А.А., Дябкин И.А.* Образ разбойника в контексте «фронтирной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. Материалы международной научно-практической конференции 5–6 марта 2011 года. Пенза – Прага, 2011. С. 181. [С. 170–182]

Трагическое решение темы представлено в «Разбойниках» (1781) Ф. Шиллера, которым предшествовал рассказ Д. Шуберта о благородных разбойниках «К истории человеческого сердца» (1775). Возмездие служит смыслом разбоя Карла фон Моора, герой наказывает бесчестных богатых, помогает деньгами сиротам и бедным юношам – дает им возможность учиться; он сдерживает клятву верности разбойникам и поэтому отказывается от любви Амалии; наконец, он совершает последний великодушный поступок: отказавшись от насилия, идет к бедняку – отцу одиннадцати детей, который должен выдать его властям за тысячу луидоров. Стоит отметить, что Моор напоминает Робина Гуда. В своем герое Шиллер признавал черты еще одного благородного разбойника – Рока Гипарта из «Дон-Кихота» (1605, 1615) М. Сервантеса. Однако Шиллер отмечает демоническую природу разбоя: Моор освобождает соратника от казни ценой жизни безвинных горожан, его беззаконие противостоит социальной гармонии, благородство и эгоизм сосуществуют в его жизненной философии. Итак, внутренние противоречия, одно за другим преследующие Моора, неразрешимы.

О более углубленной интерпретации образа благородного разбойника мы судим по роману А.С. Пушкина «Дубровский» (1833). Разбой молодого дворянина направлен против помещиков своего уезда, и таким образом Пушкин романтизирует своего героя, но его поступки исключительно ради личной мести за смерть отца. В его истории существует романтический конфликт с судьбой и реалистически мотивирован конфликт с обстоятельствами. Он невозмутим, но и переживает душевную скорбь, поддается порыву чувств. Он храбр, справедлив, великодушен, образован, у него светские манеры, барышни видят в нем героя романов, он назван Верейским именем Ринальдо – героя романа К.А. Вульпиуса «Ринальдо Ринальдини, атаман разбойников» (1797); воспитанная на романах А. Радклиф Маша влюбляется в него, скорее, как в литературного героя. Его благородство имеет свои пределы и в целом не направлено на облегчение участи крепостных, в итоге он терпит поражение – и как мститель, и как влюбленный. Ринальдо

Ринальдини типологически сходен с главными героями разбойничьих романов И.Г.Д. Цшокке «Куно фон Кибург» (1795–1799) и «Абеллино» (1793); высказана точка зрения, согласно которой Ринальдо Ринальдини заслонил «великого разбойника» Абеллино[150]. В «Капитанской дочке» (1836) описан разбойник-лидер из народа, у него многогранный характер, в нем непоказное благородство сочетается с лукавством, он «харизматичен, трагичен, но его политическая авантюра на грани плутовства»[151]. В «Истории Пугачева» (1834) описание крестьянского восстания было усилено натуралистичностью жестокости по отношению к помещикам. В связи с рассказами Шкуркина актуализирован мотив участия в Пугачевском восстании восточных народов. Назвав их полудикими и жестокими, не привыкшими к гражданской жизни, Пушкин оправдывал «непрестанный надзор» над ними «для удержания их в повиновении»[152], но и описал о плениших Хлопушу татарах, о казненных Пугачевым калмыцком полковнике, киргизе, татарине, о выступивших против Пугачева калмыках.

Неоднозначность поступков и сложность характера разбойника как литературного типа особенно проявились в произведениях, созданных после революции; писатели сфокусировались на бунтаре из социальных низов, лидере с демократическими целями, заступнике народа; «послеоктябрьская историческая литература сосредоточилась на типе бунтаря» – на И.И. Болотникове, С.Т. Разине, Е.И. Пугачеве[153]; «героями исторической беллетристики становились вожаки с трагической судьбой»[154]. Был поднят

---

[150] См.: *Вацуро В.Э.* Разбойничий роман («Ринальдо Ринальдини». «Куно фон Кибург». «Абеллино») // Вацуро В.Э. Готический роман в России. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 319–334.

[151] *Солнцева Н.М.* Поэтическая этнология С. Есенина («Пугачев») // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2015. № 4. С. 11. [С. 9–19]

[152] *Пушкин А.С.* Капитанская дочка // Пушкин А.С. Собрание сочинений: В 10 т. / Общ. ред. Д.Д. Благого, С.М. Бонди, В.В. Виноградова, Ю.Г. Оксмана. М.: Художественная литература, 1960. Т. 5. С. 327. [С. 286–411]

[153] Пьеса В. Каменского «Степан Разин» (1919), киносценарий М. Горького «Степан Разин» (1921), поэма С. Есенина «Пугачев» (1922), роман С. Злобина «Салават Юлаев» (1929), произведение Г. Шторма «Повесть о Болотникове» (1930), романы А. Чапыгина «Разин Степан» (1924–1927) и «Гулящие люди» (1930–1937), роман В. Шишкова «Емельян Пугачев» (1938–1945).

[154] *Солнцева Н.М.* Художественно-историческая проза 20-50-х годов // История русской литературы XX века (20–50-е годы). Литературный процесс. Учебное пособие. М.: Издательство Московского университета, 2006. С. 298, 299. [С. 289– 328].

вопрос об исторической востребованности мятежника и неизбежности по сути разбойных, кровавых методов достижения справедливости: зло восставших порождено злом власти. Харизма народных мстителей представлена как отражение личной воли, неординарности характера, героизма, готовности вести за собой массы и жертвовать собой, одновременно лидеры являлись ответственными перед вооруженной массой. В жестоком веке жестокость Пугачева в романе Шишкова мотивирована. В Разине Чапыгина выражена темная стихия, но его беспощадность опять же неизбежна. Для Есенина пугачевщина жестока, но не бессмысленна, поэт считал, что Пушкин не выявил в Пугачеве его гениальной натуры; кроме того, Есенин сделал акцент на схожести характеров степняков и Пугачева – он «сердцем такой же степной дикарь» [155] , он поэтизирует Азию («О, Азия, Азия! Голубая страна, / Осыпанная солью, песком и известкой. / Там так медленно по небу едет луна, / Поскрипывая колесами, как киргиз с повозкой»[156]).

По нашему мнению, хунхуз в интерпретации Шкуркина подобен образу разбойника в литературе метрополии. Вместе с тем в этнографические рассказы цикла «Хунхузы» Шкуркина привнесены многогранные свойства китайских разбойников, в ряде сюжетов хунхузскому кодексу чести противопоставлено бесчестие хунхуза, в судьбе хунхуза непременно кровопролитие, изображены конфликтные истории хунхузов и местных крестьян, русских отрядов, казаков и др. В интеллектуальном, художественном освоении Востока Шкуркин является реалистом и этнографом, творческому методу которого присущи точность фактов и мотивировок.

[155] *Есенин С.А.* Пугачев // *Есенин С.А.* Полное собрание сочинений: В 7 т. (9 кн.) / Гл. ред. Ю.Л. Прокушев. М.: Наука – Голос, 1998. Т. 3. С. 21. [С. 7–512]

[156] Там же. С. 46.

2.2. Черты этнографической прозы в «Хунхузах» П.В. Шкуркина[157]

В жанре прозы, составившей сборник «Хунхузы» (1924), объединены черты рассказа и этнографического очерка. Жанр анализируемых произведений автор определяет как этнографические рассказы.

Этнографическая проза ориентируется на описание этносов (народов, наций) как самодостаточных, самобытных, уникальных образований, их культуры, экономических и бытовых специфик, самосознания, религиозных верований, этнопсихологии, жизненной философии, этики, а также межэтнических отношений. Свою роль в становлении и развитии этнографической прозы сыграла мифологическая школа [158] . Соединение рассказа (повести, романа), фольклорного произведения, очерка представляется оптимальным вариантом художественного изображения жизни народа. Шаг на пути к такому синтезу мы видим в книге П. Инфантьева «Этнографические рассказы. Из жизни татар, киргизов, калмыков, вогулов, башкир, самоедов» (1909), в которой автор счел необходимым «снабдить предварительно» собственно этнографический рассказ «кратким очерком быта и нравов»[159].

Очерк – жанр реалистического повествования, допускающий необязательные для интриги характеристики персонажей, описания страноведческого содержания. Шкуркин подчеркивает достоверность описанного. Так, к сюжету рассказа «В гостях у хунхузов» автор дает сноску: «Дальнейшая судьба героев этого рассказа мне неизвестна. Если кто интересуется ею – пусть обратится к М-о, который и по сейчас живет на

---

[157] В параграфах 2.2. и 2.3. приведены положения и выводы статьи автора работы: *Линь Гуаньцюн.* «Хунхузы» П.В. Шкуркина: Реальный факт как основа этнографического рассказа // Мир науки, культуры, образования. 2019. Т. 77. № 4. С. 326–328.

[158] Назовем кандидатскую диссертацию 2003 г. *Чой А Енг* «Русская волшебная сказка как этнографический источник»; *Баландин А.И.* Мифологическая школа // Академические школы в русском литературоведении / П.А. Николаев, А.И. Баландин, А.Л. Гришунин и др. М.: Наука, 1975. С. 15–99; *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как особая форма творчества // *Богатырев П.Г.* Вопросы народного творчества. М.: Искусство, 1971. С. 369–383; *Топорков А.Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М.: Индрик, 1997. 456 с.

[159] *Инфантьев П.П.* Этнографические рассказы. Из жизни татар, киргизов, калмыков, вогулов, башкир, самоедов. СПб.: Издательство А.Ф. Девриена, 1909. С. VIII. [264 с.] Как пишет автор: «Мне думается, что составленные таким образом сборники этнографических рассказов могут заменить до некоторой степени и руководства к изучению народностей России, и пособия к ним» (Там же.)

станции Эхо»[160] (523); в рассказе «Маньчжурский князек» приводится сноска: «Рассказ об этих двух столкновениях с войсками Ханя автор лично слышал от генерала Р. и от участника двухмесячного похода – полковника Вознесенского» (540).

Объективность и реалистичность описания Шкуркиным обстановки, сложившейся на фронтирных территориях российского Дальнего Востока, Маньчжурии, Кореи и Монголии во второй половине XIX в. – первой половине XX в., соответствует историческим, социальным характеристикам хунхузничества в монографии Д.В. Ершова «Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке» (2010)[161].

Очерк как жанр «сохраняет особенности образного отражения жизни, используя средства художественного изображения, и, в связи с этим приближается к рассказу»[162]. Этнографическому рассказу свойственны черты рассказа в целом как традиционного жанрового образования. В основе повествования – эпизод из жизни героя, один конфликт, одно ключевое событие; исходное событие логически соответствует финальному («интерпретирующему» [163]); место и время действия ограничены, причем Шкуркин, как правило, сохраняет последовательность изложения, что отличает рассказ от «свободной композиции» очерка, «организуемой рассказчиком»[164]; сохраняется один темпоральный уровень, а также – если описан один этнос – «однoплановость речевого стиля»[165].

При явной реальной основе большинства характеров и событий в рассказах очевиден художественный вымысел. Например, в «Маньчжурском

---

[160] *Шкуркин П.В.* Хунхузы. Этнографические рассказы // Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. Т. 3: Соната над Хинганом / Гл. сост. Ли Янлен. Пекин: Китайская молодежь, 2005. [С. 482–549] Страницы указаны в скобках.

[161] См.: *Ершов Д.В.* Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке. М: Центрполиграф, 2010. [255 с.]

[162] *Гордеева Е.Ю.* Очерк // Литературная энциклопедия терминов и понятий / Гл. ред. и сост. А.Н. Николюкин. М.: Интелвак, 2001. Стб. 707. [Стб. 707–709]

[163] *Лужановский А.В.* Выделение жанра рассказа в русской литературе: Пособие по спецкурсу «История русского рассказа» для студентов педагогического института. Вильнюс: Вильнюсский государственный педагогический институт, 1988. С. 8. [127 с.]

[164] *Гордеева Е.Ю.* Очерк. Стб. 708.

[165] *Скобелев В.П.* Поэтика рассказа. Воронеж: Издательство Воронежского университета, 1982. С. 59. [155 с.]

князьке» повествуется о герое, который будучи мальчиком отправляется из губернии Шаньси в пограничную зону, становится хозяином шайки хунхузов, в дальнейшем способствует единственному в Японско-китайской войне (1894–1895)[166] успеху китайцев, что не отвечает критерию правдоподобия. Скорее всего, в этом рассказе автор романтизирует и идеализирует хунхуза.

Шкуркин – основной рассказчик, в ряде текстов или эпизодов – слушатель, к которому обращается рассказчик-персонаж. Он – русский офицер (капитан), собирающий материал о хунхузах, описывающий их «своеобразные нравы, обычаи и законы» (523). Например, в рассказе «В гостях у хунхузов» он «интересуется всем, что касается хунхузов», и его знакомят «с очень интересным образчиком этих людей» (511) – некогда известным атаманом Фа-Фу, мирно доживающим недалеко от станции Силиньхэ, который, в свою очередь, приглашает писателя посетить местную шайку. Звание офицера не останавливает писателя от сомнительных знакомств. Шкуркин художественно описывает индивидуальности и массовое сознание, устоявшиеся моральные принципы, распространенные в субкультуре. Изображение хунхузов как проявления одной из специфик национальной ментальности опирается на знания реальных фактов, в предисловии к сборнику автор настаивает на том, что его рассказы не беллетристика. Так, он отмечает, что рассказам не хватает художественного мастерства, но «все рассказанные в них случаи списаны с действительности по возможности с фотографической точностью, это негативы или протоколы. Кое-где лишь изменены имена» (484). Это же свойство творческой манеры Шкуркина отмечено Русским Историческим Обществом в Америке в связи с семидесятилетием писателя: «характерной особенностью его рассказов является то, что он ничего “не сочиняет”, не выдумывает жизнь <…>»[167].

---

[166] Японо-китайская война (1894–1895) – война Японии против маньчжурской империи Цин с целью установления господства в Корее и проникновения в Маньчжурию и Китай. Война была закончена подписанием унизительного для Китая Симоносекского договора, по которому Цинская империя отказывалась от сюзеренитета над Кореей, передавала Японии остров Тайвань, архипелаг Пэнхуледао и Ляодунский полуостров.

[167] К предстоящему семидесятилетию П.В. Шкуркина // ГА РФ. Ф. 10143. Оп. 67. Кор. 3. П. 8. Л. 2. [2 л.]

Шкуркин отмечает, что в русском узусе нет адекватного определения хунхузов (в переводе – «красная борода»), поэтому он сохраняет транскрибированный вариант. В рассказах писатель придерживается традиционного понимания статуса хунхузов. Вместе с тем многомерность характера хунхуза как национального типа отмечена Шкуркиным уже в предисловии. Он акцентирует внимание на полемичности своего восприятия хунхузничества. Так, он пишет: «<…> представление о кровожадном разбойнике, жестоком грабителе, воре, вероломном обманщике, человеке-звере, чуждом всякого понятия о чести, ненавидящем иностранцев (особенно русских) и т.д. и т.д.; вот ходячее представление большинства из нас о хунхузах» (483). В рассказах Б.М. Юльского, в романе Н.А. Байкова «Черный капитан» (<1943>) акцент сделан на мстительности, жестокости, преступной психике, агрессивности хунхузов, их образы демонизированы. Имея в виду читателя своих рассказов, Шкуркин продолжает: «Здесь он [читатель – *Л.Г.*] увидит жестокость, мстительность, человеконенавистничество, разбой с грабежом во всех видах, убийства и т.д., но он увидит также верность своему слову, своеобразную честность, рыцарское отношение к женщине. Одного он только, вероятно, не увидит – подлости и предательства <…>» (484). Высказанная в предисловии точка зрения на хунхузничество легла в основу повествования. В рассказе «Серьги» она вложена в уста рассказчика – китайского крестьянина: «…Хунхуз хунхузу рознь… Правда, в тех шайках, где хозяин ее, по-вашему атаман, поддерживает строгую дисциплину, – в таких местах случаев бессмысленной жестокости, ненужных убийств или грабежа бедных людей почти не случается, но там, где дисциплина слаба, каждый хунхуз может своевольничать и творить всякие безобразия[168]. А если в такой шайке атаманом сделается еще человек без всякого чувства совести и

[168] Ср.: «Шайки разбойников злодействовали повсюду; начальники отдельных отрядов самовластно наказывали и миловали <…> Не приведи Бог видеть русский бунт, бессмысленный и беспощадный». *Пушкин А.С.* Капитанская дочка // *Пушкин А.С.* Собрание сочинений: В 10 т. / под общ. ред. Д.Д. Благого, С.М. Бонди, В.В. Виноградова, Ю.Г. Оксмана. М.: Художественная литература, 1960. Т. 7. С. 388. [С. 286–411]

чести, то тогда не только богатым людям, но и нам, бедным крестьянам-земледельцам, часто приходится очень плохо» (493).

В предисловии к книге оговаривается нейтральная, не судящая позиция автора. Вместе с тем в рассказах встречаются лаконичные характеристики событий и персонажей, выражающие авторскую точку зрения. В большинстве эпизодов она выражена лаконично. Автор редко прибегает к комментированию. Например, в рассказе «Отплата» предложения «<…> и все выгодно сбыл китайцам в Саньчагоу» (485) и «Бухрастов очень любил своего сына, но деньги любил еще более» (487) говорят об авторском осуждении эгоизма, крайней меркантильности Бухрастова, чей сын оказался в плену у хунхузов. В начале рассказа «Серьги» Шкуркин акцентирует внимание на различных психотипах хунхузов. Автор дифференцирует хунхузов и в целом их отряды по моральным, поведенческим принципам, прежде всего по проявлению немотивированной жестокости. Благородство проявляют, как правило, хунхузы высокого иерархического статуса: Чжанъ Лао-эр в «Отплате», атаман в «Старой хлеб-соли», главарь в «Награде»; Юй Цай-тунь («Как я сделался хунхузом») никогда не занимал чужую «опийную» землю; Хань Сяо-цзунь («Маньчжурский князек») проявляет патриотизм во время Японско-китайской войны.

В большинстве случаев авторская точка зрения выражается через этику и реплики персонажей. Так, в «Отплате» глава одной из хунхузских общин осуждает атмана, убившей пленного казацкого мальчика шайки: он (атаман) «не достоен звания “независимого храбреца” (так себя называют хунхузы)» (490). В «Как я сделался хунхузом» развернут нетенденциозный психологический анализ тридцатисемилетнего командира китайского полка – человека с симпатичным лицом, доброго, скромного, конфузливого, но требующего дисциплины и «раба своего слова» (503). История героя-рассказчика – «типичный пример того, как китайцы делаются хунхузами» (504). Не прибегая к суждениям, Шкуркин передает инициативу анализа герою, который, будучи юным рабочим лесного промысла, убивает обидчика

топором; акцентируется внимание на состоянии раздвоенности, на доминанте бессознательного: «Я, то есть не я, а только мое тело, с топором в руке подошел к Чжану и, ни слова не говоря, с размаха ударил его топором, как раз по тому месту, по которому он раньше ударил меня палкой… Лицо его развалилось на две стороны, и он без звука опрокинулся на кан. Я ударил еще раз и еще третий раз посредине тела и видел, как вывалились внутренности» (506).

Таким образом, Шкуркина отличает не тенденциозный по сравнению со сложившимся в литературе взгляд на хунхузов, что уже отмечено в исследовательских работах. Так, Е.В. Меряшкина пишет: «Стоит отметить, что П.В. Шкуркин вносит огромный вклад в понимание исконного образа хунхузов. Он создает совершенно разносторонний и несколько новый тип бандитов <…> По его мнению, все-таки главными их чертами являются не мстительность и жестокость, а доброта и мудрое отношение к людям»[169] .

В рассказах в той или иной мере говорится о социальном месте и политической роли хунхузов, о чем идет речь и в авторском предисловии. Полагаем, что именно это обстоятельство может объяснить интерес Шкуркина к хунхузам как к фактору национальной жизни. Вариативность сюжетов и психологических типов, как и жанровые черты очерка в рассказах Шкуркина показывают его объективный взгляд на хунхузов и хунхузничество. В рассказах нет того понимания ориентализма, против которого высказался Э.В. Саид («Ориентализм», 1978): китайцы в них – не идея Востока, а реальность. Как писал Саид: «Таким образом, были (и есть поныне) лингвистический Восток, фрейдовский Восток, шпенглеровский Восток, дарвиновский Восток, расистский Восток и т.д. Однако никогда не было чистого и безусловного Востока»[170]. В ориентальной прозе Шкуркина нет идентификации китайцев с точки зрения европоцентризма, писатель представляет Восток как «организованный собственный мир, мир со своими

[169] *Меряшкина Е.В.* Образ хунхуза в прозе писателей дальневосточного зарубежья // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 4 (60). Т. 3. С. 178. [С. 175–180]

[170] *Саид Э.* Ориентализм. М.: Русский Міръ, 2006. С. 40. [636 с.]

собственными национальными, культурными и эпистемологическими границами и принципами внутренней связности»[171].

Этнографический характер придает рассказам описание населяющих провинции этносов. Например: «Южная часть нашей пограничной полосы в этих местах заселена главным образом корейцами – русско-поданными, северная – казаками, и по берегу оз. Ханка – крестьянами» (484); «Привели десятника в зверовую фанзу, выстроенную когда-то орочоном [172] или гольдом [173] -охотником <…>» (491). Вышеуказанные народы – типичное население пограничной зоны России и Китая. Межнациональные отношения составляют одну из специфик построения сюжета. Например, в рассказе «Отплата» Шкуркин отмечает неопределенность отношений казаков и хунхузов, между территориями которых трудно установить границу: «<…> не то состояние войны, не то вооруженный мир» (484). Именно этот фон дает толчок к сюжету рассказа: хунхузы захватили казацкого мальчика Митю в плен, требуют выкупа, казаки отправляются в стан хунхузов заполучить мальчика без выкупа, те его убивают.

Мотив отношения китайцев (мирных и хунхузов) с русскими (автором, казаками) введен Шкуркиным в ряд рассказов. В них проявляется обозначенный Саидом объективный взгляд на ориентальный мир. В большинстве сюжетов между персонажами либо сохраняется паритет, либо отношения подчеркнуто уважительные. В «Маньчжурском князьке» события развиваются во время Боксерского восстания (1898–1901)[174], и отношения между китайцами и европейцами (также русскими) показаны как

[171] Там же. С. 63.

[172] Орочоны, орочены – народ в Китае. Само название орочен означает – «оленевод» (от орон – олень). Орочоны населяют районы Большого и Малого Хингана, проживают на территории района Внутренней Монголии и на севере провинции Хэйлунцзян, преимущественно в городском округе (бывшем аймаке) Хулун-Буир, где для них создан Орочонский автономный хошун.

[173] Нанайцы (устаревшее гольды) – коренной малочисленный народ Дальнего Востока, проживающий по берегам Амура и его притоков Уссури и Сунгари в России и Китае.

[174] Боксерское восстание (Ихэтуаньское восстание) (1899–1901) – восстание ихэтуаней (буквально – «отряды гармонии и справедливости») против иностранного вмешательства в экономику, внутреннюю политику и религиозную жизнь Китая в 1898–1901 гг. Многие участники ихэтуаней регулярно занимались физическими упражнениями (цюань), напоминавшими кулачный бой, за что впоследствии и были прозваны европейцами «боксерами».

конфликтные. Так, Шкуркин пишет: «Желудок Китая судорожно сокращался, чтобы извергнуть насильственно попавшую туда неудобоваримую пищу – европейцев» (536). Политическим фоном событий дано продвижение на юг русских, французских, американских, немецких, итальянских, английских и японских войск против «боксеров». Описан бой с «боксерами», сообщается об отступлении забайкальских казаков под натиском китайцев. Вместе с тем здравый смысл побуждает китайца-монаха вывести казаков из окружения: «<…> сегодня они убьют у вас двести человек, а неделю спустя придут несколько ваших полков и, мстя за вас, убьют двадцать тысяч наших, быть может даже не солдат, а мирных поселян <…> Я вас, русских, не люблю, но я вас спасу из любви к своим, чтобы впоследствии не было напрасных жертв!» (538–539). В следующем эпизоде показано личное общение боевого русского генерала и руководителя боксерского отряда, итогом их разговора стало расположение «боксера» к русскому. Однако в китайской литературе (в основном в мемуарах) [175], отношения между российскими войсками и боксерскими отрядами совершенно конфликтны. Считая Россию одним из членов Альянса восьми держав[176], «боксеры» упорно борются с русскими, их цель – выгнать врагов с территории Китая. В «Маньчжурском князьке» достоверность спасения русских китайцами, скорее всего, под вопросом, но этот поворот в сюжете дает нам некое новое видение Боксерского восстания и подчеркивает китайскую мудрость, прагматизм.

В «Маньчжурском князьке» описана инициированная Германией политическая интрига, приведшая Россию к войне с Японией и преследующая цель завладеть территорией Китая, отданной России в аренду. Китай представлен как заложник европейской политики. Вместе с тем в ходе

[175] См.: например, *Дэн Шуцзе, Ли Мэй, У Сяоли, Су Цзихун.* Ваньцин лоужи (1900–1909) (Закат эпохи поздней Цин (1900–1909)). 邓书杰，李梅，吴晓莉，苏继红．晚晴落日（1900–1909）. Чанчунь: Цзилиньское издательство литературы и истории; Цзилиньское издательство аудио- и видеопродукции, 2005. 378 с.; *Лю Чень.* Ихэтуани. 刘晨. 义和团. Гуйян: Гуйчжоуское Издательство образования, 2014. 132 с.

[176] Альянс восьми держав – военный альянс, основанный в 1900 г., в который вошли Российская империя, США, Германская империя, Великобритания, Франция, Японская империя, Австро-Венгрия и Италия, чьи войска вторглись в Цинский Китай.

военных действий китайский отряд обеспечивал русским безопасность их левого фланга, хунхузы «беспрепятственно шарили в тылу у японцев» (549).

Шкуркин, отмечая в хунхузах общегуманистические ценности и пороки, также свойственные каждому этносу, описывает то, что Саид называет «инаковостью», но изображает восточную специфику не «сущностного рода», которая «скатывается к расизму», не как «отчужденное бытие»[177], а как суверенные культурные и экономические черты.

Одна из главных специфик рассказов Шкуркина – точность описания национальной конкретики. Его произведения характеризуются педантичностью географических характеристик. Например, автор так описывает фронтирную зону России и Китая: «<…> начиная от пограничного столба лит. Л (севернее оз. Ханка) до столба XI (близь Новокиевского [ныне Краскино – *Л.Г.*]), через нашу границу проходит в сущности лишь одна грунтовая дорога от ст. Полтавской [Полтавка – *Л.Г.*] до г. Саньчагоу [ныне г. Дуннин – *Л.Г.*]» (484). Или: «<…> случилось в деревне Чао-янъ-гоу [деревня Чаоянгоу – *Л.Г.*], на южной дороге от Омосо [ныне поселок Омо – *Л.Г.*] к Нингуте [ныне г. Нинъань – *Л.Г.*]. Дорога эта идет по правому берегу верхнего течения реки Муданьцзян, до его впадения в прелестнейшее во всей Маньчжурии озеро, называемое Биртынь или Да-ху [ныне озеро Цзинпоху – *Л.Г.*]» (493–494). По сути, в ряде рассказов Шкуркин создает вербальную карту китайских провинций. Географические факты, отвечающие жанру очерка, занимают существенное место и в художественной специфике рассказов, они значимы как для характеристики ландшафта, так и для объяснения нюансов интриги (в том числе межнациональных). Отметим, что упомянутые автором места существовали ранее и актуальны для современного уклада жизни китайцев.

В рассказах содержатся сведения хозяйственно-экономического характера, напрямую не связанные с сюжетными мотивами, но способствующие описанию образа жизни народов. В том же рассказе

[177] *Саид Э.* Ориентализм. С. 151.

«Отплата» Шкуркин сообщает, чем занимаются народы, населяющие фронтирную зону тогдашних российского Дальнего Востока и Маньчжурии. Например: «А между тем те же казаки нанимаются к китайцам охранять маковые поля “от хунхузов” в период сбора опиума – в июле месяце: Турий-Рогцы[178] <…> пользовались и лесом по ту сторону границы, и рыбу ловили, беспрепятственно охотились и т.п.» (485). В рассказе «Серьги» автор подробно пишет о зажиточной жизни маньчжурских семей, трудовом воспитании детей: «<…> и хлеб свой, и скот есть, и огород; сами ткали и красили дабу[179], сами и водку[180] гнали. Ну словом, как у вас говорится – была в доме полная чаша. Работников у нас было несколько человек, но отец заставлял меня и братьев работать наравне с работниками» (494). В «Как я стал хунхузом» сообщается о том, что местности, занятые хунхузами, возделываются под мак, для чего нанимается «голытьба китайцев или корейцев» (508); весь район становится похожим на сшитое из лоскутов одеяло; поля либо принадлежат хунхузам, либо им платят подать опиумом. В рассказе «В гостях у хунхузов» говорится о том, что экономическая стабильность отрядов основана на податях, налагаемых на лесные концессии. В «Маньчжурском князьке» говорится о добывании женьшеня; как пишет Шкуркин, два-три корешка можно продать «дороже, чем на вес золота» (528). В этом же рассказе подробно описан порядок жизни приисковой общины.

В ряде рассказов приводится детальное описание быта хунхузов, в том числе устройства жилищ. Подробности бытописания (вплоть до описания фарфорового, с традиционным рисунком, китайского блюдца) имеют прежде всего этнографическое значение и не определяют развития сюжета. Например, в рассказе «В гостях у хунхузов» сообщается о типичной фанзе: столбы поддерживают кровлю, но «потолка не было; вокруг стен с трех сторон шли каны, покрытые гаоляновыми циновками», дымоходы от котлов

[178] Турий-Рогцы – жители в селе Турьем Роге Приморского края России.

[179] Даба – китайская хлопчатобумажная ткань полотняного переплетения типа бязи или холста.

[180] Байцзю (китайская водка) – традиционный китайский алкогольный напиток, наиболее близкий русской водке.

располагались под канами, на деревянных колышках висели ружья; «казенная часть ружей вместе с затвором была зачем-то обернута красной тряпкой, засаленной от носки; дула были заткнуты пробкой из такой же материи» (515); в окна вставлена промасленная бумага, а над каном были замаскированные двери и т.д. В рассказе «Награда» подробно описывается устройство ул – обуви хунхузов.

Шкуркин акцентирует внимание на религиозной культуре китайцев, что опять же отвечает специфике жанра этнографического рассказа. В рассказах говорится о влиянии буддизма и язычества на хунхузов и в целом жителей Маньчжурии. Так, в рассказах «Отплата» и «В гостях у хунхузов» описано, как хунхузы к стене кумирни [181] или жилого помещения прикрепляют изображение местных духов [182], народного божества войны Гуань-ди [183]: и перед их образами обычно стоит чашка с пеплом, куда воткнуты курительные палочки с ароматом. В китайской традиции зажигание курительных палочек представляет собой средство общения с духами, а аромат – символ жертвы уважения к ним.

Хунхузы нуждаются в помощи потусторонних сил, ждут от них благополучия. Так, в рассказе «Старая хлеб-соль» главарь шайки хунхузов отпускает плененного русского [184] – в прошлом своего благодетеля – и расстреливает хунхуза, который отобрал у пленного часы, нарушив моральный кодекс хунхузов. В рассказе писателя-эмигранта И.П. Штейнберга «В плену у хунхузов» разворачивается похожий сюжет: пленного русского погонщика скота хунхузы отпускают за его хорошее отношение к китайцам.

---

[181] Кумирня – китайское традиционное помещение в честь природных сил или предков, которое обычно находится на горе или является составной частью китайского традиционного дома.

[182] Например, дух долголетия и здоровья – Шоусин, дух богатства и процветания – Фу, дух изобилия и продолжения рода – Лу, дух земли – Туди-шэнь.

[183] Гуань-ди или Гуань Юй – военачальник царства Шу эпохи Троецарствия (220–280) и один из главных героев средневекового романа «Троецарствие». После смерти Гуань Юй во времена династии Суй (581–618) он воспринимался как божество, в 1594 г. по приказу тогдашнего императора был официально обожествлен как бог войны под именем Гуань-ди. Божество войны Гуань-ди был одним из самых почитаемых у китайцев. В основном он покровительствовал воинам, но ему поклонялись и люди мирных профессий, так как он был одновременно и покровителем страждущих, покровителем торговли и богатства. Почти в каждом городе ему воздвигали храмы или кумирни.

[184] Ср.: Пугачев отпускает Гринева на свободу, с благодарностью помня его «стакан вина и заячий тулуп». *Пушкин А.С.* Капитанская дочка. С. 373.

Ситуация, описанная в рассказе «Старая хлеб-соль», религиозно мотивируется, объясняется законом кармы – вселенским причинно-следственным законом, согласно которому праведные или греховные действия человека определяют его судьбу, обрекают на страдание или дарят наслаждение. Между хунхузами есть поверье: «<…> если ты без крайней необходимости, т.е. не в честном бою, убьешь человека, то и сам будешь убит; жизнь за жизнь – неизбежный закон» (509). Хунхуз в силу обстоятельств или порочных побуждений проявляет жестокость по отношению к человеку, но почитает Будду, опасается нарушить моральные нормы буддизма. В «Маньчжурском князьке» Шкуркин пишет о вере обычных китайцев в то, что «души предков ведь живут на том свете почти совершенно такой же жизнью, как и живые люди, лишенные жертвоприношений, они могут причинить тысячи бедствий живущим на земле» (529). В этом же рассказе человек, нашедший женьшень, должен помолиться духам гор. В «Серьгах» автор описывает пленного хунхуза Чжана, которого хорошо накормили перед казнью: «<…> приготовили хороший обед, покормили его, дали выпить водки, а потом угостили даже двумя трубками опия» (501), что соответствует китайской традиции и объясняется не прощением или жалостью к обреченному на смерть, а верованиями: преступника надо накормить, чтобы после смерти он не стал голодным чертом и не беспокоил владыку ада, и в последующем круге жизненных перерождений он может стать хорошим человеком. В китайской культуре достаточно распространена мифологема круга, которая в мировой культуре является разновидностью мотива вечного возвращения [185] . Мотивировки такого поведения персонажей Шкуркина – показатель гуманности, религиозно и этически культивировавшейся с древних времен.

Ментальные характеристики субкультуры хунхузов проявляются в иерархической этике, в нормах повседневного поведения, отношениях с

[185] См. например: *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм (Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру) // *Ницше Ф.* Сочинение: В 2 т. / Сост., вступ. ст., примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 57–157; *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Избранные сочинения. Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / Под ред. А.В. Дорошева. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2000. С. 21–124.

правительством. Например, в «Отплате» проявивший ненужную жестокость отряд покидает насиженное место, подчиняясь воле более авторитетного атамана из более сильного отряда. В рассказе «В гостях у хунхузов» отряд описан как военное братство, военная дружина со своим распределением обязанностей (глава шайки – дан-цзя-ди, помощник – бань-дан-цзя-эр, начальник передового отряда – пао-тоу, начальник тылового отряда – цуй-дуй-ди и т.д.) и регламентированным распределением добычи. В «Как я стал хунхузом» и «В гостях у хунхузов» говорится о подчинении шаек старшине района, чья репутация безупречна; он, как правило, богатый предприниматель или владелец крупной усадьбы, пользующийся уважением властей. В «Как я стал хунхузом» содержится информация о том, что атаманы избираются только в маленьких шайках, в больших атаманом становится тот, кто вооружает хунхузов за свой счет; он – хозяин отряда. В этом же рассказе описана тактика отъема денег у жертвы: определяется богатый купец, землевладелец, чиновник; следующий шаг – жертве посылается письмо, в котором за определенную сумму, не наносящую ущерба хозяйству (предприятию), предлагается защита от злонамеренных действий со стороны всякого рода экспроприаторов.

Шкуркин показывает хунхузов как оппозиционную силу по отношению к правительству Китая. Вместе с тем в некоторых рассказах описывается сотрудничество хунхузов с правительственными войсками. Шкуркин сообщает о распространенной практике приглашать на государственную военную службу инициативных руководителей отрядов хунхузов. В «Маньчжурском князьке» хозяин шайки Хань Сяо-Цзунь «скорбит своим китайским сердцем о неудачах наших [китайских – *Л.Г.*] войск» (535), хунхузы сотрудничают с китайскими государственными отрядами, воюют с японскими врагами. Сходная ситуация показана в китайском романе XIV в. «Речные заводи», но в отличие от Сун Цзяна и его шайки, которая пошла на вынужденный компромисс с правительством и решила влиться в

государственную армию во избежание ареста и казни, хунхузы в рассказе Шкуркина сохраняют достоинство и получают положительную оценку.

В «Серьгах» говорится о неписанном правиле хунхузов не обижать женщину: «За оскорбление женщины во время пребывания его [хунхуза – *Л.Г.*] в шайке (в другое время – это его частное дело) ему грозит со стороны атамана ни больше ни меньше, как смертная казнь» (500). Надо отметить, что в «Хунхузах» персонажи-женщины внесценичны: в рассказе «Старая хлеб-соль» упомянута Марья, которая раньше лечила главаря шайки хунхузов, в «Серьгах» упомянута женщина, из ушей которой хунхуз вырвал серьги вместе с мочками. В рассказах Шкуркина мы усматриваем гендерные черты маскулинной прозы [186] : герои брутальны, креативны, самодостаточны, независимы, властны. Перечисленные характеристики отвечают самоидентификации хунхузов – «независимых храбрецов».

В «Маньчжурском князьке» упоминается традиционное отношение тогдашних людей к рождению мальчика и девочки: «Рождение мальчика – радость для семьи, неимение мужского потомства – очевидный знак немилости богов» (529); «Ну, а девочка в счет не идет: она выйдет замуж непременно в чужой род и будет служить ему, а не своим предкам» (529).

Повторяющийся мотив в описании образа жизни хунхузов – курение опиума («Отплата», «Серьги», «Как я сделался хунхузом»)[187].

Этнографический колорит рассказов усилен лексической образностью.

1. Как отмечено выше, само название цикла «Хунхузы» Шкуркин транскрибирует с китайского языка. Автор также активно использует транскрибированные варианты китайских понятий и явлений. Например: фанза (китайское традиционное жилище), даба (китайская хлопчатобумажная ткань), да-лао-е (господин), гаолян (сорго), кэ-тоу (класть земные поклоны),

[186] По мнению Р. Бреннана, основные черты маскулинности – «отличаться от женщин; быть лучше других; быть независимым и самодостаточным; обладать властью над другими». Цит. по: *Аристов Д.В.* Пьяный мачо, или об одной из репрезентаций маскулинности в русской прозе 2000-х годов // Филолог. 2009. № 9. URL: http://philolog.pspu.ru/module/magazine/do/mpub_9_156 (дата обращения: 31.03.2019).

[187] На такое общественное явление повлиял рост импорта опиума начиная с XIX в., ключевую роль в этом играла Великобритания.

лян (единица измерения – 50 граммов). Некоторые из них в сегодняшние дни уже включены в словари русского языка как диалектизмы. Шкуркин прибегает к китайскому языку, не найдя их адекватного и точного перевода в русском языке. При необходимости ввести в текст понятие, выраженное сложной фразой из нескольких иероглифов, писатель, транскрибируя ее, дает пояснение. Например, так он поступает применительно к транскрибированному варианту надписи «Гэнъ-гу-и-жэнь» (488) (адекватно выражению «был в древности один человек») и названия «туань-лянь-хуй» (493) (адекватно «обученные военному делу общества»).

2. В рассказе «В гостях у хунхузов» приведен табуированный словарь, имеющий коммуникативный смысл только в среде хунхузов. Например, банъ хай-эръ (“переносить море” – пить), цао-фу (“наклонить счастье” – есть), цяо (“стучать, барабанить” – идти) (518). Хунхузы создали свой «диалект», кодирующий информацию. Метафорические значения некоторых выражений из лексикона хунхузов сегодня вошло в общепринятое общение китайцев, например банъ-пяо (“связанный билет” – пленник) (518).

3. Другое средство этнической окрашенности текста – включение в него искаженных русских фраз (пиджин). В «Отплате» Шкуркин приводит записку хунхузов на русском языке, воспроизводя ошибки и погрешности: «Тебе шибко хунхуза есть тебе хочу сына назад ходи первый солнца восьмой месяц положи десять тысяч рубли сопка дорога первый бога фанза» (487), однако сопровождает ее расшифрованным вариантом. Подобные фрагменты усиливают документальность, подлинность происходящего в рассказе.

4. Назовем еще одну лингвистическую специфику субкультуры хунхузов, также показанную Шкуркиным. Создавая этнический рисунок, он использует принятое в среде хунхузов мифологическое толкование лексики. Например, встречается обыгрывание следующего языкового поверья хунхузов: они не используют слов с негативной семантикой, тем самым отводя от себя несчастье. В рассказе «Серьги» исключительно через лексическую интригу жители селения узнают, что появившийся там Чжанъ – хунхуз. Ключом к

интриге послужило слово «бао» из «бао-эръ-ми» (497, 499), что означает «связать веревками» [188] . Таким образом, отмеченная особенность мифологизации лексики, ее табуирование – характеристика национальной культуры, однако она же моделирует сюжет, формирует мотив узнавания. Табуируя себя, хунхузы не использовали лексемы «хунхуз», заменяя ее на новообразование «ху-фэй» (519), которое буквально означает «варварский разбойник», а также каждый из них имел свое прозвище.

5. Ради характеристики социального статуса хунхузов Шкуркин прибегает к русским просторечиям («шибко», «ихний» и др.).

6. Основная часть рассказов – повествование от лица автора, но также Шкуркин вводит в текст рассказчика-персонажа, тем самым усиливая эффект достоверности. В рассказе «Серьги» все события описаны маньчжурским юношей – членом деревенской добровольной милиции. Рассказчик сочетает монологическую речь с диалогической – обращением к автору. Например: «Вы ведь знаете, что солдат у нас мало <…>» (493); «То, что я хочу рассказать вам <…>» (493). Автор так поступает, чтобы подчеркнуть подлинность происходящего.

Главным средством выражения авторской точки зрения и раскрытия проблематики рассказов мы считаем сюжет. Характер событий позволяет выделить следующие опорные сюжетные мотивы:

1. Плен и последующее убийство («Отплата»). Сюжет строится на обмане: хунхузы приглашают сына богатого казака в гости, пленяют его; отец мальчика вместо выкупа кладет в пакет бумагу. Кульминация рассказа выражена лаконичной и не вполне ожидаемой фразой, в композиционном отношении более отвечающей финалу:

«Ехали казаки неуверенно – ближние места они знали хорошо, а дальние – плохо, кроме того, и хунхузов опасались. На другой день они разыскали зверовую фанзу.

[188] См.: «Ты сказал ему “бао-эръ-ми” т.е. “зерна кукурузы, обернутые листьями”, потому что слово “бао” значит обвернуть, т.е. спутать, связать чем-нибудь, например, веревками» (497).

Страшное зрелище ожидало их. Перед фанзой к стволу дерева был привязан труп Мити, зверски убитого…

Убийцы, конечно, разысканы не были» (490).

На кульминационном предложении (во втором абзаце цитаты) сфокусировано все эмоциональное содержание рассказа, в целом не характеризующегося психологизмом, патетикой, лиризмом. Оно же выражает идею непоправимости того, что случается с человеком, попавшим в роковые для него обстоятельства и не получившим волевой помощи извне.

2. Плен и последующее освобождение («Старая хлеб-соль»). Сюжет строится на ситуации чудесного спасения: захваченный в плен русский десятник узнан главой отряда и благополучно отпущен им в благодарность за то, что жена десятника когда-то вылечила его покалеченную руку.

3. Пленение и расстрел хунхуза («Серьги»). Интрига выстраивается на мотиве узнавания хунхуза в пришельце, мотиве его преследования. В сюжет включена частная история рассказчика – крестьянина Фана.

4. Судьба персонажа – и хунхуза, и служащего правительству («Как я сделался хунхузом»; «Маньчжурский князек»). В первом случае герой – командир правительственных войск, рассказывающий о своем прежнем участии в хунхузническом движении. Сюжет управляется случаем, меняющим судьбу героя. История героя-рассказчика насыщена событиями: нанесенный ему удар палкой побуждает к уходу из бригады, работа у корейца и освобождение от опиумной зависимости, возвращение в бригаду, убийство обидчика топором, заработанным у корейца. Как сообщает рассказчик: «Что мне теперь было делать? Я сделал то, что выбросило меня из общества людей. В работники мне уже идти нельзя … Выход был только один: сделаться “независимым”» (507), он становится дан-цзя-ди – атаманом хунхузов. Следующий поворот в истории героя – согласие противостоять другим отрядам хунхузов, переход на легальное положение.

В «Маньчжурском князьке» герой Хань Сяо-цзунь (образ благородного разбойника) нападает на правительственный отряд, но во время Японско-

китайской войны направляет триста хунхузов в помощь китайскому войску; в результате военных действий ему прощается прежняя вина, он «признан князем самостоятельного владения» (536) в верховьях Сунгари. Его внук Хань Дэн-цзюй – участник боксерского восстания.

5. Бегство из русского полка ради вступления в отряд хунхузов («Награда»). Прослужив месяц у мао-цзы (косматых, т.е. русских), два нестроевых китайца-кашевара бегут к хунхузам, прихватив из полка винтовки и боевые комплекты. Руководитель отряда распоряжается повесить беглецов как предателей, отдает украденные винтовки, патроны, амуницию солдатам, преследовавшим беглецов.

6. Сюжет о краже («В гостях у хунхузов»). У автора-рассказчика хунхузы крадут двух коней, через пять дней их возвращают.

Итак, события всех рассказов сконцентрированы на изображении жизни хунхузов, их отношении с местными крестьянами и с русскими. В героях большинства рассказов проявились черты благородного разбойника («Старая хлеб-соль», «Как я сделался хунхузом», «Маньчжурский князек», «В гостях у хунхузов»); смысл историй о недостойном поведении хунхузов сведен к их осуждению («Отплата», «Серьги», «Награда», «В гостях у хунхузов»).

Все события самодостаточны и принципиально важны в повествовании. В мотивации событий воля героя преобладает над волей рока. Как правило, герой делает выбор и тем самым разрешает ситуацию. Вместе с тем Шкуркин, описывая неординарные происшествия, отказывается от принципа необратимости сюжета, неизбежности последствий и создает истории с использованием приема нескольких ожидаемых событий. Например, в «Серьгах» крестьяне из добровольной милиции входят в фанзу Фана, укрывающего хунхуза-побратима. Хунхуза могут сразу убить, он может убить милиционера, может придумать легенду о своем присутствии в селе, может сказать правду, может сопротивляться и т.д. Из всех вариантов тайна персонажа раскрывается через пытку. Хунхуза ведут на казнь, и опять же возможен ряд вариантов развития сюжета: либо беспрепятственный расстрел,

либо побег арестованного и т.д. Хунхуз бросается в реку, и вновь может последовать ряд сюжетных решений: герой тонет, его настигает пуля, он скрывается от милиционеров. Шкуркин вводит в сюжет уникальную ситуацию: раненый в руку хунхуз устал и уже не пытался скрыться на другом берегу, раздался залп, его тело «медленно перевернулось, сползло по откосу вниз и погрузилось в воду» (503).

Рассказы в основном строятся на внешних конфликтах. Исключение составляет психологический конфликт в «Как я сделался хунхузом» – реакция совести героя на убийство: «Но я больше не хотел брать на свою душу греха, и дал себе обещание: без крайней необходимости не лишать людей жизни» (507). Однако Шкуркин не вводит в повествование мотив рефлексии героя, поскольку герой – человек действия. Персонажи рассказов Шкуркина не прибегают к самоанализу, к прогнозированию будущего или переживанию по поводу прошедших событий.

Темп повествования разнится. Так, в «Отплате» события развиваются стремительно; в «Серьгах» интенсивность повествования снижена за счет расширенной ретардации; в наиболее близком этнографическому очерку «Маньчжурском князьке» интрига ослаблена и неспешна, что объясняется темпоральной протяженностью нарративного акта. Кульминация в большинстве рассказов лаконична, исключение составляет рассказ «Серьги».

Истории героев изложены в прошедшем времени с использованием ретроспективы. Рассказчиками выступают либо автор, либо персонаж. Названия большинства рассказов маркируют главную сюжетообразующую ситуацию (например, «Отплата», «В гостях у хунхузов», «Как я сделался хунхузом») либо мотивирующее узнавание ситуации («Серьги»), а также выражают авторское отношение к событию – одобрительное («Старая хлеб-соль») либо, через антифразис, саркастическое («Награда»).

С замечанием Шкуркина о том, что рассказы в сборнике «Хунхузы» «не обработаны с внешней стороны, форма их груба» (483) соотносится специфика портретов. Они предельно лаконичны. Например, портрет предводителя

хунхузов в «Отплате» сводится к минимуму деталей: «со злым испитым лицом и родинкой на левой щеке» (486), этим характеризуется и портрет хунхуза Чжана в «Серьгах»: «среднего роста, лет 35, коренастый, с широкой костью – он производил впечатление сильного, решительного человека» (498). Портреты в рассказах главным образом даны экспозиционно – при первом появлении героя. Отмеченная особенность проявилась даже в «Маньчжурском князьке» – повествовании о жизненном пути героя с рождения до его смерти. Несмотря на лаконичность портретов автор прежде всего обращает внимание на лицо персонажа, использует повторяющиеся детали (например, изъяны на лицах хунхузов в «Отплате»). Некоторые прозвища хунхузов соответствуют специфике портрета: «Ли-да-га-да (т.е. Ли по прозванию Большая бородавка)» (490), «Чжан ма-цзы (т.е. рябой Чжанъ)» (490). Отмеченные характеристики отражают брутальность хунхузов, что соответствует чертам маскулинной прозы. Кроме того, черты испитанности во внешности предводителя хунхузов Ли-да-га-да («Отплате») и худощавости в изображении бывшего главаря хунхузов Юй Цай-тунь («Как я сделался хунхузом») привносят в описание хунхузов реалистическую конкретику, передают неблагополучие (моральное и физическое) человека, решившего стать разбойником.

Пейзаж, описанный в рассказах, особенно в «В гостях у хунхузов» и «Маньчжурском князьке», соответствует смыслу китайского известного фразеологизма 林海雪原 (лесное море и снежная равнина), который маркирует природу на Северо-Востоке Китая. В пейзажные описания Шкуркин включает такие реалии, как лес, гора, река, что соответствует типичным описаниям открытых пространств в произведениях китайской литературы, в частности в лирике. Обратимся к стихотворению Ли Бо «О том, как Юань Даньцю жил отшельником в горах» в переводе А.И. Гитовича: «В восточных горах / Он выстроил дом / Крошечный / Среди скал. / С весны он лежал / В лесу пустом /

И даже днем / Не вставал. / И ручейка / Он слышал звон / И песенки / Ветерка. / Ни дрязг и ни ссор / Не ведал он / И жить бы ему / Века»[189].

В китайской лирике лес, гора и река обычно вместе соответствуют комплексу отшельничества.

Отметим, что автор рассказов часто дает описанному пейзажу положительную оценку, контрастирующую с разрушительным образом жизни хунхузов, их жестокостью. Так, в «Серьгах» Шкуркин считает край, где есть «запутанный лабиринт невысоких хребтов, отдельных сопок, перевалов, ущелий и долин с бесконечным количеством чрезвычайно извилистых рек, речек и ручьев» (494), благодатным местом. В рассказе «В гостях у хунхузов» автор рассматривает лес, который полон разнообразных деревьев, как «таинственный храм неведомого бога» (513). В «Маньчжурском князьке» сказано, что в лесном районе живут князь-дракон и духи гор. Пейзажные описания автора формируют картину «неведомой, чудной, сказочной» (528) страны, где жизнь чужда городской мирской жизни.

В рассказах пейзажи – не только точные и бесстрастные описания топоса, на что обращалось внимание выше. В ряде эпизодов им придан психологический параллелизм. В «Отплате» приводится следующий пейзаж: «Было тихо и спокойно, и только вершины высоких отдельно стоящих дубов – остатков когда-то росшего здесь сплошного леса – своим шелестом возбуждали в душе какое-то жуткое чувство, которое испытывается обыкновенно в лесу и на кладбище» (488). Негативная семантика приведенного текста («жутко», «кладбище») соотносится с тревогами казаков, вторгшихся на территорию хунхузов. Эмоциональное наполнение пейзажной картины в «Серьгах» («И места же здесь красивые!» (494) и др.) показывает отклик рассказчика на красоту мира, контрастирующую с драмами и трагедиями жизни персонажей. В этом же рассказе проявилась еще одна функция пейзажа – сюжетообразующая. Во-первых, берег реки – место

[189] *Ли Бо, Ду Фу.* Избранная лирика / Сост., предисл. и примеч. Л. Бежина. М.: Детская литература, 1987. С. 30. [223 с.]

действия (место казни хунхуза). Во-вторых, пейзаж «включается» в цепь событий: хунхуз, спасаясь, бросается в реку, и далее в нескольких абзацах описывается интрига бегства от расстрельной команды и преследования: «<…> быстро бегущие по поверхности струйки не давали возможности проникнуть взгляду вглубь черной воды» (501) и т.п. В этом же рассказе дано созерцание гармоничного пейзажа: «Река плавно катила свои воды; главное течение было у противоположного берега, а середина реки была гладка и тиха» (501).

Лес – частотное место действия в описании живущих в тайге хунхузов. Так, в «В гостях у хунхузов» лес подробно описан как рай на Земле. В нем росли разные деревья, такие как клен, вяз, тополь и крушина, там «кедр обступил нас [автора и его проводника – *Л.Г.*] со всех сторон» (513). Безмолвный лес дает человеку душевный покой. Описывая города как «смрадные сумасшедшие дома» (514), автор идеализирует лес.

Как пишут А.А. Забияко и И.А. Дябкин, будучи основой «таежной мифологии» и «фронтирной мифологии», тайга породила «свои особые межэтнические, межсоциальные, межрелигиозные отношения» [190] . В приведенных ранее примерах мифологизация пейзажа очевидна. Так, в «Маньчжурском князьке» в лесном районе на дне озера «живет князь-дракон» (528), который умеет взлетать на небо в громе и молнии. Человеку, добывшему женьшень в лесу, необходимо «помолиться и возблагодарить духов гор и владыку здешних мест» (528). Отметим также, что лес – универсальная среда обитания благородных разбойников в произведениях европейской и русской литературы.

Таким образом, в рассказах, во-первых, доминирует этнографический колорит, во-вторых, мотивы и изобразительные детали сфокусированы на характеристике образа жизни хунхузов.

[190] *Забияко А.А., Дябкин И. А.* Образ разбойника в контексте «фронтирной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. Материалы международной научно-практической конференции 5–6 марта 2011 года. Пенза – Прага, 2011. С. 173. [С. 170–182]

2.3. Достоверность этнографических рассказов П.В. Шкуркина

Будучи социальным, культурным, психологическим типом, с рубежа XX–XXI вв. хунхуз стал объектом исследования в трудах российских специалистов, что мы объясняем интересом к русской литературе харбинской диаспоры. В последнее двадцатилетие было издано немало исследовательских работ по хунхузничеству. Назовем статьи А.А. Кружалиной, С.В. Смирнова, Г.А. Сухачевой, Н.А. Шабельниковой [191] . Среди них научно-популярное издание Д.В. Ершова «Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке» (2010) служит всеобъемлющим исследованием. В нем детальное описание хунхузничества на фронтирных территориях российского Дальнего Востока, Китая и Кореи в 1850-е–1940-е гг. Видимое совпадение фактов и мотивов труда Ершова и рассказов цикла «Хунхузы», на наш взгляд, доказывает фактографическую выверенность, точность, достоверность описанного в текстах Шкуркина, чья профессиональная и литературная деятельность была Ершову известна. Например, в очерке «Пираты Дальнего Востока» Ершова сказано, что в 1903 г., будучи помощником владивостокского полицмейстера, китаевед Шкуркин управлял операцией против морских хунхузов. Стоит отметить, что А.А. Хисамутдинов в статье «Синолог П.В. Шкуркин: “... не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбов”»[192] пишет о том же. Скорее всего, предысторией и источником мотивов рассказов Шкуркина служил его биографический опыт защиты населения от хунхузов.

---

[191] См. например: *Ершов Д.В.* «Морские хунхузы»: существовало ли пиратство в прибрежных водах уссурийского края в конце XIX – начале XX в.? // Общество и государство в Китае. 2009. Т. 39. № 1. С. 122–129; *Кружалина А.А.* Манзы и хунхузы в повседневной жизни дальнего востока (вторая половина XIX века) // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. № 7. С. 161–168; *Смирнов С.В.* Русские эмигранты и хунхузы в Маньчжурии (1920–1930-е гг.) // Общество и государство в Китае. 2013. Т. 43. № 2. С. 218–222; *Сухачева Г.А.* Хунхузы в России // Россия и АТР. 1996. № 4. С. 90–96; *Шабельникова Н.А.* Борьба с бандитизмом на дальнем востоке России в 1920-е годы: исторический опыт // Органы государственной безопасности Приморья: взгляд в прошлое во имя будущего: Материалы научно-теоретической конференции. Управление ФСБ России по Приморскому краю. 2003. С. 161–164.

[192] См.: *Хисамутдинов А.А.* Синолог П.В. Шкуркин: «... не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбов» // Известия Восточного института. 1996. № 3. С. 150–160. Как пишет автор: «<…> 20 мая 1903 г. он стал помощником Владивостокского полицмейстера» (С. 152).

В первом очерке «Облик дракона. Кто такие хунхузы?» Ершовым подробно описано своеобразие хунхузов, и уже в нем есть информация, совпадающая с содержанием цикла рассказов Шкуркина. Например, сходно объяснение дефиниции «хунхузы». Ершов пишет: «Слово “хунхуз представляет собой искаженное китайское хун хуцзы и в буквальном переводе на русский означает “красная борода” или “краснобородый”»[193](10), но их официальные названия – «хуфэй, даофэй, туфэй» (11). В авторском предисловии цикла рассказов «Хунхузы» Шкуркин также отмечает, что такие бандиты на Северо-Востоке Китая названы русскими «“красной бородой” (перевод слова хунхуз)» (483). Определение, данное Шкуркиным и Ершовым, является нормативным, зафиксированным в специализированных словарях[194].

Отмечено сходство в описании иерархии в сообществе хунхузов. Ершов сообщает: «Во главе шайки стоял всесильный атаман <…> Следующую ступень в иерархии шайки занимали “офицеры”. Ближайшим к атаману лицом был бань даньцзя ды (буквально – “половина главы дома”)» (18–19), что соответствует ступеням подчинения, обозначенным в рассказе Шкуркина «В гостях у хунхузов». Ершов также отмечает, что «в случае если первые лица шайки не владели грамотой, в отряде мог появиться цзыцзяньу (“мастер письма”) – хунхуз-делопроизводитель» (20). Когда герой Хань Сяо-цзунь в рассказе «Маньчжурский князек» Шкуркина впервые появился в шайке хунхузов, он занимал именно этот пост.

Хунхузы в ряде работ описаны как фаталисты; при этом каноническая религия не была доминантой их мировосприятия. В их среде было популярно поклонение Гуань-ди, «изображения которого часто можно было встретить в лагерях хунхузов» (38). Такая традиция отмечена при описании разбойничьей шайки в рассказе Шкуркина «В гостях у хунхузов»: ради благополучия грабители помещали изображение Гуань-ди на стене своей комнаты.

[193] *Ершов Д.В.* Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке. М: Центрполиграф, 2010. [255 с.] Страницы указаны в скобках.

[194] Например: «Энциклопедический Словарь» (1890–1907) Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона.

Среди аспектов образа жизни хунхузов, описанных в книге Ершова, сообщается о характерной лексической особенности хунхузов. В частности, он отмечает «обилие иносказаний» (35). Такая черта речевой культуры объясняется психологически: «настоящий хунхуз избегал употребления слов, несущих неблагоприятный смысл» (35). Как указано выше, эта же речевая специфика выступает в роли ключа к интриге рассказа Шкуркина «Серьги»: благодаря такой особенности в сюжет привнесен мотив узнавания хунхуза Чжана (персонаж употребляет «му-тоу» [дерево] вместо «бао-эръми» [початок кукурузы]).

Самыми яркими, привлекающими максимум внимания исследователей хунхузничества, считаются регламентированные среди хунхузов нормы поведения, те этические законы, которые обосновывают появление концепта «благородный разбойник». Ершовым описаны поведенческие установки шайки во главе с атаманом Чжан Байма. В начальных эпизодах сообщается: «Запрещалось грабить одиноких путников, женщин, стариков и детей. Вообще любая обида, причиненная женщине, каралась смертью» (20). Этот этический закон важен и для милиции в рассказе Шкуркина «Серьги»; автор использует его как сюжетообразующий: казнь хунхуза Чжана неотвратима, так как он изобличен в том, что вырвал у жертвы серьги вместе с мочками. Как сказано в рассказе, по неписанным правилам хунхуз, оскорбивший или обидевший женщину, должен быть приговорен другими хунхузами к смертной казни.

В очерках Ершова рассматривается геополитическое положение, сложившееся во фронтирной зоне России, Китая и Кореи. Оно определено как конфликтное, обусловленное действиями и статусом хунхузов. В очерке «Первые выстрелы в Приморье» детально описаны конфликты между хунхузами и русскими в конце 1867–начале 1868 гг. Они «стали прологом кровавых событий “Манзовской войны” [195] » (47). Даже в XX в., чтобы

[195] Манзовская война 1868 г. – первый крупномасштабный конфликт между китайскими и российскими подданными на российской территории. Конфликт осложнялся тем, что, в соответствии с Айгунским договором, китайское население, в том числе и постоянно проживающее на территории Российской империи (манзы), сохраняло цинское гражданство, а значит находилось под управлением

обороняться от хунхузов во Владивостоке, русские создали «дивизион народной охраны» и требовали «от японского командования организации совместных рейдов против бандитов» (200). Как отмечает Ершов, хунхузничеством также был вызван «немалый переполох среди местного казачьего населения» (112). Сопротивляясь хунхузам, казаки внесли большой вклад в нормализацию жизни местного населения. Казаки стали «главной силой, защищавшей край от пришлых шаек» (75). Например, в 1889 г., для противодействия хунхузам, казаки, которых назначили в поселковый караул, создали «несколько сторожевых постов с конными разъездами» (80). Хунхузы являлись «полными хозяевами жизни и смерти» (159) тогдашних корейцев. Ненависть к хунхузничеству также была вызвана китайцами. В 1896 г., после победы над хунхузами, Чжоу Мяню, который руководил Мохэскими золотыми приисками, сказал: «И китайцы могут бить хунхузов» (122). Сведения, представленные Ершовым, соответствуют описанию взаимоотношения проживавших на фронтирных территориях народов в рассказах Шкуркина. Как мы оговаривались выше, автор рассказа «Отплата» сделал акцент на нестабильности этнических отношений, балансировавших между войной и миром. Таким образом, хунхузничество являлось одной из главных причин неопределенного общественного и политического состояния в приграничной зоне на протяжении долгого времени (вторая половина XIX – первая половина XX вв.); хунхузы представляли собой врагов, общих для местных населения (русские, казаки, корейцы, китайцы и др.).

Если хунхузничество, описанное Шкуркиным в «Хунхузах», показано как двойственное явление, в котором существовали и моральный кодекс, и бандитизм, то образ хунхузов, который описал Ершов, в основном негативен. Уже в начале первого очерка выражена мысль об угрозе хунхузов жителям указанных территорий: «Что же встревожило жителей <…> Ответом было одно, поминутно слышавшееся в разных концах поселка: “хунхузы”» (9).

китайской администрации. Пользуясь административной неразберихой, в среду мирных китайских поселенцев начали активно внедряться и бандитские кланы – хунхузы.

Жестокость, жадность, пленение как источник наживы являются повторяющимися характеристиками героев очерков. Мотив жестокости составил ряд сюжетов, его варианты – убийства, грабежи, поджоги.

Как написано Ершовым, в 1867 г. в будущем Уссурийске две русские крестьянские семьи, «не успевшие уйти в тайгу, были безжалостно вырезаны хунхузами <…> Ими были сожжены деревни Суйфунская и Никольская» (54). Или в 1896 г. при наступлении на Корейский полуостров хунхузы «хозяйничают там как у себя дома, занимаясь грабежом и разбоем. Не довольствуясь этим, хунхузы целыми бандами переходят из фанзы в фанзу, пожирая все у них, как голодные волки, пируя на хозяйский счет, насилуют женщин и девушек, даже уводят их с собой» (160). Красноречив эпизод, в котором изложены испытания шкипера Гека. В 1879 г. он приехал на свою ферму и увидел, что «двери дома были сломаны, а имущество разграблено. Гражданская жена Гека была повешена в задней комнате со связанными руками. Два конюха и работник были жестоко убиты, а семилетний сын шкипера пропал без вести. Сомнений не было: хунхузы <…>» (88). Не пережив трагедии, в 1904 г. Гек застрелился.

В книге зафиксировано пленение хунхузами мирных людей. Ершов допускает, что похищенный сын шкипера Гека «предназначался “краснобородыми” для шантажа отца» (89). Также отмечено, что в 1877 г. хунхузы, «ограбив множество “манзовских” фанз и захватив в плен несколько русских-охотников, пытались прорваться в Маньчжурию» (78). В 1932 г. в Харбине хунхузы похитили французского пианиста Каспэ, за его освобождение «бандиты требовали 300 тысяч иен [денежная единица Японии – *Л.Г.*]» (218), но из-за несобранного выкупа, в конце концов музыкант был убит. Вышеуказанное сходно с сюжетными ситуациями в рассказах Шкуркина. Сюжетным ядром рассказа «Отплата» является пленение казацкого мальчика Мити хунхузами и его смерть.

Жадность как черта менталитета хунхузов, нацеленных на добычу сокровищ и пищи, объясняет и их жестокость, и этнические конфликты.

Например, Ершовым приведен факт о том, что в 1908 г. серебро перевозилось китайским конвоем, и «ночью в почтовый вагон, где находился вожделенный металл, на ходу (!) забрались хунхузы <…>» (148). Или в 1920-е годы в Приморье русские «крестьяне подвергались грабежам и издевательствам, лишаясь денег и <…> продуктов. Малейшая задержка исполнения требований хунхузов каралась смертью» (200).

Итак, в книге Ершова нет свидетельств дружбы между хунхузами и местными жителями, а также жалости разбойников по отношению к населению, в чем проявились расхождения между его очерками и рассказами Шкуркина.

В очерках Ершова мало фактов, освещающих благородство хунхузов. Оно преимущественно сводится к защите родины. Например, в очерках «“Понизовая вольница” Маньчжурии» и «Наемники двуглавого орла» излагается история участия хунхузов в Японско-китайской войне (1894–1895) и боксерском восстании (1898–1901). 300 хунхузов под руководством внука «президента» Цзяпигоу Хань Дэнцзюя «отправились на помощь китайским войскам, действовавшим на реке Ялу» (156). За столь патриотический, доблестный поступок Цзяпигоу губернатором Гиринской провинции был придан статус «местных цинских властей» (157). В 1900 г. отряд хунхузов Цзяпигоу, управляемый Хань Дэнцзюем, «очень пригодился на левом фланге Маньчжурской армии» (175). Эти факты рассматриваются нами как документальная основа сюжета рассказа Шкуркина «Маньчжурский князек», где повествование выстраивается вокруг Хань Сяоцзуня и его внука. В очерке «На линии КВЖД» Ершов привел сопоставление хунхузов и ихэтуаней в пользу первых: «Сильные и хорошо организованные шайки <…> часто были более активными “застрельщиками” нападений на русских, чем идейные враги “варваров” – ихэтуани. Хунхузы имели гораздо большее влияние на местное население» (141).

Нет сомнений в том, что одним из источников книги Ершова служит цикл рассказов «Хунхузы». Вместе с тем, те свидетельства, которые приводит

Ершов, констатируют достоверность фактов, описанных Шкуркиным, что можно рассмотреть как доказательство в пользу сочетания в «Хунхузах» черт рассказа и очерка.

2.4. Китайская ментальность в «Игроках» П.В. Шкуркина[196]

Мы исходим из представления об этническом менталитете (первичном в социокультурных образованиях) как выражении глубинной сути сознательного и бессознательного в народе, мировоззрения, аксиологических ценностей, исторических традиций, поведенческого и психологического кода (и их изменчивости в ходе исторических изменений и внешних влияний), культурного уровня, энергетического уровня (пассионарности) и т.д. Сегодня актуализировано исследование связей в этнической ментальности общего и специфичного, природного и социального факторов, степени воздействия общественного развития на формирование, переформирование, умирание этносов, параллельного существования этноса и общества, роли родного языка, расовых антропологических особенностей и др.[197]

Как отметил Э.В. Эриксон, китайцы – это «самостоятельно развивавшаяся психо-антропологическая раса»[198], тогда как представление русских «о нравственности не всегда приложимо к населению Поднебесной империи», потому «с критикой надо быть вообще осторожным»[199]. В отличие от европейской культуры, на китайскую влияла «сложная синкретическая

[196] В данном параграфе приведены положения и выводы статьи автора работы: *Линь Гуаньцюн.* Китайская ментальность в «Игроках» П.В. Шкуркина // Русская литература XX–XXI веков как единый процесс (проблемы теории и методологии изучения). Материалы VII Международной научной конференции. Москва, 17–19 декабря 2020 г. М.: МАКС Пресс, 2020. С. 122–125.

[197] См.: *Бетильмерзаева М.М.* Этническая ментальность в системе культуры: дис. ... канд. филос. н. Ростов-на-Дону, 2005. 198 с.; *Катаев М.В.* Бессознательное и менталитет: сущность, структура и взаимодействие: дис. … канд. филос. н. Пермь, 1999. 186 с.; *Кукоба О.А.* Природа и структура этнического менталитета // Философия и общество. 2004. № 4 (37). С. 89–106; *Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология: практикум. М.: Аспект Пресс, 2006. 208 с.; *Шпет Г.Г.* Введение в этническую психологию. СПб.: Изд. дом П. Э. Т., Алетейя, 1996. 156 с. и др.

[198] *Эриксон Э.В*. Китайцы как самостоятельная раса // Вестник Европы. СПб., 1905. Т. 1. С. 210. [С. 174–211]

[199] Там же. С. 205.

система»[200] – конфуцианство, даосизм и буддизм, среди которых господствующую роль в формировании китайской ментальности играло конфуцианство. В трудах специалистов выделяются периферические и основные (ядерные) черты этноменталитета. В этнографических рассказах «Игроки» (1926) П.В. Шкуркин объективно описал тип поведения, образ жизни, речь, сознание персонажей и тем самым реалистично отразил как национальный склад ума, ценностные ориентиры китайцев в целом, их эмоциональность, так и особенности определенной субкультуры.

Высшим принципом конфуцианства является «жэнь» (гуманность); философ-конфуцианец Мэн-цзы (ок. 372–289 до н.э.) пояснял: «гуманный человек любит людей»[201]. В конфуцианском понимании любви акцентировано положительное воздействие на окружающих. При этом любовь к окружающим соотносится с достижением благоденствия любящим и, как пишет русский исследователь этого вопроса, «конфуцианство подводит отношения человека к людям под пять категорий: отношения человека к его отцу, к братьям (и другим родственникам), к жене, к друзьям (под которыми разумеются первее всего члены одного общества, компании, цеха и т.п.), к государю (как представителю государства). В основе этих отношений, по существу конфуцианской философии, позитивно-утилитарных, лежит стремление человека к его личному благоденствию»[202]. Благоденствие в свою очередь соотносится с определенными моральными и поведенческими ценностями; чтобы «сделать содержание своего благоденствия более полным и, если можно, даже всесторонним»[203], наладить гармоничные отношения со всеми окружающими, китаец должен быть трудолюбивым[204], непритязательным, терпеть невзгоды на пути к успеху. К тому же в древнем Китае не было

[200] *Исаченко В.И.* Образ Китая и китайцев в русской ментальности второй половины XIX – начале XX вв. (философско-религиоведческий анализ): дис. … канд. филос. н. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2005. С. 104. [189 с.]

[201] *Мэн-цзы*. Мэн-цзы. 孟子. 孟子 / Пер. и примеч. Му Юй. Наньчан: Цзянсиское народное издательство, 2017. С. 199. [385 с.]

[202] *Георгиевский С.М.* Принципы жизни Китая. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1888. С. 456. [494 с.]

[203] Там же. С. 454.

[204] О трудолюбии китайцев: *Гончаров И.А*. Фрегат «Паллада»: Очерки путешествия: В 2 т. Л.: Наука, 1986. Т. 2. С. 219–224. [396 с.]

стабильной принадлежности к тому или иному сословию: крестьяне могли разбогатеть и стать помещиками, интеллигенты через экзаменационную систему – чиновниками, что стимулировало китайцев осуществить мечту личными усилиями. Обозначенная специфика формировала «исключительное трудолюбие и неприхотливость, умение довольствоваться житейским минимумом»[205], что было положено Шкуркиным в основу образа Сяо-эра («Малыш»), который еще мальчиком трудился портовым грузчиком («пот ручьем бежал с мальчика, но он только утирался, когда соленые капли заливали ему глаза, и с детской энергией продолжал таскать пачки»[206] (444)), рабочим на джонке, прибирался в доме капустолова, заготавливал топливо, отправлялся в море вместе с хозяином. Как герой «Ставки Шейлока», он накопил трудовой опыт и «рьяно» (447) брался за любое дело. В двадцать два года он был искусным ловцом морской капусты, и опасный промысел «развил в нем импульс бойца, который никогда не сдается» (448). Он добывал женьшень, был охотником, золотоискателем, пахал землю. Съеденное за обедом Сяо-эр считал самой вкусной пищей, которую он ранее не пробовал, и «уже не разбирал: он поглощал все, что ему ни подкладывали…» (445).

В «Игроках» зафиксированы такие черты этнопсихологии, как жизнь не напоказ, когда добро делается и горе переживается, но не демонстрируются. Поступки героя из рассказа «Мечты» Шкуркин характеризует как проявление национальной ментальности: он поступает так, «как истый китаец, привыкший с детства не выказывать своих чувств, ничем не выказывал своего горя» (437). Сдержанность китайцев в выражении чувств – исторически сложившееся качество, развившееся как результат долговременных (221 до н.э. – 1911 н.э.) феодальных отношений.

В «Малыше» Шкуркин описал ситуацию, в которой выразил пиетет китайцев, в том числе по отношению к владельцу заведения, услугами

[205] *Исаченко В.И.* Образ Китая и китайцев в русской ментальности второй половины XIX – начале XX вв. (философско-религиоведческий анализ). С. 172.

[206] *Шкуркин П.В.* Игроки. Китайская быль // Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. Т. 3: Соната над Хинганом / Гл. сост. Ли Янлен. Пекин: Китайская молодежь, 2005. [С. 418–481] Страницы указаны в скобках.

которого они пользуются. Когда хозяин игорного дома предложил Сяо-эру низкую цену за его мех, присутствующие, которые могли бы заплатить дороже, молчали, потому что, как отметил Шкуркин, «китайская этика и вежливость по отношению к хозяину не позволяли никому перебить покупку» (452). Сходная этика описана в рассказе «Мечты»: возмущенные слушатели также считали, что «спорить с “хозяином” не приходится» (442). Подмеченная Шкуркиным этическая особенность проявляется на уровне подсознания китайцев. В конфуцианство введен термин «хэ» (т.е. гармония, согласие). В книге «Лунь Юй» (<475–221 до н.э.>?) зафиксирован тезис Конфуция: «Гармония ценна, и чтобы достичь ее, нужно обратиться к ритуалу» [207]. Конфуцианцы считают, что поведенческая норма «хэ» может способствовать созданию гармоничного и счастливого сообщества, поэтому жители Китая обычно спокойные, миролюбивые, не склонны конфликтовать.

В рассказе «Малыш» отражена такая черта этики китайцев, как возрастная иерархия – почтительность к старшему поколению. Шкуркин описывает ситуацию, в разрешении которой приоритет отдан пожилым игрокам. Когда Сяо-Эр поставил на кон свою свободу или свое тело, пожилые игроки, несмотря на несогласие молодых, сочли его решение соответствующим правилам игры, и именно они в игорном доме решают спорные вопросы. В китайской культуре старшее поколение традиционно – воплощение мудрости. Исходная точка конфуцианства – «сяо ти», т.е. уважение к старшему поколению; исходная точка даосизма – совершенствование своих нравственных качеств для поддерживания долголетия; в китайском язычестве считается, что старым людям присущи умудренные духи [208]. Антология «Двадцать четыре истории о сыновней почтительности» (не позднее 1354 г.), составленная юаньским ученым Го Цзюйцзином, и ее поздние варианты – необходимая для китайских детей

[207] Лунь Юй (Беседы и суждения). 论语 / Пер. и примеч. Чжан Яньин. Пекин: Китайское книгоиздательство, 2007. С. 8. [308 с.]

[208] См.: *Гао Чэнюань.* Чжунго цзуньлао вэньхуа дэ луньлисюе юй чжэсюе (Этика и философия в китайской культуре о почтительности к старшему поколению). 高成鸢. 中国尊老文化的伦理学与哲学 // Чжунго чжэсюеши (История китайской философии). 中国哲学史. 1997. № 2. С. 35. [С. 35–40]

литература. Предмет научных работ китайских исследователей – возрастная иерархия в древности и ее реализация в семейных отношениях (актуализируется роль старшего мужчины в семейной микросреде, что рассматривается как явление патриархата), политической жизни (приоритет присвоения высших должностей отдавался старшим) и др.[209] Почтительность к старшему поколению – основа китайской культуры, поэтому описанную Шкуркиным уступку молодых персонажей мнению пожилых следует рассматривать как логичный поступок.

Шкуркин, описывая китайцев, создал художественную и документальную картину фронтира – «коммуникативного универсума», включающего в себя не только географические и экономические характеристики, но и «ментальное, культурное измерение пространства» [210] , рассматриваемого как «предмет социально-философской рефлексии» [211] . Будучи синологом, Шкуркин опирался на знания по этнопсихологии, на свой опыт в освоении этнологии, национальной культуры (в том числе бытовой), социальной антропологии. Беспристрастность его восприятия китайского мира проявилась в том, что он не только показал положительную сторону китайской ментальности, но и приоткрыл ее теневую сторону. Он обратился к таким сферам жизни, которые оказались за пределами научных и литературных интересов русских эмигрантов.

Так, в его рассказах помимо традиционно представленных в ориентальной литературе и живописи психологических типов, которым свойственны созерцательность, разумность и глубина знаний, миролюбие,

---

[209] См. например: *Гао Чэнюань.* Чжунго дэ цзуньлао вэньхуа (Китайская культура о почтительности к старшему поколению). 高成鸢. 中国的尊老文化. Тяньцзинь: Тяньцзиньское народное издательство, 1992. 296 с.; *Он же.* Чжунхуа цзуньлао вэньхуа таньцзю (Исследование китайской культуры о почтительности к старшему поколению). 高成鸢. 中华尊老文化探究. Пекин: Китайское издательство общественных наук, 1999. 415 с.; *Цзян Сянцюнь.* Чжунго чуаньтун цзуньлао вэньхуа дэ шэхуэй чэнъинь цзи тэдянь пинси (Общественные причины и характеристика китайской традиционной культуры о почтительности к старшему поколению). 姜向群. 中国传统尊老文化的社会成因及特点评析 // Дуньнань дасюе сюебао (Вестник Юго-восточного университета). 东南大学学报. Серия: Философские и общественные науки. 2003. Т. 5. № 6. С. 34–38.

[210] *Андреева А.А.* «Фронтир» как культурно-историческая категория // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2014. № 3. С. 12. [С. 11–15]

[211] *Басалаева И.П.* Критерии фронтира: к постановке проблемы // Теория и практика общественного развития. 2012. № 2. С. 47. [С. 46–49]

действуют экспрессивные экстраверты и интроверты, природой наделенные азартом или разрушительной для них самих и микросреды энергией, что прежде всего выражено событиями, составляющими кульминации сюжетов.

В персонажах «Игроков» запечатлена коллизия своеволия и традиции, личного максимализма и этической нормы. Кроме того, ситуации проигрыша или выигрыша объясняются не только поступками героев, но и судьбой, которая, как сказано в рассказе «Малыш», любит тех, кто рискует. Отметим, что герои в рассказах Шкуркина – «биологически импульсивные игроки»[212], отдаются азарту, но они не теряют чувства реальности[213]. В ряде описанных Шкуркиным историй бесконтрольная эмоциональность приводит к трагедии, которой предшествуют страсти, по накалу сходные с описанными Шекспиром.

1. События в «Точном расчете» происходят в игорном притоне Владивостока в 1901 г. В основу сюжетов «Игроков» положен принцип точки невозврата – ситуация разрешается экстремально и не поддается коррекции. В «Точном расчете» участники конфликта: хозяин – китаец Тяо Пань-цзи и постоянный посетитель – «злой и задорный» (421) Сяо Сяо-эр. Последний не в силах пережить крупный проигрыш; спровоцированный насмешками хозяина и колкостями окружающих, он тяжело ранит ножом Тяо Пань-цзи, но перед смертью тот догоняет Сяо и убивает его, вонзив в него его же нож.

2. Герой рассказа «Ставка Шейлока» – неудачник Ли Тай-чан – мечтает заработать денег, чтобы заняться мирным трудом и обеспечить семью. Он – «калач тертый» (426): работал на приисках, собирал женьшень, был тигровым охотником, занимался промыслом морской капусты. На игорную скатерть он бросает свою ставку – отрезанный на глазах у всех кусок собственного тела. Хозяин игры не имеет права отказаться от такой ставки, и в случае проигрыша он должен отрезать в три раза больший кусок от своего тела. В итоге Ли Тай-чан получает крупный денежный выигрыш. Драматизм ситуации усилен

[212] *Ениколопов С.Н., Умняшкина Д.А.* Психологические проблемы влечения к азартным играм // Криминология: вчера, сегодня, завтра. 2008. № 2 (15). С. 47. [С. 43–62]

[213] В специальной литературе азартные игры рассматриваются как проявление аддиктивного поведения – «ухода в другую реальность». *Шепель Ю.* Азартные игры как инструмент разрушения общества // Власть. 2007. № 7. С. 63. [С. 61–65]

дополнительными деталями: по приказу хозяина служащие притона избивают Ли железными палками, что отвечало правилам игры[214].

3. В рассказе «Не ожидал» события разворачиваются в 1901 г. во владивостокском игорном доме Лю Цин-цзана. Конфликтная ситуация мотивирована конкуренцией: успешному заведению Лю Цин-цзана противопоставлено заведение Пан Ю-лина, которое не привлекало игроков и не давало прибыли. Содержателей восточных притонов («вертепов») Шкуркин называет «настоящими акулами» (430). Степень конфликта объясняется ненавистью неудачливого конкурента. За глаза Пан Ю-лина называли бешеным; в прошлом известный хунхуз, он бежал из тюрьмы, перебил конвой; он убийца двадцати трех человек. Шкуркин описывает жестокое избиение Лю, за которого никто из посетителей игорного дома, опасавшихся реакции Пан Ю-лина, не заступается. Доведенный до отчаяния Лю убивает обидчика двумя ударами ножа. Кровавое разрешение конфликта дополнено опять же экстремальными подробностями: Пан избивает жену Лю. Рассказ «Не ожидал» начинается с предложения: «Всевозможных притонов, опиекурилен, банковок и тому подобных “злачных” мест весьма много в каждом городе на Востоке, а особенно портовом» (430). Описанные в «Игроках» истории, таким образом, типичны и не воспринимались обществом, составившим маргинальную субкультуру, как исключение.

4. Сюжет рассказа «Мечты» разворачивается во владивостокском игорном предприятии Цзю Лин-вэня, который к тому же имел другой бизнес: «торговля жэнь-шэнем, пантами, мускусными мешочками кабарги, оленьими хвостами, желчью, костями и когтями тигра» (436). Старик Ван Сяо-и покидает Владивосток, отправляется в родную деревню – везет приемному сыну деньги, на которые можно было поднять хозяйство и приобрести хороший гроб. Он останавливается у своего друга Цзю Лин-вэня, который

[214] «Какую бы ставку проигравшийся игрок ни поставил на кон, – хозяин игры не имеет права отказаться от нее <…> Конечно, этим обыкновением предполагалось обуздать аппетиты хозяина. Но тот же обычай разрешал в подобных случаях бить игрока, поставившего на кон свое собственное тело, но бить не насмерть… Если несчастный не выдержит, бросится бежать или начнет кричать, то его ставка считается битой: он проиграл и со стыдом изгоняется» (С. 428).

узнает о том, что у старика есть крупная сумма денег. Его искушает чувство корысти, он подпаивает гостя и соблазняет его на игру. Ван Сяо-и покидает «осторожность и прижимистость крестьянина» (438), он подчиняется «прирожденному долго подавляемому азарту» (439) и, проиграв деньги, лишает себя жизни. Его труп объедают собаки.

5. Герой рассказа «Малыш» Сяо-эр отличается «излишней живостью, экспансивностью, а также обидчивостью и быстрым реагированием на всякие внешние моральные и физические воздействия», что мешало ему «приспособиться к окружающей его среде» (444). Как пишет Шкуркин, «своеобразные условия жизни и нерегулярный заработок развили в нем до чрезвычайной степени обычный китайский порок – азартность» (448). К игре его тянула «могучая и повелительная» (450) сила, он «бросал на ставку» (448) весь заработок. Под влиянием вина его «необузданная, страстная натура развертывалась во всю ширь, и он становился совершенно невменяемым» (448). Азарт представлен в рассказе и шекспировской ставкой («Сяо-эр с размаха, обрызгав кровью Чжана, положил кусок своего мяса на линию, отделявшую цифры 3 от 4» (456)), и игрой на личную свободу (символ лишения свободы – отрезанный от косы пучок), и страстью к жестоким зрелищам (перетягивание веревки соперниками с петлями на шеях, в результате которого гибнет Сяо-эр).

6. Тема рассказа «Счастливый игрок (Шанхайский силуэт)» – азарт игрока, будь то игра в хуа-цюань (выкидывание пальцев), рулетку, кости или петушиные бои. Шкуркин описывает полукровок в изысканных европейских костюмах, знавших языки, хитрых и беззастенчивых; в среде европейцев их презирают, но по отношению к китайцам они держат себя гордо, вызывающе. Обратившись к европеизированной избранной молодежи, Шкуркин показал страсть игрока как универсальное явление. Сюжет разворачивается вокруг господина Вана, обобранного аферистами.

С одной стороны, приведенные выше истории можно объяснить тем, что в конце XIX в.–1920-х гг. на фронтирных территориях китайские игроки

являлись социальными маргиналами, чей уровень культуры и образования отличал их от общеизвестного образа китайцев. С другой стороны, в рассказах отражен типичный для китайского сознания концепт «лицо». По словам китайского писателя Линь Юйтан, «понятие “лицо” невозможно перевести и дать ему определение. Оно похоже на понятие “слава” и в то же время непохоже. Его нельзя купить за деньги, но оно может дать мужчине и женщине настоящую славу. Оно абстрактное, но мужчины из-за него борются, много женщин из-за него умирают»[215]. «Лицо» – показатель образа жизни китайцев, и герои Шкуркина, чтобы не «потерять своего лица», совершают экстремальные поступки вплоть до самоубийства. Например, в рассказе «Мечты» проигравшийся деньги на будущие похороны старик Ван Сяо-и повесился, с одной стороны, от отчаяния и неверия в свое будущее, с другой – от потери «лица», тем более «самый знаменательный момент в жизни китайца – это смерть»[216].

Отметим, что в данном рассказе хозяин игры Цзю Лин-вэнь, склоняя старика Ван Сяо-и к азартной игре, называет его «лао-гэ (старшим братом)» (438). После смерти старика Цзю отрекается от добрых с ним отношений: «– Кто вам сказал, – злобно возразил Ван, – что он был моим другом или даже старшим братом? <…>» (442). Цзю, скорее всего, не хочет нести ответственность за смерть Вана. Его поступок не совпадает с высшим принципом конфуцианства – «жэнь». Отступничество характеризует его как фигуру маргинальной субкультуры. По сути, он изменяет и этической, моральной норме «жэнь», и «Кун» (конфуцианству), и «Мэн» (учению Мэн-цзы).

С 1912 г. китайский мыслитель Ли Цзунъу приступил к публикации труда под названием «Хоу хэй сюэ» («Наука о бесстыдстве и коварстве»), в котором на исторических примерах раскрыл теневую сторону китайской

[215] *Линь Юйтан.* Уго юй уминь (Моя страна и мой народ). 林语堂. 吾国与吾民 / Пер. Хуан Цзядэ. Чанша: Хунаньское литературное и художественное издательство, 2016. С. 174. [304 с.]

[216] *Шкуркин П.В.* Учебник востоковедения для средних учебных заведений (3-й ступени). 2-е изд., перераб. Харбин: Общество изучения Маньчжурского края, типография «Заря», 1927. С. 50. [173 с.]

ментальности. Н.А. Спешнев точно определяет понятия «хоу» (толщина, толстокожесть) как «отсутствие чувства стыда, неумение краснеть», «хэй» (чернота) – как «грязная душонка»[217]. Принципы жизни китайцев, где сочетаются конфуцианство, «хоу» и «хэй», изложены в труде Хо Цинхэна «В левой руке бесстыдство и коварство, в правой руке Конфуций и Мэн-цзы» (2009). В нем отмечается, что жителям Поднебесной надо придерживаться «Кун» и «Мэн», чтобы не заблудиться в жизни[218]. Но одновременно «хоу» имеет семантику щита; коннотация «хэй» – «копье», обозначает стратегию самореализации и конкуренции[219]. Очевидно, что в хозяине игры Цзю проявляются китайские «хоу» и «хэй».

Шкуркин, придав циклу рассказов подзаголовок «Китайская быль», подчеркнул беспристрастность и реалистичность изображения характеров и событий[220]. При этом следует учесть его восприятие национальных черт психологии китайцев, изложенное в предисловии к сборнику. Во-первых, он утверждал, что нравственные и физиологические потребности человека вненациональны; они, по сути, одинаковы для «европейца, азиата и индейца» (419). Во-вторых, различие проявляется лишь в способах достижения этих потребностей и их количестве, которое растет с ростом интеллекта и состояния морали человека и народа. В-третьих, индивид нуждается в смене

---

[217] *Спешнев Н.А.* Психология китайцев в оценках китайских и зарубежных исследователей // *Спешнев Н.А.* Китайцы: особенности национальной психологии. СПб.: КАРО, 2011. С. 51. [С. 32–74]

[218] *Хо Цинхэн*. Цзошоу хоу хэй юшоу кун мэн (В левой руке бесстыдство и коварство, в правой руке Конфуций и Мэн-цзы). 侯清恒. 左手厚黑右手孔孟. Пекин: Книгоиздательство прошивных книг, 2009. С. 1. [227 с.]

[219] Там же. С. 38.

[220] Реалистичность и документальность описания подтверждается подробными комментариями, включенными в текст. Шкуркин точен в указании места события, сообщении нюансов аренды помещений под игорный дом, в описании таких реалий, как «банковка» (рулетка) и расчерченная тушью скатерть, на которой ведется игра, в пояснении, кто такой хозяин игры и кто банкомет, подручные банкомета, он сообщает о вариантах выигрыша (в каком случае он равен ставке, в каком неминуем проигрыш и др.), о тех, кто составляет среду игроков (наемные рабочие-земледельцы, ловцы капусты, охотники и др.), о «да-цзы» Уссурийского края, попавших в рабство («хулацзы») к китайцам, которые могли их продать, подарить, обменять, он расшифровывает лексикон, активный в игорных притонах, поясняет этику игры (например, игру может закончить только проигравший) и т.д.

Согласно В.К. Арсеньеву, «да-цзы» – это аборигены Уссурийского края: «Китайцы называют их [аборигенов – *Л.Г.*] да-цзы, что значит туземец (не русский, не кореец и не китаец). Отсюда получилось искаженное русскими слово “тазы” <…> Китайцы воспользовались их духовной бедностью и сумели сделаться для них необходимыми. С этого момента тазы утратили всякую самостоятельность и превратились в рабов». *Арсеньев В.К.* Сквозь тайгу // Арсеньев В.К. В дебрях Уссурийского края. Хабаровск, Владивосток: Книжное дело, 1928. С. 89–90. [С. 89–96]

каждодневного занятия – будь то занятия философией, научный доклад, музыка и проч.; европейцу нужен «коньяк, карты, сигары» (419), русскому водка, индейцу табак, китайцу опиум и азартные игры. Чем экспансивней народ (к такому типу Шкуркин относит южан), тем больше стремление к азартным ситуациям: «Китайцы были и будут всегда народом в высшей степени азартным» (420), несмотря на закон, направленный против азартных игр[221]. Этот вывод объясняет обращение Шкуркина к психотипу игрока.

Мы не исключаем и таких причин погружения Шкуркина в этническую специфику азартных игр, как изображение психологии игрока в русской литературе[222], в целом интерес к культурологическим аспектам азартных игр[223].

Итак, в «Игроках» Шкуркин нетенденциозно описал универсальные черты этноменталитета китайцев, соотнес их со спецификой среды игорных домов. Убедительность и документальность повествованию придал повтор в рассказах однотипных мотивов. Будучи синологом, Шкуркин избежал эмоциональности и отчетливого критицизма. Вместе с тем особенностью его этнографических рассказов является авторское обобщение при изображении частной ситуации, отдельной черты характера и проч.

---

[221] Шкуркин приводит ограничительные меры, предпринятые государством: за участие в азартных играх следует уплатить штраф 1000 долларов, азартный игрок приговаривается к пятилетней ссылке. До 1912 г. все, арестованные во время игры, подвергались тюремному заключению и сорока ударам, во время войны сосланных казнили.

[222] «Пиковая дама» (1833) А.С. Пушкина, «Герой нашего времени» (1838–1840), «Маскарад» (1835), «Штосс» (<1845>) М.Ю. Лермонтова, «Игроки» (1842) Н.В. Гоголя, «Дым» (1865–1867) И.С. Тургенева, «Игрок» (1866) Ф.М. Достоевского, «Два гусара» (1856), «Война и мир» (1863–1869) Л.Н. Толстого, «Винт» (1884) А.П. Чехова, «Система» (1932) А.И. Куприна, «Большой шлем» (1899) Л.Н. Андреева и др.

См.: *Лотман Ю.М.* Тема карт и карточной игры в русской литературе XIX века // Ученые записки Тартуского университета. Тарту, 1975. Т. 7. С. 120–142; *Лотман Ю.М.* Карточная игра // Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб.: Искусство, 1997. С. 136–163.

[223] Как пишет Й. Хейзинга («Человек играющий», 1938), игра в принципе старше культуры, она характеризует антропологическую суть человека, ее корни уходят в биологическую природу, она сочетает в себе рациональные и инстинктивные возможности человека, что, на наш взгляд, представляет собой убедительный ресурс для художественного творчества. Например, правила игры, как и факт везения, моделируют сюжеты, что проявилось в рассказах Шкуркина.

2.5. Пиджин как стилевой прием в «Игроках» П.В. Шкуркина[224]

Как отметил американский лингвист Э. Сепир, «подобно культурам, языки редко бывают самодостаточными. Потребности общения заставляют говорящих на одном языке вступать в непосредственный или опосредованный контакт с говорящими на соседних или культурно доминирующих языках»[225]. В процессе межкультурной коммуникации большинство языков существует не изолированно, на них более или менее влияют другие языки, что по-своему влияет на специфику устной речи людей фронтирной зоны и формирует своеобразный стиль произведений, созданных эмигрантами.

Смешанные языки (включают пиджины и более стабильные креольские языки) являют собой высокую степень языковых контактов как результат межкультурного или иного общения. Пиджины характеризуются «разрушением и упрощением сложных грамматических моделей» [226] . Подобная лексика принимается обеими сторонами носителей языков-источников, и таким образом преодолевается языковой барьер. Для устного общения характерна укорененность пиджинов в лингвокультуре – лексемы сохраняется из уст в уста, и только маленькая часть слов зафиксирована в публикациях разных жанров. Причем постепенно такая лексика входит в другой язык-источник в качестве группы заимствованных слов.

Как пишут В.И. Беликов и Л.П. Крысин, «обычно считается, что он [пиджин – *Л.Г.*] восходит к китайскому восприятию английского слова business; впервые он зафиксирован в 1807 г. в применении к англо-китайскому пиджину (орфографически – pigeon)»[227]. Китайский русист Ян Цзе согласен с тем, что первичный вариант пиджинов – это англо-китайский пиджин, но он полагает, что слово «пиджин» представляет собой транскрибированный

---

[224] В данном параграфе приведены положения и выводы статьи автора работы: *Линь Гуаньцюн.* Пиджин как стилевой прием в русской прозе Харбина («Игроки» П.В. Шкуркина) // Филологические науки. Научные доклады высшей школы. 2020. № 5. С. 70–76.

[225] *Сепир Э.* IX. Как языки влияют друг на друга // Избранные труды по языкознанию и культурологии / Пер. с англ.; под ред. и с предисл. А.Е. Кибрика. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. С. 173. [С. 173–184]

[226] Пиджины // Языкознание. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 374. [685 с.]

[227] *Беликов В.И., Крысин Л.П.* Социолингвистика. М.: Издательский центр РГГУ, 2001. С. 81. [317 с.]

вариант китайской фразы «пиджен/пичжэн – bizhen – 逼真 (в дословном переводе: «очень похожий»)»[228], которая возникла уже в буддийском трактате «百论 (Бай Лунь)» (ок. 401–409) в эпоху династии Восточной Цзинь. К вышеуказанным объяснениям термина добавим, что слово «пиджин» было зафиксировано и в связи с использованием смешанных языков на территории Китая в XVII в. (китайцы и англичане имели торговые связи в прибрежных районах Гуандун) и XVIII в. (китайцы и русские имели торговые связи, и в связи с этим возник кяхтинский русско-китайский пиджин как один из русских пиджинов).

Пиджины на русской основе имеют ряд направлений. О русских пиджинах был написан ряд работ, их авторы – В.И. Беликов, Е.В. Перехвальская[229]. Русско-китайский пиджин, безусловно, является одним из самых ярких и богатых ветвей русских пиджинов, что не могло не сказаться на литературном языке русских эмигрантов, придавало повествованию фонетическую яркость и экспрессию.

В русско-китайском пиджине выделяются две ветви: кяхтинский/маймачинский/забайкальский русско-китайский пиджин (вторая четверть XVIII в. – середина XX в.) и дальневосточный/харбинский русско-китайский пиджин (вторая половина XIX в. – середина 1960-х гг.)[230]. В 1727 г. Российской империей и Империей Цин был подписан Кяхтинский договор, по которому была легализирована русско-китайская пограничная торговля через российский город Кяхта и китайский городок Маймачен (нынешний городок Алтанбулаг в Монголии). Для эффективного осуществления торгового обмена на данной пограничной территории возник кяхтинский русско-китайский пиджин. Однако из-за открытия других китайских портов и серьезного роста

[228] *Ян Цзе.* Забайкальско-маньчжурский препиджин. Опыт социолингвистического исследования // Вопросы языкознания. 2007. № 2. С. 67. [С. 67–74]

[229] См.: «Русские пиджины» (1997), «Языковые контакты и генеалогическая классификация» (2009) В.И. Беликова; «Языковые контакты и “прагматический код”» (1986), «Части речи в русских пиджинах» (2006), «Русские пиджины» (2008) Е.В. Перехвальской.

[230] См.: *Беликов В.И.* Русские пиджины // Малые языки Евразии: социолингвистический аспект. Сборник статей / Сост. А.И. Кузнецова, О.В. Раевская, С.С. Скорвид. URL: https://ruthenia.ru/folklore/belikov4.htm (дата обращения: 28.11.2019).

общения русских и китайцев в Приамурье и Приморье с конца XIX в. торговля в Кяхте и Маймачене постепенно приходила в упадок, и кяхтинский русско-китайский пиджин, соответственно, постепенно исчезал. Во второй половине XIX в. по российской льготной политике в Приамурье и Приморье России было много китайцев, которые в основном занимались сельским хозяйством и рыболовством. Общение между людьми обеих стран в этих районах стремительно увеличилось после начала совместного строительства КВЖД (1897), Русско-японской войны (1904–1905) и Октябрьской революции (1917). В это время китайцы могли относительно свободно переходить через границу, а много русских приехали в Маньчжурию. В связи с этим возник дальневосточный русско-китайский пиджин. В отличие от кяхтинского русско-китайского пиджина, часть слов которого заимствована из монгольского языка, на дальневосточный русско-китайский пиджин влияют хэйлунцзянский и харбинский диалекты. Кроме того, данная ветвь русских пиджинов была широко распространена не только в торговом, но и в культурном обменах (например, в литературе, в повседневной жизни) в Маньчжурии и на Дальнем Востоке России. Об общем положении, лексических и грамматических особенностях дальневосточного русско-китайского пиджина были опубликованы работы российских и китайских лингвистов[231]. Отметим, что китайский язык принадлежит к изолирующим языкам, а русский – к флективным. Смешение этих двух языков – интересная «химическая реакция».

[231] Например: «Русско-китайский пиджин: опыт социолингвистического описания» (2007), «Русский язык в восточном зарубежье (на материале русской речи в Харбине)» (2009) Е.А. Оглезневой; «Языковая ситуация на Дальнем Востоке России и приграничной территории (на материале российского Приамурья и провинции Хэйлунцзян, Китай)» (2014) А.В. Блохинской, С.В. Гордеевой, Е.В. Касимовой, Е.А. Оглезневой, Цзян Ин; «Владивостокский русско-китайский пиджин на рубеже XIX–XX веков» (2016) Д.А. Бутырина; «汉俄语言接触研究 (Исследование китайско-русского языкового контакта)» (2012) 奥丽佳 (Sokolovskaya Olga); «汉俄语言接触研究 (Исследование китайско-русского языкового контакта)» (2012) 邵大艳 (Шао Даянь); «中俄跨文化交际中的边缘语 (Маргинальный язык в межкультурной коммуникации между Китаем и Россией)» (2012) 于晶 (Юй Цзин); «语言接触与文化交融——20 世纪中期前的中俄皮钦语研究 (Языковые контакты и культурное скрещение – русско-китайский пиджин до середины 20 века)» (2013) 马娜 (Ма На); «哈尔滨中俄边缘语消亡探由 (Исследование исчезновения китайско-русского маргинального языка в Харбине)» (2014) 赵鲁臣 (Чжао Лучэнь).

Будучи синологом, Шкуркин в «Игроках» (1926) вместо русских эквивалентных слов и словосочетаний употреблял пиджинизированную лексику. В результате лингвопоэтического анализа [232] пиджина в этнографических рассказах Шкуркина очевидны его стилистическая и содержательная значимость. Пиджин – структурное звено текстов, характеризующее восприятие русским писателем китайских реалий, отражающее иноязычную культуру, эстетически воздействующее на читателя, в целом формирующее художественное пространство.

В «Игроках» около тридцати слов дальневосточного русско-китайского пиджина китайского происхождения (некоторым словам автор дал разъяснение в самом тексте). Для их пояснения мы использовали авторитетные словари русского и китайского языков, «黑龙江方言词典 (Словарь хэйлунцзянского диалекта)» (1991), «哈尔滨方言词典 (Словарь харбинского диалекта)» (1997); также мы опирались на собственный словарный запас родного (китайского) языка и опросили жителей провинции Хэйлунцзян. Прокомментируем ряд пиджинизированных слов, использованных Шкуркиным.

1. Часто встречающееся выражение «мао-цзы ло-ча»[233] (443) имеет свою историю и отражает характер отношений русских и китайцев. Лексема «ло-ча» (罗刹, luó chà) – из санскрита राक्षसः, она означает демонов-людоедов и злых духов в индуизме и буддизме. Слово «мао-цзы» имеет разные варианты: «ламоза», «ламеза». В «Словаре харбинского диалекта» разъясняется, что «мао-цзы» (毛子, máo zi, досл. пер.: волосатик) и «ламоза», «ламеза» (老毛子, lǎo máo zi, досл. пер.: старый волосатик) – это «устаревшие названия русских» [234] . Согласно «Словарю хэйлунцзянского диалекта» «ламоза»,

[232] См.: *Липгарт А.А.* Основы лингвопоэтики [лингвопоэтика: теория и метод, лингвопоэтика и лингвостилистика, лингвопоэтика и литературоведение]. Изд. 2-е, стер. М.: URSS (ЛЕНАНД), 2006. [164 с.]

[233] *Шкуркин П.В.* Игроки. Китайская быль // Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. Т. 3: Соната над Хинганом / Гл. сост. Ли Янлен. Пекин: Китайская молодежь, 2005. [С. 418–481] Страницы указаны в скобках.

[234] Мао-цзы. 毛子 // Инь Шичао. Харбин фанянь цыдянь (Словарь харбинского диалекта). 尹世超. 哈尔滨方言词典 / Гл. сост. Ли Жун. Нанкин: Цзянсуское педагогическое издательство, 1997. С. 204. Ламоза, ламеза. 老毛子 // Там же. С. 213. [492 с.]

«ламеза» – это «презрительные обозначения русских»[235]. «Ламоза» также встречается в русской литературе других харбинских эмигрантских писателей. Например, в стихотворении «Ламоза» (1940) А.И. Несмелова: «Но пускай за возгласы: ламоза! / (Обращение к тебе, ко мне)»[236]. В данном тексте речь идет о русском мальчике, усыновленном китайцем. В рассказе Несмелова «Ламоза» (1940) покинутый своими родителями русский мальчик, усыновленный китайцем Ван Хин-те, хотел слиться с китайскими ребятами, но его «сверстники называли ламозой, как китайского ребенка, воспитывающегося среди русских, сотоварищи его игр, дразня, обязательно величали бы ходькой, и это обижало бы ребенка, желающего быть русским среди русских»[237]. Несмелов отразил соответствие лексемы «ламоза» «представлению о людях, наделенных злой колдовской силой, о людях страшных, пугающих, о которых взрослые говорили недоброжелательно»[238], даже «словами “ламоза лайла” – русский пришел – китаянки пугали своих капризничавших детей»[239].

Чтобы разъяснить происхождение обозначенного выше прозвища русских, нужно обратиться к истории столкновений между жителями Маньчжурии и россиянами. Слово «ло-ча» возникло в китайских хрониках начала династии Цин, оно означало казаков, которые в то время являлись главной силой российского территориального освоения Дальнего Востока. В 1649–1689 гг. произошел Русско-цинский пограничный конфликт, в ходе которого жители Маньчжурии стали называть врагов-казаков «ло-ча»[240]. В XIX в. после поражения в Первой опиумной войне (1840–1842) Империя Цин стала неустойчивой. На пограничной территории России и Маньчжурии

---

[235] Ламоза, ламеза. 老毛子 // Хэйлунцзян фанянь цыдянь (Словарь хэйлунцзянского диалекта). 黑龙江方言词典 / Сост. Лю Сяонань, Цзян Вэньчжэн. Харбин: Хэйлунцзянское педагогическое издательство, 1991. С. 143. [292 с.]

[236] *Несмелов А.* Ламоза // Несмелов А. Собрание сочинений / Сост. Е. Витковский, А. Колесов, Ли Мэн: В 2 т. Т. 1: Стихотворения и поэмы. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2006. С. 175. [С. 175–176]

[237] *Несмелов А.* Ламоза // Несмелов А. Собрание сочинений / Сост. Е. Витковский, А. Колесов, Ли Мэн: В 2 т. Т. 2: Рассказы и повести. Мемуары. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2006. С. 509. [С. 509–516]

[238] Там же.

[239] Там же.

[240] См.: *Го Вэньшэнь.* Элосы гоцзя минчэн бяньцянь као – цун «лоча» дао «элосы» (Исследование изменения названия страны России – от «ло-ча» до «России»). 郭文深. 俄罗斯国家名称变迁考——从“罗刹”到“俄罗斯” // Цзянхуай луньтань (Цзянсуско-аньхойский форум). 江淮论坛. 2010. № 3. С. 105–107. [С. 105–111]

произошло несколько конфликтов, в которых казаки вновь составили главную силу российской армии. В отличие от внешности тогдашних китайцев, носивших длинную косу и бривших бороду, казаки были длиннобороды, носили овчинную папаху и тулуп – и жители Маньчжурии называли их «мао-цзы».

Постепенно семантика слова перешла на обозначение всех русских. Ван Хин-те из рассказа Несмелова обоснованно называет мальчика «ламоза». В стихотворении «Лешачонок» (1934) русской поэтессы китайской эмиграции М. Колосовой дано описание лишившегося родных русского ребенка: «Не ребенок, не щенок, / А покрытый шерстью серой / Жалкий маленький клубок. / Вместо ручек – пара лапок, / Головенка вся в пуху, / А на ней два бугорочка, / Вместо рожек наверху. / Хоть и мордочка собачья, / Но копытца на ногах!»[241]. В стихотворении ребенок предстает лешачонком, что соответствует семантике «мао-цзы» (волосатик). Шкуркин в «Игроках» после слов «мао-цзы ло-ча» уточняет: «косматые лешие» (443).

Какое возможно объяснение слова «старый» перед словом «волосатик»? С одной стороны, китайский иероглиф 老 не только соответствует словосочетанию «проживший много лет», но и имеет дружескую, шутливую семантику, поскольку Россия – давний сосед Китая. С другой стороны, чтобы отличить русских-метисов, китайцы называют их «Эрмоза»[242] (二毛子, èr máo zi, досл. пер.: вторая степень волосатиков). Здесь иероглиф 老 адекватен русским прилагательным «чистокровный», «первобытный». В наше время слова «мао-цзы», «ламоза» и «ламеза» утратили негативную коннотацию: «На вопрос: “Кто такой ламоза?” современный китаец, как правило, отвечает: “Волосатый русский. Вы, русские, ламозы”»[243]. Итак, вместо слова «русские»

[241] *Колосова М.* Лешачонок // Колосова М. Вспомнить, нельзя забыть. Стихи Марианны Колосовой / Сост. В.А. Суманосов. Барнаул: Алтайский дом печати, 2011. С. 242. [С. 242–244]

[242] См.: *Тан Гэ.* Чжунго дунбэй дицюй эи: Зучэн хэ зуцюнь жэньтун (Этнические русские на северо-востоке Китая: Идентификация этнических названий и сообществ). 唐戈. 中国东北地区俄裔：族称和族群认同 // Сиболия яньцзю (Сибирские исследования). 西伯利亚研究. 2004. № 5 (31). С. 50. [С. 49–53]

[243] *Дябкин И.А.* Религиозные коннотации образов Китая и китайцев в дальневосточном фольклоре // Религиоведение. 2013. № 1. С. 178. [С. 172–183]

Шкуркин ради воссоздания сложившейся во фронтирной зоне традиции использовал его пиджинизированный вариант.

2. Группа слов использована для описания образа жизни игроков. Бао-цзюй (424) (豹局, bào jú, досл. пер.: леопардовое бюро) маркирует значимый в рассказах «Игроков» топос – игорный дом. Примечательно, что «豹 (леопард)» – жаргон китайских азартных игр, означающий одинаковые очки на трех игральных костях, которое является редким счастливым случаем.

3. Бао-хэ-цзы (431: «Дом Лю Цин-цзана был всегда битком набит желающими испытать свое счастье в бао-хэ-цзы (“игорную коробочку”) <…>») (豹盒子, bào hé zi, досл. пер.: леопардовая коробка, банковка (уменьшительно-ласкательная форма слова «банк» со значением «кон») (на С. 424) – игорная коробочка, аппарат китайской рулетки.

4. Хуа-цюань (475: «Давайте играть в хуа-цюань!») (划拳, huá quán) – застольная игра на пальцах.

5. Кроме того, Шкуркин, характеризуя нравы азартных игроков, вводил в текст китайскую брань. Например, лай хама (429) (癞蛤蟆, lài há ma) – проклятая жаба; ту-цзай-цзы (453: «– Ах ты ту-цзай-цзы, да-янь-эр-хо <…>») (兔崽子, tù zǎi zi) – заячий сосунок; да-янь-эр-хо (453) (大眼二货, dà yǎn èr huò) – большеглазый дурак; лань-бань-дэн (457: «– Проклятый лань-бань-дэн!») (烂板凳, làn bǎn dèng, досл. пер.: гнилой стул) – человек, долго где-то задерживающий; гоу-сун (457: «– Перестань, гоу-сун, злиться <…>») (狗孙, gǒu sūn) – собачий внук.

6. Встречающееся в поэзии и прозе русских эмигрантов и упомянутое в предыдущих параграфах слово «хунхýз» (435: «Впоследствии, один из завсегдатаев банковок, бывший хунхуз, говорил, что Пань Ю-лин был <…> променявшим, наконец, громкий, но опасный титул “дан цзя-эр” (атамана хунхузской шайки) на скромное, но “честное” положение содержателя игорного дома») (红胡子, hóng hú zi, досл. пер.: красная борода) переводится как «разбойники» и закрепилось за образами разбойников фронтирной зоны

российского Дальнего Востока и Маньчжурии: при грабеже они подвязывали себе искусственные рыжие бороды.

7. К этой же смысловой группе относится «дан цзя-эр» (435) (当家儿, dāng jiā er, досл. пер.: хозяин) – атаман хунхузской шайки.

8. Русскими писателями и этнографами активно использовалась лексема «фáнза» (436: «На этой улице вросла в землю низенькая, невзрачная фанза») (房子, fáng zi), то есть китайский дом с двускатной крышей, преимущественно в сельских местностях. К бытовым реалиям относятся также следующие лексемы.

9. Лу-цзяо (442: «<…> он сам делал когда-то в лу-цзяо») (鹿窖, lù jiào, досл. пер.: погреб оленей) – ловушка для добычи оленей.

10. Чи-фань (445: «– Чи-фань, чи-фань, – крикнул голос с баржи <…>») (吃饭, chī fàn) – есть, кушанье.

11. Куай-цзы (445: «<…> лежали две куай-цзы (палочки для еды)») (筷子, kuaì zi) – палочки для еды.

12. Кан (449: «Хозяин разместил гостей на обоих канах, и сяо-гуй-цзы (“чертенята” – мальчик в харчевнях) разносили незатейливую стряпню <…>») (炕, kàng) – широкая кирпичная или глиняная лежанка в Китае и Корее.

13. Ба-сянь-чжо-цзы (449: «“Чертенята” тотчас составили вместе два “ба-сянь-чжо-цзы” (квадратные столики на 8 человек) <…>») (八仙桌子, bā xiān zhuō zi, досл. пер.: стол восьми святых) – китайский традиционный квадратный стол на восемь человека (по два с каждой стороны), который появился не позднее X в. Согласно китайской легенде, восемь корифеев даосизма изобретали такие столы для угощения бедной семьей гостей в свадебный день. В память доброго дела восьмерых святых эта семья называла такие столы «ба-сянь-чжо-цзы».

14. Ула (451–452: «Он присел на кан и стал быстро развязывать тонкую, крепкую бичевку, идущую от улы (китайская обувь) <…>») (靰鞡, wù la) – китайская обувь из коровьей кожи и осоковых растений (название таких

растений по произношению маньчжурского языка – «ула»). Такая обувь эффективно утепляет ноги, была распространена среди маньчжуров и в целом жителей Маньчжурии в древнюю и новую эпоху.

15. Цзю-ху (474: «<…> цзю-ху из белого металла для подогревания китайского вина, и маленькие фарфоровые чашечки с просвечивающим насквозь рисунком») (酒壶, jiǔ hú) – китайская фляга для алкоголя.

16. Ряд пиджинизированных слов приведен Шкуркиным для изображения людей, в том числе для указания на их родственные связи, социальное положение, этические отношения. Прежде всего это обращение «да-цзя-хо-эр» (458) (大家伙儿, dà jiā huǒ er), что значит «все».

17. Дао-инь (465: «<…> нельзя было сразу попасть в какие-нибудь дао-ины (начальники округа), или в прокуроры судебной палаты») (道尹, dào yǐn) – китайский начальник округа в 1914–1924 гг.

18. Лао-гэ (438: «– Попробуйте счастье, лао-гэ (старший брат), – сказал он») (老哥, lǎo gē) – старший брат, обращение к близкому другу.

19. Сяо-эр (443: «Его звали Сяо-эр, т.е. Малыш») (小儿, xiǎo ér) – малыш.

20. Да-ши-фу (444: «<…> “да-ши-фу” (“великий наставник”, т.е. повар) позовет их обедать») (大师傅, dà shī fu) – великий наставник.

21. Лао-нинь цзя (466) (劳您驾, láo nín jià) – чрезвычайно благодарен, крайне Вам обязан.

22. Сяо-гуй-цзы (449) (小鬼子, xiǎo guǐ zi, досл. пер.: чертенок) – презрительное название молодых работников в харчевнях и игорных домах.

Не трудно заметить, что в «Игроках» пиджинизированные слова китайского происхождения – почти транскрибированный вариант из языка-источника. Более того, от некоторых появились производные. Так, от «хунхуз»: хунхузский, хунхузничество (деятельность хунхузов); от «фанза»: фанзовый; от «чи-фань» (существительное): чифанить (глагол). Даже в наше время жители на Дальнем Востоке говорят: «Почифаним?» («Покушаем?»). Слово «женьшень» возникло давно. Русские познакомились с ним благодаря

Н.Г. Спафарию (1636–1708), который в 1675–1678 гг. возглавлял русское посольство к Цинскому двору и привез женьшень в Россию. В «Игроках» мы встречаем производное от «женьшень» слово – «жэньшэньщик» (454: «<…> воскликнул какой-то молодой жэньшэньщик, обращаясь к Сяо-эру»), означающее искателя женьшеня.

Шкуркин сочетал пиджин с такими особенностями повествования, как обращение к китайским фразеологизмам. Кроме того, автор «Игроков» прибегал к лексике европейских языков, специфичной для населения Китая. Так, описывая менталитет субкультуры, Шкуркин создал образ самого языка, убедительно представил лексическую культуру, сложившуюся в русской эмиграции и в среде контактирующих с ней китайцев.

Как пишет Д.А. Бутырин: «Китайцы, желая подчеркнуть свое духовное достоинство и свое превосходство над русскими, любили поговорить о высоких материях, не торопясь, с чувством, толком, с расстановкой, любуясь собственным красноречием»[244]. Этому замечанию соответствуют фрагменты рассказов Шкуркина, в которых китайская мудрость дана в форме пословиц. Так, «Какая собака много лает, та никогда не кусает» (422) (吠犬不咬人) означает злобного внешне человека, обычно безопасного. Отметим, что Шкуркин не использовал известные русские варианты пословицы: «Не бойся собаки брехливой, а бойся молчаливой», «Не бойся собаки, что лает, а бойся той, что молчит да хвостом виляет». Для указания на бессмысленную вражду злобных соперников Шкуркин привел выражение «Гоу яо гоу, лян цзуй мао (если собака грызет собаку – у обеих рты полны шерсти)» (452) (狗咬狗，两嘴毛).

Пиджины либо со временем исчезают, либо подвергаются креолизации. Из-за ряда факторов (эвакуация русских харбинцев после Мукденского инцидента 1931 г., депортация китайских эмигрантов с Дальнего Востока России с 1936 г., советско-китайский раскол в конце 1950-х – конце 1980-х гг.,

[244] Цит. по: *Бутырин Д.А.* Владивостокский русско-китайский пиджин на рубеже XIX–XX веков // Известия Восточного института. 2016. № 2 (30). С. 15. [С. 13–20]

усиление влияния английского языка на китайцев, естественная смерть говорящих на дальневосточном русско-китайском пиджине) пиджин как продукт межэтнической коммуникации постепенно минимизировался. Однако некоторые пиджинизированные слова включены в авторитетные словари русского языка в качестве заимствованных слов[245].

Приведем несколько примеров использования в «Игроках» (в основном в рассказе «Счастливый игрок (Шанхайские силуэты)») калек из иных языков. По сути, писатель интегрировал в текст лексику языков, показательную для тогдашнего Шанхая, где располагались иностранные концессии и жили люди разных национальностей: китайцы, англичане, индусы, метисы и др. Обращение жителей Шанхая в те годы к иноязычным словам – показатель престижа, следование моде. Итак:

1. Хавкаст (461: «Самым худшим, пожалуй, элементом среди этих “хавкастов” являются переселившиеся с Филиппинских остров метисы <…>») (англ. half-caste) – смесь европейца с азиатом.

2. Кэб (466: «<…> вы возьмете кэб или две рикши?») (англ. cab) – наемный экипаж на конной тяге.

3. Бордин-хауз (467: «В этом бордин-хауз постоянно бывают и китайцы») (англ. boarding house) – частная квартира, обустроенная по типу гостиницы.

4. Бродвэй (467: «Экипаж двинулся по Бродвэю, переехал через мост на Сучжоу-крик <…>») (англ. broadway) – шоссе.

5. Полисмен (471: «<…> индус-полисмен протянул руку и указал ему пальцем на доску, прибитую к столбику») (англ. policeman) – полицейский.

6. Транскрибированы названия местности: Кантон (465: «<…> побывать в цветочных лодках Кантона – словом, проделать все то, что полагается блестящему молодому человеку его типа и калибра») (англ. Canton) – устаревшее название города Гуанчжоу; Нанкин-род (461: «<…> в одном из

[245] Например, слово «хунхуз» в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» (1890–1907), «Большой советской энциклопедии» (1969–1978), «大俄汉词典 (Большом русско-китайском словаре)» (1985); слово «фанза» в «Толковом словаре русского языка» под редакцией Д.Н. Ушакова (1935–1940), «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой (1992), «Толковом словаре иноязычных слов» Л.П. Крысина (1998); слово «кан» в «大俄汉词典 (Большом русско-китайском словаре)» (1985).

магазинов на Нанкин-род») (англ. Nanking Road/Nanjing Road) – торговая улица в Шанхае; Сучжоу-крик (467) (англ. Suzhou Creek) – название участка реки Усон в Шанхае.

В тексте также есть кальки из японского, французского и испанского языков. Например:

1 Рикша (466) (япон. 人力車) – повозка, которую человек тянет за собой. Впервые она появилась в Японии в середине XIX в.

2. Табль-дот (468: «<…> обедать приходите сюда, в табль-дот!») (франц. table d'hôte) – общее меню в пансионах.

3. Каррамбо (479: «– А, каррамбо, откройте!») (исп. caramba) – междометие: черт побери.

Поскольку цикл «Игроки» формировался, когда массовая эвакуация русских эмигрантов в Шанхай еще не началась, шанхайский русский пиджин объективно не мог занять, в отличие от пиджина китайского происхождения, прочного места ни в диалогах, ни в авторских описаниях. Но Шкуркин, скорее всего, намеренно заменял русские слова эквивалентами, ранее укоренившимися в языке (например, «полисмен»). Кальки относительно часто использовались в произведениях таких русских писателей шанхайской эмиграции, как Н.И. Ильина и П.А. Северный.

В заключение отметим, что пиджин прежде всего актуален в этнографической прозе, как художественной, так и документальной. В рассказах Шкуркина, содержание которых сведено к описанию образа жизни китайцев определенного культурного и социального круга, он органичен. Мотивированное применение пиджина в сочетании с другими лексическими приемами повествования способствовало созданию реального облика Китая первой половины XX в.

Таким образом, востоковед Шкуркин в циклах этнографических рассказов «Хунхузы» и «Игроки» нетенденциозно описывает маргиналов и созданные ими субкультуры в тогдашних Маньчжурии и Российском Дальнем Востоке. Образ хунхузов у Шкуркина амбивалентный, что соответствует мировым литературным традициям в изображении благородных разбойников. В «Хунхузах» характерна педантичность в описании географических и бытовых деталей, лексической культуры, приведенные факты совпадают с деталями, изложенными в современной научно-популярной литературе, в частности в монографии Д.В. Ершова «Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке». В «Игроках» Шкуркин всесторонне описывает дальневосточных игроков, их следование национальным позитивным традициям и теневую сторону их психологии. В «Игроках» автором ограниченно применен харбинский русско-китайский пиджин и кальки из иных языков. Шкуркин в своих произведениях стремится достичь объективности, что созвучно точке зрения Э.В. Саида («Ориентализм»).

Глава 3. Фронтирная мифология Б.М. Юльского (рассказы «Возвращение г-жи Цай», «Путь дракона», «След лисицы»)

3.1. Мифопоэтика оборотня-крысы («Возвращение г-жи Цай» и литературный контекст)[246]

Мифологические представления народа характеризуют его культуру, входят в показатели, определяющие особенности картины мира. Б.М. Юльский (1912–1950?) – автор рассказов, где «соединяются русские ментальные установки, мифология дальневосточного фронтира, традиции западной приключенческой литературы и натуралистической прозы дальневосточного зарубежья»[247]. Творческий талант Юльского был доказан тем, что он занимал второе место (первая премия не была присуждена) на Втором Восточно-Азиатском конкурсе российских поэтов и беллетристов в Харбине в 1942 г., где председателем жюри выступал Н.А. Байков[248]. Байков – признанный мастер русской харбинской прозы, вдохновленный Д.И. Менделеевым и Н.М. Пржевальским на исследование Дальнего Востока, однако сложилось мнение, что «Юльский был “литературнее” Байкова, да и темы его рассказов несравненно шире»[249]. Кроме этнографических рассказов, также представленных в творчестве Байкова и Шкуркина, он создал авторскую фронтирную мифологию, под которой «понимается система мифологических представлений носителей фронтирной ментальности»[250].

---

[246] В данном параграфе приведены положения и выводы статьи автора работы: *Линь Гуаньцюн.* Мифопоэтика образа оборотня-крысы («Возвращение г-жи Цай» Б.М. Юльского и литературный контекст) // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2021. № 4. С. 143–151.

[247] *Забияко А.А.* Проза харбинского писателя Бориса Юльского в контексте художественной этнографии дальневосточного зарубежья // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 2. С. 91. [С. 91–102]

[248] См.: *Кузнецова О.Ф.* Литературные конкурсы русских писателей в Харбине // Кузнецова О.Ф. Архив Валерия Перелешина в Отделе рукописей ИМЛИ РАН. Литераторы русской диаспоры Китая 1930–1940-х годов / Отв. ред.-сост. О.Ф. Кузнецова. М.: Издательство ИКАР, 2020. С. 210–218.

[249] *Ли Мэн.* «Он Байкова литературнее» (о прозе Б. Юльского) //Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 6. К 70-летию профессора В.В. Агеносова: Сборник научных работ / Пер. на кит.: Ли Иннань; пер. на анг.: О.Е. Пышняк. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2012. С. 212. [С. 210–212]

[250] *Забияко А.А.* «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20–30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия: Сборник материалов международной научно-практической конференции. 2011. Вып. 9. С. 119. [С. 119–140]

Рассказ «Возвращение г-жи Цай» впервые был опубликован в № 28 журнала «Рубеж» за 1937 г. Мотив чуда – ключевой в сюжете. Повествование выстраивается вокруг образа крысы-оборотня, что редко встречается в литературе России и Западной Европы. Герой, почтенный господин Цай, после смерти своей супруги госпожи Цай Цзи-шень каждый вечер с помощью опиумного дыма вызывал в памяти ее образ. Однажды во время курения опиума господин Цай увидел, как «в углу появилась и села на лапки огромная рыжевато-серая крыса с острой хитрой мордочкой и блестящими бисеринками-глазами»[251] (319). Он знал, что в китайской традиции «оборотни часто принимают облик лисицы» (319) и потому поначалу усомнился в магической сути крысы. Она каждый день приходила к господину Цаю, вместе с ним курила опиум, и он, наконец, осознал, что она понимала обращенные к ней слова. В дальнейшем этот когнитивный контакт разрешил психологический кризис вдовца. Из-за отсутствия денег он не мог выкупить домик, где умерла супруга и где хранились светлые воспоминания об их семейном счастье, в результате душевная драма достигла апогея – герой решил покончить жизнь самоубийством, простился с крысой, но, как выяснилось, преждевременно: крыса принесла в зубах бриллианты и таким образом спасла господина Цая от гибели. Через три года герой и крыса умерли, а соседи посчитали, что она – «добрый дух дома, охранявший хозяина и теперь, когда старый Цай умер, покинувший землю для того, чтобы вернуться в свои небесные края» (324).

Крыса в рассказе Юльского обладает антропоморфной природой, что позволяет рассматривать ее как оборотня и волшебного помощника. В сюжете принесенные крысой-оборотнем бриллианты функционально тождественны спасительному средству из волшебной сказки; по В.Я. Проппу, «давая в руки

[251] *Юльский Б.* Возвращение г-жи Цай // Юльский Б. Зеленый легион: повесть и рассказы / Сост. А. Колесова, А. Лобычева; вступ. ст. А. Лобычева; коммент. А. Колесова (Серия «Восточная ветвь»). Владивосток: Альманах «Рубеж», 2011. [С. 316–324] Страницы указаны в скобках.

героя волшебное средство, сказка достигает вершины»[252]. Эпизод обретения спасительных бриллиантов – кульминация рассказа: герой понял, что крыса – госпожа Цай Цзи-шень. Название рассказа – семантически сильный элемент текста – также говорит о ее оборотнической природе. Обратившийся к китайским реалиям Юльский ориентировался не на европейские, не на русские сказочные традиции и не на таких привычных волшебных помощников, как волк, орел, конь, медведь. Он предпочел крысу. Наделив образ крысы позитивной коннотацией, он явно отступил от известных сюжетов мировой литературы. Его выбор не отвечал ментальности ни русских, ни европейцев.

Отношение к крысе в культуре Запада и Востока различно. Образ крысы на Западе исключительно негативный: она – источник эпидемий, враг человечества. В 1284 г. крысолов спас город Гамельн от крыс, и это событие легло в основу средневековой немецкой легенды «Гамельнский крысолов», получившей многочисленные интерпретации в авторском творчестве [253]. Наиболее известный русский вариант легенды – поэма М.И. Цветаевой «Крысолов» (1925). Крысы помимо природной наделены социальной агрессией. Характерен маршевый ритм их речи, упрощенная лексика, частые тире, имитирующие враждебный жест: «Коль не бос – кровосос, / Коль не бит – паразит <…> / В новый мир, дескать, брешь: / Не потел – так не ешь, / Не пыхтел – так не ешь, / Не пострел – так не ешь. / До поры, дескать, цел: / Не потел – под расстрел, / Не хотел – под расстрел, / Не пострел – под расстрел!»[254] Назовем также рассказ-мистификацию А.С. Грина «Крысолов» (1924), с которым рассказ Юльского сближают детали: герой Грина видит в заброшенном банке образ знакомой девушки, он погружается в онейрические

[252] *Пропп В.Я.* Морфология (волшебной) сказки. Исторические корни волшебной сказки / Коммент. Е.М. Мелетинского, А.В. Рафаевой; сост., науч. ред., текстол., коммент. И.В. Пешкова. М.: Лабиринт, 1998. С. 253. [511 с.]

[253] См.: И.В. Гете «Крысолов» (<1803>), Г. Гейне «Бродячие крысы» (<1869>), С. Лагерлеф «Чудесное путешествие Нильса Хольгерссона по Швеции» (1906–1907), А.С. Грин «Крысолов» (1924), М.И. Цветаева «Крысолов» (1925), Г.А. Шенгели «Гамельнский волынщик» (<1926>), Н. Шют «Крысолов» (1942), Д.Л. Стоун «Крысостофическая катастрофа» (1990), В. Хольбайн «Тринадцать» (1995), Т. Пратчетт «Изумительный Морис и его ученые грызуны» (2001) и др.

[254] *Цветаева М.И.* Крысолов // Избранные сочинения: В 2 т. Т. 1: Стихотворения. Поэмы. Драматические произведения / Сост., подгот. текста, вступ. ст., коммент. А. Саакянц. М.: Литература, 1998. С. 373–374. [С. 354–420]

состояния, сталкивается с крысами-оборотнями, упоминается бриллиантовый перстень. Но черные гвинейские крысы-оборотни, обосновавшиеся в петроградском Центральном банке, – воплощенное зло, они задумывают убийство Крысолова: «– Привет Избавителю! – ревом возгласил хор. – Смерть Крысолову! – Смерть! – мрачно прозвенели женские голоса <...> – Он умрет, – сказал неизвестный, – но не сразу»[255]. В истории, рассказанной Грином, они обладают интеллектом, адаптируются в городском пространстве, свободно принимают человеческий облик, от их укуса жертва гниет заживо. Отметим, что гигантские крысы – реальность Новой Гвинеи.

Грин приводит обширную цитату из вымышленной средневековой книги Э. Эртруса «Кладовая крысиного короля» и тем самым расширяет мифологическое поле «крысиного» сюжета. Крысиный король – злодейское семиглавое существо из «Щелкунчика» (1816) Э.Т.А. Гофмана. Огромный лесной король с золотой короной на крысиной голове – персонаж сказки Э.М. Арндта «Крысиный король Бирлиби» (1818), для него в Вальпургиеву ночь множество крестьян за ворованное золото разгружают мешки со снедью. Крысиный король – монстр из «Крыс» (1974) Дж. Герберта; в романе описано, как черные крысы заживо съедают людей, намертво впиваясь в тело и т.п. Описание биологии реального крысиного короля дано в книге А.Э. Брэма «Жизнь животных. Всеобщая история животного царства» (1866).

В ряде историй крыса – самодостаточный литературный образ или мотив, не имеющий никакого отношения ни к известной легенде о Крысолове, ни к сюжетам о крысином короле. Например, в «Чуме» (1947) А. Камю. В русской литературе известна басня И.А. Крылова «Мышь и Крыса» (1816). В образе крысы из стихотворения Н.С. Гумилева «Крыса» (<1908>) сфокусирован панический детский ужас: она «злая», с «колючими усами», ее глазки «горят от радости и злости», они «словно уголечки»[256] (ср.: «блестящие

[255] *Грин А.С.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 3: Рассказы (1917–1930); Стихотворения; Поэма / Сост. В. Россельса; примеч. А. Ревякиной, Ю. Первовой. М.: Художественная литература, 1991. С. 348. [С. 321–355]

[256] *Гумилев Н.* Крыса // Гумилев Н. Сочинения: В 3 т. / Вступ. ст., сост., примеч. Н.А. Богомолова. М.: Художественная литература, 1991. Т. 1. С. 53. [С. 52–53]

бисеринки-глаза» в рассказе Юльского). Назовем повесть-сказку А.Н. Толстого «Золотой ключик, или Приключения Буратино» (1935), с «крысиной» темой которой созвучен эпизод фантасмагорической антиутопии Ю.П. Азарова «Групповые люди» (1990). В приведенных примерах крыса – знак угрозы, либо искушения, либо смерти. Отметим, что русская поэзия более снисходительна к мыши. В поэтическом цикле В.Ф. Ходасевича «Мыши» (1913) они – «желанные гости» – учат «жить потише», являются примером «жизни ясной, бедной и святой»; лирический герой обращается к мыши по имени Сырник: «Друг и покровитель, честный собеседник, / Стереги мой домик до рассвета дня… / Дорогой учитель, мудрый проповедник, / Обожатель сыра, – не оставь меня!»[257]

В восточной культуре образ крысы амбивалентен. Поскольку в реальных условиях крыса накапливает в норе пищу, в мифологическом сознании жителей Востока она выступает символом богатства и процветания. В некоторых восточных культурах крыса – божественный атрибут, прорицательница и т.д. В индуизме бог мудрости и благополучия Ганеша восседает на вахане – крысе; крыса – помощница и спутница японского бога удачи Дайкоку; в лаосской мифологии она провидит надвигающийся Всемирный потоп. Крыса – первое из двенадцати животных, которые символизируют цикл восточного календаря, что тоже подчеркивает ее судьбоносную роль в цивилизациях Востока. В китайской традиции в третий день Нового года по лунному календарю устраиваются крысиные свадьбы, и вечером этого дня люди обычно рано ложатся спать, чтобы не помешать крысам.

Крыса в китайской литературе – достаточно архаичный образ, претерпевший эволюцию. Сначала она наделялась отрицательным смыслом. В древнейшем памятнике китайской литературы «Ши цзин» [«Канон поэзии»] (XI–VI вв. до н.э.) содержатся две песни о крысе. В песне «На крысу взгляни»

[257] *Ходасевич* В. Мыши // Ходасевич В. Собрание стихов: В 2 т. / Ред., примеч. Ю. Колкера. Paris: La Presse Libre, 1982. Т. 1. С. 65. [С. 64–66]

автор иронизирует: бесстыдный правитель хуже крысы. В песне «Большая крыса» автор уподобляет эксплуататора «большой и прожорливой крысе»[258]. В трактате древнекитайской мифологии «Шань хай цзин» [«Каталог гор и морей»] (<475–221 до н.э.>?) описано похожее на крысу животное, воспринимаемое как предвестие бедствия: «Где его увидят, в том царстве быть большой войне»[259]. «Записки о поисках духов» (IV в.) – один из древнейших сборников китайских фантастических рассказов – уже включают рассказ «Ван Чжоу-нань не отвечает на слова крысы» об оборотне-крысе, предсказывающей смерть главного героя и даже облаченной в человеческие одежды. Со временем отношение китайцев к крысе усложняется, что отразилось на трактовке этого образа в литературе: в «Записках времен тайпинов» (978), «Путешествии на Запад» (ок. 1570) и «Повествовании о (династиях) Суй и Тан» (1675) он отрицательный, в «Полном собрании жизнеописания восьми корифеев даосизма» (1868) У-гоу-дао-жэня он положительный.

Мы предполагаем знакомство Юльского с историями, в которых сюжетообразующим элементом является оборотень-крыса. Рассказ «Возвращение г-жи Цай» коррелирует с новеллой «А-сянь», вошедшей в состав сборника фантастических историй «Ляо-чжай-чжи-и» [«Описание чудесного из кабинета Ляо»] (XVII в.) Пу Сунлина. Вместе с тем мы не утверждаем, что Юльский читал прозу Пу Сунлина. Однако типологическое сходство текстов Юльского и Пу Сунлина очевидно. В новелле Пу Сунлина оборотень-крыса А-сянь – прекрасная девушка: у нее была «стройная фигура, красивое лицо и изящные манеры»[260], что напоминает портрет молодой госпожи Цай при ее первой встрече с будущим мужем – ее щеки «были нежны и теплы, как персик под солнцем» (317). После смерти госпожа Цай

[258] *Абраменко В.П.* Ши цзин (Канон поэзии): поэтический перевод. М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2015. С. 253. [398 с.]

[259] Каталог Центральных гор // Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисл., пер. и коммент. Э.М. Яншиной; отв. ред. Т.В. Степугина. М.: Наука, 1977. С. 89. [С. 68–94]

[260] *Пу Сунлин.* А-сянь. 蒲松龄. 阿纤 // Пу Сунлин. Ляо-чжай-чжи-и (Описание чудесного из кабинета Ляо). 蒲松龄. 聊斋志异 / Коммент. Чжу Лиго. Пекин: Хуасяское издательство, 2017. С. 628. [С. 628–630] Здесь и далее перевод автора работы.

превратилась в огромную крысу и далее она все более и более увеличивалась в объеме. Нет описания фигуры А-сянь, превратившейся в крысу, но сообщается, что ее отец (тоже оборотень-крыса) был «огромным, как кот»[261]. В доме мужа А-сянь была «молчаливой, нежной. Она только улыбалась, когда кто-то с ней говорил»[262]. В рассказе Юльского оборотень-крыса – само спокойствие, она «с вниманием вслушивалась в каждое слово» (321) господина Цая. Столкнувшись с недоверием к себе мужа и его родных, А-сянь покинула их, после чего семья постепенно обеднела. Богатство вновь пришло в дом после того, как А-сянь были принесены извинения и она вернулась в семью. Мотиву чудесного богатства из новеллы Пу Сунлина созвучен мотив чудесного приобретения бриллиантов в рассказе Юльского.

Как отмечает Е.О. Кириллова, рассказ «Возвращение г-жи Цай» Юльского – «стилизация под китайскую фантастическую новеллу»[263]. Для сюжета «Возвращения г-жи Цай» значим мотив перерождения, иначе – реинкарнации, что составляет аксиологию индуизма, буддизма и даосизма. Идея реинкарнации мотивирует следующую мысль господина Цая: «не вошла ли душа госпожи Цзи-шень в тело этой крысы» (320). Согласно даосизму и неоконфуцианству, «человек может преодолеть свою “отключенность”, “отдельность” от мира» и создать «единое целое»[264]; «из мира ничего не уходит насовсем, все перерождается, все связанно невидимыми нитями»[265]. После того как крыса принесла в зубах бриллианты, господин Цай сказал ей: «Ты – душа моей верной, возлюбленной Цзи-шень, и ты пришла для того, чтобы быть со мной всегда и помочь мне в минуту несчастья!» (323). Герой не

---

[261] Там же. С. 629.

[262] Там же.

[263] *Кириллова Е.О.* Китайский мифологический образ дракона (тератоморфа) и мотивы недеяния, созерцания, отшельничества в творчестве Б. Юльского (рассказы «Путь дракона», «Возвращение г-жи Цай») // Кириллова Е.О. Ориентальные темы, образы, мотивы в литературе русского зарубежья Дальнего Востока (Б.М. Юльский, Н.А. Байков, М.В. Щербаков, Е.Е. Яшнов). Владивосток: Дальневосточный федеральный университет, 2015. С. 59. [С. 30–70]

[264] *Торчинов Е.А.* Вещь и вещность в китайской и европейской философии // Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. С. 91. [С. 85–95]

[265] *Кириллова Е.О.* Китайский мифологический образ дракона (тератоморфа) и мотивы недеяния, созерцания, отшельничества в творчестве Б. Юльского (рассказы «Путь дракона», «Возвращение г-жи Цай»). С. 65.

сомневается, что умершая супруга никогда не покидала ни его, ни домик, ни этот мир.

Кроме того, в рассказе Юльского через образ оборотня-крысы, спутницы господина Цая в курении опиума, актуализируются частые в китайской литературе мотивы отшельничества, отчужденности от суетности бытия, созерцательности вплоть до ухода в онейрические состояния. Опиекурение и вечерние беседы героя и крысы усиливают его мнемические возможности и порождают иллюзию ухода в благополучный мир, отчего его боль от потери супруги «не столь сильная, не столь мучительная» (316). Как справедливо пишет Е.Г. Иващенко, «автор пытается приблизиться к пониманию утопии “тихой жизни”, когда герой погружен в созерцание природы и свои внутренние ощущения, а внешний мир находится вне сферы его интересов» [266]. Отметим, что в Китае отшельнический образ жизни восходит к высшей даосской ценности «недеяние» – созерцательной пассивности. Созданный Юльским образ оборотня-крысы способствует формированию религиозного содержания рассказа.

Для изображения этноментальности Юльский особенно внимателен к реалиям китайского быта и мифологемам китайской культуры. В начале рассказа сообщается, что историю о господине Цае «обстоятельно и витиевато» (316) рассказал старый китаец. Автору пришлось изложить ее своим «собственным слогом, лишь изредка вставляя особенно характерные фразы и пояснения» (316) старика. Например, опиекурение в XIX в. – первой половине XX в. – типичное социальное явление в Китае, особенно на фронтирной территории России и Северо-Восточного Китая [267]. М.М. Пришвин объясняет пристрастие к наркотику индивидуальным и национальным сознанием. Например, он акцентирует внимание на роли опиума в связи живого с умершим: «Китаец курит опиум с целью побывать на

[266] *Иващенко Е.Г.* «Утраченные иллюзии» Бориса Юльского // Русский Харбин, запечатленный в слове: Сборник научных работ преподавателей и студентов кафедры русской филологии АмГУ / Под ред. А.А. Забияко, Е.А. Оглезневой. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2006. С. 116. [С. 105–127]

[267] Опиекурение также является частым мотивом в цикле рассказов «Хунхузы» (1924) П.В. Шкуркина.

родине, а может быть, и свидеться на небе с его дорогими покойниками <…> Так каждый народ согласованно с характером своим подбирает себе наркотики, но возможно и наркотики очень влияли на образование народного характера»[268]. Сюжет данного рассказа – как раз конкретное проявление высказывания Пришвина. В начале и конце рассказа упомянуто, что белые бумажные кони, сожженные на похоронах, могут увозить души героя и его супруги в «золотое просторное небо» (317), что соответствует реальному китайскому народному погребальному обряду, возникшему в период Вэй-Цзинь (220–420): китайцы верят, что бумажные деньги, дома, кони, сожженные после смерти человека, могут быть использованы им в потустороннем мире[269]. Посреди дворика господина Цая стоял деревянный «щит с большим черным иероглифом “Фу”, что означает – “Счастье”» (318), который часто ставят китайцы для обеспечения благополучия. Юльский соединяет в одно целое узнаваемую конкретику и образ-миф. Он стирает границу между жизнеподобным изображением и мистикой, чем, во-первых, дает русскоязычному читателю представление об инокультурном пространстве и, во-вторых, вносит свой вклад в формирование жанра магического рассказа, в котором, в отличие от фантастической прозы, все чудесное – свойство скрытой реальности и воспринимается как само собой разумеющееся. Мы исходим из вывода А.А. Гугнина, согласно которому эпитет «магический», «наряду с первичной, видимой, реальностью, включал в себя вторую, загадочную и необъяснимую, скрытую от наивного взгляда сторону действительности, которую писатель должен был обнаружить и “реалистически” изобразить в своем произведении»[270].

[268] *Пришвин М.М.* Дальний Восток (путевой дневник 1931 г.) // Тихоокеанский альманах «Рубеж». Владивосток, 2006. № 6 (686). С. 211. [С. 201–281]

[269] Об этом также написал синолог Шкуркин в своем учебнике. См.: *Шкуркин П.В.* Учебник востоковедения для средних учебных заведений (3-й ступени). 2-е изд., перераб. Харбин: Общество изучения Маньчжурского края, типография «Заря», 1927. С. 50. [173 с.]

[270] *Гугнин А.А.* Магический реализм // Литературная энциклопедия терминов и понятий / Гл. ред. и сост. А.Н. Николюкин. М.: Интелвак, 2001. Стб. 489. [Стб. 489–492]

Таким образом, Юльский интегрировал в реальность фронтирной территории магическую историю, сфокусировав в героине-мифе черты этнокультуры.

3.2. Мифопоэтика оборотня-дракона («Путь дракона»)[271]

Рассказ Б.М. Юльского «Путь дракона», вошедший в состав цикла рассказов «Зеленая пустыня», впервые был опубликован в № 45 журнала «Рубеж» за 1939 г. Экспозицией служит повествование об экспедиции русской лесной полиции, продвигающейся по крутой сопке. Композиционно текст представляет собой рассказ в рассказе. Встреча взвода в полуразвалившейся фанзе со стариком-китайцем – отправная точка рассказанной им истории о метаморфозе человека в дракона. Легенда об оборотне-драконе формирует сюжет всего рассказа, мотивирует связь прошедшего и настоящего времен, показывает поэтическое сознание китайцев, объясняет специфику гидронима – расположенного рядом с фанзой соленого драконьего озера.

Герой рассказа старого китайца – оборотень-дракон Лун. В славянской культуре дракон – агрессивное чудовище, хищник, часто отождествляемый со змеей, противостоящий богатырям и угрожающий жизням обывателей. Самые известные варианты русского дракона – Змий, Змей Горыныч, Тугарин Змеевич, Василиск. Дракон – один из ключевых образов в русском богатырском эпосе, в христианской легенде о Георгии Победоносце, в мифологии Западной Европы и Северной Европы – актуализирован в новейшей литературе. Так, в пьесе-сказке «Дракон» (1942–1944) Е.Л. Шварц использовал классический сюжет об убийстве рыцарем дракона и спасении прекрасной девушки: Ланцелот убивает трехголового Дракона-оборотня, который господствовал над городом четыреста лет, и тем самым спасает от него Эльзу; далее он решает убить дракона в душах горожан.

[271] В данном параграфе приведены положения и выводы статьи автора работы: *Линь Гуаньцюн.* Мифопоэтика оборотня-дракона («Путь дракона» Б.М. Юльского и литературный контекст) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2021. Т. 20. № 2: Филология. С. 128–135.

Ментально и по экстерьеру дракон в восприятии китайцев принципиально отличен от дракона европейской мифологии. В европейском драконе, как правило, сочетаются пресмыкающееся и птица. Китайский дракон длинный, одноголовый, без крыльев, состоит из телесных элементов девяти животных: головы верблюда, рогов оленя, глаз кролика, шеи змеи, живота Шэна (морского чудовища, внешность которого похожа на крупную устрицу), чешуи карпа, лап тигра, когтей орла и ушей коровы. Он является национальным тотемом, китайцы считают себя его потомками. В отличие от европейской традиции, дракон в китайской культуре представляет собой символ благополучия и власти[272]. Существует известный китайский идиом «望子成龙» – надеяться, что сын станет драконом (т.е. добьется успеха). Китайский дракон управляет водной стихией, может вызвать облака и дождь для обеспечения урожая. Поэтому он выступает «как воплощение положительного начала, как помощник, дающий воду и богатства»[273]. С династии Хань (202 до н.э. – 220 н.э.), особенно с династии Сун (960–1279) дракон стал монополистическим символом императора: «Абсолютно было запрещено, чтоб простые люди носили одежды с фигурами дракона. И из-за ношения таких одежд можно было подвергнуться смертной казни»[274].

Сюжет о драконе в рассказе Юльского имеет широкий литературный контекст. Русские писатели, обращаясь к китайской мифопоэтике, отступали от славянской интерпретации дракона, следовали китайской традиции. Среди

---

[272] О мифологической семантике образа дракона: *Глебова М.С.* Дракон в китайской культуре и шинуазри. К вопросу о культурных связях Запада и Китая в XVI–XVIII столетиях // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2007. Т. 174. С. 33–38; *Жарикова Е.Е.* Ориентальные мотивы в поэзии русского зарубежья Дальнего Востока. Комсомольск-на-Амуре: Издательство АмГПГУ, 2007 116 с.; *Поляков Е.Н., Кочерыгина К.Б.* Образ священного дракона в искусстве Древнего Китая // Вестник ТГАСУ. 2009. № 2 (23). С. 22–39; *Решетов А.М.* Дракон в китайской культурной и политической традиции // Символы и атрибуты власти: Генезис. Семантика. Функции: Сборник статей / Отв. ред. В.А. Попов. СПб.: МАЭ, 1996 316 с.; *Терентьев-Катанский А.П.* Китайская легенда о драконе // Страны и народы Востока / Под общ. ред. Д.А. Ольдерогге. Вып. 11. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. С. 119–126.

[273] *Кириллова Е.О.* Китайский мифологический образ дракона (тератоморфа) и мотивы недеяния, созерцания, отшельничества в творчестве Б. Юльского (рассказы «Путь дракона», «Возвращение г-жи Цай») // Ориентальные темы, образы, мотивы в литературе русского зарубежья Дальнего Востока (Б.М. Юльский, Н.А. Байков, М.В. Щербаков, Е.Е. Яшнов). Владивосток: Дальневосточный федеральный университет, 2015. С. 39. [С. 30–70]

[274] *Юй Чуньбо.* Образ дракона в культурах Китая и России // Современные гуманитарные исследования. 2012. № 1 (44). С. 117. [С. 117–120]

исключений назовем «Дракона» (<1930>) Вс.Н. Иванова; поэт придает китайскому дракону морфологические черты европейского: «Тогда летали те грозящие драконы, / И знал китаец их на облаках огромных – / От дивных дней последний человек» [275]. Русские поэты проецировали на эмоциональное содержание произведений мысли и образы китайских авторов. Так, поэт-эмигрант Б.Н. Волков подчеркивает созвучие своего «Дракона, пожирающего солнце» (<1934>) с китайской поэзией: «Ты поведал мне “Песни Дракона”, – / Так когда-то писал Ли-Чи» [276]. Образ дракона в произведениях, имеющих отношение к китайским реалиям, наделен позитивной семантикой. Так, Н.С. Гумилев в «Фарфоровом павильоне» (1918) описывает друзей, пьющих вино «из чаш, расписанных драконами» [277], тем самым лирический герой намекает на привилегированное положение своего окружения. В «Страннике» (1918) лирический герой, китаец, так тоскует по родине, что даже облако на небе выглядит как дракон, символизирующий Китай: «Лишь увидя в небе облако, / Распластавшееся, как дракон» [278]. В повести «Бронепоезд 14–69» (1921) Вс.В. Иванова китайский разведчик Син-Бин-У пел о том, что Красный Дракон и девушка Чен-Хуа родили бунтующего русского. Здесь Красный Дракон символизирует Красную армию, преображающую Россию. Роман в коротких историях и притчах «Запахи миндаля» (1997) С.Г. Георгиева включает притчи о драконе. Например, в «Мгновении ока и три года» Дракон узнал, что если он пожжет все посевы, то бедняку Цу понадобится три года для их восстановления, и «убрался восвояси» – он «никогда не совершал бессмысленных поступков» [279]. В «Бое дракона с тигром» вся деревня наблюдала бой тигра с Драконом, и ученик Па Сюнь из-за этого даже опоздал на занятие. Святой дракон охраняет людей и обеспечивает урожай, поэтому в

[275] *Иванов Вс.* Дракон // Русская поэзия Китая: Антология / Сост. В.П. Крейд, О.М. Бакич. М.: Время, 2001. С. 211. [С. 211.]

[276] *Волков Б.* Дракон, пожирающий солнце // Там же. С. 133. [С. 131–138]

[277] *Гумилев Н.* Фарфоровый павильон // Гумилев Н. Сочинения: В 3 т. / Вступ. ст., сост., примеч. Н.А. Богомолова. М.: Художественная литература, 1991. Т. 1. С. 227. [С. 227]

[278] *Гумилев Н.* Странник // Там же. С. 230. [С. 230–231]

[279] *Георгиев С.Г.* Мгновение ока и три года // Георгиев С.Г. Запахи миндаля. URL: https://libcat.ru/knigi/detskaya-literatura/skazka/200721-8-sergej-georgiev-zapahi-mindalya.html#text (дата обращения: 18.10.2021).

произведениях люди рады его видеть и считают его появление счастливым знамением. Харбинец А.И. Несмелов в стихотворении «Легенда о драконе» (1927) объединяет западную и восточную традиции: «Из дыма их / На аспидные кручи, / Окрасив в пурпур / Блеклый небосклон, / Неслышно выполз / Сказочно могучий / Тысячекрылый / Огненный дракон»[280]. Китайский дракон обычно появляется из дыма или облаков, тогда как огненный дракон с крыльями – образ, частый в западноевропейских и русских мифах.

В культуре коренных жителей Приамурья, граничащего с территорией Китая, дракон также представляет собой священный символ. Солнечный дракон из мифов Приамурья – посланник Солнца и созидатель Земли во время Всемирного потопа. Нанайский женский свадебный халат имеет узор «рыбья чешуя», на каждой чешуйке вышит образ дракона; считается, что таким образом дракон покрывает невесту и может обеспечить благополучие ее семьи и потомства.

В русской и китайской литературе оборотень-дракон редок, но встречается антропо- и зооморфный (по типу кентаврийского) образ драконо-человека. В рассказе Е.И. Замятина «Дракон» (1918) драконо-человек – циничный убийца интеллигента и жалостливый спаситель воробья[281]. В китайской литературе такая двойственность была обозначена уже в философском трактате «Хуайнаньцзы» [«Философы из Хуайнани»] (не позднее 139 г. до н.э.). В нем у бога Дракона-светильника «человеческое лицо, тело дракона и нет ног»[282]. По китайскому преданию, «стоило ему [Дракону-светильнику – *Л.Г.*] лишь приоткрыть их [глаза – *Л.Г.*], как в мире наступал день, а когда он закрывал их, на землю спускалась ночь; стоило ему подуть, как появлялась пелена красных облаков, падал хлопьями обильный снег и

[280] *Несмелов А.* Легенда о драконе // Несмелов А. Собрание сочинений / Сост. Е. Витковский, А. Колесов, Ли Мэн: В 2 т. Т. 1: Стихотворения и поэмы. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2006. С. 211. [С. 210–212]

[281] «Метафора “дракон с винтовкой” имеет обобщенный политический смысл, она указывает на ожесточенность участвующего в революции народа и его неприязнь к интеллигенции», «“органический” человек показан здесь также неоднозначно». *Давыдова Т.Т.* Замятинская энциклопедия. М.: Флинта, 2018. С. 139. [744 с.]

[282] Земные формы // Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы / Пер. с кит. Л.Е. Померанцевой; сост. И.В. Ушаков. М.: Мысль, 2004. С. 83. [С. 75–86]

наступала зима; дыхнет – и тотчас красное солнце начинало палить, плавились металлы и камни и наступало лето»[283]. В космогонии роль Дракона-светильника схожа с миссией создателя Вселенной – Пань-гу[284].

В рассказе Юльского «Путь дракона» образ оборотня-дракона актуализирован, он интегрирован в реальную современную ситуацию: тридцать лет назад главарь шайки хунхузов, скрываясь от русского отряда, превратился в дракона. Его имя Лун – транскрибированный с китайского языка вариант, семантически обозначающий дракона. Поскольку дракон в китайской мифологии занимает центральное место, прозвище Лун указывает на исключительную роль героя в сообществе хунхузов[285]. Характеристики дракона соответствуют китайским легендам: он не многоголовый, не огнедышащий и не имеет крыльев. По словам старика, Лун-дракон утонул в озере – «оно очень глубокое, никто не может достать дна»[286] (31), что отвечает китайским мифопоэтическим представлениям, согласно которым дракон обычно живет в воде и управляет водной стихией[287]. Например, в китайском классическом романе «Путешествие на Запад» присутствуют цари-драконы четырех морей и царь-дракон реки Цзин.

Лун-хунхуз из рассказа Юльского представляет собой угрозу населению: «Каждый год после сбора посевов он брал с крестьян налог» (31), потому русский офицер получает приказ либо взять его живым, либо привезти его

---

[283] *Юань Кэ.* Как создавался мир // Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. с кит., послесл. Б.Л. Рифтина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. С. 31. [С. 28–58]

[284] Пань-гу – мифический первопредок в древнекитайской мифологии, первый человек на земле. Мифы о Пань-гу зафиксированы письменно в III в. н.э. Его главный подвиг – сотворение мира, и его дыхание стало ветром, голос – громом, глаза – солнцем и луной, кровь – реками и т.д.

[285] Ср.: в рассказе Юльского «Вторая смерть Шазы» (1940) главарь банды хунхузов Шаза – оборотень-тигр. Тигр особенно в культуре Приамурья – царь зверей и тайги, поэтому здесь образ тигра также означает немаловажное место Шазы в своей шайке.

[286] *Юльский Б.* Путь дракона // Юльский Б. Зеленый легион: повесть и рассказы / Сост. А. Колесова, А. Лобычева; вступ. ст. А. Лобычева; коммент. А. Колесова (Серия «Восточная ветвь»). Владивосток: Альманах «Рубеж», 2011. [С. 29–34] Страницы указаны в скобках.

[287] Дракон «в представлениях ранних государств», в том числе Китая, связан с «культом водоемов». *Иванов В.В.* Дракон // Мифы народов мира: В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 394. [С. 394– 395]

В русской мифологии дракон/змей также имеет отношение к стихии воды. А.А. Потебня обращал внимание на связь образа змея как с огнем, так и с водой: «стережет воду, <…> насылается водяным Царем и появляется из воды <…> живущий в озере или Днепре змей теряет свою силу, когда солнце обсушит ему голову, или когда он обсохнет от внутреннего огня». *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Потебня А.А. Собрание трудов: Символ и миф в народной культуре / Сост., послесл., коммент. А.Л. Топорков. М.: Лабиринт, 2000. С. 270. [С. 92–328]

голову. Лун-дракон – не грабитель; он, подобно Дракону-светильнику («Хуайнаньцзы»), совершает акт творения. Сюжет о превращении человека в дракона трансформируется в сюжет об обустройстве пространства. Дракон покрыт чешуей, у него была зубчатая спина, когтистые лапы, и пейзажу Юльский придает зооморфные черты: «Дорожка тянется по узкому, как лезвие ножа, гребню, извиваясь в стороны, поднимаясь и спускаясь. Ее изгибы напоминают ползущую змею. По обеим сторонам – крутые, почти отвесные склоны» (29–30); хребет сопки «оканчивается внезапно крутым ребристым склоном, и тропа сбегает по нему вниз» (30). Приведенный пейзаж схож с созданным Вс.Н. Ивановым образом дракона, «извившегося своею узкой тушей»[288]. Из рассказа старика русские узнают, как был ранен дракон, как брызги крови превращались в алые цветы, как кровь посолила воду в озере. Пейзажные описания обрамляют сюжет о драконе.

В рассказе старика звучит мотив отшельничества, характерный для китайской, особенно даосской литературы: дракон утонул, он изолирован от внешнего мира, что соотносится с историей старика, живущего уединенно. Вместе с тем природа как пространственный аналог дракона являет собой его воплощение, описана как хтоническое существо.

Итак, в образе дракона Юльский сочетал, с одной стороны, восточную и, с другой – европейскую, русскую литературные традиции: дракон-оборотень имеет китайское имя Лун, его морфологическая характеристика отвечает образу дракона в китайской мифологии, но его грабительский образ жизни мы рассматриваем как отступление от ее сюжетов. «Заслугой Юльского следует признать обращение к региональному материалу, который зачастую игнорировали молодые харбинские литераторы, всеми своими помыслами обращенные к литературе западного зарубежья, к “парижской ноте”»[289]. Справедлив вывод Е.О. Кирилловой о том, что в произведениях Юльского,

[288] *Иванов Вс.* Дракон. С. 211.

[289] *Иващенко Е.Г.* «Утраченные иллюзии» Бориса Юльского // Русский Харбин, запечатленный в слове: Сборник научных работ преподавателей и студентов кафедры русской филологии АмГУ / Под ред. А.А. Забияко, Е.А. Оглезневой. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2006. С. 107. [С. 105–127]

напротив, проявляется переплетение культурных пространств Востока и Запада[290].

В рассказе Юльский совместил два плана повествования – реальный и мифологический. Понятие «путь», обозначенный в названии рассказа, служит ключом к повествованию, в том числе к пониманию структуры мотивов. Во-первых, путь – это реальный, узнаваемый путь, проходящий по фронтирной территории России и Китая; по нему продвигается русская лесная полиция. Во-вторых, название рассказа коррелирует с мотивом пути на крутой сопке, по которому тридцать лет назад убегал оборотень-дракон Лун. В-третьих, лексемой «путь» Юльский обозначил историю жизни Луна, рассказанную стариком-китайцем. Русский командир взвода, «немного мечтатель и лирик в душе» (33), высказывает предположение о том, что старик – «этот самый Лун, который спасался от русских» (33). Таким образом, Юльский расширяет семантику слова «путь» до обозначения судьбы рассказчика-старика.

Отметим, что в 1938–1941 гг. Юльский работал в горно-лесной полицейской службе, и это помогло ему познакомиться с пограничной тайгой, с местными жителями на границе КВЖД. Детали, соотнесенные с рассказом о Луне, имеют реальную основу. В научно-популярном труде Д.В. Ершова «Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке» зафиксирован факт, коррелирующий с именем героя Юльского: «благодаря своим качествам бойца и лидера»[291] пленник-японец Кохината Хакуро стал атаманом хунхузов, и «местное население наградило его прозвищем Сяо Байлун (Маленький Белый Дракон)»[292]. Рассказ старика о происхождении красных цветов соотнесен с маковым полем недалеко от драконьего озера. Как отмечает Ершов, «одним излюбленным занятием хунхузов было выращивание опийного мака и контрабанда опиума <…> Основными поставщиками опиума

[290] См.: *Кириллова Е.О.* Переплетение культурных пространств Востока и Запада в творчестве писателя русского зарубежья Б. Юльского // Вестник Череповецкого государственного университета. 2016. № 5 (74). С. 81–89.

[291] *Ершов Д.В.* Облик дракона. Кто такие хунхузы? // Ершов Д.В. Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке. М: Центрполиграф, 2010. С. 23. [С. 9–38]

[292] Там же. С. 24.

на севере Китая, а также на российском Дальнем Востоке в конце XIX столетия стали “краснобородые” [хунхузы – *Л.Г.*]»[293]. Командир взвода лесной полиции не исключает того, что маковое поле принадлежит старику. Хунхузу, принятому русскими за сборщика женьшеня или зверолова, с помощью легенды о драконе удалось придать реальному месту табуированный колорит, ввести русских в заблуждение, но и расположить к себе: офицер принимает решение не уничтожать маковое поле[294]. В отличие от западной ветви русской эмиграции, русских писателей харбинской эмиграции окружала дикая природа. По мнению А.А. Забияко, Дж. Лондон дал им ориентир для развития прозы «художественной этнографии»: «Сама географическая, этнокультурная и социокультурная ситуация, в которой они оказались, поощряла пассионарность, жажду приключений и подвига, стимулировала в литературной среде интерес к экзотической природе и ее обитателям»[295].

Таким образом, создавая авторскую фронтирную мифологию, Юльский, в большей мере ориентируясь на китайскую традицию, описал этноментальность китайцев, населявших фронтирную территорию тогдашних России и Китая. Изображая реалии местности, он стер границу между жизнеподобием и мифом, создал магическую историю, в которой сами персонажи расположены к проницаемости факта и легенды.

3.3. Мифопоэтика оборотня-лисицы («След лисицы»)

Магическая проза Юльского опирается на рецепцию китайских мифологем, что подтверждается еще одним рассказом – «След лисицы» (1939), события в котором развиваются вокруг образа оборотня-лисицы. Отметим, что

---

[293] Там же. С. 31.

[294] Главной задачей лесной полиции являлась борьба с хунхузами. См.: *Смирнов С.В.* Предыстория русских воинских отрядов // Смирнов С.В. Отряд Асано: русские воинские формирования в Маньчжоу-го, 1938–1945. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2012. С. 22–23. [С. 8–27]

[295] *Забияко А.А.* Проза харбинского писателя Бориса Юльского в контексте художественной этнографии дальневосточного зарубежья // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 2. С. 93. [С. 91–102]

Художественной этнографией также являются такие произведения русских писателей харбинской эмиграции, как «Хунхузы» (1924), «Игроки» (1926) П.В. Шкуркина, «В дебрях Маньчжурии» (1934), «Великий Ван» (1936), «Тайга шумит» (1938), «Шу-Хай» (1942) Н.А. Байкова, «Звезды Маньчжурии» (1934) А.П. Хейдока.

в восточной культуре, особенно китайской, этот образ неоднозначен. Юльский остановился на его демоническом варианте.

Рассказ впервые был опубликован в № 19 журнала «Рубеж» за 1939 г. Уже в преамбуле автор ориентирует читателя на то, что это произведение – с китайским этнокультурным колоритом, и априори формулирует мортальный смысл сюжета: «Женщина, умершая нехорошей смертью, превращается в лисицу с волшебными и злыми свойствами. Она может казаться живой женщиной, может говорить на языке людей. Но человек не должен верить ей, как бы прекрасна она ни была: мертвая женщина отравит его душу и выпьет его жизнь для того, чтобы продолжить свое существование в образе оборотня-лисицы»[296] (110).

Повествование представляет собой симбиоз мистических и приключенческих элементов с включением любовной истории. Личная драма – безответная любовь – побуждает главного героя, Самарина, изменить свой образ жизни: он оставляет «малодоходное место страхового инкассатора» (112) и, чтобы заглушить тоску, ради новых ощущений идет на службу в лесную полицию. Рассказ выстраивается на череде событий, действительно придавших его жизни новое содержание. Мистико-приключенческому жанру отвечает место событий. Герой оказывается вдали от цивилизации, между двумя этнокультурными полюсами: от города его отделяют семьдесят верст, от старообрядческого поселка – двенадцать.

В экспозиции говорится о преследовании Самариным раненой лисы; при этом герой понимает, что, идя по петляющему следу зверя, он заблудился. В рассказе функционален мотив дороги: Самарин долго ходит по сопке, ему кажется, что «он проходит вторично по тому же самому месту» (111); он поднимается «вверх по склону» (112), потом «решительно» (112) спускается вниз. Композиционно мотив дороги подводит повествование к завязке, с которой начинается приключенческая линия рассказа: герой замечает огонек,

[296] *Юльский Б.* След лисицы // Юльский Б. Зеленый легион: повесть и рассказы / Сост. А. Колесова, А. Лобычева; вступ. ст. А. Лобычева; коммент. А. Колесова (Серия «Восточная ветвь»). Владивосток: Альманах «Рубеж», 2011. [С. 110–122] Страницы указаны в скобках.

идущий от жилища человека. С этого эпизода рассказ наполняется китайским колоритом. В китайской мифологии блуждающий огонь обычно является опасным сигналом. По огоньку Самарин находит фанзу у подошвы сопки, где жили два китайца и одна китаянка, поразившая его красотой – такую «он не встречал нигде и никогда» (114), ее появление показалось ему фантастическим сном.

Замечание о фантастическом сне предваряет мистическую линию рассказа. Указанием на место тайны в дальнейших событиях служат портретные детали: у женщины почти европейская красота сочеталась с широкими скулами и по-азиатски удлиненными глазами. Юльский и далее акцентирует внимание на необычных и даже зооморфных характеристиках героини: она странно улыбается Самарину, то у нее по-змеиному гибкая пластика, то она изгибается, как кошка, у нее цепкие объятия и чрезвычайно черные глаза, ее рот вызывает ассоциацию со свежей раной. Под влиянием ханшина и ласк женщины Самарин погружается в онейрическое состояние, что также придает рассказу мистичность.

Приключенческая линия повествования достигает своей кульминации в следующем эпизоде: с возвратом адекватного восприятия событий Самарин обнаруживает себя крепко связанным, он видит женщину с маузером в руках – «она казалась олицетворением торжественной мести» с «насмешливой и злой улыбкой» (116). Кроме того, герой замечает новое лицо – резко жестикулирующего молодого китайца; автор, прибегая к приему умолчания, никак его не идентифицирует, что усиливает приключенческий характер истории. Они покидают фанзу, китаянка поджигает ее, оставив в ней беспомощного Самарина.

Ключ к мистической линии сюжета – появление рядом со связанным Самариным лисицы, по-человечьи свесившей ноги с кана (Юльский не использует лексему «лапы»). Демонизм оборотня-лисы подчеркнут акустическими деталями: она хихикает, у нее лающий смех, она громко смеется. Многократный злой смех в китайской мифологии особенно

характерен для злых духов, когда они достигают своей цели. Наконец, она взметает красный хвост, и огонь поглощает сознание Самарина. Отмеченные нами детали повторяются: в какой-то момент подсознание вновь пульсирует в его висках «жгучей кровавой волной» (117), он видит языки пламени и хвост лисы, ее будто кровоточащие губы, слышит визгливый голос. Этим повтором Юльский словно вступает в игру с читателем, который должен ответить на вопрос: описанное им – фантастический сюжет или аберрация сознания Самарина? История, таким образом, развивается по законам мистических жанров.

С одной стороны, спасшие Самарина старообрядцы-охотники уверяют, что нашли его, больного, в обгорелой фанзе, а «нечеловеческая боль» (117) от пламени была болью от обморожения. Они же сообщают, что сама фанза сгорела еще в прошлом году, а ее обитатели, в том числе главарь хунхузов и жившая с ним женщина, были убиты в столкновении с лесной полицией. В такого рода произведениях особенно сильную позицию представляет деталь, в которой пересекаются реалистическая и мистическая линии повествования: женщина отстреливалась из маузера, что отчасти соответствует видению Самарина.

С другой стороны, логика видимой реальности вытесняется магией скрытой реальности, убедительно описанной. Самарин «подсознательно думал о ней [оборотне-лисице – *Л.Г.*] все время» (121) и, выздоровев, вновь возвращается на службу, но вскоре исчезает. Разрешает загадку его исчезновения китаец-зверолов, на закате обнаруживший лисий след и позже – переплетающиеся с ним следы от сапог (китайцы в сапогах не ходят). Сумерки в китайской мифологии табуированы. Это время смены дня (ян) и вечера (инь), в сумерках может случаться нечто роковое, и это объясняет слова китайца-зверолова: «на закате солнца никогда нельзя идти по лисьему следу. Того, кто пойдет, ожидает плохое» (122).

Итак, с точки зрения реалистического приключенческого рассказа, сюжет не завершен. С точки зрения мистико-приключенческого рассказа,

сюжет завершен – герой уходит вслед за фантомом. Преамбула рассказа допускает последующую историю о Самарине и лисе, насыщающейся витальными силами человека.

Юльский написал рассказ о русском офицере, зачарованном оборотнем. Причем состояние зачарованности подтверждается решением любовной линии: посетившую больного Самарина возлюбленную он воспринимает как чужого ему человека. По сути, он получил то, к чему стремился, сменив спокойную службу на полную приключений жизнь, он излечился от любви к русской девушке.

Событийный алгоритм рассказа («“кроткая восточная девушка влюбляет в себя”, “очаровывает”, “опаивает”, “перевоплощается”, “вредит”» [297]), окрашенный магией, показателен для произведений китайской литературы, в которых действует оборотень. В китайской культуре связь лисицы и оборотня-лисицы древняя и вариативная. Веками китайцы высоко ценили находчивость лисы и наделяли ее чудесными свойствами. Например, в древнекитайском поэтическом своде «Чу Цы» [«Чуские строфы»] (<475–221 до н.э.>?) сказано, что, когда лисица умирает вне своей норы, она ложится головой к тому холму, где находится ее жилище; поэтому в народном сознании она стала символом памяти о родине. Кроме того, лисица маркировалась как тотем племени. В китайских текстах «Люйши Чуньцю» [«Анналы Люй Бувэя»] (239 до н.э.) и «У-Юэ Чуньцю» [«Анналы царств У и Юэ»] (<25–220>?) отмечается, что легендарный китайский правитель Юй взял в жены деву с горы Тушань; как он считал, тотем ее рода – белая девятихвостая лисица, и потому она принесет ему счастье. К лисице относились как к священному животному, провидящему будущее.

В конце династии Хань с распространением даосской идеи о нечистой силе лисица утратила свою прежнюю репутацию и стала оборотнем-обольстительницей. Китайский иероглиф 狐 (ху, т.е. лисица) стал

[297] *Шумара Е.В.* Мифологический контекст в прозе писателей дальневосточного зарубежья // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2016. Т. 2. № 1 (25). С. 33. [С. 29–35]

табуированным. Люди начали заменять данный иероглиф другим созвучным по произношению иероглифом 胡 (ху, т.е. безрассудство). В сборнике рассказов «Сюань чжун цзи» [«Записки из мрака»] (<317–420>?) сообщалось, что лисица через пятьдесят лет могла «превращаться в женщину, через 100 лет – в красавицу, которая была колдуньей <…> Хорошо владела искусством обольщения, могла сводить людей с толку так, что они теряли рассудок»[298]. В древнекитайском сборнике рассказов о разнообразнейшей нечисти «Соу шэнь цзи» [«Записки о поисках духов»] (IV в.) также содержатся истории о перевоплощениях лисицы. Так, в рассказе «А-Цзы» оборотень-лисица А-Цзы поманила Ван Лин-Сяо и призвала его к могильному склепу; когда он был обнаружен людьми, «обликом он совершенно уподобился лисицам, человеческого в нем почти ничего не осталось»[299].

С династии Тан (618–907) в китайской литературе оборотень-лисица превращается и в женщину, и в мужчину, говорит на языке людей, активно участвует в повседневной жизни человека, вступает с человеком в брак. Отметим, что, «вмешиваясь таким образом в жизнь человека, лиса не всегда действует зло»[300].

Китайская литературная традиция описания оборотня-лисицы достигла апогея в сборнике историй «Ляо-чжай-чжи-и» [«Описание чудесного из кабинета Ляо»] (XVII в.) новеллиста Пу Сунлина, жанровой специфике которых отвечает развившаяся в Европе horror literature, в частности фэнтези-хоррор. Одна шестая из более чем четырехсот историй содержит авторскую интерпретацию образа оборотня-лисицы. Потому начальное заглавие сборника – «Гуй-ху чжуань» [«Истории о бесах и лисах»]. Пу Сунлин разнообразил и обновил интерпретацию образа оборотня-лисицы. Он

[298] *Будкина Д.А.* Синкретизм образа лисы в мифологии Китая // Филологическое образование и современный мир. XII молодежная научно-практическая конференция с международным участием. Чита: Забайкальский государственный университет, 2016. С. 47. [С. 46–50]

[299] *Гань Бао.* Цзюань восемнадцатая // Гань Бао. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи) / Пер. с древнекит., предисл., примеч. и словарь-указ. Л.Н. Меньшикова. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994. С. 425–426. [С. 410–440]

[300] *Алексеев В.М.* Лисьи чары: Предисловие переводчика // Пу Сун-лин. Странные истории из Кабинета Неудачника (Ляо Чжай чжи и) / Пер. с кит. В.М. Алексеева. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 11. [С. 9–19]

интегрировал это существо в мир людей, через него предлагал свои решения общественных и моральных проблем, что объясняет интерес к его творчеству и влияние его рассказов на дальнейшее развитие китайской литературы. Известный китайский писатель Лу Синь в книге «Краткая история китайских новелл» (1923) пишет: «Сборник “Ляо-чжай-чжи-и” не только уникален детальностью повествования, но и по содержанию близок к обыденной жизни. Он придает духам-цветам и оборотням-лисицам человеческий характер. Читатели принимают их за своих, но вдруг они понимают, что они не люди»[301].

Образ оборотня-лисицы в «Ляо-чжай-чжи-и» – предмет ряда аналитических работ[302]. Мы делаем акцент на дифференциации магических персонажей по принципу «положительный – отрицательный». К первым относятся оборотни-лисицы, стремящиеся к любви, преданные дружбе, обладающие мудростью. Так, в «Преданной Я-тоу» оборотень-лисица по требованию матери становится проституткой, но со своим возлюбленным бежит от порока. Сестре-оборотню, принуждающей ее вернуться к прежнему занятию, она кричит, что «идти с одним единственным мужчиной»[303] – не преступление. В новелле «Лис-невидимка, Ху Четвертый» оборотень-лис с обликом мужчины вступает в дружеские отношения с Чжан Сюй-и, играет в его жизни роль помощника. Когда бедный Чжан Сюй-и не получает помощи от брата, Ху Четвертый отправляет ему шкатулку, в которой «полным-полно сияющего серебра»[304]. В «Лисьих парных надписях» даны образы

[301] *Лу Синь.* Чжунго сяошо шилюе (Краткая история китайских новелл). 鲁迅. 中国小说史略. Наньнин: Гуансийское народное издательство, 2017. С. 230. [327 с.] Здесь перевод автора работы.

[302] См., например, *Гао Фан.* Ляо-чжай-чжи-и ху синсян цзеси (Анализ образа лисы в «Ляо-чжай-чжи-и»). 高方. 《聊斋志异》狐形象解析: дис. … маг. филол. н. Кашгар: Кашгарский университет, 2016. 49 с.; *Пэн Хайянь.* Ляо-чжай-чжи-и хунюй синсян дэ шэньмэй июнь (Эстетический подтекст образа лисы-женщины в «Ляо-чжай-чжи-и»). 彭海燕. 《聊斋志异》狐女形象的审美意蕴 // Яньчэн шифан сюеюань сюебао (Вестник Яньчэнского педагогического института). 盐城师范学院学报. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2015. Т. 35. № 1. С. 75–79; *Чжан Сянфан.* Ляо-чжай жэньху чжи лянь гуши яньцзю (Исследование историй о любви между человеком и лисой в «Ляо-чжай-чжи-и»). 张祥芳. 《聊斋》人狐之恋故事研究: дис. … маг. филол. н. Циндао: Циндаоский университет, 2016. 101 с.; *Чэнь Вэньбо.* Лунь Ляо-чжай-чжи-и чужн дэ хунюй синсян (Исследование образа лисы-женщины в «Ляо-чжай-чжи-и»). 陈文博. 论《聊斋志异》中的狐女形象 // Каши шифань сюеюань сюебао (Вестник Кашгарского педагогического института). 喀什师范学院学报. Серия: Общественные науки. 2000. Т. 21. № 1. С. 75–77.

[303] *Пу Сун-лин.* Странные истории: Преданная Я-тоу // Пу Сун-лин. Странные истории из Кабинета Неудачника (Ляо Чжай чжи и). С. 420. [С. 417–425]

[304] *Пу Сун-лин.* Лисьи чары: Лис-невидимка, Ху Четвертый // Там же. С. 81. [С. 77–81]

сообразительных оборотней, чьи умственные способности выше интеллекта студента: они придумывают первую часть парных надписей, тогда как он не в состоянии ответить им второй частью парных надписей[305]. В отношение оборотней к студенту Пу Сунлин привносит ироническую коннотацию.

Мы можем предположить, что Юльский знал о позитивной интерпретации оборотня, но в написании своего рассказа ориентировался на его противоположный вариант. В «Следе лисицы» китаянка-лиса вмешивается в первичную реальность и мстит безвинному. Отметим, что Пу Сунлин актуализировал и описанных в литературе прошлых веков злых оборотней. Например, в новелле «Четвертая Ху» оборотень-лисица «страшно ядовита», «она уже убила троих, так что всякий, кто ею соблазнится, непременно погибнет»[306].

Также оборотни-лисицы (Кякх, Вяхш, Кекрумгудь) играют немаловажную роль в мифологическом сознании коренных народов российского Дальнего Востока, на что указывает Е.О. Кириллова[307]. Образ был воспринят в корейской и японской культурах, и появились корейская кумихо и японская кицунэ, причем также с неоднозначным решением характеров и сюжетов[308].

На созданный Юльским образ в меньшей мере мог повлиять персонаж произведений русского фольклора – эгоцентричный, умный, льстивый, лживый, воплощавший коварство хищник. Как отмечается в «Толковом

---

[305] Китайские парные надписи (дуйлянь) – рифмованные двустишия, которые обычно приклеивают к воротам и дверям, особенно в канун праздника Весны (китайского Нового года).

[306] *Пу Сун-лин.* Лисьи чары: Четвертая Ху // Пу Сун-лин. Странные истории из Кабинета Неудачника (Ляо Чжай чжи и). С. 32. [С. 30–35]

[307] См.: *Кириллова Е.О.* Мотив оборотничества и реализация демонологии традиционных китайских образов лисицы и тигра в рассказах Б. Юльского («След лисицы», «Вторая смерть Шазы») // Кириллова Е.О. Ориентальные темы, образы, мотивы в литературе русского зарубежья Дальнего Востока (Б.М. Юльский, Н.А. Байков, М.В. Щербаков, Е.Е. Яшнов). Владивосток: Дальневосточный федеральный университет, 2015. С. 80–81. [С. 70–87]

[308] См., например, *Балашова А.А.* Трансформация образа девятихвостой лисы кумихо в современной корейской культуре // МНСК – 2019. Востоковедение. Материалы 57-й Международной научной студенческой конференции. 2019. С. 76.; *Санжихаева Х.Ю.* Заимствование образа лисы в японском фольклоре // Азиатско-Тихоокеанский регион: история и современность – Х: Материалы международной научно-практической конференции молодых ученых. 2016. С. 185–187; *Фролова Е.Л., Бабенко Е.М.* Образы лисы-оборотня и духа мононокэ в японской мифологии // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2015. Т. 14. № 7. С. 299–306.

словаре русского языка» С.И. Ожегова, «лисица – хищное млекопитающее из семейства собачьих»[309], чему соответствуют характеристики лисы в русских народных сказках[310], баснях И.А. Крылова[311], в повести-сказке А.Н. Толстого «Золотой ключик, или Приключения Буратино» (1935). Однако при всей мифологичности образа, он не наделен мистическими свойствами.

Мистическую интерпретацию лисы, предложенную Юльским, продолжил сформулировавший литературное понятие «метафизический реализм». Ю.В. Мамлеев – автор рассказа «Учитель» (1980). Его героиня, участница любви втроем, – бывшая лиса: ее поймали под Рязанью, на глазах у жильцов коммунальной квартиры она сбросила шерсть и трансформировалась в женщину, к тому же еще склонную к философичности: ее религией был культ Постороннего Бытию. В ее внешности было нечто лисье и, как несколько раз повторяет автор, странное. Повествование Мамлеева также балансирует между реалистичностью и мистикой: героиня либо психопатка, либо оборотень. В итоге следует ответ: оборотень отгрызает у мужа и любовника яички и скрывается в Потустороннем. Индолог, Мамлеев проявлял профессиональный интерес к Востоку, и в рассказе проявилась известная литературная традиция: «превращаясь в женщин, лисы соблазняют мужчин, а затем нередко убивают их или приносят им большие беды»[312]. Но автор, явно используя классический сюжет, в отличие от Юльского, придал рассказу бурлескный, травестийный характер: утрата яичек компенсирована бурным развитием интеллекта, персонажи изобретают взрывчатые вещества, которыми можно все взорвать, случившееся вызывает у них неудержимый хохот. В романе «Священная книга оборотня» (2004) В.О. Пелевина, также обращенного к культуре Востока, героиня – оборотень-лисица А Хули. «Хули» – транскрибированная с китайского языка лексема, семантически

[309] *Ожегов С.И.* Толковый словарь русского языка: около 100000 слов, терминов и фразеологических выражений / Под ред. проф. Л.И. Скворцова. М: Издательство АСТ: Мир и Образование, 2018. С. 493. [1360 с.]

[310] «Колобок», «Петушок – золотой гребешок», «Лиса и козел», «Лисичка-сестричка и волк», «Лиса и медведь», «Лиса и заяц» и др.

[311] «Ворона и Лисица» (<1808>), «Крестьянин и Лисица» (<1811>), «Лисица и Сурок» (<1813>), «Волк и Лисица» (<1816>), «Лев, Серна и Лиса» (<1830>).

[312] *Ежов В.В.* Мифы древнего Китая. М.: Астрель, АСТ, 2004. С. 434. [496 с.]

обозначающая лисицу. «А» – в китайском языке уменьшительно-ласкательная приставка. В то же время фонетически «А Хули» – аллюзия на матерную в русском узусе фразу. В образе героини узнаваемая амбивалентность: с одной стороны, она занимается проституцией, погружает клиентов в гипноз, подпитывается человеческой сексуальной энергией, чтобы быть обворожительной и жить вечно; с другой стороны, она придерживается «закона неба» – «добродетельная лиса должна зарабатывать только проституцией и ни в коем случае не использовать свой гипнотический дар в других целях»[313].

Стоит отметить, что культ бессмертных лисиц был весьма распространен в Маньчжурии в XIX – первой половине XX в. К.М. Тертицкий, рассмотрев дифанчжи (описания местностей) нынешних городов Северно-Восточного Китая, указал на то, что в прошлом местными жителями Маньчжурии были построены хусяньтаны (храмы лисиц-бессмертных), храмы Саньхуан-мяо (храмы Трех Императоров) и храмы Силаое-мяо (Западные храмы Гуаньди), в которых был культ лисиц-бессмертных[314]. Паломниками были не только туземцы, но и корейцы, японцы, русские. Л.М. Яковлев, сосредоточившись на одном из культовых мест Харбина, отметил, что «был раньше [в 1920-е гг. – *Л.Г.*] в Фуцзядяне [нынешний район Даовай города Харбин – *Л.Г.*] на 16-й улице театр Да-У-тай. В подвале под этим театром имелась нора, в которой, по уверению окрестных жителей, жила лисица-оборотень. Там был сооружен алтарь, и суеверные обыватели часто возжигали там душистые курительные палочки сян, прося помощи у лисы в том или ином деле»[315]. Лисица является одним из пяти главных божеств в тогдашней Маньчжурии[316] и на сегодняшнем Северо-Восточном Китае.

---

[313] *Пелевин В.О.* Священная книга оборотня. М.: Эскимо, 2007. С. 41. [384 с.]

[314] См.: *Тертицкий К.М.* Культ лисицы в Маньчжурии (1920–1940-е годы) // Религиозный мир Китая. 2005 / Под ред. И.С. Смирнова. Серия «Orientalia: Труды Института восточных культур и античности». М.: РГГУ, 2006. С. 273–305.

[315] *Яковлев Л.М.* Лисица-оборотень. Чудесные случаи исцеления в Харбине // Там же. С. 268–269. [С. 267–271]

[316] Согласно анимистической идее маньчжурского шаманизма 5 главными божествами являются ху (лиса), хуан (хорек), бай (еж), лю (змея) и хуэй (мышь).

Русские эмигранты заселяли Харбин, когда культ лисиц-бессмертных как раз был популярен. «Повседневные контакты русской интеллигенции с китайским населением и русский культуроцентризм, заставляющий проявлять известную “всемирную отзывчивость” по отношению к мощной инокультурной традиции, в своем сочетании не могли не способствовать общей маргинализации русской культуры в Китае, и в частности возникновению особых – “восточных” – черт в культуре русского Харбина»[317]. В рассказе Юльского акцент сделан на притягательности для русского сознания восточной культуры. Самарин признается себе в непростительном упущении: он не знал китайского языка в совершенстве. Сознание и подсознание героя податливо, он послушно входит в пространство скрытой реальности – в мир китаянки-лисы. Сюжет рассказа говорит о сильной мифогенности оборотня-лисицы, и мистическое в рассказанной Юльским истории преобладает над реалистическим. В основе перевоплощений героини – реинкарнация, составляющая аксиологию индуизма, буддизма и даосизма. По-видимому, Юльский знал и о поверье, согласно которому к злым духам или оборотням обычно относятся неупокоенные, скитающиеся духи, каковой и была героиня рассказа. Но, как другие русские прозаики-харбинцы, Юльский поэтизировал и реалии бытовой китайской культуры, активно вводя в свод образов вещные детали, маркирующие узнаваемое пространство. Вещь в его прозе – яркий элемент этнопоэтики. Окна заклеены промасленной бумагой, под потолком – керосиновая лампа, упомянуты нары, стеганый халат старика-китайца и шелковый халат женщины, покрытый циновкой кан, вмазанный в низкий очаг котел с рисом, низкий столик, низкие чашки, горячий ханшин в чашечке, кожаные улы, шапка с ушами, синяя занавеска заменяет дверь и др.

Итак, творчески используя восточную мифологию, Юльский в мистико-приключенческом «Следе лисицы», как и других произведениях, создал авторскую восточную мифологию, в которую интегрировал традиционные

[317] *Забияко А.А., Эфендиева Г.В.* «Звезды Маньчжурии»: инокультурное пространство в восприятии писателей-эмигрантов // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии: Монография. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2009. С. 113. [С. 110–143]

образы из китайских источников, что отличает прозу харбинцев от литературы западной ветви русской эмиграции.

Таким образом, опираясь на личный опыт работы в горно-лесной полицейской службе, Юльский по-своему интерпретирует константные китайские мифологемы, интегрирует в тексты восточную, европейскую и русскую литературную традицию, и создает авторскую фронтирную мифологию. В анализируемых рассказах Юльского «Возвращение г-жи Цай», «Путь дракона», «След лисицы» отмечен образ оборотней (крыса, дракон, лисица) и мотив оборотничества, которые особенно коррелируют с популярными образами-мифам, входящими в сборник «Ляо-чжай-чжи-и» Пу Сунлина или распространенными в Маньчжурии. Сочетая этнокультурные детали с мифопоэтикой, писатель создает своеобразную магическую прозу, в которой стерты границы между жизнеподобием и мифом.

Глава 4. Мир природы в творчестве Н.А. Байкова (повесть «Великий Ван»)

4.1. Фитоморфные и зооморфные образы в изображении маньчжурской тайги («Великий Ван»)

Н.А. Байков (1872–1958) – русский писатель харбинской эмиграции, натуралист, эмигрировал в Маньчжурию и прожил там как на второй родине почти полвека. На его изучение природы и творческий путь повлияли Д.И. Менделеев и путешественники Н.М. Пржевальский, В.К. Арсеньев. В 1887 г. пятнадцатилетнему Байкову Пржевальский сказал: «Если ты так любишь природу и охоту, советую тебе потом отправиться на Дальний Восток. Дивный край! Прекрасная охота. Тайга – что твои сельвасы Бразилии! Степи – пампасы Аргентины. Такой природы нет даже у нас на Кавказе и Туркестане. Жаль, что мне не удалось побывать там вторично. Ты интересуешься, убивал ли я тигров? К сожалению, нет! <...> Это ты сделаешь за меня, когда будешь в тайге Маньчжурии и Уссурийского края»[318]. Это напутствие и подаренная великим путешественником книга «Путешествие в Уссурийском крае» (1870) сильно стимулировали дальнейшие натуралистические изыскания Байкова.

Его жизнь тесно связана с маньчжурской тайгой, и его изысканию также содействовал синолог, писатель П.В. Шкуркин, которого он высоко оценил[319]. В начале XX в., когда писатель в первый раз приехал в Маньчжурию в качестве пограничника КВЖД, его рота пятого Заамурского полка была прозвана «тигровой» за азартную и смелую охоту на этих хищных зверей. В 1936 г., когда Байков находился в Маньчжурии уже в качестве эмигранта, будучи «одним из первых летописцев дальневосточного фронтира, того особенного территориального, ментального и социокультурного пространства, в котором

---

[318] *Байков Н.А.* Тайга шумит // Байков Н.А. Тайга шумит. По белу свету. У костра. Сказочная быль: Очерки и рассказы / Коммент. Е. Ким. Владивосток: Рубеж, 2012. С. 11. [С. 5–114]

О напутствии Пржевальского Байков также написал стихотворение «Завет Пржевальского» (б. д.). См.: *Байков Н.А.* Завет Пржевальского. Стихотворение // Дом русского зарубежья имени А.И. Солженицына. Новые поступления. [1 л.]

[319] См. там же в стихотворении «Завет Пржевальского»: «Мне Шкуркин помогал с советом, / В моих трудах оставив след. / Как муж ученый, и при этом, / Знаток Китая, краевед!»

сплавились интересы и традиции аборигенного и пришлого населения Дальнего Востока»[320], он опубликовал свою наиболее известную повесть «Великий Ван», где выразительно и подробно описал жизнь от рождения до смерти Великого Вана – тигра тайги маньчжурских горных хребтов Чжан-Гуан-Цай-Лина и Лао-Э-Лина. По мнению китайского специалиста по русской литературе харбинской эмиграции Ли Яньлина, у истоков творчества писателей-натуралистов стоял Байков, а не Рейчел Карсон, так как «Великий Ван» был издан раньше книги «Безмолвная весна» почти на 30 лет[321].

Его творчество воспринимается в ряду таких писателей-натуралистов, как С. Аксаков, В. Арсеньев, В. Бианки, Дж. Даррел, Дж. Кервуд, Д. Мамин-Сибиряк, К. Паустовский, М. Пришвин, Э. Сетон-Томпсон, И. Соколов-Микитов и др. Байков, обратившись к описанию животного и растительного мира, развил свой взгляд на взаимообусловленность существования человека и природы. Судя по его прозе, идеальными отношениями между ними он считал равновесие, но, как реалист, описывал и драматические ситуации, угрожающие экологии тайги.

Тайга стала одним из главнейших объектов в его произведениях (например: «В горах и лесах Маньчжурии», 1914; «Великий Ван», 1936; «Тайга шумит», 1938; «Тигрица», 1940; «Шу-Хай», 1942). Для Байкова маньчжурская тайга – самодостаточный и целостный витальный мир[322] со своей историей и биологической жизнью. Автор отмечает отличие маньчжурской тайги от тайги других регионов: это не мир «суровой однообразной угрюмой тайги Сибири, а богатый, роскошный мир субтропических лесов с его бесконечным разнообразием растительных и

---

[320] *Забияко А.А.* Художественная этнография в литературе дальневосточной эмиграции: творчество Н.А. Байкова и религиозные традиции народов северной Маньчжурии // Литературное зарубежье как культурный феномен. Сборник научных трудов. Серия «Теория и история литературоведения» / Отв. ред. Т.Г. Петрова; ред.-сост. К.А. Жулькова, Т.Г. Петрова. М.: ИНИОН РАН, 2017. С. 228. [С. 220–235]

[321] См.: *Ли Яньлин.* Шицзе шэнтай вэньсюе дэ кайшаньчжицзо – Даван (Основа натурализма в мировой литературе – «Великий Ван»). 李延龄. 世界生态文学的开山之作——《大王》 // Элосы вэньи (Русская литература и искусство). 俄罗斯文艺. 2008. № 2. С. 81. [С. 81–85]

[322] Как описывает Байков в сборнике очерков «В горах и лесах Маньчжурии» (1914): «Под синим кровом небосвода / Здесь вечный мир и тишина, / И первозданная природа / Святым величием полна». *Байков Н.А.* В горах и лесах Маньчжурии // Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии: Очерки; Тигрица: Повесть / Коммент. и прилож. Е. Ким. Владивосток: Рубеж, 2011. С. 7. [С. 5–528]

животных форм» [323] (99). Маньчжурская тайга – фактор, созвучный особенностям этноментальности таежных жителей, их быту, легендам, аксиологии. В «Великом Ване» маньчжурская тайга описана как спокойное и сакральное место, в котором отношения человека и зверя, человека и растительности в целом регулируемы.

Условие витальной силы тайги – энергия солнца: «Вечером, когда солнце спряталось в горах <…> природа ожила, стряхнув с себя дневную дрему» (128); при таежной ночной жизни «природа исполняла свой гимн, великую песню любви и созидания новой жизни из накопленной энергии солнца» (56). Тайга богата многоцветными растениями [324], создающими типичную для территории Маньчжурии палитру. Так, когда «приближалась чудная маньчжурская осень» (81), «на общем темно-зеленом фоне леса желтели шафраном остро вырезанные листья кленов, скромные листочки берез и лип, горели пурпуром кружевные листья винограда и малиновые пятна лиан и актинидий. Кедры, ели, пихта своею густою хвоей оттеняли этот разноцветный персидский ковер, наброшенный ранней осенью на горы и леса Маньчжурии» (81–82); «Под утро зеленый ковер альпийских трав и заросли рододендрона покрываются седым налетом инея. Единственное древесное растение этих высот – кедровый стланец – приобретает фиолетовый оттенок и сливается с общим тоном мхов и лишаев» (117). Доминантное средство создания вербального пейзажа – интенсивные цвета дендронимов, трав, мхов.

Из всех описанных Байковым растений кедр занимает немаловажное место. Кедр является одним из главных деревьев в тайге Российского Дальнего Востока и Маньчжурии. Высокий, он может расти на вершине сопки, создавая тем самым специфичный таежный ландшафт, соединяющий его вертикальную и горизонтальную координаты. В «Великом Ване» он сопутствует ситуациям,

---

[323] *Байков Н.А.* Великий Ван // Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Черный капитан: Роман / Вступ. ст. Е. Ким. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2009. [С. 53–226] Страницы цитат указаны в скобках.

[324] Об этом также упоминает Байков в сборнике очерков и рассказов «Тайга шумит» (1938): «Особенным богатством и разнообразием растительности отличался горный хребет Чжан-Гуан-Цайлин, или Лао-э-лин, заполняющий своим массивом и отрогами огромную площадь между Сунгари и Муданцзяном». *Байков Н.А.* Тайга шумит // Байков Н.А. Тайга шумит. По белу свету. У костра. Сказочная быль: Очерки и рассказы / Коммент. Е. Ким. Владивосток: Рубеж, 2012. С. 20.

связанным с образами тигров (например: «Из деревьев они предпочитают <…> кедр». 64), зверолова Тун-Ли («Голый череп его и бронзовое лицо изрыты морщинами, как кора кедра». 190). Кедр в приведенных примерах наделен характеристикой дендронима-доминатора: тигры – могучие хозяева тайги, Тун-Ли – старшина таежников; кедр символизирует силу, крепость природного мира, как дуб в представлениях европейских народов. Он – знаковая деталь в эпизоде смерти казненного. Приговоренный к казни Сун-Фа прикручен к «старому кедру гигантских размеров», чья «гордая вершина» (184) вздымается к небу. После смерти Сун-Фа, когда Тун-Ли в лесу вызвал его душу, «с вершины кедра раздался крик таинственной птицы Цяор», в тело которой, «по поверью обитателей тайги», вселяются «души погибших в лесах людей» (188). В данных эпизодах кедр приобретает магический смысл, связывает миры явный и внеземной. Он значим в мотиве конца тайги. Байков так описывает тайгу при строительстве железной дороги: «Могучие великаны-кедры, в несколько обхватов толщиной, валились под ударами беспощадных топоров, нарушая тишину первозданных лесов грохотом своего падения» (161). Падением патриарха растений в маньчжурской тайге Байков выражает тревогу за судьбу природного мира перед агрессией технократии, наступлением урбанистической цивилизации.

С одной стороны, повествовательная функциональность образа кедра придает ему символический смысл вечной жизни, вызывает аллюзию на Древо жизни посреди рая из Книги Бытия, Второй Книги Еноха, Книги Притчей Соломона, на Древо жизни в Новом Иерусалиме из Апокалипсиса; с другой – мортальный смысл, развивает тему зыбкости изначально созданного мира перед неразумностью и дерзостью человека.

В китайской культуре кедр означает стойкость и силу. Китайский драматург Цао Юй в заметке «Кедр» (1991) пишет, что кедр «стойкий, гордый, непоколебимый, он выдерживает жизненные передряги, честный, воодушевленный, полон бесконечной энергией. Даже во сне я не могу забыть

его искренность»[325]. Кедр также пользуется уважением на Алтае, в Сибири, в районах Томска и Сургута. Жители почитают кедр, специально охраняют его целостность[326]. Итак, образ кедра в «Великом Ване» – этнокультурная основа.

Заслугой Байкова в описании анималистического мира маньчжурской тайги является не столько многообразие животных (тигр, медведь, кабан, горал, барсук, соболь, сойка, сорока и т.д.), сколько применение приемов антропоморфизации: писатель наделяет таежных животных мыслями и поведением, свойственными человеку. Далее мы перечислим образы основных таежных животных, введенных в повествование.

Великий Ван – главный герой повести. Его образ – предмет анализа, предпринятого нами в параграфе 4.2. Повествование начинается с образа его матери – тигрицы, через нее в повести развивается тема материнства. В первых девяти главах повести «Великий Ван» описано, как тигрица рожает детей, ухаживает за ними, воспитывает их. Например, материнский инстинкт проявляется в первичной заботе[327] о новорожденных: она «в течение пяти дней находилась при них безотлучно и, почти не переставая, облизывала их, согревая своим телом» (59). Помимо описания инстинкта Байков сообщает об эмпирической мудрости зверя: «Из предосторожности тигрица никогда не испражняется вблизи гнезда, так как она по опыту знает, что другие тигры, в особенности самцы, по этим следам могут легко найти ее убежище и причинить вред детям» (60). Ее осторожность проявляется в следующей поведенческой детали: когда сороки их обнаружили, для обеспечения безопасности тигрица решила переселиться вместе со своими тигрятами. Байков изображает состояние счастья тигрицы, нашедшей заблудившихся

[325] *Цао Юй.* Сюесун (Кедр). 曹禺. 雪松 / Цао Юй. Цао Юй цюаньцзи (Полное собрание сочинений Цао Юя). 曹禺. 曹禺全集: В 7 т. / Гл. ред. Тянь Бэньсян, Лю Ицзюнь. Шицзячжуан: Издательство литературы и искусства «Хуашань», 1996. Т. 6. С. 352. [С. 350–353] Здесь перевод автора работы.

[326] См.: *Кириллова Е.О.* Концепт тайга в произведениях Н.А. Байкова: зооморфные и фитоморфные образы // Кириллова Е.О. Ориентальные темы, образы, мотивы в литературе русского зарубежья Дальнего Востока (Б.М. Юльский, Н.А. Байков, М.В. Щербаков, Е.Е. Яшнов). Владивосток: Дальневосточный федеральный университет, 2015. С. 164. [С. 130–179]

[327] Чувство материнской заботы как изначального естественного состояния описано в роман «Тигрица» (1940); в отличие от повести «Великий Ван», в романе оно выражено в образе кормилицы – девушки Насти, проявляющей материнство по отношению к тигренку.

детенышей: «Нечего и говорить, с какой радостью мать, найдя своих потерявшихся детей, ласкала их и нежила» (88), «ее любовная колыбельная песенка <…> рокотала под сводами дремучего леса» (88). Именно тигрица дала Великому Вану полноценное и безопасное детство. Воспитательный процесс, передача опыта выражены в ряде эпизодов. Например, «для того, чтобы выработать в детях качества, необходимые для будущей самостоятельной жизни» (74), тигрица специально приносила им и слабых зверьков, птиц, и «взрослого сильного барсука» (75). Байков пишет о восприимчивости детей по отношению к поведению матери: после неудачной охоты на горалов сестра маленького Вана «замурлыкала нежную материнскую песенку, выражая свое участие и ласку языком, которым стала облизывать ушибленные места на боках и голове брата» (87). Звериная семья как кровное сообщество, основанное на любви, представлена в повести универсальным явлением природного мира. Чадолюбие свойственно и горалам: «Мать и отец с самопожертвованием защищают своих детей от нападений сильнейших хищников, причем почти всегда погибают, давая молодому поколению спастись бегством» (85); когда маленький Ван бросился на козленка, «с быстротой стрелы, пущенной из лука» (86), старый горал сильно ударил его. Взрослые горалы, как тигрица, передают детенышам свой опыт, и у тех выработалась система сигналов.

Байков, изображая коммуникативные связи диких зверей, делает акцент на соразмерности агрессии и компромисса. Примером служат отношения господствующего в тайге Великого Вана и соболя Бархатной Шубки. Когда соболь видел в тигре «препятствие и помеху в охоте» на белочку, «маленькие выразительные глазки его светились гневом и яростью» и он, «угрожающе оскалив свои зубы, зашипел как змея, в бессильной злобе» (104), что побудило сильного соперника уступить ему. Более того, Великий Ван позавидовал бесстрашию и гибкости зверька. В описанном эпизоде Байков минимизирует дикую, агрессивную природу зверя и придает ему свойственную человеку способность уважительно оценить достоинство противника, проявить

снисходительность, разумно оценить ситуацию. Коммуникативные особенности животных раскрываются через ряд событий. Например, в битве Великого Вана и медведя «осажденный на дереве мишка проделывал какой-то странный танец <…> фыркал и презрительно плевал на своего врага, посылая ему проклятия и называя самыми нелестными именами» (122), но допустил небрежность и был убит.

Байков приводит многообразные проявления общения животных в пределах своего сообщества, однако повторяющееся побуждение – ответственность за других, минимизация эгоцентризма. Например, старый вожак стада кабанов Рваное Ухо при наступлении пришлых охотников мог скрыться, «но чувство ответственности перед стадом заставило его вступить в бой и рисковать своей жизнью» (179). Он же осознал, что из-за старости не мог управлять стадом, чувствовал, как молодые кабаны не хотели ему подчиняться, и в этой ситуации в диком звере опять же проявляется житейская мудрость, готовность уступить: он решается на жизнь отшельника на расстоянии двух суток пути от своего стада. Как резюмирует автор: «Такова жизнь. Такова судьба. Дорогу сильнейшему!» (113). Из многочисленных ситуаций вырисовываются законы таежного бытия, направленные на сохранение биологического вида. При этом в основе существования лежит инстинкт самосохранения через истребление другого вида. Например, хитрые и настороженные красные волки сначала узнают об отсутствии Великого Вана и потом устраивают охоту на кабанов («Их юркие крадущиеся фигуры замелькали в зарослях орешника и в ближайших дубняках». 115).

В повествование введены орнитологические характеристики тайги. Байков описывает повадки сорок, соек, дятлов, подмечая в них антропологические свойства: кумушки-сплетницы, философы и т.п. Антропологизм проявляется в описании повадок. Например, Байков сообщает о том, что «рыжеперые сойки» (142) не отставали в суете от сорок, распространяли новости и слухи по всей тайге, и из-за их усердия у дятла заболела голова. Повествовательный принцип Байкова-натуралиста –

насыщение эпизода изобразительностью, действием, участниками событий. Так, он отмечает, как поползень раздраженно опровергает слухи сорок и соек, как разговоры птиц будят Рваное Ухо и старый кабан с ними ссорится. Из-за них тигрица вместе со своими детьми переселилась в более безопасное место. Байков использует противопоставление: по сравнению с сороками и сойками дятлы-плотники логичны, обстоятельны, они объективно обсуждают Великого Вана.

Тайга в изображении Байкова обретает черты природного социума, в котором звери и птицы сосуществуют подобно человеческому сообществу. Писатель убедителен в мысли о том, «что эти миры – человеческий и животный – в действительности одно»[328], в чем он, скорее всего, видит важнейшую этноментальную специфику таежного населения. Приведенные нами факты составляют контекст двух основных и связанных между собой историй – Великого Вана и Великого Старика Тун-Ли.

4.2. Этнический миф в повести «Великий Ван» Н.А. Байкова

Этническое мифосознание понимается как один из показателей этноментальности, как характеристика культуры, самосознания, истории народа, особенностей его адаптации к внешним обстоятельствам.

Как пишет Байков в «Великом Ване», мир маньчжурской тайги «имеет свою историю, свою особую жизнь, свой быт, свои законы и свои легенды, связанные с преданиями глубокой древности»[329] (99). В повести не только показана картина маньчжурской дикой природы, но через описание отношений между дикой природой и человеком отражена этнокультура и даже фронтирная ментальность.

В тексте в философско-религиозном аспекте в первую очередь доминирует культ Горного Духа (Великого Вана, т.е. тигра), относящийся к

[328] *Неживая Е.А.* Художественный мир Н.А. Байкова: дис. ... канд. филол. н. Комсомольск-на Амуре: Комсомольский-на Амуре государственный педагогический университет, 2000. С. 116. [171 с.]

[329] *Байков Н.А.* Великий Ван // Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Черный капитан: Роман / Вступ. ст. Е. Ким. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2009. [С. 53–226] Страницы указаны в скобках.

местным языческим верованиям. Как изумились русские в «Великом Ване»: «у нас [русских – *Л.Г.*] Николай Угодник, а у них [местных жителей Маньчжурии – *Л.Г.*] Ван! Видно, так уже положено! Каждому свое!» (201). Байков, трактуя созданную в Восточной Азии мифологию дикого зверя, отмечал двойственное восприятие аборигенами тигра, сочетание мистического ужаса и обаяния, в чем он видел архаичные корни, относил названную специфику сознания «к самому началу истории человечества, когда царил на земле зверь» (95). Мифологема тигра складывалась, как пишет Байков, под влиянием двух факторов – во-первых, «темного ума», в силу которого зверь понимался как проявление враждебных сверхъестественных сил природы, и, во-вторых, страха, вызываемого угрозой «неравной борьбы»; в итоге человек наделял «особым божественным ореолом некоторых особенно кровожадных и опасных хищников. К числу таких хищников принадлежат: тигр в Азии, лев в Африке и ягуар в Южной Америке» (96).

Тигр считается коренными народами амуро-сахалинского региона «хозяином тайги и зверей <…> и священным первопредком людей»[330]. Так, в мифических представлениях удэгейцев тигр Дымяго «может летать, как птица, и плавать, как рыба. На спине его путешествует морской великан Мудули. Под крыльями у тигра зеркало: все, что происходит на земле, отражается в нем, когда Дымяго поднимается ввысь»[331]. В корейской культуре существуют «тигриные танцы» в честь тигра-первопредка.

Для китайской нации дракон и тигр являются одними из древнейших тотемов. Картины обоих животных, сделанные из раковины, были обнаружены в могиле, созданной более 6000 лет назад. Существуют немало китайских идиом, где есть иероглифы 虎 (тигр) и 龙 (дракон), например, 龙争虎斗 лун чжэн ху доу – «яростная схватка» (букв. «борьба драконов и тигров»),

[330] *Кириллова Е.О.* Концепт тайга в произведениях Н.А. Байкова: зооморфные и фитоморфные образы // Кириллова Е.О. Ориентальные темы, образы, мотивы в литературе русского зарубежья Дальнего Востока (Б.М. Юльский, Н.А. Байков, М.В. Щербаков, Е.Е. Яшнов). Владивосток: Дальневосточный федеральный университет, 2015. С. 138. [С. 130–179]

[331] *Подмаскин В.В., Киреева И.В.* Удэгейские мифы, легенды, сказки / Отв. ред. В.Л. Ларин. Владивосток: Дальневосточный государственный технический университет, 2010. С. 48. [215 с.]

龙腾虎跃 лун тэн ху юе – «живо и весело» (букв. «дракон взлетает, тигр прыгает»). В китайской культуре тигр имеет почти такой же важный статус, какой у дракона, потому «культ тигра, как и культ дракона, глубоко укоренился в психологии китайца и сжился с ним, войдя в обиход его повседневной жизни» (96). С одной стороны, тигр может уничтожить и поглотить слабых соперников, а с другой стороны, он и представляет собой символ могущества и власти, тем более что в повести на лбу и затылке Вана и его отца имеются черные полоски, обозначенные китайскими «иероглифами “Ван” и “Дэ”, то есть “великий князь”» (93); над всеми таежными тиграми он – «повелитель гор и лесов беспредельного Шу-Хая [лесного моря – *Л.Г.*]» (98)[332].

Местные жители достаточно благочестиво относятся к культу тигра и даже табуируют слово «тигр». Как пишет Байков, жители (названы «звероловы, хунхузы, дровосеки и искатели женьшеня (135)») воспринимали Великого Вана как материализацию Горного Духа; в его честь на горных перевалах Лао-Э-Лина они создавали кумирни, украшенные его изображениями на тонкой бумаге; перед такими образами возжигались свечи, а над лесами звучал колокол молитвы. В повести «По Уссурийскому краю (Дерсу Узала). Путешествие в горную область Сихотэ-Алинь» (1906–1917) Арсеньева тоже упомянута небольшая кумирня в честь Горного Духа с надписью: «господину истинному духу гор (тигру). В древности в государстве Ци он был главнокомандующим Да-циньской династии, а ныне охраняет леса и горы»[333]. Кроме того, «обитатели тайги, боясь навлечь на себя гнев Великого Духа, никогда не произносили слово “тигр”, но в разговоре старались заменить его местоимением “он”, или же называли его “Ван”, т.е. Начальник, или же “Да-Лао-Цзы”, что значит Великий старик» (135). Описание Байкова соответствует тогдашним местным реалиям. В китайских исторических

[332] См. также об описании тигров: рассказы «Мяу» (1938) и «Вторая смерть Шазы» (1940) Б.М. Юльского: на лбу зверей вырисовывается иероглиф «Ван» (т.е. князь).

[333] *Арсеньев В.К.* Дерсу Узала // Арсеньев В.К. В дебрях Уссурийского края. Хабаровск, Владивосток: Книжное дело, 1928. С. 149. [С. 142–150]

хрониках «Хоу Ханьшу» [«История династии Поздняя Хань»] (432–445) зафиксировано, что уже в династии Восточная Хань (25–220) на плоскогорье Чанбайшань, где происходит сюжет повести «Великий Ван», местные жители поклонялись тигру как божеству по имени Горный Дух[334]. В тогдашней Маньчжурии люди заменяли слово «тигр» другими именами; так, в «Описании города Хулань [нынешний район Харбина – *Л.Г.*]» (1915) сообщается, что местные жители называли тигра «Шань-Шэнь-Е»[335] («Дедушка Горный Дух»). Что касается маньчжуров, то, согласно легенде, когда первый император династии Цин (1616–1912) Нурхаци искал женьшень на плоскогорье Чанбайшань, тигр привел его на место, где росло много женьшеня. Нурхаци разбогател, собрал войско, объединил маньчжурские племена и начал территориальную экспансию в Китай.

В нескольких эпизодах повести описан культ Горного Духа (возжигание курительных свеч, молитва, удар в чугунный колокол) в лесных хуторах. Таким образом люди пытаются умилостивить Горного Духа (Великого Вана), надеясь на то, что он сможет обеспечить им благополучие. Когда дома и скот таежников были атакованы хищниками, «в кумирнях зажигались огни, и робкий поселянин преклонял колена, вознося горячую молитву Великому Горному Духу, пришедшему издалека, чтобы наказать людей за их грехи и забвение усопших предков» (153). Байков как писатель-этнограф сообщает о том, что таежные звероловы были благодарны Великому Вану за кражу их добычи, поскольку рассматривали украденное как жертву своему божеству; более того, они считали, что Горный Дух тем самым оказывает им честь, демонстрирует свое расположение к охотнику, они видели в такой краже будущую удачу и «гарантию от нападений других тигров, не отмеченных свыше высоким званием “Ван”» (118).

---

[334] См.: *Фань Е*. Дунъи чжуань (Описание восточных варваров). 范晔. 东夷传 // Фань Е. Хоу Ханьшу (История династии Поздняя Хань). 范晔. 后汉书 / Под ред. Лю Лунцы и др. Пекин: Издательство «Туаньцзе», 1996. С. 826. [С. 822–829]

[335] См.: Хуланьфу чжи (Описании города Хулань). 呼兰府志: В 12 т. / Сост. Хуан Вэйхань. Харбин: Хэлунцзянская швейная фабрика, 1915. Т. 11. С. 12. [18 с.]

В «Великом Ване» Байков наращивает мифологический нарратив вставными легендами. Например, в повествование привнесен рассказ о том, как лет сорок назад в лесах Омосянского уезда (нынешний поселок уезда Дуньхуа Яньбянь-Корейского автономного округа провинции Гирин) во время императорской охоты для зверинца в Пекине сетями был схвачен отец Вана; Байков уточняет: «ученые люди из свиты Богдыхана признали в нем Великого Вана и с почетом отпустили его на волю. Во время этой церемонии присутствовал сам Богдыхан» (95). Все вышеуказанное показывает глубокое уважение людей тогдашней Маньчжурии к владыке тайги.

Байков описывает зооморфную и флороморфную метаморфозу, произошедшую со смертью отца Великого Вана. В сознании местного населения образ Великого Вана соединяется с образом лотоса. Например, согласно поверью, «душа великого человека, совершая цикл своих перевоплощений, поселяется в теле Великого Вана, а с его смертью переходит в цветок лотоса, невидимый для смертных, и пребывает в нем до полного очищения и слияния с мировою душою Вселенной» (95); «Цветок желтого лотоса распускается один раз в пятьдесят лет, когда умирает Великий Ван, и цветет три дня. Видеть его может только человек святой жизни, свободный от людских пороков» (95). В эпилоге повести автор опять же обращается к этнокультурному мифу: «Горный Дух, Великий Ван, заснул глубоким сном»[336] (226); «Небо и земля содрогнутся, и пышно расцветет прекрасный цветок священного лотоса» (226). Приведенные цитаты говорят о том, что образный мир повести ориентирован на буддистские понятия сансары и реинкарнации, согласно которым любое живое существо не исчезает из мира, а его дух принимает «другую форму, совершая обычный цикл перевоплощений»[337]. В буддизме лотос является одним из восьми благоприятных символов. Он означает именно перерождение, святость, чистоту и красоту. Кроме того,

[336] Об этом Байков также описал в стихотворении «Конец Великого Вана» (1948): «Убитый тигр – великан / Как будто спал». *Байков Н.А.* Конец Великого Вана. Стихотворение // Дом русского зарубежья имени А.И. Солженицына. Новые поступления. Л. 1. [1 л.]

[337] *Петраченко О.Н., Кириллова Е.О.* Восточные образы животных в творчестве писателя Н.А. Байкова // Ученые заметки ТОГУ. 2016. Т. 7. № 3 (2). С. 12. [С. 7–12]

Байков включает в текст легенду о тектонических последствиях смерти отца Великого Вана – она сопровождалась землетрясением, понятым как действие Великого Дракона: он спит в глубинах гор, ворочается – и вот «горячее дыхание его в виде серных паров и ядовитых газов вырывалось из глубоких трещин у самой вершины. Небесное же озеро, покоящееся в кратере вулкана, кипело и волновалось, посылая свои животворящие священные воды в Сунгари, в реку Желтого Лотоса» (95). В приведенном фрагменте через мифологему Желтого Лотоса смерть тигра связана с движением Великого Дракона, придавая описанному процессу коннотацию священного события. Таким образом, три мифологемы (тигр, лотос, дракон) выстраиваются в картину миропорядка, отражают представления о системе бытия.

Отметим, что, когда зверолов Сун-Фа из-за жадности украл у своего хозяина еще одну соболью шкурку, таежные судьи решили, что он будет «отдан Великому Вану, который требует человеческую жертву» (184). Закон тайги гласит: «око за око и зуб за зуб» (182). В приведенной детали Байков проецирует на повествование буддистское понятие кармы – вселенского причинно-следственного закона. Таким образом, совершивший грех Сун-Фа достоен наказания.

Далее отметим следующую ритуальную деталь, которая встречается и в прозе Шкуркина (рассказ «Серьги»): «по существующему обычаю, осужденному на смерть предложили изысканный обед из мясных пельменей и неограниченное количество горячей водки (ханшина)» (184). Кроме того, «опьяневшего Сун-Фа уложили на кан и заставили его выкурить несколько шариков опиума» (184). Как в истории, рассказанной Шкуркиным, эта деталь не означает, что люди пожалели Сун-Фа и простили его грех. На интерпретацию данного эпизода опять же следует проецировать буддистскую практику, согласно которой обреченный на казнь преступник должен быть сытым, чтобы после смерти не доставить владыке ада хлопот и в последующем перерождении стать добрым человеком, – это и есть проявление буддистской сансары. Концептуально важна обращенная к Сун-Фа фраза Тун-Ли о том, что

его судьбу будет решать Великий Ван. Этот эпизод созвучен тому, что написал Байков в другом прозаическом произведении «Дань Великому Вану» (<2003>): в тайге «доминировал “Закон тайги”, жестокий с точки зрения обывательской морали, но рациональный и неизбежный. Властелином здесь был не человек, а дикий зверь, которому подчинялось все живое, не исключая и человека»[338].

На протяжении всего повествования реалистически точное описание образа жизни и сознания персонажей сочетается с мифологическими мотивациями их поведения. Приведем показательные эпизоды. Чтобы защитить скот и дома от атак Великого Вана, таежникам нужно умилостивить его человеческой жертвой. На совещании старшин старый зверолов Тун-Ли объявил о своем «окончательном и бесповоротном решении пожертвовать собой для общего блага» (208–209). Во время боя между Ваном и пришедшим в тайгу тигроловом Тун-Ли стоял на коленях и говорил Вану: «я здесь стою перед тобой с чистым сердцем и помыслами! Исполни волю Горного Духа и освободи меня от бренной земной оболочки!» (222). Байков изображает специфическую особенность поведения аборигенов, сформированную их религиозно-мифологической аксиологией, запечатленной в фольклоре. Самопожертвование Тун-Ли совпадает с буддисткой легендой о том, что царевич Махасаттва (предыдущее рождение будды Шакьямуни) пожертвовал свое тело голодной тигрице и за это благодеяние он возродился на небесах Тушита (в мире жизнерадостности и беззаботности)[339]. Байков передал альтруистические ценности буддизма, показал стремление к добрым делам ради потенциального счастья.

Таежники гармонично сосуществуют с природой, они, как правило, не угрожают жизни диких животных. Так, старый уважаемый зверолов Тун-Ли с почитанием относится к природе, особенно к Великому Вану. Байков детально

[338] *Байков Н.А.* Дань Великому Вану // Литература русского зарубежья. Восточная ветвь: Хрестоматия: В 4 т. Т. 1. Проза: В 3 ч. Ч. 1 (А – К) / Сост., общ. ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск: Издательство АмГУ, 2013. С. 91. [С. 91–94]

[339] См.: Мохэсадо ишэньшиху пинь (Махасаттва пожертвовал свое тело тигрице). 摩诃萨埵以身施虎品 // Сяньюй цзин (Сутра ума и глупости). 贤愚经 / Под ред. Сун Сяньвэй. Пекин: Издательство массового искусства и литературы, 2004. С. 49–63.

описывает его сакраментальные действия: «подойдя к кумирне, стоящей у фанзы, Тун-Ли поставил несколько курительных благовонных свечей на ее алтарь и стал на колени. Сложив руки на груди, он молился Великому Духу гор и лесов. По окончании каждого моления Великий старик ударял палочкой в чугунный колокол, и густые металлические звуки его, колыхаясь и вибрируя, неслись в глубину тайги, нарушая мертвую тишину пустыни. Долго молился Тун-Ли, пока не погасил огоньки благовонных свечей и на месте их образовались кучки серого пепла. Затем, обратив лицо к востоку, он беседовал с душами своих умерших предков и кланялся им до земли» (223–224). При описании встречи старика с тигром Байков подчеркивает их органичное уважение и согласие. Так, Ван «почти бессознательно» уступает тропу человеку, он испытывает новое для себя чувство – уважение к старому зверолову, к его силе воли, он признает за человеком «превосходство высшей духовной силы» (111). По словам охотников, ежегодно Великий Ван «в одну из звериных ночей, приходит к фанзе Тун-Ли и ведет со стариком беседы» (190).

Байков отмечает принципиальное обстоятельство в общении человека и зверя: Великий Ван не убивал людей без причины. В главах «Первое горе» и «Последний бой» он убил жадного зверолова Ли-Сана и тигролова Романа, потому что они убили его тигриц. Из местных поверий, использованных Байковым, назовем следующее: перед охотой на тигрицу зверолов Ли-Сан обратился к старику-знахарю с тем, чтобы его пуля уложила зверя на месте. Мифологическим сознанием можно объяснить парадоксальную, с точки зрения европейца, поведенческую деталь: родные погибшего Ли-Сана не испытывали ненависти к тигру, в честь Великого Горного Духа они построили кумирню. В образе русского тигролова Романа отражено презрение пришлых к таежной природе, даже бесшабашное легкомыслие, но, по мнению Е.А. Неживой, он представлен как старовер в русскую традицию, «былинный

богатырь», которому присуща «сила натуры, русская храбрость и безоглядность»[340].

В подтверждение мысли об отсутствии в хищнике инстинкта убивать человека как априори враждебного ему биологического вида Байков включает в текст ряд примеров. Так, когда таежные животные увидели, что пришлые люди уничтожают природу и тем самым грозят их среде обитания, они объединились и объявили войну чужакам. Байков описывает коллективный разум животных: «стада кабанов подрывали телеграфную проволоку, тем прекращая связь главной линии с ветками. Поля и огороды новоселов в притаежных районах подвергались нападениям многочисленных стад кабанов и медведей и уничтожались полностью <...> Осенью медведи взлезали на телеграфные столбы и рвали проволоку, предполагая, что внутри столба находится пчелиный улей» (168). Экологическую идею автора, выраженную в данном эпизоде, можно объяснить конфуцианской и даосской концепцией «Величие единства Неба и Человека», суть которой заключается в том, что человек и природа – единое целое. В конфуцианском трактате «Чжун юн» (<475–221 до н.э.>?) говорится о том, что «Чжун Ни [Конфуций – *Л.Г.*] <...> вверху брал в пример небесный круг времен, внизу перенимал [естество] рек и почв»[341]. В даосской книге притч «Чжуан-цзы» (III в. до н.э.) зафиксирована философема: «Небо и Земля – отец-мать всех вещей»[342].

О природе как едином для человека и зверя мире, об изначальном законе их сосуществования также говорит отношение к душе погибшего. После казни Сун-Фа старый зверолов Тун-Ли пришел в лес, где умер Сун-Фа, «собрать цветы мака, выросшего на крови погибшего Сун-Фа»[343] (187). Тун-Ли громко

---

[340] *Неживая Е.А.* Старообрядчество в художественном сознании писателя-эмигранта Н.А. Байкова // «Ты по-русски со мной говори...» / Под ред. N. Christesen. Мельбурн: Мельбурнский университет, 2001. С. 48, 52. [С. 44–53]

[341] «Следование середине» / Пер. и примеч. А.Е. Лукьянова // Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Переводы и исследования / Сост. А.Е. Лукьянов; отв. ред. М.Л. Титаренко. М.: Восточная литература, 2003. С. 65. [С. 48–69]

[342] Постигший жизнь // Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. М.: Мысль, 1995. С. 174. [С. 174–180]

[343] См. также: в рассказе «Путь дракона» (1939) Б.М. Юльского предположено, что старый хунхуз маскирует цветы мака, посаженного им, пятнами крови убитого оборотня-дракона.

говорил, чтобы вызвать его душу. Затем в отдалении раздался крик птицы, которую он принимает за «бедную душу Сун-Фа», которая криком «завлекает одиноких путников в глубину тайги, к Великому Вану» (188), еще она зовет брата, отправившегося на поиски женьшеня, и заблудившегося. Мотивы, повествовательные детали свидетельствуют о знании Байковым верований населения, в том числе их мортальной и посмертной мифологии. По поверью таежников, «души погибших в лесах людей вселяются в тело птицы и летают по вершинам деревьев. Звуки их громкого голоса похожи на звуки флейты и бывают слышны на далекое расстояние» (188). По восточному язычеству, неупокоенные, скитающиеся души грешных людей бродят по месту, где они погибли. Души и птицы в данном поверье схожи по свойству парить, летать. Или, по китайскому поверью, смерть долголетних животных – дурное предзнаменование, и в повести появляется эпизод: когда умер Великий змей, живший в доме Тун-Ли «испокон веков» (203), он, старый зверолов, решил, что «дни Шу-Хая сочтены» (203).

Итак, в образах и сюжетных ситуациях повести Байкова очевидно отражение этномифологии, которая играет в содержании и композиции повести не меньшую роль, чем описание маньчжурской тайги.

4.3. Образ Великого Старика в прозе о дальневосточной таежной природе (Тун-Ли Н.А. Байкова, Дерсу Узала В.К. Арсеньева, Лувен М.М. Пришвина)

Кроме главного героя – тигра – немаловажную роль в повести «Великий Ван» играет таежный зверолов Тун-Ли, названный Великим Стариком. Он природен, обладает высокими душевными качествами, органичен в таежном пространстве, изолированном от внешнего мира, в помыслах и поступках всегда стремится обеспечить гармонию природы и человека. Подобный ему Великий Старик изображен в прозе В.К. Арсеньева и М.М. Пришвина.

В начале XX в., чтобы разобраться в «белых пятнах» на карте Российского Дальнего Востока, писатель-путешественник Арсеньев руководил экспедициями в Уссурийском крае, где в качестве проводника

участвовал коренной таежный охотник гольд (нанаец) Дерсу Узала. Он стал одним из главных героев в повестях Арсеньева «По Уссурийскому краю (Дерсу Узала). Путешествие в горную область Сихотэ-Алинь» (1906–1917) и «Дерсу Узала. Из воспоминаний о путешествии по Уссурийскому краю в 1907 году» (1908–1917). Арсеньева и эмигрировавшего в Харбин Байкова сблизило «изучение Дальнего Востока и Маньчжурского края»[344]. В личном фонде Арсеньева (архив Общества изучения Амурского края, г. Владивосток) хранятся письма Байкова к Арсеньеву[345], очевидно влияние Арсеньева на творчество Байкова. В 1931 г. Пришвин предпринял путешествие в Российское Приморье, которое стало основой для его повести «Женьшень» (1933). В произведении изображен китайский искатель женьшеня – благоговейно относящийся к природе Лувен. Но до написания «Женьшеня» Пришвин познакомился с прозой Арсеньева и высоко оценил его творчество[346]. В 1928 г. произошло их личное знакомство. После прочтения «Женьшеня» возникает предположение, что Пришвин – «дальневосточный писатель или жил здесь долгие годы, – так точны, разносторонни его наблюдения и описания удивительной красоты приморской тайги»[347].

Тун-Ли и Лувен – китайцы, Дерсу Узала – нанаец, Тун-Ли живет в маньчжурской тайге, Дерсу Узала и Лувен живут в тайге Российского Приморья. Эти места сближают природно-климатические условия и многонациональное населения. Межэтнические контакты объясняют тот факт,

---

[344] *Плостина Н.Н.* Творчество Н.А. Байкова: Проблематика, художественное своеобразие: дис. ... канд. филол. н. Владивосток: Дальневосточный государственный университет, 2002. С. 144. [197 с.]

[345] Письма также были опубликованы в следующих статьях: *Хисамутдинов А.* Переписка двух путешественников. К 125-летию со дня рождения В.К. Арсеньева и Н.А. Байкова // Россияне в Азии: Литературно-исторический ежегодник / Под ред. О. Бакич. Торонто: Центр по изучению России и Восточной Европы в Торонтском университете, 1998. С. 235–250; *Ким Е.* Из переписки Н.А. Байкова и В.К. Арсеньева // Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии: Очерки; Тигрица: Повесь / Коммент. и прилож. Е. Ким. Владивосток: Рубеж, 2011. С. 721–732.

[346] В.К. Арсеньев – герой книг М. Пришвина «Журавлиная родина» (1933), «Золотой Рог» (1934). Как отмечает Т. Хмельницкая, комментатор собрания сочинений М. Пришвина, «ближе всего Пришвину в книге Арсеньева образ Дерсу Узала <…> дружба Арсеньева с Дерсу Узала подобна дружбе лирического героя Пришвина в “Жень-шене” с искателем корня жизни старым китайцем Лувеном». *Пришвин М.* Собрание сочинений: В 8 т. Т. 4 / Редкол.: В.В. Кожинов, П.В. Палиевский, Л.А. Розанова и др.; коммент. Р.Б. Вальбе, Т.Ю. Хмельницкой. М.: Художественная литература, 1983. С. 696–697. [734 с.]

[347] *Жабина Н.Я.* Найти свой женьшень (Михаил Пришвин на Дальнем Востоке) // Вестник Дальневосточной государственной научной библиотеки. 2013. № 3 (60). С. 101. [С. 101–106]

что Дерсу Узала и Лувен говорят на пиджине, нарушают синтаксические нормы. Например, Дерсу Узала, чтобы показать, что он не медведь, кричал солдатам экспедиции: «Стреляй не надо. Моя люди!» [348] . Когда Лувен согласился с мнением главного героя, он произнес: «Моя сейчас понимай, как твоя»[349]. Такая речевая специфика характерна для соседствующих в пределах одного региона этносов.

Три героя близки типологически. Мы рассматриваем Тун-Ли, Дерсу Узала и Лувена как образы Великих Стариков.

В портретных характеристиках персонажей отмечена моложавая внешность и здоровое душевное состояние как следствие их согласия с природой и естественного образа жизни. Так, «Тун-Ли потерял уже счет прожитым летам» (108)[350], его физическая и духовная крепость обусловлена «здоровой умеренной пищей, абсолютно чистым горным воздухом, трудной ходьбой по горам и отсутствием треволнений» (108). Когда Лувен «улыбнулся, то вдруг загорелись черным огнем прекрасные человеческие глаза, кожа разгладилась, оцветились губы, сверкнули еще белые зубы, и все лицо во внутреннем смысле своем стало юношески свежим и детски доверчивым»[351]. Великие Старики долго живут в тайге, впитывают в себя все лучшее, созданное дикой природой. Они вписаны в природный космос, они и таежная природа составляют симбиотический союз. Как постоянно обновляющаяся природа, они излучают жизненную силу.

В сознании Великих Стариков сложилась своя гносеология, источник их познания – сама жизнь; их представления о мире не умозрительны, долгие годы существования в тайге дали им глубокие знания о природе, они могут объяснить и предвидеть любые явления, связанные с ней. Дерсу Узала «так сжился с природой, что органически всем своим существом мог

---

[348] *Арсеньев В.К.* Встреча с Дерсу // Арсеньев В.К. В дебрях Уссурийского края. Хабаровск, Владивосток: Книжное дело, 1928. С. 17. [С. 15–20]

[349] *Пришвин М.М.* Женьшень. Повесть. Хабаровск: Книжное издательство, 1987. С. 23. [104 с.]

[350] *Байков Н.А.* Великий Ван // Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Черный капитан: Роман / Вступ. ст. Е. Ким. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2009. [С. 53–226] Страницы указаны в скобках.

[351] *Пришвин М.М.* Женьшень. Повесть. С. 7.

предчувствовать перемену погоды, как будто для этого у него было еще шестое чувство»[352]. Когда в фанзе Тун-Ли умер Великий змей, он понял, что «дни Шу-Хая [лесного моря – *Л.Г.*] сочтены» (203). Лувен знает, где находится женьшень (корень жизни) героя-рассказчика и когда он вырастет; он в совершенстве владеет знанием о женьшене, и его решению «все беспрекословно подчиняются»[353]. Великие Старики для человека городской цивилизации – в определенном смысле незнакомцы, потому Арсеньев, Байков, Пришвин привносят в их описание элемент таинственного.

Все три героя рассматривают тайгу как свой дом, свою среду обитания, они относятся к тайге совестливо и не воспринимают ее как источник наживы. Так, в отличие от алчного таежника Сун-Фа, укравшего у своего хозяина соболью шкурку, Тун-Ли бессребреник. Байков пишет: «мог бы быть богат, очень богат, но к этому не стремился Великий Старик. Небольшое количество золота, добываемое им в верховьях рек Хайлинхэ и Муданьцзяна, употреблял он на благотворительные цели и добрые дела» (189). Именно поэтому его авторитет распространяется по всей тайге: «Молодые звероловы и охотники не только уважали и чтили Великого Старика, но и боялись взгляда его строгих немигающих глаз. Они были уверены, что взглядом этим можно умертвить человека» (190). Пришвин отмечает: у Лувена появлялись деньги, «стоило только ему было дать знать кому-нибудь из своих»[354].

Великим Старикам свойственно дружественное отношение к тварному миру тайги, ее стихиям, вещному наполнению. Они верят в то, что все человекоподобно и имеет душу. Дерсу Узала называет кабанов людьми, он учит Арсеньева антропологическому устройству мира, передает ему архаичные представления об изначальном родстве человека и природы, их функциональном и морфологическом единстве: «– Его [солнце – *Л.Г.*] самый главный люди, – ответил мне Дерсу <…> – Земля тоже люди. Голова его – там (он указал на северо-восток), а ноги – туда (он указал на юго-запад). Огонь и

[352] *Арсеньев В.К.* Ли-Фудзин // Арсеньев В.К. В дебрях Уссурийского края. С. 162. [С. 160–167]
[353] *Пришвин М.М.* Женьшень. Повесть. С. 32.
[354] Там же. С. 29.

вода тоже два сильные люди»[355]. Пришвин в ряде эпизодов описывает взаимопонимание Лувена и животных. Высокий авторитет Тун-Ли утверждается благодаря высокой степени когнитивных отношений между ним и таежными животными. Например, красноголовой дятел верит своему «старому приятелю, зверолову Тун-Ли» (127), так как с ним был знаком еще прадед дятла. Подчеркивая исключительность Тун-Ли, Байков пишет: «Все звери и птицы Шу-Хая подчиняются ему и послушны его воле. Он повелевает змеями. Даже самые ядовитые из них покорно склоняют перед ним свою грозную голову и лижут языком его руки» (189). Одна из кульминаций повествования – встреча безоружного Тун-Ли и Великого Вана – выполнена как психологический поединок. Байков детально описывает состояние того и другого, противопоставляет волю, разум тигра и человека: старый зверолов знал, что проявление нерешительности гибельно, его нервы обострены, он смотрит в глаза зверя, подходит к нему вплотную, но и тигр гипнотизирует старика взглядом, его первобытный мозг не может объяснить поведения противника, он уступает ему тропу, как пишет Байков, бессознательно.

Героям Байкова и Арсеньева придано мистическое отношение к великому князю тайги – тигру. Байков описывает, как Тун-Ли тщательно убрался в своей фанзе и «совершил моление у домашней кумиренки <…> припал к земле ниц, мысленно благодаря Горного Духа [Великого Вана – *Л.Г.*] за удачный промысел» (107). В повести «По Уссурийскому краю (Дерсу Узала). Путешествие в горную область Сихотэ-Алинь» содержится глава о встрече команды экспедиции с Амбой (амурским тигром). Когда Дерсу Узала осознал, что они беспокоили Амбу, он «опустился на колени, дважды поклонился в землю и вполголоса что-то стал говорить на своем наречии»[356]. Он уверен, что убийство Амбы вызовет жесткое наказание: «Один раз напрасно его [Амбу – *Л.Г.*] стреляй. Теперь моя шибко боится. Однако, моя

[355] *Арсеньев В.К.* Возвращение к морю // Арсеньев В.К. В дебрях Уссурийского края. С. 182. [С. 180–190]

[356] *Арсеньев В.К.* Амба // Арсеньев В.К. В дебрях Уссурийского края. С. 157. [С. 151–159]

когда-нибудь худо будет»[357]. Стоит отметить, что, как китайцы, боясь накликать беду, так и нанайцы маскируют название амурского тигра словом «амба». Для нанайцев и удэгейцев амба – это могучий злой таежный дух.

И близкие отношения с природой, и благоговейное почитание тигра показывают анимистические представления Великих Стариков. Согласно Э.Б. Тайлору («Первобытная культура», 1871), «религиозные понятия существуют вообще у примитивных человеческих обществ», а анимизм, являющийся первобытной стадией религии, – это «определение минимума религии»[358]. Тайга сохраняет первобытное состояние, потому анимистические представления глубоко укоренились в мышлении и поведении Великих Стариков, которые строго соблюдают законы тайги.

Вместе с тем они не социопаты, в них нередко проявляется участие к судьбе человека, они занимают свое место в микросреде. Тун-Ли считал, что Сун-Фа «совершил тягчайшее преступление» (183), но на таежном суде он «бросил в жестянку черный боб» (183), тем самым решил подарить ему жизнь. Байков противопоставляет Великого Старика четырем другим судьям, не пощадившим Сун-Фа; после смерти приговоренного Тун-Ли из жалости к нему и его неупокоенной душе «обеспечил бедную вдову, мать казненного Сун-Фа, купив ей в Нингуте [ныне г. Нинъань – *Л.Г.*] участок земли с фанзой» (189). Дерсу Узала «заботился о неизвестном ему человеке, которого он никогда не увидит и который тоже не узнает»[359] о нем. Перед уходом он оставил в балагане необходимое для жизнеобеспечения и сказал: «Какой-какой другой люди ходи, <…> балаган найди, сухие дрова найди, спички найди, кушай найди – пропади нету»[360]. Во время наводнения Лувен сообщил своим друзьям о русских новоселах, желая не допустить их голодной смерти. В Великих Стариках проявляются альтруистические ценности. Они,

[357] Там же. С. 158.

[358] *Тайлор Э.Б.* Анимизм // Тайлор Э.Б. Первобытная культура: Пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. С. 205. [С. 205–252]

[359] *Арсеньев В.К.* Охота на кабанов // Арсеньев В.К. В дебрях Уссурийского края. С. 23. [С. 21–29]

[360] Там же.

нацеленные на гармонию с природой, переносят свое мировосприятие на отношение к человеку.

Герой, отвечающий типологии Великого Старика, – выразитель природности[361]. С.П. Мамонтов привносит в представления о гармоничном человеке этнический колорит, полагает, что восточного человека отличает вера в совершенство бытия[362].

Великие Старики – выразители авторского представления об отношениях «природа – человек», «природа – цивилизация». Байков, Арсеньев, Пришвин через героев своих произведений высказали идею бережного отношения к первобытной природе и естественному человеку. На наш взгляд, их точке зрения соответствует следующее высказывание В.Г. Белинского: «Природа – вечный образец искусства, а величайший и благороднейший предмет в природе – человек. <…> – Но что может быть интересного в грубом, необразованном человеке? – Как что? – Его душа, ум, сердце, страсти, склонности»[363].

Гармония, в которой жили герои, означает согласованное, сбалансированное и упорядоченное состояние. Тун-Ли, Дерсу Узала, Лувен – образы, в которых отражена биологическая, нравственная, душевная суть человека, включенного в природу и составляющего с ней единое целое. Гармония отношений «природа – человек», как показано Арсеньевым, Байковым, Пришвиным, достигается зависимостью друг от друга, а их симбиоз – взаимовыгодное условие развития человечества. С точки зрения русского космиста Н.Г. Холодного («Мысли натуралиста о природе и человеке», 1946), природа в широком смысле слова есть синоним Вселенной, в узком смысле означает ту ее часть, «те черты ее облика, которые совсем не изменены деятельностью человека или же изменены ею незначительно,

---

[361] См.: *Неживая Е.А.* Художественный мир Н.А. Байкова: дис. ... канд. филол. н. Комсомольск-на Амуре: Комсомольский-на Амуре государственный педагогический университет, 2000. С. 81. [171 с.]

[362] Цит. по: *Трубицина Н.А.* Культурный неомиф Михаила Пришвина (на материале повести «Жень-шень») // Филологos. 2011. № 2 (9). С. 82. [С. 78–89]

[363] *Белинский В.Г.* Взгляд на русскую литературу 1847 года // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. / Ред. коллегия: Н.Ф. Бельчиков (гл. ред.) и др. М.: Издательство Академии наук СССР, 1953–1959. Т. 10: Статьи и рецензии: 1846–1848. С. 300. [С. 279–359]

незаметно», тогда как деятельность человека в целом направлена на преобразование природы, создание «антропосферы»[364]. Холодный настаивает на том, что человек «находится не над природой, а внутри природы»[365]. Многообразные связи человека и природы ставят его под удар природных сил, им не изученных. Однако Тун-Ли, Дерсу Узала, Лувен, как было отмечено нами выше, познали законы тайги и общения с ней человека, и в этом их сила. В произведениях Арсеньева, Байкова, Пришвина выстраивается своя иерархия между природой и человеком, которой соответствуют представления Холодного, считающего, что наиболее перспективны отношения, при которых человек – не центр мироздания, а его органическая часть без привилегий, он не подчиняет себе природу, а проникает в ее тайны. Между тем Холодный акцентирует внимание на том, что любовь к природе в его (антропокосмическом) понимании не имеет отношения к сентиментализму Ж.-Ж. Руссо.

Прежде всего природа в произведениях Арсеньева, Байкова, Пришвина – жизнепорождающая и жизнесохраняющая. В прологе в «Великому Вану» дан образ, смысл которого символичен и выражает закон витальных сил природы. Речь идет о биении жизни, к которому, идя по тайге, прислушивается беременная тигрица, в ней говорит инстинкт сохранения рода и пробуждается голос материнства. Символичен эпизод эпилога, в котором описано гармоничное созвучие пейзажа, человека и зверя: Великий Старик Тун-Ли зачарован красотой и могуществом Великого Вана и не смеет потревожить его, а багрово-красный шар солнца бросает блики на неподвижную голову тигра. При этом Байков уподобляет ландшафт зверю, прибегая к метафорам: голова Вана возвышалась над хребтами гор, а позже луна поднялась из-за зубчатого гребня гор. Сообщается, что сохранилась легенда о том, как окаменевшее тело

[364] *Холодный Н.Г.* Мысли натуралиста о природе и человеке // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой; вступ. ст. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой; примеч. А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 333. [С. 332–344]

[365] Там же.

тигра слилось с выступом утеса, но когда-то тигр проснется, его голос пронесется над лесами, горами как знак вечности природы.

Отношением «природа – цивилизация» писатели опровергают толкование пространства, изолированного от цивилизованного мира, как отсталого, неразвитого, и пишут о духовном родстве с естественным человеком. Именно встреча с Дерсу Узала заставляет Арсеньева изменить своему убеждению в том, что только европеец – гуманист, заботящийся об интересах человечества; Арсеньев признает, что «этот дикарь» Дерсу Узала «был гораздо человеколюбивее»[366] членов экспедиций. После знакомства с Лувеном рассказчик повести «Женьшень» «научился понимать, на всю жизнь, не по книгам, а на примере, что культура не в манжетах и запонках, а в родственной связи между всеми людьми»[367].

В китайской даосской книге «Чжуан-цзы» (III в. до н.э.) высказана идея о том, что, «живя в простоте и естественности, народ сохраняет свою природу» [368] . Жизнь Великих Стариков в дикой природе – форма их существования, в которой они сохраняют свою индивидуальность. Тун-Ли посвящает всю свою жизнь тайге. Лувен в конце повести «Женьшень» умер и был похорон в тайге под огромным кедром. Урбанистический мир для них – чужое место. Когда Дерсу Узала переселился в Хабаровск, он почувствовал, что «чужие люди окружали его со всех сторон и стесняли на каждом шагу», что он утратил свободу: «Моя здесь сиди все равно утка. Как можно люди в ящике сидеть (он указал на потолок и стены комнаты). Люди надо постоянно сопка ходи, стреляй…»[369] Дерсу Узала не мог уяснить смысла стоимости благ цивилизации, считал, что дрова и воду дает природа и они должны быть бесплатными. Городской уклад – источник его душевного дискомфорта и физического угасания: «Старик начал задумываться, уединяться, он похудел,

[366] *Арсеньев В.К.* Охота на кабанов // Арсеньев В.К. В дебрях Уссурийского края. С. 23. [С. 21–29]
[367] *Пришвин М.М.* Женьшень. Повесть. С. 29.
[368] Из «Чжуан-цзы» // Из книг мудрецов: Пер. с кит. / Редкол.: Г. Гоц, Л. Делюсин, Д. Мамлеев и др., Сост., вступ. статья, статьи об авторах и коммент. И. Лисевича. М.: Художественная литература, 1987. С. 86. [С. 79–113]
[369] *Арсеньев В.К.* Смерть Дерсу // Арсеньев В.К. В дебрях Уссурийского края. С. 442. [С. 441–447]

осунулся и даже как будто еще более постарел»[370]. В конце концов Дерсу Узала попросил Арсеньева отпустить его в тайгу. Великие Старики – неотторжимая часть таежной природы.

Через образы Великих Стариков выражена мысль о беспомощности природы перед наступлением цивилизации. Вскоре после возвращения в тайгу Дерсу Узала был найден убитым; через два года после его смерти Арсеньев уже не мог найти его могилу: «приметные кедры исчезли, появились новые дороги, насыпи, выемки, все кругом носило следы новой жизни»[371]. Тема разрушения первозданного естественного мира и неумолимой силы городской цивилизации нарастает в «Великом Ване» с середины повествования; как пишет Байков, «струя новой жизни вливалась в дикий край. Новые люди строили города и поселки, вырубали леса и расчищали тайгу», обыватели тайги переселялись в «неприступные горные трущобы и дремучие дебри» (152). Агрессивное обновление жизни вызывает месть Великого Вана, а стремление Тун-Ли гармонизировать отношения зверя и человека побуждает его к самопожертвованию. Однако в финале повести хищник убит именно пришлыми тигроловами – новыми людьми.

Исторический фон повести «Великий Ван» – строительство КВЖД. Байков – один из первых русских дальневосточных писателей, которые осознали, что цивилизационный прогресс – трагедия для маньчжурской тайги. Об этом писатель упоминал еще в своем дебюте – сборнике очерков «В горах и лесах Маньчжурии» (1914): «Немного лет пройдет, и от былых маньчжурских кедровников останется одно воспоминание. Куда уйдут тогда многочисленные стада кабанов, изюбры, олени, козы и царственные хищники, могучие тигры?! Без сомнения, все это будет уничтожено жадностью человеческой»[372]. Вопрос об экологии человека и природы, который поставил Байков, созвучен точке зрения А.П. Чехова, который в конце XIX в. был на

[370] Там же. С. 443.
[371] Там же. С. 447.
[372] *Байков Н.А.* В горах и лесах Маньчжурии // Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии: Очерки; Тигрица: Повесь / Коммент. и прилож. Е. Ким. Владивосток: Рубеж, 2011. С. 312. [С. 5–528]

острове Сахалин и написал: «Теперь же на месте тайги, трясин и рытвин стоит целый город, проложены дороги <…> и слышатся уже жалобы на недостаток лесов»[373].

Итак, в прозе Байкова, Арсеньева, Пришвина сложился образ Великого Старика, условие жизни которого – изолированность от прогресса. В нем отражается специфическая ментальность: ему свойственны физическая и духовная крепость, интуиция и проницательность, скрытые от человека городской культуры знания о природе, высокая этика. Вместе с тем констатируется неумолимое вытеснение природы с ее зверем и таежным человеком из обжитого ими естественного пространства.

Таким образом, в повести «Великий Ван» писателя-натуралиста Байкова маньчжурская тайга представлена как самодостаточный, целостный природный мир. При описании автором растительных и анималистических образов продуктивна антропоморфизация. В произведении отмечен культ тигра – Великого Вана, который воплощает Горный Дух, в чем отражаются мифопоэтические воззрения таежников. В поступках персонажей убедительно отражены их буддийские, конфуцианские, даосские и языческие ценности. В повести создан образ старого зверолова Тун-Ли, сходный с образами Дерсу Узала Арсеньева, Лувена Пришвина, что позволяет сгруппировать их как литературный тип «Великий Старик», являющийся выразителем авторского понимания природы, человека, цивилизации.

[373] *Чехов А.П.* Остров Сахалин (Из путевых записок) // Чехов А.П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Сочинения: В 18 т. / АН СССР. Институт мировой литературы им. А.М. Горького. Т. 14/15. Из Сибири. Остров Сахалин. 1889–1895. М.: Наука, 1978. С. 77. [С. 39–372]

Заключение

В русской прозе харбинской эмиграции одно из приоритетных направлений – художественное освоение жизни «чужих». Сложившаяся в русской эмигрантской литературе картина этноментальности представляет собой феномен, в котором выделяют как природные, так и социальные факторы [374] . В прозе русских харбинцев понимание ментального мира соответствует положениям и выводам, высказанным в работах Г.Д. Гачева, Л.Н. Гумилева, Г.Г. Шпета, К.Г. Юнга.

В произведениях Н.А. Байкова, П.В. Шкуркина, Б.М. Юльского предметом изображения становятся культурная аксиология, мифологическое сознание, религиозные приоритеты, бытовые и поведенческие особенности, межнациональные отношения этносов, населявших полиэтническую фронтирную зону. Форма этнических контактов тогдашних китайцев с другими народами в Российском Дальнем Востоке и Маньчжурии – симбиоз.

В противоположность сложившимся в ориенталистике европоцентристским стереотипам русские писатели харбинской диаспоры реалистично и нетенденциозно изобразили повседневность китайского населения и взаимодействующих с ним народов. Был сделан акцент как на традиционных особенностях миропонимания, так и на специфичных чертах субкультур, противоположных доминантным спецификам и дополняющих их. В целом благодаря произведениям Байкова, Шкуркина, Юльского, а также Несмелова, Вс.Н. Иванова, Хейдока и других в русской литературе дальневосточного зарубежья была достигнута полнота представлений о ценностных ориентирах китайцев различного социального статуса, представлены отличные друг от друга психотипы естественного, природного человека в его ориентальном смысле. Выбор произведений Байкова, Шкуркина, Юльского обусловлен общей установкой авторов на

[374] *Бетильмерзаева М.М.* Этноментальная детерминированность бытия человека // Philosophy and Cosmology. 2010. Т. 9. С. 116. [С. 109–117]

объективность изображения, сочетание точности этнографической прозы и углубленного освоения мифопоэтической культуры, познание восточного менталитета и отказ от критических суждений о новом для них мире, от сопоставления азиатских и европейских представлений об этической, моральной норме. С толерантным отношением русских писателей-харбинцев к «инаковости» согласуется критический взгляд Э.В. Саида («Ориентализм», 1978) на интерпретацию восточного мира в европейском искусстве.

Специфика художественного восприятия Байковым, Шкуркиным, Юльским восточной (в большей мере – китайской) ментальности выявляется через герменевтический подход к их произведениям и анализ контекста. Судьбы китайцев и константные в китайской мифопоэтике образы представлены в литературе метрополии первой трети XX в. скромнее, чем в произведениях восточной ветви русской эмиграции. В литературе СССР 1920-х–1930-х гг. образ жизни китайцев в основном описан в условиях их существования в русской среде; кроме того, ограничены тематические направления (Гражданская война, теневая жизнь общества). Писатели-харбинцы, непосредственно контактировавшие с китайцами и их сообществами и поставившие цель полно и во всей достоверности осмыслить их менталитет, художественно освоили дальневосточную картину бытия. Их творчество коррелирует с идеями и образами китайской литературы, восточными религиозными учениями.

В циклах этнографических рассказов «Хунхузы» и «Игроки» Шкуркин пишет о судьбах маргиналов – хунхузов и игроков. Изображение жизни хунхузов отвечает литературной традиции описания благородных разбойников. Вместе с тем созданные Шкуркиным образы дополняют сложившиеся в русской, мировой и китайской («Речные заводи», XIV в.) литературе представления о степени оправданности преступления. Шкуркин изображает двойственность психотипа хунхуза, показывает разнотипность хунхузских образований; есть основания отнести к благородным разбойникам

героев рассказов «Старая хлеб-соль», «Награда», «Как я сделался хунхузом», «Маньчжурский князек».

Основным выражением поведенческих и моральных специфик является сюжет. Выявляются следующие сюжетные модели: пленение и последующее убийство хунхузами жертвы, пленение и последующее освобождение хунхузами пленного, пленение хунхуза и его расстрел, судьба хунхуза, судьба служащего правительству, бегство к хунхузам из русской воинской части, воровство хунхузов с последующей компенсацией. В подавляющем большинстве сюжетов герой стоит перед выбором. Повествование строится на внешних конфликтах; психологические конфликты минимальны («Как я сделался хунхузом»). В описании межэтнических контактов доминирующее место занимают отношения (паритетные и конфликтные) между хунхузами и русскими; среди социальных конфликтов трагическое и драматическое содержание придано отношениям между хунхузами и китайскими крестьянами, хунхузами и казаками.

В «Хунхузах» сочетаются черты рассказа и этнографического очерка. Точность проявляется в топографической педантичности, в бытовых деталях (интерьер, одежда), описании хозяйственно-экономического устройства, иерархической этике, отношений хунхузов с правительством, соответствий образа жизни буддистским и языческим ценностям. Показателен автобиографизм основного рассказчика. Многие мотивы рассказов сходны с характеристиками хунхузничества, зафиксированными в научно-популярном издании нашего времени (Д.В. Ершов. «Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке», 2010). В предисловии к циклу рассказов «Хунхузы» автор настаивает на подлинности событий и характеров, исключает их беллетризацию; вместе с тем предполагаем, что в рассказах возможен вымысел. Жанру этнографического рассказа соответствует речевая специфика, в частности транскрибированные с китайского языка понятия, табуированная в среде хунхузов лексика, фонетические и синтаксические

искажения русских фраз, которые служат одной из черт харбинского русско-китайского пиджина.

Описание этноментальности в цикле рассказов «Игроки» основано как на соответствии специфики субкультуры доминантой культуре (трудолюбие, неприхотливость, жизнь не напоказ, пиетет, возрастная иерархия, боязнь потери «лица»), так и на их противопоставлении. Теневые стороны существования игроков, описанные Шкуркиным, согласуются с выводами китайского мыслителя Ли Цзунъу («Наука о бесстыдстве и коварстве», 1912). Особый акцент сделан на азарте китайцев как свойстве менталитета. На поступки персонажей проецируются моральные принципы конфуцианства, прежде всего понимание гуманности, любви.

В «Игроках» отмечается специфический языковой феномен – харбинский русско-китайский пиджин, также кальки из других языков (английский, японский, французский, испанский языки), которые способствуют изображению коммуникативного пространства, в целом культуры этноса, населяющего фронтирную территорию, и усиливают жанровую специфику этнографического рассказа. Выявлено около тридцати пиджинизированных слов китайского происхождения, часть из них сопровождается авторским комментарием.

В прозе Шкуркина китайская мифопоэтическая культура дана эпизодически, тогда как ряд рассказов Юльского («Возвращение г-жи Цай», «Путь дракона», «След лисицы») целиком строится на авторской интерпретации константных мифологем, объединенных сюжетами об оборотнях и оборотничестве – либо губительном, либо спасающем, отвечающем сюжетам о волшебных помощниках в русских сказках. В «Пути дракона» объединены черты восточных, европейских и русских фольклорных доминант, однако прежде всего Юльский опирался на китайские источники («Чу Цы», «Люйши Чуньцю», «Соу шэнь цзи», «Ляо-чжай-чжи-и» и др.); показателен рассказ «След лисицы». Знакомство Юльского с мифологией китайцев несомненно. Так, мотивы рассказов коррелируют с популярными

образами-мифами, в том числе распространенными в Маньчжурии (например, культ бессмертной лисицы). Мотивы рассказа «Возвращение г-жи Цай» типологически сходны с мотивами новеллы «А-сянь» Пу Сунлина (в составе «Ляо-чжай-чжи-и», XVII в.). Поступки персонажей прозы Юльского рассматриваются как иллюстрации аксиологии конфуцианства и буддизма, а также как отражение реалий (например, опиекурение). Влияние китайской культуры на магическую прозу Юльского проявляется благодаря контексту (Грин, Гумилев, Замятин, Вс.В. Иванов, Вс.Н. Иванов, Мамлеев, Пелевин, А. Толстой, Цветаева, Шварц и др.)

В прозе Юльского личный биографический опыт горно-лесной полицейской службы синтезирован с авторской фронтирной мифологией, что служит условием не столько для фантастического нарратива, сколько для создания магической прозы, в которой невероятное воспринимается как магическая, скрытая реальность и стираются границы между жизнеподобием и мифом. Кроме того, рассказам приданы черты приключенческой прозы; повествовательной манере «Следа лисицы» присущи черты сдержанного психологизма. Основным сюжетообразующим приемом рассказов является антропоморфизм.

В «Великом Ване» Байкова сочетаются стилевые особенности прозы Шкуркина и Юльского. В реалистически жизнеподобную картину маньчжурской тайги органично интегрированы мифопоэтические представления китайцев, обусловливающие специфику сюжета повести. В произведении детализированное изображение реалий природы, мифопоэтические воззрения местных жителей сочетаются с обстоятельным описанием инстинкта и разума животных, родственных животным инстинктивных побуждений людей, возможностей разума человека понимать дикого зверя и коммуницировать с ним. Основной сюжет строится на общении тигра и старого зверолова. При изображении анималистического и растительного мира наиболее продуктивна антропоморфизация.

В «Великом Ване» маньчжурская тайга показана как самодостаточный, целостный, витальный мир. Этноментальность населения проявляется в культе тотемного животного – тигра Великого Вана, воплощающего Горный Дух. Байков достоверно описывает ритуал поклонения ему таежных жителей. Как в произведениях Шкуркина и Юльского, в «Великом Ване» сознание и поведение людей отражают культы буддизма (лотос, карма, сансара, реинкарнация, альтруистические ценности), конфуцианства и даосизма («Величие единства Неба и Человека»), коды восточного язычества (неупокоенные души, смерть долголетних животных и проч.).

Представления об идеальной ментальности китайцев выражены в образе старого зверолова Тун-Ли. В русской прозе писателей-натуралистов сформировались сходные образы – Дерсу Узала («По Уссурийскому краю (Дерсу Узала). Путешествие в горную область Сихотэ-Алинь», «Дерсу Узала. Из воспоминаний о путешествии по Уссурийскому краю в 1907 году» В.К. Арсеньева), Лувен («Женьшень» М.М. Пришвина). Все три персонажа типологически родственны, что позволяет рассматривать их как варианты одного литературного типа – Великого Старика, воспринимающего тайгу как свою среду обитания, руководствующегося наивной натурфилософией, пронизанной мистицизмом, но представляющей целостную систему закономерностей природы. Содержательный смысл его появления в русской литературе заключается в выражении авторского понимания отношений «природа – человек», «природа – цивилизация». Драматизм повествования проявляется как в межличностных связях, так и в теме обреченности мира тайги пред наступлением урбанистической цивилизации.

Итак, в прозе Байкова, Шкуркина, Юльского показана уникальная ойкумена, в которой ярко проявляется этноментальность, характеризующая как доминантные, так и маргинальные культурные специфики. Рассмотренные произведения являют собой пример художественного освоения малоизученного мира с его социальной и мировоззренческой полифонией. В совокупности проза Байкова, Шкуркина, Юльского достоверно передала

многообразие жизни во фронтирной зоне Российского Дальнего Востока и Маньчжурии.

Библиография

Источники

1. Абраменко В.П. Ши цзин (Канон поэзии): поэтический перевод. М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2015. 398 с.
2. Арсеньев В.К. В дебрях Уссурийского края. Хабаровск, Владивосток: Книжное дело, 1928. 456 с.
3. Арсеньев В.К. В дебрях Уссурийского края. М.: Мысль, 1987. 491 с.
4. Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии: Очерки; Тигрица: Повесть / Коммент. и прилож. Е. Ким. Владивосток: Рубеж, 2011. 736 с.
5. Байков Н.А. Великий Ван // Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Черный капитан: Роман / Вступ. ст. Е. Ким. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2009. С. 53–226.
6. Байков Н.А. Дань Великому Вану // Литература русского зарубежья. Восточная ветвь: Хрестоматия: В 4 т. Т. 1. Проза: В 3 ч. Ч. 1 (А – К) / Сост., общ. ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск: Издательство АмГУ, 2013. С. 91–94.
7. Байков Н.А. Тайга шумит. По белу свету. У костра. Сказочная быль: Очерки и рассказы / Коммент. Е. Ким. Владивосток: Рубеж, 2012. 512 с.
8. Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу 1847 года // Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. / Ред. коллегия: Н.Ф. Бельчиков (гл. ред.) и др. М.: Издательство Академии наук СССР, 1953–1959. Т. 10: Статьи и рецензии: 1846–1848. С. 279 – 359.
9. Белинский В.Г. Собрание сочинений: В 9 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 8. 783 с.
10. Булгаков М.А. Зойкина квартира. СПб.: Азбука, 2015. 298 с.
11. Булгаков М.А. Китайская история. 6 картин вместо рассказа // Собачье сердце: повесть; Похождения Чичикова: поэма; Китайская история: рассказ. М.: Время, 2017. С. 147–159.

12. Гань Бао. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи) / Пер. с древнекит., предисл., примеч. и словарь-указ. Л.Н. Меньшикова. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994. 576 с.
13. Георгиев С.Г. Мгновение ока и три года // Георгиев С.Г. Запахи миндаля. URL: https://libcat.ru/knigi/detskaya-literatura/skazka/200721-8-sergej-georgiev-zapahi-mindalya.html#text (дата обращения: 18.10.2021).
14. Гончаров И.А. Фрегат «Паллада»: Очерки путешествия: В 2 т. Л.: Наука, 1986. Т. 2. 396 с.
15. Грин А.С. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 3: Рассказы (1917–1930); Стихотворения; Поэма / Сост. В. Россельса; примеч. А. Ревякиной, Ю. Первовой. М.: Художественная литература, 1991. С. 321–355.
16. Гумилев Н. Крыса // Гумилев Н. Сочинения: В 3 т. / Вступ. ст., сост., примеч. Н.А. Богомолова. М.: Художественная литература, 1991. Т. 1. С. 52–53.
17. Гумилев Н.С. Путешествие в Китай // Гумилев Н.С. Собрание сочинений: В 4 т. / Под ред. Г.П. Струве и Б.А. Филиппова. Вашингтон: Издательство книжного магазина Victor Kamkin, 1962. Т. 1: Стихи 1903–1915 гг. С. 118–119.
18. Гумилев Н. Странник // Гумилев Н. Сочинения: В 3 т. / Вступ. ст., сост., примеч. Н.А. Богомолова. М.: Художественная литература, 1991. Т. 1. С. 230–231.
19. Гумилев Н. Фарфоровый павильон // Гумилев Н. Сочинения: В 3 т. / Вступ. ст., сост., примеч. Н.А. Богомолова. М.: Художественная литература, 1991. Т. 1. С. 227.
20. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. 6-е изд. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, Издательство «Глаголь», 1995. 552 с.
21. Есенин С.А. Пугачев // Есенин С.А. Полное Собрание сочинений: В 7 т. (9 кн.) / Гл. ред. Ю.Л. Прокушев. М.: Наука – Голос, 1998. Т. 3. С. 7–512.

22. Иванов Вс. Бронепоезд 14–69 // Бронепоезд 14–69; Рассказы. М.: Правда, 1982. С. 9–86.
23. Из «Чжуан-цзы» // Из книг мудрецов: Пер. с кит. / Редкол.: Г. Гоц, Л. Делюсин, Д. Мамлеев и др., Сост., вступ. статья, статьи об авторах и коммент. И. Лисевича. М.: Художественная литература, 1987. С. 79–113.
24. Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисл., пер. и коммент. Э.М. Яншиной; отв. ред. Т.В. Степугина. М.: Наука, 1977. 233 с.
25. Колосова М. Лешачонок // Колосова М. Вспомнить, нельзя забыть. Стихи Марианны Колосовой / Сост. В.А. Суманосов. Барнаул: Алтайский дом печати, 2011. С. 242–244.
26. Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Переводы и исследования / Сост. А.Е. Лукьянов; отв. ред. М.Л. Титаренко. М.: Восточная литература, 2003. 247 с.
27. Ли Бо, Ду Фу. Избранная лирика / Сост., предисл. и примеч. Л. Бежина. М.: Детская литература, 1987. 223 с.
28. Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко, сост. И.В. Ушакова. М.: Мысль, 2010. 525 с.
29. Мандельштам О.Э. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Проза / Сост. и подгот. текста С. Аверинцева и П. Нерлера. М.: Художественная литература, 1990. 464 с.
30. Маяковский В.В. В мировом масштабе // Полное собрание сочинений: В 13 т. / АН СССР. Институт мировой литературы им. А.М. Горького. Т. 7: Вторая половина 1925–1926 / Подгот. текста и примеч. В.В. Кожинова и др. М.: Гослитиздат, 1958. С. 187–189.
31. Маяковский В.В. Нота Китаю // Полное собрание сочинений: В 13 т. / АН СССР. Институт мировой литературы им. А.М. Горького. Т. 10: 1929–1930: Стихотворения. Эпиграммы. Лозунги и реклама (1929–1930). Поэма. Во весь голос. Стихи детям 1925–1929 / Подгот. текста и примеч. С.А. Коваленко. М.: Гослитиздат, 1958. С. 72–73.
32. Маяковский В. Прочти и катай в Париж и в Китай // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., Л.: Госиздат, 1929. С. 282–289.

33. Маяковский В. Прочь руки от Китая // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., Л.: Госиздат, 1929. С. 195–197.
34. Мелихов Г.В. Белый Харбин: Середина 20-х. М.: Русский путь, 2003. 440 с.
35. Мелихов Г.В. Маньчжурия далекая и близкая. М.: Наука, 1991. 319 с.
36. Некрасов Н.А. Притча о «Киселе» // Некрасов Н.А. Полное собрание сочинений и писем: В 15 т. / Редкол.: В.Г. Базанов, А.И. Груздев, Н.В. Осьмаков, Ф.Я. Прийма (зам. гл. ред.), А.А. Сурков, М.Б. Храпченко (гл. ред.). Л.: «Наука», Ленинградское отд., 1982. Т. 3. Стихотворения 1866–1877 гг. С. 46–51.
37. Несмелов А. Ламоза // Несмелов А. Собрание сочинений / Сост. Е. Витковский, А. Колесов, Ли Мэн: В 2 т. Т. 1: Стихотворения и поэмы. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2006. С. 175–176.
38. Несмелов А. Ламоза // Несмелов А. Собрание сочинений / Сост. Е. Витковский, А. Колесов, Ли Мэн: В 2 т. Т. 2: Рассказы и повести. Мемуары. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2006. С. 509–516.
39. Несмелов А. Легенда о драконе // Несмелов А. Собрание сочинений / Сост. Е. Витковский, А. Колесов, Ли Мэн: В 2 т. Т. 1: Стихотворения и поэмы. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2006. С. 210–212.
40. Пелевин В.О. Священная книга оборотня. М.: Эскимо, 2007. 384 с.
41. Пильняк Б. Красное дерево и другие. Chicago: Russian Language Specialties, 1968. 262 с.
42. Пильняк Б.А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Голый год: Роман; Повести; Рассказы / Сост., вступ. ст., коммент. К. Андроникашвили-Пильняк. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2003. 448 с.
43. Платонов А.П. Чевенгур: Роман. М.: Время, 2018. 512 с.
44. Пришвин М.М. Дальний Восток (путевой дневник 1931 г.) // Тихоокеанский альманах «Рубеж». Владивосток, 2006. № 6 (686). С. 201–281.
45. Пришвин М.М. Женьшень. Повесть. Хабаровск: Книжное издательство, 1987. 104 с.

46. Пришвин М. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 4 / Редкол.: В.В. Кожинов, П.В. Палиевский, Л.А. Розанова и др.; коммент. Р.Б. Вальбе, Т.Ю. Хмельницкой. М.: Художественная литература, 1983. 734 с.
47. Пу Сун-лин. Странные истории из Кабинета Неудачника (Ляо Чжай чжи и) / Пер. с кит. В.М. Алексеева. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. 784 с.
48. Пушкин А.С. Капитанская дочка // Пушкин А.С. Собрание сочинений: В 10 т. / Общ. ред. Д.Д. Благого, С.М. Бонди, В.В. Виноградова, Ю.Г. Оксмана. М.: Художественная литература, 1960. Т. 5. С. 286–411.
49. Ремизов А.М. Китай // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 8. Подстриженными глазами. Иверень / Гл. ред. А.М. Грачева. М.: Русская книга, 2000. С. 68–73.
50. Русская поэзия Китая: Антология / Сост. В.П. Крейд, О.М. Бакич. М.: Время, 2001. 720 с.
51. Русский Харбин / Сост., предисл. и коммент. Е.П. Таскиной. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательство МГУ; Наука, 2005. 352 с.
52. «…Сборище друзей, оставленных судьбою». А. Введенский, Л. Липавский, Я. Друскин, Д. Хармс, Н. Олейников: «чинари» в текстах, документах и исследованиях / Отв. ред. В.Н. Сажин: В 2 т. Т. 1. М.: Ладомир, 2000. 846 с.
53. Соловьев В.С. Враг с востока // Соловьев В.С. Избранные произведения. Серия «Выдающиеся мыслители» / Сост. А.Н. Ерыгин, С.П. Липовой, предисл. С.П. Липовой. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. С. 408–425.
54. Таскина Е.П. Неизвестный Харбин. М: Прометей, 1994. 159 с.
55. Третьяков С.М. Дэн Ши-хуа. Био-интервью. М.: Молодая гвардия, 1930. 392 с.
56. Третьяков С.М. Рычи, Китай!: Стихи. М.: Огонек, 1926. 48 с.
57. Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы / Пер. с кит. Л.Е. Померанцевой; сост. И.В. Ушаков. М.: Мысль, 2004. 430 с.
58. Харбин. Ветка русского дерева: Проза. Стихи / Сост. Д.Г. Селькина, Е.П. Таскина; Вступ. ст. Е.П. Таскиной. Новосибирск: Книжное издательство, 1991. 400 с.

59. Ходасевич В. Мыши // Ходасевич В. Собрание стихов: В 2 т. / Ред., примеч. Ю. Колкера. Paris: La Presse Libre, 1982. Т. 1. С. 64–66.
60. Цветаева М.И. Крысолов // Избранные сочинения: В 2 т. Т. 1: Стихотворения. Поэмы. Драматические произведения / Сост., подгот. текста, вступ. ст., коммент. А. Саакянц. М.: Литература, 1998. С. 354–420.
61. Чехов А.П. Остров Сахалин (Из путевых записок) // Чехов А.П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Сочинения: В 18 т. / АН СССР. Институт мировой литературы им. А.М. Горького. Т. 14/15. Из Сибири. Остров Сахалин. 1889–1895. М.: Наука, 1978. С. 39–372.
62. Чехов А.П. Письмо Комиссаржевской В.Ф. от 19 янв. 1899 г. (Ялта) // Чехов А.П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Письма: В 12 т. / АН СССР. Институт мировой литературы им. А.М. Горького; Редкол.: Н.Ф. Бельчиков (гл. ред.), Д.Д. Благой, Г.А. Бялый, А.С. Мясников, Л.Д. Опульская (зам. гл. ред.), А.И. Ревякин, М.Б. Храпченко. Т. 8. Письма, 1899. М.: Наука, 1980. С. 27–28.
63. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. М.: Мысль, 1995. 439 с.
64. Шкуркин П.В. Игроки. Китайская быль // Литература русских эмигрантов в Китае: в 10 т. Т. 3: Соната над Хинганом / Гл. сост. Ли Янлен. Пекин: Китайская молодежь, 2005. С. 418–481.
65. Шкуркин П.В. Хунхузы. Этнографические рассказы // Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. Т. 3: Соната над Хинганом / Гл. сост. Ли Янлен. Пекин: Китайская молодежь, 2005. С. 482–549.
66. Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. с кит., послесл. Б.Л. Рифтина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. 527 с.
67. Юльский Б. Возвращение г-жи Цай // Юльский Б. Зеленый легион: повесть и рассказы / Сост. А. Колесова, А. Лобычева; вступ. ст. А. Лобычева; коммент. А. Колесова (Серия «Восточная ветвь»). Владивосток: Альманах «Рубеж», 2011. С. 316–324.
68. Юльский Б. Путь дракона // Юльский Б. Зеленый легион: повесть и

рассказы / Сост. А. Колесова, А. Лобычева; вступ. ст. А. Лобычева; коммент. А. Колесова (Серия «Восточная ветвь»). Владивосток: Альманах «Рубеж», 2011. С. 29–34.

69. Юльский Б. След лисицы // Юльский Б. Зеленый легион: повесть и рассказы / Сост. А. Колесова, А. Лобычева; вступ. ст. А. Лобычева; коммент. А. Колесова (Серия «Восточная ветвь»). Владивосток: Альманах «Рубеж», 2011. С. 110–122.
70. Якир И.Э. Воспоминания о гражданской войне. М.: Воениздат, 1957. 40 с.
71. Лунь Юй (Беседы и суждения). 论语 / Пер. и примеч. Чжан Яньин. Пекин: Китайское книгоиздательство, 2007. 308 с.
72. Мохэсадо ишэньшиху пинь (Махасаттва пожертвовал свое тело тигрице). 摩诃萨埵以身施虎品 // Сяньюй цзин (Сутра ума и глупости). 贤愚经 / Под ред. Сун Сяньвэй. Пекин: Издательство массового искусства и литературы, 2004. С. 49–63.
73. Мэн-цзы. Мэн-цзы. 孟子. 孟子 / Пер. и примеч. Му Юй. Наньчан: Цзянсиское народное издательство, 2017. 385 с.
74. Пу Сунлин. Ляо-чжай-чжи-и (Описание чудесного из кабинета Ляо). 蒲松龄. 聊斋志异 / Коммент. Чжу Лиго. Пекин: Хуасяское издательство, 2017. 776 с.
75. Фань Е. Дунъи чжуань (Описание восточных варваров). 范晔. 东夷传 // Фань Е. Хоу Ханьшу (История династии Поздняя Хань). 范晔. 后汉书 / Под ред. Лю Лунцы и др. Пекин: Издательство «Туаньцзе», 1996. С. 822–829.
76. Хуланьфу чжи (Описании города Хулань). 呼兰府志: В 12 т. / Сост. Хуан Вэйхань. Харбин: Хэлунцзянская швейная фабрика, 1915. Т. 11. 18 с.
77. Цао Юй. Сюесун (Кедр). 曹禺. 雪松 / Цао Юй. Цао Юй цюаньцзи (Полное собрание сочинений Цао Юя). 曹禺. 曹禺全集: В 7 т. / Гл. ред. Тянь Бэньсян, Лю Ицзюнь. Шицзячжуан: Издательство литературы и искусства «Хуашань», 1996. Т. 6. С. 350–353.

Архивные источники

1. Байков Н.А. Завет Пржевальского. Стихотворение // Дом русского зарубежья имени А.И. Солженицына. Новые поступления. 1 л.
2. Байков Н.А. Конец Великого Вана. Стихотворение // Дом русского зарубежья имени А.И. Солженицына. Новые поступления. 1 л.
3. К предстоящему семидесятилетию П.В. Шкуркина // ГА РФ. Ф. 10143. Оп. 67. Кор. 3. П. 8. 2 л.

Научная и критическая литература

1. Аблова Н.Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае: международные и политические аспекты истории (первая половина XX в.). М.: Русская панорама, 2005. 432 с.
2. Агеносов В.В. Литература русского зарубежья (1918–1996). М.: Терра. Спорт. 1998. 543 с.
3. Азаров Ю. А. Диалог поверх барьеров: литературная жизнь русского зарубежья: центры эмиграции, периодические издания, взаимосвязи (1918–1940). М.: Совпадение, 2005. С. 222. 335 с.
4. Азаров Ю.А. Литературные центры первой русской эмиграции: история, развитие и взаимодействие: дис. ... док. филол. н. М.: Институт мировой литературы им. А.М. Горького, 2006. 452 с.
5. Алексеев П.В. Восток и восточный текст русской литературы первой половины XIX века: концептосфера русского ориентализма: дис. ... док. филол. н. Томск: Национальный исследовательский Томский государственный университет, 2015. 420 с.
6. Андреева А.А. «Фронтир» как культурно-историческая категория // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2014. № 3. С. 11–15.
7. Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А. «Маньчжурский клин»: История, народы, религии / Под общ. ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2005. 313 с.

8. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
9. Балашова А.А. Трансформация образа девятихвостой лисы кумихо в современной корейской культуре // МНСК – 2019. Востоковедение. Материалы 57-й Международной научной студенческой конференции. 2019. С. 76.
10. Баршт К.А. «Вещество жизни» Андрея Платонова и категория «ци» в китайской философской традиции // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 3 (55). С. 164–181.
11. Басалаева И.П. Критерии фронтира: к постановке проблемы // Теория и практика общественного развития. 2012. № 2. С. 46–49.
12. Басинский П.В., Федякин С.Р. Русская литература конца XIX – начала XX века и первой эмиграции: Пособие для учителя. М.: Изд. центр «Академия», 1998. 528 с.
13. Беликов В.И., Крысин Л.П. Социолингвистика. М.: Издательский центр РГГУ, 2001. 317 с.
14. Бетильмерзаева М.М. Этническая ментальность в системе культуры: дис. ... канд. филос. н. Ростов-на-Дону, 2005. 198 с.
15. Бетильмерзаева. М.М. Этноментальная детерминированность бытия человека // Philosophy and Cosmology. 2010. Т. 9. С. 109–117.
16. Богатырев П.Г., Якобсон Р.О. Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы народного творчества. М.: Искусство, 1971. С. 369–383.
17. Будкина Д.А. Синкретизм образа лисы в мифологии Китая // Филологическое образование и современный мир. XII молодежная научно-практическая конференция с международным участием. Чита: Забайкальский государственный университет, 2016. С. 46–50.

18. Бузуев О.А. Литература русского зарубежья Дальнего Востока в национальном культурном процессе XX века. Комсомольск-на-Амуре: Издательство АмГПГУ, 2013. 379 с.
19. Бузуев О.А. Литература русского зарубежья Дальнего Востока: Проблематика и художественное своеобразие (1917–1945 гг.): дис. ... док. филол. н. М.: Московский педагогический государственный университет, 2001. 353 с.
20. Бузуев О.А. Очерки по истории литературы русского зарубежья Дальнего Востока (1917–1945). М.: [б. и.], 2000. 124 с.
21. Бузуев О.А. Хроника литературной жизни русского зарубежья. Харбин и Китай (1918–1945) // Литературоведческий журнал. 2001. № 15. С. 293–323.
22. Буряков А.М. Русская эмиграция в Маньчжурии. Люди и судьбы // Россияне в Азии: Литературно-исторический ежегодник / Под ред. О. Бакич. Торонто: Центр по изучению России и Восточной Европы в Торонтском университете, 1998. С. 187–204.
23. Бутырин Д.А. Владивостокский русско-китайский пиджин на рубеже XIX–XX веков // Известия Восточного института. 2016. № 2 (30). С. 13–20.
24. Ван Лицзюань. Восток в ранней прозе Всеволода Иванова: дис. … маг. филол. н. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2017. 70 с.
25. Вацуро В.Э. Разбойничий роман («Ринальдо Ринальдини». «Куно фон Кибург». «Абеллино») // Вацуро В.Э. Готический роман в России. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 319–334.
26. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. 404 с.
27. Вулис А.З. В мире приключений. Поэтика жанра. М.: Советский писатель, 1986. 384 с.
28. Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. 544 с.
29. Георгиевский С.М. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб.: Типография Н. Скороходова, 1882. 150 с.

30. Георгиевский С.М. Принципы жизни Китая. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1888. 494 с.
31. Глебова М.С. Дракон в китайской культуре и шинуазри. К вопросу о культурных связях Запада и Китая в XVI–XVIII столетиях // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2007. Т. 174. С. 33–38.
32. Голубков М.М. У истоков: концепция революции в литературе 1920-х годов. А. Блок, М. Булгаков, В. Маяковский // Литература в школе. 2018. № 2. С. 6–13.
33. Гуревич А. Ментальность // 50/50: Опыт словаря нового мышления / Под общ. ред. М. Ферро и Ю. Афанасьева. М.: Прогресс, 1989. С. 454–456.
34. Давыдова Т.Т. Замятинская энциклопедия. М.: Флинта, 2018. С. 139. 744 с.
35. Додонов Р.А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования. Запорожье: РА «Тандем-У», 1998. 191 с.
36. Дябкин И.А. Религиозные коннотации образов Китая и китайцев в дальневосточном фольклоре // Религиоведение. 2013. № 1. С. 172–183.
37. Дяо Шаохуа, Колесов А.В. Поэты и прозаики Харбина. Русская журналистика и художественная литература в 20-х годах XX в. // Россия и АТР. 2002. № 2 (36). С. 90–101.
38. Ежов В.В. Мифы древнего Китая. М.: Астрель, АСТ, 2004. 496 с.
39. Ениколопов С.Н., Умняшкина Д.А. Психологические проблемы влечения к азартным играм // Криминология: вчера, сегодня, завтра. 2008. № 2 (15). С. 43–62.
40. Ершов Д.В. «Морские хунхузы»: существовало ли пиратство в прибрежных водах уссурийского края в конце XIX – начале XX в.? // Общество и государство в Китае. 2009. Т. 39. № 1. С. 122–129.
41. Ершов Д.В. Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке. М: Центрполиграф, 2010. 255 с.

42. Жабина Н.Я. Найти свой женьшень (Михаил Пришвин на Дальнем Востоке) // Вестник Дальневосточной государственной научной библиотеки. 2013. № 3 (60). С. 101–106.
43. Жарикова Е.Е. Ориентальные мотивы в поэзии русского зарубежья Дальнего Востока. Комсомольск-на-Амуре: Издательство АмГПГУ, 2007. 116 с.
44. Жарикова Е.Е. Ориентальные мотивы в поэзии русского зарубежья Дальнего Востока: генезис, функционирование, типология: дис. ... канд. филол. н. Комсомольск-на-Амуре: Амурский гуманитарно-педагогический государственный университет, 2008. 168 с.
45. Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад: Избранные труды. Л.: Наука, 1979. 495 с.
46. Забияко А.А. Дальневосточный фронтир в художественном сознании русских эмигрантов // Забияко А.А., Забияко А.П., Левошко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронтира / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2015. С. 223–335.
47. Забияко А.А. Жанровые поиски в прозе русского Харбина: пропаганда, «непреодоленная биография» или возрождение эпоса? // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2013. № 2 (38). С. 218. С. 218–228.
48. Забияко А.А. Женьшень, тигр, священные места: мифологемы дальневосточного фронтира в творчестве писателей-эмигрантов // Россия и Китай: социально-экономическое взаимодействие между странами и приграничными регионами. Амурский государственный университет. 2011. С. 336–345.
49. Забияко А.А. Лирика «харбинской ноты»: культурное пространство, художественные концепты, версификационная поэтика: дис. ... док. филол. н. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2007. 480 с.

50. Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронтира: культура и литература русского Харбина: Монография. Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. 437 с.
51. Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронтира в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. 2011. № 2. 154–169.
52. Забияко А.А. Проза харбинского писателя Бориса Юльского в контексте художественной этнографии дальневосточного зарубежья // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 2. С. 91–102.
53. Забияко А.А. Синолог и этнограф П.В. Шкуркин: образ хунхузов и хунхузничества в контексте социокультурных трансформаций и межцивилизационных контактов на Северо-Востоке Китая в XIX– XX вв. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2015. С. 186–196.
54. Забияко А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20–30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия: Сборник материалов международной научно-практической конференции. 2011. Вып. 9. С. 119–140.
55. Забияко А.А. Художественная этнография в литературе дальневосточной эмиграции: творчество Н.А. Байкова и религиозные традиции народов северной Маньчжурии // Литературное зарубежье как культурный феномен. Сборник научных трудов. Серия «Теория и история литературоведения» / Отв. ред. Т.Г. Петрова; ред.-сост. К.А. Жулькова, Т.Г. Петрова. М.: ИНИОН РАН, 2017. С. 220–235.
56. Забияко А.А., Дябкин И.А. Образ разбойника в контексте «фронтирной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. Материалы

международной научно-практической конференции 5–6 марта 2011 года. Пенза – Прага, 2011. С. 170–182.

57. Забияко А.А., Дябкин И.А. Трансформация сюжетов китайской мифологии в творчестве дальневосточных писателей 20–40 гг. XX в. // Религиоведение. 2013. № 4. 139–156.
58. Забияко А.А., Забияко А.П. Стереотипы мышления и ментальность дальневосточного фронтира в художественном сознании писателей-эмигрантов (Н.А. Байков и П.В. Шкуркин) // Литература русской эмиграции / Под ред. Зденек Пехал. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2016. С. 49–58.
59. Забияко А.А., Сенина Е.В. Образ восприятия Китая и китайцев в русской дореволюционной литературе и публицистике XX века // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2018. Т. 15. № 4. С. 212–219.
60. Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2009. 340 с.
61. Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы…» (Художественный мир лирики русского Харбина). Благовещенск: Амурский государственный университет, 2008. 428 с.
62. Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2009. 412 с.
63. Земсков В.Б. Россия «на переломе» // На переломе: Образ России прошлой и современной в культуре, литературе Европы и Америки (конец XX – начало XXI вв.) / Отв. ред. В. Земсков. М.: Новый хронограф, 2011. С. 4–25.
64. Иванов В.П. Российская эмиграция на Дальнем Востоке в 1920–1945 гг.: Формирование, деятельность, институциональные основы: дис. … канд. ист. н.: М: Московский государственный университет сервиса, 2003. 237 с.
65. Иващенко Е.Г. «Утраченные иллюзии» Бориса Юльского // Русский Харбин, запечатленный в слове: Сборник научных работ преподавателей и

студентов кафедры русской филологии АмГУ / Под ред. А.А. Забияко, Е.А. Оглезневой. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2006. С. 105–127.

66. Иващенко Л.Я., Подмаскин В.В., Старцев А.Ф. и др. История и культура удэгейцев / Под общ. ред. А.И. Крушанова. Л.: Наука: Ленинградское отделение, 1989. 186 с.
67. Изучение литературы русской эмиграции за рубежом (1920–1990-е гг.): Аннотированная библиография (Монографии, сборники статей, библиографические и справочные издания) / Сост. Т.Н. Белова, Т.П. Буслакова, А.В. Злочевская, Е.Ю. Зубарева, О.В. Розинская, В.В. Сорокина, А.Г. Шешкен; отв. ред. Белова Т.Н. М.: Издательство Московского университета, 2002. 96 с.
68. Инфантьев П.П. Этнографические рассказы. Из жизни татар, киргизов, калмыков, вогулов, башкир, самоедов. СПб.: Издательство А.Ф. Девриена, 1909. 264 с.
69. Исаченко В.И. Образ Китая и китайцев в русской ментальности второй половины XIX – начале XX вв. (философско-религиоведческий анализ): дис. … канд. филос. н. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2005. 189 с.
70. История литературы русского зарубежья (1920-е – начало 1990-х гг.): Учебник для вузов / Общ. ред. А.П. Авраменко; редкол.: А.В. Леденев, Н.М. Солнцева, А.Г. Шешкен. М.: Академический проект; Альма Матер, 2011. 706 с.
71. История русской литературы XX века (20–50-е годы): Литературный процесс. Учебное пособие. М.: Издательство Московского университета, 2006. 776 с.
72. Казьмина О.А. «Китайский ангел» или «Черт знает что такое» (Образы китайцев в произведениях М.А. Булгакова «Китайская история» и «Зойкина квартира») // Поэтика художественного текста. Материалы IV

Международной заочной научной конференции. Борисоглебск. 2015. С. 117–125.

73. Катаев М.В. Бессознательное и менталитет: сущность, структура и взаимодействие: дис. … канд. филос. н. Пермь, 1999. 186 с.
74. Кириллова Е.О. Дальневосточная гавань русского футуризма. Книга первая. Модернистические течения в литературе Дальнего Востока России 1917–1922 гг. (поэтические имена, идейно-художественные искания). Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета, 2011. 636 с.
75. Кириллова Е.О. Межкультурные взаимодействия в литературе русской дальневосточной эмиграции: ориентальная мифология Бориса Юльского // Россия и АТР. 2017. № 3 (97). С. 146–158.
76. 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): Монография. Владивосток: Дальневосточный федеральный университет, 2015. 276 с.
77. Кириллова Е.О. Переплетение культурных пространств Востока и Запада в творчестве писателя русского зарубежья Б. Юльского // Вестник Череповецкого государственного университета. 2016. № 5 (74). С. 81–89.
78. Кириллова Е.О. Творчество писателя дальневосточной эмиграции Н.А. Байкова как пример культурного взаимодействия в условиях трансграничья. Региональный образ священного дерева // Вестник Череповецкого государственного университета. 2016. № 4 (73). С. 92–98.
79. Кириллова Е.О. Фитоморфная мифология Тихоокеанской России в прозе маньчжурского писателя Н.А. Байкова (к проблеме духовных ценностей в системе межкультурных коммуникаций) // Литература и культура Дальнего Востока, Сибири и Восточного зарубежья. Проблемы межкультурной коммуникации. Материалы участников IX Всероссийской научно-практической конференции с международным участием / Отв. ред. А.А. Новикова. 2019. С. 9–17.

80. Кириллова Е.О. Этнокультурная тема в творчестве русского писателя Бориса Юльского // European Social Science Journal. 2014. № 7–3 (46). С. 231–238.
81. Конталева Е.А. Религиозно-синкретические основания ментальности русских эмигрантов (на примере художественно-этнографической прозы Н.А. Байкова и П.В. Шкуркина) // Религиоведение. 2020. № 3. С. 45–54.
82. Конталева Е.А. Этнографические изыскания П.В. Шкуркина: религиозные и культовые особенности культуры инородческих племен Китая // Религиоведение. 2020. № 4. С. 83–94.
83. Кравцов А.Н. Любимые авторы журнала «Рубеж»: Лович и другие // Любимый Харбин – город дружбы России и Китая: Материалы международной научной-практической конференции, посвященной 120-летию русской истории г. Харбина, прошлому и настоящему русской диаспоры в Китае (Харбин, 16–18 июня 2018 г.) / Отв. ред. Ли Яньлин. Владивосток: Издательство ВГУЭС, 2019. С. 276–282.
84. Кравцов А.Н. Русская Австралия. М.: Вече, 2011. 304 с.
85. Кружалина А.А. Манзы и хунхузы в повседневной жизни дальнего востока (вторая половина XIX века) // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. № 7. С. 161–168.
86. Кубачева В. Н. «Восточная» повесть в русской литературе XVIII – начала XIX века // XVIII век. 1962. Т. 5. С. 295–315.
87. Кузнецова Е.В. Источники формирования китайского менталитета // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 1-1 (57). С. 187–190.
88. Кузнецова О.Ф. Архив Валерия Перелешина в Отделе рукописей ИМЛИ РАН. Литераторы русской диаспоры Китая 1930–1940-х годов / Отв. ред.-сост. О.Ф. Кузнецова. М.: Издательство ИКАР, 2020. 520 с.
89. Кукоба О.А. Природа и структура этнического менталитета // Философия и общество. 2004. № 4 (37). С. 89–106.

90. Леонтьева А.Ю. Символика яшмы в книге «китайских стихов» Н.С. Гумилева «Фарфоровый павильон» // Россия и Китай: Проблемы стратегического взаимодействия: Сборник восточного центра. 2016. № 17. С. 75–78.
91. Липгарт А.А. Основы лингвопоэтики [лингвопоэтика: теория и метод, лингвопоэтика и лингвостилистика, лингвопоэтика и литературоведение]. Изд. 2-е, стер. М.: URSS (ЛЕНАНД), 2006. 164 с.
92. Литература русского зарубежья: 1920–1940 / Сост. и отв. ред. О.Н. Михайлов. Вып. 1. М.: Наследие, 1993. 336 с.
93. Литовская М., Яо Чэнчэн. Китай и китайцы в русской советской детской литературе 1920–1930-х гг. // Детские чтения. 2017. № 1 (11). С. 133–156.
94. Лотман Ю.М. Карточная игра // Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб.: Искусство, 1997. С. 136–163.
95. Лотман Ю.М. Тема карт и карточной игры в русской литературе XIX века // Ученые записки Тартуского университета. Тарту, 1975. Т. 7. С. 120–142.
96. Лужановский А.В. Выделение жанра рассказа в русской литературе: Пособие по спецкурсу «История русского рассказа» для студентов педагогического института. Вильнюс: Вильнюсский государственный педагогический институт, 1988. 127 с.
97. Лукин А.В. Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII–XX веках. М.: АСТ: Восток – Запад, 2007. 608 с.
98. Лукьянов А.Е., Анташкевич Е.М. Откуда есть, пошло слово – Китай // Китай. 2015. № 5. С. 76–77.
99. Лю Хао. Поэзия русской эмиграции в Харбине: основные имена и тенденции: дис. ... канд. филол. н. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова. 2001. 261 с.
100. Ма Ичжо. Поэтика произведения С.М. Третьякова «Дэн Ши-хуа»: дис. … маг. филол. н. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2018. 74 с.

101. Мазин А.П. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984. 201 с.
102. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 407 с.
103. Меряшкина Е.В. Образ хунхуза в прозе писателей дальневосточного зарубежья // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 4 (60). Т. 3. С. 175–180.
104. Мыцик Ю.С. Речные заводи – первый китайский роман в стиле «уся» // Филология и лингвистика в современном обществе: Материалы II Международной научной конференции (г. Москва, февраль 2014 г.). М.: Буки-Веди, 2014. С. 50–52.
105. Мяо Хуэй. Особенности отражения китайской культуры в русской эмигрантской литературе в Китае // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 3 (53). С. 136–140.
106. Мяо Хуэй, Чжан Янъян. Экологическая идея Николая Байкова // Этносоциум и межнациональная культура. 2020. № 7 (145). С. 67–73.
107. Неживая Е.А. Старообрядчество в художественном сознании писателя-эмигранта Н.А. Байкова // «Ты по-русски со мной говори...» / Под ред. N. Christesen. Мельбурн: Мельбурнский университет, 2001. С. 44–53.
108. Неживая Е.А. Художественный мир Н.А. Байкова: дис. ... канд. филол. н. Комсомольск-на Амуре: Комсомольский-на Амуре государственный педагогический университет, 2000. 171 с.
109. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм (Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру) // Ницше Ф. Сочинение: В 2 т. / Сост., вступ. ст., примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 57–157.
110. Осьминина Е.А. «Китайские стихи» Бальмонта и Брюсова: заглавие и жанр // Вестник МГЛУ. Гуманитарные науки. 2017. Вып. 6 (777). С. 278–288.

111. Осьминина Е.А. Культура Китая в представлении русского футуризма (на примере антологии «Свирель Китая») // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2020. № 6 (835). С. 234–244.
112. Осьминина Е.А. Соловьевский Китай и его влияние на современников // Соловьевские исследования. 2020. № 2 (66). С. 23–42.
113. Осьмухина О.Ю., Сипрова А.А. Мифопоэтический контекст романа В. Пелевина «Священная книга оборотня» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 11-2 (77). С. 26–30.
114. Папилова Е.В. Имагология как гуманитарная дисциплина // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М.А. Шолохова. Филологические науки. 2011. № 4. С. 31–40.
115. Петраченко О.Н., Кириллова Е.О. Восточные образы животных в творчестве писателя Н.А. Байкова // Ученые заметки ТОГУ. 2016. Т. 7. № 3 (2). С. 7–12.
116. Петров В.П. Литературная жизнь в Харбине и Шанхае // Вопросы литературы. 1989. № 8. С. 276−281.
117. Плостина Н.Н. Творчество Н.А. Байкова: Проблематика, художественное своеобразие: дис. ... канд. филол. н. Владивосток: Дальневосточный государственный университет, 2002. 197 с.
118. Подмаскин В.В., Киреева И.В. Удэгейские мифы, легенды, сказки / Отв. ред. В.Л. Ларин. Владивосток: Дальневосточный государственный технический университет, 2010. 215 с.
119. Поляков Е.Н., Кочерыгина К.Б. Образ священного дракона в искусстве Древнего Китая // Вестник ТГАСУ. 2009. № 2 (23). С. 22–39.
120. Поляков О.Ю. Имагология. Киров: Вятский государственный университет, 2015. 184 с.
121. Пороль П.В. Китай в рецепции поэтов Серебряного века (поэтика и эстетика). дис. ... канд. филол. н. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2020. 183 с.

122. Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Потебня А.А. Собрание трудов: Символ и миф в народной культуре / Сост., послесл., коммент. А.Л. Топорков. М.: Лабиринт, 2000. С. 92–328.
123. Пропп В.Я. Морфология (волшебной) сказки. Исторические корни волшебной сказки / Коммент. Е.М. Мелетинского, А.В. Рафаевой; сост., науч. ред., текстол., коммент. И.В. Пешкова. М.: Лабиринт, 1998. 511 с.
124. Пчелинцева К.Ф. Образ Китая в русской литературе и общественной мысли XIX–XX вв.: спецкурс для иностранных студентов. Волгоград: Перемена, 2005. 183 с.
125. Решетов А.М. Дракон в китайской культурной и политической традиции // Символы и атрибуты власти: Генезис. Семантика. Функции: Сборник статей / Отв. ред. В.А. Попов. СПб.: МАЭ, 1996. 316 с.
126. Родионова К.И. Изучение культа тигра русским эмигрантом и этнографом Н.А. Байковым в Китае и Маньчжурии (на основе книги «Великий Ван») // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2015. С. 197–204.
127. Русские в Китае / Под общ. ред. и предисл. А.А. Хисамутдинова. Шанхай: Издательство Координационного совета соотечественников в Китае и Русского клуба в Шанхае, 2010. 572 с.
128. Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 6. К 70-летию профессора В.В. Агеносова: Сборник научных работ / Пер. на кит.: Ли Иннань; пер. на анг.: О.Е. Пышняк. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2012. 354 с.
129. Саид Э. Ориентализм. М.: Русский Міръ, 2006. 636 с.
130. Санжихаева Х.Ю. Заимствование образа лисы в японском фольклоре // Азиатско-Тихоокеанский регион: история и современность – X: Материалы международной научно-практической конференции молодых ученых. 2016. С. 185–187.

131. Сем Ю.А. Нанайцы: Материальная культура (вторая половина XIX – середина XX в.): Этнографические очерки. Владивосток: [б. и.], 1973. 314 с.
132. Сенина Е.В. Образы взаимного восприятия русских и китайцев в русской и китайской литературе и публицистике первой половины XX в.: дис. … канд. филол. н. Благовещенск: Амурский государственный университет, 2018. 245 с.
133. Сепир Э. IX. Как языки влияют друг на друга // Избранные труды по языкознанию и культурологии / Пер. с англ.; под ред. и с предисл. А.Е. Кибрика. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. С. 173–184.
134. Скобелев В.П. Поэтика рассказа. Воронеж: Издательство Воронежского университета, 1982. 155 с.
135. Смирнов С.В. Предыстория русских воинских отрядов // Смирнов С.В. Отряд Асано: русские воинские формирования в Маньчжоу-го, 1938–1945. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2012. С. 8–27.
136. Смирнов С.В. Русские эмигранты и хунхузы в Маньчжурии (1920–1930-е гг.) // Общество и государство в Китае. 2013. Т. 43. № 2. С. 218–222.
137. Собольников В.В. Менталитет, ментальность и этнопсихологические особенности китайцев: Монография. М.: Издательский Дом «Вузовский учебник», 2017. 160 с.
138. Соколов А.Г. Судьбы русской литературной эмиграции 1920-х годов. М.: издательство МГУ, 1991. 180 с.
139. Солнцева Е.Г. Китайские мотивы в «Фарфоровом павильоне» Н.С. Гумилева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика. 2013. № 4. С. 72–79.
140. Солнцева Н.М. Поэтическая этнология С. Есенина («Пугачев») // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2015. № 4. С. 9–19.
141. Солодкая М.Б. Издательская деятельность русской эмиграции в Китае: Харбин, Шанхай: 1917–1947 гг.: дис. ... канд. ист. н. Краснодар:

Краснодарский государственный университет культуры и искусств, 2006. 215 с.

142. Спешнев Н.А. Китайцы: особенности национальной психологии. СПб.: КАРО, 2011. 336 с.

143. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология: практикум. М.: Аспект Пресс, 2006. 208 с.

144. Сухачева Г.А. Хунхузы в России // Россия и АТР. 1996. № 4. С. 90–96.

145. Сюй Гохун (Светлана). Литературная жизнь русской эмиграции в Китае (1920–1940-е годы). М: Издательство ИКАР, 2003. 184 с.

146. Тайлор Э.Б. Анимизм // Тайлор Э.Б. Первобытная культура: Пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. С. 205–252.

147. Тань Аошуан. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность. М.: Языки славянской культуры, 2004. 240 с.

148. Темиршина О.Р. ЧЕЛОВЕК VS МИР. Семантические координаты утопии в творчестве Белого и Маяковского // Вопросы русской литературы. 2016. № 4 (38–95). С. 100–116.

149. Терентьев-Катанский А.П. Китайская легенда о драконе // Страны и народы Востока / Под общ. ред. Д.А. Ольдерогге. Вып. 11. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1971. С. 119–126.

150. Тертицкий К.М. Культ лисицы в Маньчжурии (1920–1940-е годы) // Религиозный мир Китая. 2005 / Под ред. И.С. Смирнова. Серия «Orientalia: Труды Института восточных культур и античности». М.: РГГУ, 2006. С. 273–305.

151. Титаренко А.С. Теория «желтой опасности» в России на рубеже XIX–XX вв. // Китай: история и современность: Материалы VI международной научно-практической конференции. Екатеринбург, 20–21 ноября. 2012 г. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2013. С. 64–71.

152. Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М.: Индрик, 1997. 456 с.

153. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. 624 с.

154. Торчинов Е.А. Вещь и вещность в китайской и европейской философии // Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. С. 85–95.

155. Трубицина Н.А. Культурный неомиф Михаила Пришвина (на материале повести «Жень-шень») // Филologos. 2011. № 2 (9). С. 78–89.

156. Фролова Е.Л., Бабенко Е.М. Образы лисы-оборотня и духа мононокэ в японской мифологии // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2015. Т. 14. № 7. С. 299–306.

157. Хисамутдинов А. Переписка двух путешественников. К 125-летию со дня рождения В.К. Арсеньева и Н.А. Байкова // Россияне в Азии: Литературно-исторический ежегодник / Под ред. О. Бакич. Торонто: Центр по изучению России и Восточной Европы в Торонтском университете, 1998. С. 235–250.

158. Хисамутдинов А.А. По странам рассеяния: В 2 ч. Ч. 1: Русские в Китае. Владивосток: Издательство ВГУЭС, 2000. 360 с.

159. Хисамутдинов А.А. Российская периодическая печать в Харбине // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2016. № 2 (37). С. 154–167.

160. Хисамутдинов А.А. Русские этнографы-эмигранты в Маньчжурии, их труды и судьбы // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 62–75.

161. Хисамутдинов А.А. Синолог П.В. Шкуркин: «... не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбов» // Известия Восточного института. 1996. № 3. С.150–160.

162. Хисамутдинов А.А. Содействие сближению России с Китаем: русские востоковеды-эмигранты, их судьбы и труды // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2013. № 6. С. 48–61.

163. Холодный Н.Г. Мысли натуралиста о природе и человеке // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семеновой,

А.Г. Гачевой; вступ. ст. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой; примеч. А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 332–344.

164. Цао Сюэмэй. Мифологизация образов Китая и китайцев в русской прозе 1920-х годов: дис. … канд. филол. н. М.: Московский педагогический государственный университет, 2019. 163 с.

165. Цао Сюэмэй, Дефье О.В. Образ и мотивы «китайского ума» в произведениях русских писателей XVIII века // Вестник Костромского государственного университета. 2017. Т. 23. № 3. С. 111–116.

166. Цзя Юннин. Образ Китая в поэзии Арсения Несмелова и Валерия Перелешина: дис. ... канд. филол. н. М.: Институт мировой литературы им. А.М. Горького, 2019. 165 с.

167. Цзяо Чень. Русский литературный Харбин 1920–1930-х годов: дис. … канд. филол. н. Иваново: Ивановский государственный университет, 1994. 271 с.

168. Цуй Лу. Рецепция китайской культуры и ее отражение в поэзии русской дальневосточной эмиграции 1920–1950-х гг.: дис. ... канд. филол. н. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2021. 333 с.

169. Чагин А.И. Пути и лица: о русской литературе XX века. М.: Институт мировой литературы им. А.М. Горького, 593 с.

170. Шепель Ю. Азартные игры как инструмент разрушения общества // Власть. 2007. № 7. С. 61–65.

171. Шкуркин П.В. Учебник востоковедения для средних учебных заведений (3-й ступени). 2-е изд., перераб. Харбин: Общество изучения Маньчжурского края, типография «Заря», 1927. 173 с.

172. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. СПб.: Изд. дом П. Э. Т., Алетейя, 1996. 156 с.

173. Шумара Е.В. Мифологический контекст в прозе писателей дальневосточного зарубежья // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2016. Т. 2. № 1 (25). С. 29–35.

174. Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Избранные сочинения. Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское / Под ред. А.В. Дорошева. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2000. С. 21–124.

175. Эриксон Э.В. Китайцы как самостоятельная раса // Вестник Европы. СПб., 1905. Т. 1. С. 174–211.

176. Юй Чуньбо. Образ дракона в культурах Китая и России // Современные гуманитарные исследования. 2012. № 1 (44). С. 117–120.

177. Юнг К.Г. Архетипы и коллективное бессознательное / Пер. А. Чечиной. М.: Издательство АСТ, 2019. 496 с.

178. Яковлев Л.М. Лисица-оборотень. Чудесные случаи исцеления в Харбине // Религиозный мир Китая. 2005 / Под ред. И.С. Смирнова. Серия «Orientalia: Труды Института восточных культур и античности». М.: РГГУ, 2006. С. 267–271.

179. Ян Цзе. Забайкальско-маньчжурский препиджин. Опыт социолингвистического исследования // Вопросы языкознания. 2007. № 2. С. 67–74.

180. Яо Чэнчэн. Образы Китая в русской литературе для детей и подростков: дис. … маг. филол. н. Екатеринбург: Уральский федеральный университет им. первого президента России Б.Н. Ельцина, 2014. С. 134. 202 с.

181. Russell B. The Problem of China. London: George Allen & Unwin Ltd., 1922. 260 с.

182. Smith A.H. Chinese characteristics. New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1894. 342 с.

183. Аолицзя. Ханьэ юйянь цзечу яньцзю (Исследование китайско-русского языкового контакта). 奥丽佳 (Sokolovskaya Olga). 汉俄语言接触研究: дис. … канд. филол. н. Харбин: Хэйлунцзянский университет, 2012. 167 с.

184. Ван Цзечжи, Чэнь Цзяньхуа. Ююань дэ хуэйсян: элосы цзоцзя юй чжунго вэньхуа (Дальние отзвуки: русские писатели и китайская

литература). 汪介之, 陈建华. 悠远的回响：俄罗斯作家与中国文化. Иньчуань: Нинсяское народное издательство, 2002. 406 с.

185. Ван Юйгуан. Лунь дунбэй дицюй дэ шаньшэнь синьян (О культе Горного Духа в Северо-Восточном Китае). 王玉光. 论东北地区的山神信仰: дис. …маг. фольклористики. Пекин: Центральный университет национальностей, 2005. 56 с.

186. Ван Яминь. Маньчжоу милинь дэ шэнтай шусе юй чжэсюесин сыкао (и вэйманьчжоуго эцяо цзоцзя байков дэ даван вэйли) (Описание об экологии маньчжурской тайги и философские размышления (на примере «Великого Вана» русского писателя маньчжурской эмиграции Н. Байкова)). 王亚民. “满洲”密林的生态书写与哲学性思考——以伪满洲国俄侨作家尼·巴依科夫的《大王》为例 // Шэньян шифань дасюе сюебао (Вестник Шэньянского педагогического университета). 沈阳师范大学学报. 2016. № 6. С. 7–12.

187. Ван Яминь. Чжунго цзай хуа элосы цяоминь вэньсюе яньцзю 25 нянь (25-летнее исследование литературы русской эмиграции в Китае). 王亚民. 中国在华俄罗斯侨民文学研究 25 年 // Цзефанцзюнь вайгоюй сюеюань сюебао (Вестник Института иностранных языков НОАК). 解放军外国语学院学报. 2017. № 5. С. 150–158.

188. Ван Яминь. 20 шицзи чжунго элосы цяоминь вэньсюе яньцзю (Исследование русской литературы китайской эмиграции в XX в.). 王亚民. 20 世纪中国俄罗斯侨民文学研究: дис. … канд. филол. н. Ланьчжоу: Ланьчжоуский университет, 2007. 151 с.

189. Ван Яминь, Го Инин. Харбин элосы цяоминь вэньсюе цзай чжунго (Исследование русской литературы харбинской эмиграции в Китае). 王亚民, 郭颖颖. 哈尔滨俄罗斯侨民文学在中国 // Чжунго эюй цзяосюе (Русский язык в Китае). 中国俄语教学. 2005. Т. 24. № 2. С. 53–56.

190. Гао Фан. Ляо-чжай-чжи-и ху синсян цзеси (Анализ образа лисы в «Ляо-чжай-чжи-и») 高方. 《聊斋志异》狐形象解析: дис. … маг. филол. н. Кашгар: Кашгарский университет, 2016. 49 с.

191. Гао Чэнюань. Чжунго дэ цзуньлао вэньхуа (Китайская культура о почтительности к старшему поколению). 高成鸢. 中国的尊老文化. Тяньцзинь: Тяньцзиньское народное издательство, 1992. 296 с.

192. Гао Чэнюань. Чжунхуа цзуньлао вэньхуа таньцзю (Исследование китайской культуры о почтительности к старшему поколению). 高成鸢. 中华尊老文化探究. Пекин: Китайское издательство общественных наук, 1999. 415 с.

193. Го Вэньшэнь. Элосы гоцзя минчэн бяньцянь као – цун «лоча» дао «элосы» (Исследование изменения названия страны России – от «ло-ча» до «России»). 郭文深. 俄罗斯国家名称变迁考——从“罗刹”到“俄罗斯” // Цзянхуай луньтань (Цзянсуско-аньхойский форум). 江淮论坛. 2010. № 3. С. 105–111.

194. Дяо Шаохуа. Цзайхуа эцяо вэньсюе ипе (Обзор литературы русской эмиграции в Китае). 刁绍华. 在华俄侨文学一瞥 // Дандай вайго вэньсюе (Современная зарубежная литература). 当代外国文学. 1994. № 4. С. 150–157.

195. Дяо Шаохуа. Чунфанъицай дэ харбин эцяо вэньсюе (Снова блестящая русская литература харбинской эмиграции).刁绍华. 重放异彩的哈尔滨俄侨文学 // Цюши сюекань (Вестник «Цюши»). 求是学刊. 1992. № 5. С. 82–86.

196. Дяо Шаохуа. Эрши няньдай харбин эцяо шитань ипе (Обзор русской поэзии харбинской эмиграции 1920-х гг.). 刁绍华. 二十年代哈尔滨俄侨诗坛一瞥 // Сюешу цзяолю (Научная коммуникация). 学术交流. 1992. № 5. С. 102–106.

197. Жао Тин. Жу дао сысян дуй чжунхуа миньцзу сингэ дэ инсян (Влияние конфуцианской и даосской концепции на китайскую ментальность). 饶婷. 儒、道思想对中华民族性格的影响 // Фачжи юй шэхуэй (Законность и общество). 法治与社会. 2011. № 1. С. 189.

198. Жун Цзе. Харбин цяоминь вэньсюе (Русская литература харбинской эмиграции) 荣洁. 哈尔滨俄侨文学 // Вайюй яньцзю (Исследование иностранных языков). 外语研究. 2002. № 3. С. 45–50.

199. Жун Цзе и др. Эцяо юй хэйлунцзян вэньхуа: элосы цяоминь дуй харбин дэ инсян (Русская эмиграция и хэйлунцзянская культура: Влияние русской эмиграции на Харбин). 荣洁等. 俄侨与黑龙江文化: 俄罗斯侨民对哈尔滨的影响. Харбин: Издательство Хэйлунцзянского университета, 2011. 224 с.

200. Ли Дань. Байков сяошо шэнтай сысян цзеду (Экологическая концепция в повести Н.А. Байкова «Великий Ван»). 李丹. 巴依科夫小说《大王》生态思想解读: дис. … маг. филол. н. Куньмин: Юньнаньский университет, 2011. 66 с.

201. Ли Жэньнянь. Эцяо вэньсюе цзай чжунго (Литература русского зарубежья в Китае). 李仁年. 俄侨文学在中国 // Гоцзя тушугуань сюекань (Вестник Национальной библиотеки). 国家图书馆学刊. 1995. № 1/2. С. 37–45.

202. Ли Мэн. Цюеши дэ ихуань: цзайхуа эго цяоминь вэньсюе (Потерянное звено: Литература русского зарубежья в Китае). 李萌. 缺失的一环: 在华俄国侨民文学. Пекин: Издательство Пекинского университета, 2007. 483 с.

203. Ли Сингэн и др. Фэнюй фупин: эго цяоминь цзай чжунго (1917–1945) (Плывущий лотос в буре: Русская эмиграция в Китае (1917–1945)). 李兴耕等. 风雨浮萍: 俄国侨民在中国 (1917–1945). Пекин: Центральное издательство перевода и редактирования, 1997. 434 с.

204. Ли Яньлин. Чжунго элосы цяоминь шижэнь цзопинь сюань (Антология поэзии русской эмиграции в Китае). 李延龄. 中国俄罗斯侨民诗人作品选 //

Элосы вэньи (Русская литература и искусство). 俄罗斯文艺. 2000. № 3. С. 3–8.

205. Ли Яньлин. Шицзе шэнтай вэньсюе дэ кайшаньчжицзо – Даван (Основа натурализма в мировой литературе – «Великий Ван»). 李延龄. 世界生态文学的开山之作——《大王》 // Элосы вэньи (Русская литература и искусство). 俄罗斯文艺. 2008. № 2. С. 81–85.

206. Лин Цзяньхоу. Харбин эцяо вэньсюе чутань (Начальное исследование русской литературы харбинской эмиграции). 凌建侯. 哈尔滨俄侨文学初探 // Говай вэньсюе (Зарубежная литература). 国外文学. 2002. № 2. С. 59–65.

207. Линь Юйтан. Уго юй уминь (Моя страна и мой народ). 林语堂. 吾国与吾民 / Пер. Хуан Цзядэ. Чанша: Хунаньское издательство литературы и искусства, 2016. 304 с.

208. Лу Синь. Чжунго сяошо шилюе (Краткая история китайских новелл). 鲁迅. 中国小说史略. Наньнин: Гуансийское народное издательство, 2017. 327 с.

209. Му Синь. Элосы цяоминь цзай харбин (Литература русского зарубежья в Харбине). 穆馨. 俄罗斯侨民文学在哈尔滨 // Хэйлунцзян шэхуэй кэсюе (Социальные науки в Хэйлунцзяне). 黑龙江社会科学. 2004. № 4. С. 93–95.

210. Мяо Хуэй, Лю Хунбо. Чжунго элосы цяоминь юй эвэньсюе ходун (Русская эмиграция в Китае и ее литературная деятельность) 苗慧，刘洪波. 中国俄罗斯侨民与俄文学活动 // Лилунь гуаньча (Теоретическое исследование). 理论观察. 2008. № 4. С. 140–141.

211. Пэн Хайянь. Ляо-чжай-чжи-и хунюй синсян дэ шэньмэй июнь (Эстетический подтекст образа лисы-женщины в «Ляо-чжай-чжи-и»). 彭海燕. 《聊斋志异》狐女形象的审美意蕴 // Яньчэн шифан сюеюань сюебао (Вестник Яньчэнского педагогического института). 盐城师范学院学报. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2015. Т. 35. № 1. С. 75–79.

212. Тан Гэ. Чжунго дунбэй дицюй эи: Зучэн хэ зуцюнь жэньтун (Этнические русские на северо-востоке Китая: Идентификация этнических названий и сообществ). 唐戈. 中国东北地区俄裔：族称和族群认同 // Сиболия яньцзю (Сибирские исследования). 西伯利亚研究. 2004. № 5 (31). С. 49–53.

213. Фу Хайянь. Цун шангу шэньхуа кань чжунхуа миньцзу сингэ чжи синчэн (Формирование китайской ментальности в аспекте древних легенд). 付海艳. 从上古神话看中华民族性格之形成 // Сиань вэньли сюеюань сюебао (Вестник Сианьского института искусств и наук). 西安文理学院学报. Серия: Общественные науки. 2011. Т. 14. № 2. С. 28–30.

214. Фэн Вэй. Суэ нэйчжань шици дэ чжунго чжиюаньцзюнь (Китайские добровольцы на Гражданской войне в России). 冯炜. 苏俄内战时期的“中国志愿军” // Вэньши цзинхуа (Квинтэссенция литературы и истории).文史精华. 2013. № 2. С. 15–21.

215. Фэн Ган, Ли Мэй. Чжунго чуаньтун вэньхуа юй миньцзу сингэ гайлунь (Обзор традиционной культуры Китая и китайской ментальности). 冯纲, 李眉. 中国传统文化与民族性格概论. Пекин: Издательство Пекинского почтового и телеграфного института, 1994. 138 с.

216. Хо Цинхэн. Цзошоу хоу хэй юшоу кун мэн (В левой руке бесстыдство и коварство, в правой руке Конфуций и Мэн-цзы). 侯清恒. 左手厚黑右手孔孟. Пекин: Книгоиздательство прошивных книг, 2009. 227 с.

217. Цай Пэйцзюнь. Фасянь маньчжоу: байков сяошо дэ милинь юй хувань исян («Узнавать Маньчжурию»: образы тайги и Великого Вана в повестях Байкова). 蔡佩均. “发现满洲”：拜阔夫小说中的“密林”与“虎王”意象 // Шэньян шифань дасюе сюебао (Вестник Шэньянского педагогического университета). 沈阳师范大学学报. 2016. № 6. С. 13–22.

218. Цзян Сянцюнь. Чжунго чуаньтун цзуньлао вэньхуа дэ шэхуэй чэнъинь цзи тэдянь пинси (Общественные причины и характеристика китайской традиционной культуры о почтительности к старшему поколению). 姜向群.

中国传统尊老文化的社会成因及特点评析 // Дуньнань дасюе сюебао (Вестник Юго-восточного университета). 东南大学学报. Серия: Философские и общественные науки. 2003. Т. 5. № 6. С. 34–38.

219. Цзяньчжао. Чжунго фоцзяо юй чжунхуа миньцзу сингэ (Китайский буддизм и китайская ментальность). 建钊. 中国佛教与中华民族性格 // Фоцзяо вэньхуа (Буддистская культура). 佛教文化. 2009. № 4. С. 34–36.

220. Чжа Сяоянь. И чжи цюаньши: 19 шицзи шанбаньци эго вэньсюе чжун дэ чжунго синсян (Понимание слова «другое»: образ Китая в русской литературе первой половины XIX века). 查晓燕. “异”之诠释：19世纪上半期俄国文学中的中国形象 // Элосы вэньи (Русская литература и искусство). 俄罗斯文艺. 2000. № S1. С. 57–61.

221. Чжан Сянфан. Ляо-чжай жэньху чжи лянь гуши яньцзю (Исследование историй о любви между человеком и лисой в «Ляо-чжай-чжи-и»). 张祥芳. 《聊斋》人狐之恋故事研究: дис. … маг. филол. н. Циндао: Циндаоский университет, 2016. 101 с.

222. Чэнь Вэньбо. Лунь Ляо-чжай-чжи-и чужн дэ хунюй синсян (Исследование образа лисы-женщины в «Ляо-чжай-чжи-и»). 陈文博. 论《聊斋志异》中的狐女形象 // Каши шифань сюеюань сюебао (Вестник Кашгарского педагогического института). 喀什师范学院学报. Серия: Общественные науки. 2000. Т. 21. № 1. С. 75–77.

223. Ши Фан, Гао Лин, Лю Шуан. Харбин эцяо ши (История русской эмиграции в Харбине). 石方, 高凌, 刘爽. 哈尔滨俄侨史. Харбин: Хэйлунцзянское народное издательство, 2003. 609 с.

Электронные ресурсы

1. Аристов Д.В. Пьяный мачо, или об одной из репрезентаций маскулинности в русской прозе 2000-х годов // Филолог. 2009. № 9. URL:

http://philolog.pspu.ru/module/magazine/do/mpub_9_156 (дата обращения: 31.03.2019).
2. Беликов В.И. Русские пиджины // Малые языки Евразии: социолингвистический аспект. Сборник статей / Сост. А.И. Кузнецова, О.В. Раевская, С.С. Скорвид. URL: https://ruthenia.ru/folklore/belikov4.htm (дата обращения: 28.11.2019).
3. Буранок Д.Ю. Маньчжурский инцидент в контексте японо-американских отношений 1931–1932 гг. // История и археология. 2014. № 9. URL: http://history.snauka.ru/2014/09/1174 (дата обращения: 04.07.2021).
4. Иванова И.И. Национальная ментальность и национальная философия // Общечеловеческое и национальное в философии / Кантовские чтения в КРСУ (22 апреля 2004 г.); II международная научно-практическая конференция КРСУ (27–28 мая 2004 г.). Материалы выступлений / Под общ. ред. И.И. Ивановой. URL: http://anthropology.ru/ru/text/ivanova-ii/nacionalnaya-mentalnost-i-nacionalnaya-filosofiya (дата обращения: 06.05.2021).
5. Пчелинцева К.Ф. Китай и китайцы в русской прозе 20-х–30-х годов как символ всеобщего культурного непонимания // Серия “ Symposium”. Конференция «Путь Востока». Путь Востока: Универсализм и партикуляризм в культуре. Выпуск 34 / Материалы VIII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. URL: http://anthropology.ru/ru/text/pchelinceva-kf/kitay-i-kitaycy-v-russkoy-proze-20-h-30-h-godov-kak-simvol-vseobshchego (дата обращения: 04.11.2019).

Справочная литература

1. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. 1890–1907. URL: http://www.vehi.net/brokgauz/index.html (дата обращения: 10.01.2019).
2. Литературная энциклопедия терминов и понятий / Гл. ред. и сост. А.Н. Николюкин. М.: Интелвак, 2001. 1600 стб.

3. Мифы народов мира: В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 1. 671 с.
4. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: около 100000 слов, терминов и фразеологических выражений / Под ред. проф. Л.И. Скворцова. М: Издательство АСТ: Мир и Образование, 2018. 1360 с.
5. Русская эмиграция в Китае: Материалы к библиографии / Сост. Н.А. Егорова; ред. Т.П. Митрофанова. М.: [б. и.], 2009. 148 с.
6. Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклопедический биографический словарь. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997. 742 с.
7. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 2 (Е – Муж). М.: Прогресс, 1986. 672 с.
8. Хисамутдинов А.А. Российская эмиграция в Китае: Опыт энциклопедии. Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2002. 360 с.
9. Хисамутдинов А.А. Русские литераторы-эмигранты в Китае: Материалы к словарю (1-я половина XX в.). Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2017. 127 с.
10. Bakich O.M. Harbin Russian Imprints: Bibliography as History, 1898–1961: Materials for a Definitive Bibliography. New York: Norman Ross Publishing Inc., 2002. 584 с.
11. Инь Шичао. Харбин фанянь цыдянь (Словарь харбинского диалекта). 尹世超. 哈尔滨方言词典 / Гл. сост. Ли Жун. Нанкин: Цзянсуское педагогическое издательство, 1997. 492 с.
12. Сяньдай ханьюй дацыдянь (Большой словарь современного китайского языка). 现代汉语大词典: В 2 т. Шанхай: Шанхайское словарное издательство, 2009. Т. 1. 1700 с.
13. Хэйлунцзян фанянь цыдянь (Словарь хэйлунцзянского диалекта). 黑龙江方言词典 / Сост. Лю Сяонань, Цзян Вэньчжэн. Харбин: Хэйлунцзянское педагогическое издательство, 1991. 292 с.

14. Чжунго (харбин – шанхай) эцяо цзоцзя вэньсянь цуньму (Литература русского зарубежья в Китае (в г. Харбине и Шанхае): Библиография (список книг и публикаций в периодических изданиях)). 中国 (哈尔滨—上海) 俄侨作家文献存目 / Гл. сост. Дяо Шаохуа. Харбин: Издательство Бейфан Вен-и, 2001. 221 с.