

Министерство науки и высшего образования
Российской Федерации
АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

А.А. Забияко

**Язык, культура,
литература
дальневосточного
фронта**

Учебное пособие

Благовещенск
Издательство АмГУ
2020

ББК 83.3 (2 Рос=2 Рус)
З 12

Рекомендовано
учебно-методическим советом Амурского государственного универси-
тета

Рецензенты:

Агеносов В.В., заслуженный деятель науки РФ, академик РАН; докт.
филол. наук, проф. кафедры журналистики и литературы ИМПЭ (г. Москва)

Забияко А.А. Язык, культура, литература дальневосточного фронта: Учебное пособие для магистрантов по направлению подготовки 45.04.01 [Электронный ресурс]. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2020. – 272 с.

Издание предназначено в качестве учебного пособия магистрантам направления подготовки 45.04.01 – Филология, изучающим дисциплину «Язык, культура, литература дальневосточного фронта», а также в качестве вспомогательного учебного пособия студентам и аспирантам филологических направлений подготовки при изучении дисциплин «Культура и литература русского зарубежья», «История региональной литературы».

Данное пособие может быть использовано в качестве дополнительного учебного материала преподавателями, ведущими дисциплины «История русской литературы XX в.», «Культура и литература русского зарубежья», спецсеминары по литературе, а также занимающимися научно-исследовательской деятельностью со студентами по данной проблематике.

Учебное пособие включает материалы для подготовки к семинарским занятиям, задания к ним, вопросы для самостоятельной работы и самопроверки магистрантов, терминологический минимум по дисциплине, методические рекомендации, темы докладов и рефератов, вопросы к зачету, список дополнительной литературы.

Пособие создано с учетом требований Государственного стандарта для высшего образования.

© А.А. Забияко, 2020

© Амурский государственный университет, 2020

ВВЕДЕНИЕ

Данное пособие адресовано, в первую очередь, магистрантам направления подготовки «Филология» профиля «Филологическое обеспечение международных культурных связей», изучающих дисциплину «**Язык, культура, литература дальневосточного фронта**».

Цель дисциплины: формирование профессиональных компетенций, которые позволят выпускнику выполнять научные и коммуникативно-просветительские задачи в области филологического обеспечения международных культурных связей.

Задачи дисциплины:

- овладение понятийным аппаратом, определяющим философское, историческое, этнопсихологическое и филологическое понимание категорий «дальневосточный фронт», «фронтальная ментальность», «порубежье», «пограничье»;
- знакомство с основными фактами и реалиями дальневосточного фронта в диахронической и синхронической перспективе;
- научение основам анализа и интерпретации феноменов, воплощенных в языке, культуре, литературе дальневосточного фронта;
- закрепление навыков научного реферирования, анализа, дискуссии на основе изучаемых вопросов.

В результате изучения дисциплины студенты должны:

- уметь проводить под научным руководством локальные исследования на основе существующих методик в конкретной узкой области филологического знания (*история литературы и культуры русского дальневосточного зарубежья*) с формулировкой аргументированных умозаключений и выводов;
- владеть навыками участия в научных дискуссиях, выступления с сообщениями и докладами, устного, письменного и виртуального (размещение в информационных сетях) представления материалов собственных исследований;
- владеть навыками подготовки научных обзоров, аннотаций, составлять рефераты и библиографии по тематике проводимых исследований (*в области истории литературы и культуры дальневосточного зарубежья*), владеть навы-

ками и методикой библиографического описания; знать основные библиографические источники и поисковые системы.

Дисциплина **«Язык, культура, литература дальневосточного фронта»** относится к факультативной части, обеспечивающей региональный компонент учебной программы магистрантов; непосредственно связана с научным направлением кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета **«Литература и культура дальневосточного зарубежья в контексте отечественной россии»**. Данное направление определяет тематику и концептуальные основы диссертационных исследований магистрантов.

Потому изучение дисциплины способствует активизации научно-исследовательской деятельности магистрантов и помогает в написании научных статей и диссертационных исследований.

Концепция пособия носит авторский характер. Основу материалов для подготовки к семинарским занятиям составляют результаты научных (архивных, источниковедческих, текстологических, историко-литературных и теоретических) исследований и методических решений автора пособия и научного коллектива, работающего под его руководством в «Центре изучения дальневосточной эмиграции», а также ведущих ученых-этнографов «Лаборатории археологии, этнографии и антропологии» Амурского государственного университета. Каждая тема сопровождается понятийным аппаратом, определяющим авторскую концепцию понимания проблем фронтальной ментальности и ее отражения в языке, культуре, литературе. В конце пособия прилагается краткий терминологический минимум по темам курса.

В качестве способа формирования умений и навыков в учебной программе магистрантов предусмотрены практические (семинарские) занятия. Навыки, приобретаемые при подготовке и участии в семинарских занятиях, включают в себя: способность к ведению исследовательской работы, абстрактному логическому мышлению, использованию методов индукции и дедукции. Поэтому организация и проведение практических занятий является одной из приоритетных форм преподавания данной дисциплины.

В настоящее время актуальным становятся требования к личным качествам современного магистранта – умению самостоятельно пополнять и обновлять знания, вести самостоятельный поиск необходимого материала, быть творческой личностью. Обучение в магистратуре предполагает, в первую очередь, самостоятельную работу магистрантов над учебным материалом, формирующим методологическую базу будущего магистра-филолога, владеющего навыками международного обеспечения международных культурных связей. Материалы пособия рассчитаны на русскоязычную и иностранную аудиторию магистрантов. Данное учебное пособие предполагает:

- 1) самостоятельное изучение магистрантами материалов для подготовки к семинарским занятиям;
- 2) изучение магистрантами дополнительных источников, представленных в ссылках;
- 3) изучение понятийного аппарата, сопровождающего каждую тему;
- 4) подготовку к семинарским занятиям, конспектирование литературы, предложенной в списке;
- 5) чтение художественных текстов;
- 6) подготовку рефератов как основу научных докладов по предложенным темам;
- 7) выступление с научными докладами.

Учебное пособие содержит также вопросы для самостоятельной работы магистрантов, методические рекомендации, терминологический минимум, темы докладов и рефератов, вопросы к зачету, список основной и дополнительной литературы.

Список основной литературы базируется на результатах научно-исследовательской работы автора и его коллег, изучающих проблемы дальневосточного фронта и ментальности дальневосточного фронта. Список дополнительной литературы составлен с учетом теоретических, историко-литературных, текстологических, источниковедческих аспектов современной филологии и ее междисциплинарных связей с историей, этнографией, религиоведением.

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Монографии, статьи, учебные издания, научно-популярные фильмы, электронные ресурсы

1. Агеносов В.В. История литературы русского зарубежья. Первая волна: учебник для бакалавриата и магистратуры [Электронный ресурс] / В.В. Агеносов, Н.С. Выгон, А.В. Леденев. – М.: Юрайт, 2019. – 365 с. – (Серия : Бакалавр и магистр. Модуль). – ISBN 978-5-534-02922-2. – Режим доступа: <https://www.biblio-online.ru/book/istoriya-literatury-russkogo-zarubezhya-pervaya-volna-434287>.
2. Албазинский острог: История, археология, антропология народов Приамурья / Отв. ред. А.П. Забияко, А.Н. Черкасов. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019. – 348 с.
3. Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – 447 с.
4. Забияко А.А., Забияко А.П., Лешко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта (монография). – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. – 462 с., илл.
5. Забияко А.А., Сенина Е.В. Образ восприятия Китая и китайцев в русской дореволюционной литературе и публицистике XX в. // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2018. – № 4. – С. 212–220. <http://www.eastjournal.ru/journalm.htm>.
6. Забияко А.А., Сенина Е.В. Образы восприятия русских эмигрантов в китайской литературе 1920–1940 гг. // „Emigrantologia Słowian” Vol. 2 (2016), S. 19–32. <http://emigrantologia.uni.opole.pl/wp-content/uploads/02.-Zabijako-Senina-Obraz.pdf>
7. Забияко А.П., Забияко А.А. Русские Трехречья: основы этнической самобытности. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. – 340 с., илл.
8. Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2010. – Вып. 9. – С. 5–10.

9. Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII – начала XX вв. // Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов, Л.А. Понкротова / Под ред. А. П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2009. – С. 9–35.

10. Забияко А. П. Этническое сознание и этнокультурные константы как фактор русско-китайских отношений // Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко – Благовещенск : Изд-во Амур. гос. ун-та, 2009. – С. 124–140.

11. Забияко А. П. Этническое сознание как субъективный фактор взаимоотношений России и Китая: теоретические и прикладные аспекты // Россия и Китай на дальневосточных рубежах : материалы междунар. науч. конф. – Благовещенск : Изд-во Амур. гос. ун-та, 2002. – Вып. 3. – С. 422–429.

12. Забияко А.П. Русские и китайцы на Дальнем Востоке: двадцать пять лет жизни в условиях открытой границы // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте. Вып. 10 / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2013. – С. 15–30.

13. Забияко А.П. На сопках Маньчжурии: русский опыт исхода и диаспоризации / А.П. Забияко // Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2015. – С. 3–14.

14. Забияко А.П., Беляков А.О., Воронина А.С., Завадская Е.А., Зиненко Я.В., Конталева Е.А., Матющенко В.С., Пелевина О.В., Родионова К.И., Чирков Н.В. Народы и религии Приамурья / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. университета, 2017. – 424 с.

15. Забияко А.П., Зиненко Я.В. Китайцы. «Зейские» китайцы // Народы и религии Приамурья / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. университета, 2017. – С. 124–137.

16. Зиненко Я.В. «Зейские китайцы»: проблема сохранения этничности и этнической идентификации китайских потомков в России // Россия и Китай на

дальневосточных рубежах. Русская эмиграция в Китае: опыт исхода. Вып.12 / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2018. – С. 230–234.

17. Культура и литература русского зарубежья: сб. учеб.-метод. материалов для направления подготовки 45.03.01 "Филология" / АмГУ, ФФ; сост.: А.А. Забияко, О. Е. Цмыкал. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2017. – 37 с. Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2017. – 37 с. Режим доступа: http://irbis.amursu.ru/DigitalLibrary/AmurSU_Edition/9758.pdf

18. Литература русского зарубежья. Восточная ветвь. Т. 1. Часть 1–3. Проза. Хрестоматия / Сост. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой ; подгот. текстов И.А. Дябкина, А.А. Забияко, К.А. Землянкой, Р.В. Поливан, Г.В. Эфендиевой. – 2-е изд., перераб. и доп. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2020. – 1263 с.

19. Цикл научно-популярных фильмов «Русские и китайцы: истории приграничной жизни» (Амуринфо – АмГУ; авт. сценария А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева, Н.М. Овсийчук). – Режим доступа: <http://old.amursu.ru/museum/>

20. Научно-популярный фильм «Модерн»: живая душа старого Харбина» (АмГУ – ООО Корпорация «Модерн», правительство г. Харбина; авт. сценария А.А. Забияко). – Режим доступа: <http://old.amursu.ru/museum/>

21. Сайт Научного музея Амурского государственного университета: <http://old.amursu.ru/museum/>

ПРИМЕРНЫЕ ПЛАНЫ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ

Тема 1. Понятие дальневосточного фронта

1. Категория «порубежье». Дальневосточный фронт. Ментальность. Ментальность дальневосточного фронта.
2. Этнопсихологические основы взаимодействия этносов в условиях фронта.
3. Образы восприятия этносов.
4. Имагология как наука. Образы восприятия и этностереотипы.

Понятийный аппарат: порубежье, пограничье, фронт, дальневосточный фронт, ментальность, ментальность дальневосточного фронта, имагология, образы восприятия, установки, стереотипы, этнокультурные стереотипы.

Задания:

1. Изучите научные статьи и учебную литературу по теме. Выпишите определения понятий по теме занятия.
2. Объясните, как знание этнопсихологии и этнографии может быть интегрировано в анализ художественного текста.
3. Прочитайте статью А.П. Забияко «Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII – начала XX вв.». Какие стереотипы и установки по отношению к образу самовосприятия себя как русского дальневосточника вы определили как затрудняющие принятие исторических фактов, излагаемых автором?
4. Составьте таблицу «Мой личный образ восприятия русских и китайцев» по принципу выделения 3 основных этнических признака по степени убывания значимости. На каких источниках основывались Вы при составлении данной таблицы?

Литература по теме:

1. Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2010. – Вып. 9. – С. 5–10.
2. Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII – начала XX вв. // Русские и китайцы: этномиграционные процес-

сы на Дальнем Востоке / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов, Л.А. Понкратова / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2009. – С. 9–35.

3. Забияко А.А., Сенина Е.В. Образ восприятия Китая и китайцев в русской дореволюционной литературе и публицистике XX в. // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2018. – № 4. – С. 212–220. <http://www.eastjournal.ru/journalm.htm>

4. Ощепков А. Р. Имагология // Знание. Понимание. Умение. – 2010. – № 1. – С. 251–253.

5. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология: Учебник для вузов / Т. Г. Стефаненко. – 3-е изд., испр и доп. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 368 с.

Тема 2. Этнокультурное взаимодействие в условиях дальневосточного фронта: исторический экскурс

1. Исторические условия взаимодействия русских и китайцев на территории дальневосточного фронта: XVI–XVII в., Албазинский острог, Пекинская духовная миссия; Айгунский и Нерчинский договоры

2. «Маньчжурский клин» на территории Амурской области; события 1900-го года, русско-японская война.

3. Революция 1917 г., Гражданская война и их влияние на межэтническое взаимодействие русских и китайцев.

4. Японская оккупация Маньчжурии, освобождение Китая советскими войсками, образование КНР.

5. Годы «Великой дружбы». Культурная революция. Реформы Дэн Сяопина.

6. Современная ситуация взаимодействия русских и китайцев на территории дальневосточного фронта.

Понятийный аппарат: дальневосточный фронт, историческая память, «маньчжурский клин», Айгунский договор, Нерчинский договор, восстание ихэтуаней, культурная революция.

Задания:

1. Изучите научные статьи и учебную литературу по теме. Выпишите дефиниции понятий по теме занятия.
2. Приготовьте сообщение на тему «Этнокультурная карта Приамурья в XVII–XVIII вв.»
3. Составьте развернутый план (либо таблицу) сообщения на тему «Основные этапы межэтнических процессов на территории дальневосточного фронта с XVII в. по начало XXI в.» с указанием дат, исторических периодов, событий, их исторических обстоятельств, народов.

Литература по теме:

1. Албазинский острог: История, археология, антропология народов Приамурья / отв. ред. А.П. Забияко, А.Н. Черкасов. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019. – 348 с.
2. Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2010. – Вып. 9. – С. 5–10.
3. Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII – начала XX вв. // Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов, Л.А. Понкратова / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2009. – С. 9–35.
4. Забияко А.П., Беляков А.О., Воронина А.С., Завадская Е.А., Зиненко Я.В., Конталева Е.А., Матющенко В.С., Пелевина О.В., Родионова К.И., Чирков Н.В. Народы и религии Приамурья / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. университета, 2017. – 424 с.
5. «Маньчжурский клин» : история, народы, религии / Под общ. ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амур. гос. ун-т, 2005. – 313 с.;
6. Забияко А.П., Зиненко Я.В. Китайцы. «Зейские» китайцы // Народы и религии Приамурья / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. университета, 2017. – С. 124–137.
7. Забияко А.П. Этническое сознание и этнокультурные константы как фактор русско-китайских отношений // Русские и китайцы: этномиграционные

процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко – Благовещенск : Изд-во Амур. гос. ун-та, 2009. – С. 124–140.

8. Забияко А.П. Этническое сознание как субъективный фактор взаимоотношений России и Китая: теоретические и прикладные аспекты // Россия и Китай на дальневосточных рубежах : материалы междунар. науч. конф. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2002. – Вып. 3. – С. 422–429.

Тема 3. Образы взаимного восприятия русских и китайцев

1. История формирования образов взаимного восприятия русских и китайцев в отражении российской и китайской публицистики и литературы.

2. Шинуазри. И. Бичурин и Китай.

3. Образы восприятия китайцев в русской литературе, публицистике и философии XIX в.

Понятийный аппарат: образы восприятия, художественные образы восприятия, шинуазри, «китайщина», «желтая опасность».

Задания:

1. Изучите научные статьи и учебную литературу по теме. Выпишите дефиниции понятий по теме занятия.

2. Раскройте смысл понятия «шинуазри». Приведите примеры направления шинуазри в русском искусстве.

3. Определите основные концепты восприятия Китая и китайцев в русском общественном сознании XIX в.

Литература по теме:

1. Забияко А.П. Этническое сознание и этнокультурные константы как фактор русско-китайских отношений // Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2009. – С. 124–140.

2. Забияко А.П. Этническое сознание как субъективный фактор взаимоотношений России и Китая: теоретические и прикладные аспекты // Россия и Ки-

тай на дальневосточных рубежах : материалы междунар. науч. конф. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2002. – Вып. 3. – С. 422–429.

3. Забияко А.А., Сенина Е.В. Образ восприятия Китая и китайцев в русской дореволюционной литературе и публицистике XX в. // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2018. – № 4. – С. 212–220. <http://www.eastjournal.ru/journalm.htm>

4. Фэн Юй. Россия и русские в представлении китайцев // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2015. – № 1 (45). – С. 66–69.

5. Лукин А.В. Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII–XXI веках. – М.: Восток-Запад; АСТ, 2007. – 598 с.

6. Лукин А. В. Образ Китая в России (до 1917 года) // Проблемы Дальнего Востока. – 1998. – №.5. – С. 132.

7. Лю Вэнь-фэй. Перевод и изучение русской литературы в Китае [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 69. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/69/lu34.html>

Тема 4. Формирование ментальности дальневосточного фронта в XIX–XX вв. КВЖД. Эмиграция. Русский Харбин

1. Историко-политическая ситуация на Дальнем Востоке в конце XIX в. Российско-китайский договор 1896 г. Строительство КВЖД.

2. Революция. Формирование института дальневосточной эмиграции.

3. Этнокультурные, этнопсихологические и этнолингвистические характеристики феномена фронтальной ментальности в сознании дальневосточных эмигрантов.

Понятийный аппарат: КВЖД, революция 1917 г., эмиграция, евразийство

Задания:

1. Изучите научные статьи и учебную литературу по теме. Выпишите определения понятий по теме занятия.

2. Прочитайте статью А.П. Забияко «На сопках Маньчжурии: русский опыт исхода и диаспоризации» и выявите критерии диаспоризации русских в условиях эмиграции.

3. Прочитайте предлагаемые статьи и подготовьте доклады на темы «Православие как этнокультурная составляющая жизни русских эмигрантов в Харбине» // «Этнокультурные и этнорелигиозные основы синкретических основ обыденного сознания жителей Харбина».

Литература по теме:

1. Забияко А. П. На сопках Маньчжурии: русский опыт исхода и диаспоризации / А. П. Забияко // Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2015. – С. 3–14.

2. Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – 447 с.

3. Забияко А.А., Забияко А.П., Лешко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта (монография). – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. – 462 с., илл.

4. Зиненко Я.В. Как русский Харбин Крещение праздновал: заметки очевидцев // Любимый Харбин – город дружбы России и Китая: материалы международ. науч.-практ. конференции, посвященной 120-летию русской истории г. Харбина, прошлому и настоящему русской диаспоры в Китае (Харбин, 16–18 июня 2018 г.). – Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2019. – С. 296–305. – Режим доступа: <http://xn--80aphn.xn--p1ai/lyubimyy-kharbin-gorod-druzhby-rossii-i-kitaya-materialy-mezhdun>

5. Конталева Е.А. Оккультизм и мистика на страницах харбинской периодики (по материалам журнала «Рубеж») // Религиоведение. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2018. – № 2. – С. 140–153. – Режим доступа: <https://religio.amursu.ru/images/Volumes/2018/2/15/15-Kontaleva.pdf>

6. Литература русского зарубежья. Восточная ветвь. Т. 1. Часть 1–3. Проза. Хрестоматия / сост. А. А. Забияко, Г. В. Эфендиевой ; подгот. текстов И. А. Дябкина, А. А. Забияко, К. А. Землянкой, Р. В. Поливан, Г. В. Эфендиевой. – 2-е изд. перераб., дополн. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2020. – 1263 с.

7. Научно-популярный фильм «Модерн»: живая душа старого Харбина» (АмГУ – ООО Корпорация «Модерн», правительство г. Харбина; авт. сценария А.А. Забияко). – Режим доступа: <http://old.amursu.ru/museum/>

8. Цикл научно-популярных фильмов «Русские и китайцы: истории приграничной жизни» (Амуринфо – АмГУ; авт. сценария А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева, Н.М. Овсийчук). – Режим доступа: <http://old.amursu.ru/museum/>

9. Эфендиева Г.В., Зиненко Я.В. К истории церковной и духовной жизни русской эмиграции Дальнего Востока: из публицистического наследия Арсения Несмелова. // Религиоведение. – 2015. – № 4. – С. 170–187. – Режим доступа: <https://elibrary.ru/item.asp?id=25382937>

Тема 5. Исследование ментальности дальневосточного фронта русскими учеными-этнографами (П.В. Шкуркин, Н.А. Байков, В.К. Арсеньева, С.М. Широкогорова и др.)

1. Биографические и научные обстоятельства формирования интереса к дальневосточным землям П.В. Шкуркина, Н.А. Байкова, В.К. Арсеньева и др.

2. Дореволюционные работы исследователей:

– П.В. Шкуркин «Город Хуланчен»;

– Н.А. Байков «В горах и лесах Маньчжурии»;

3. Послереволюционные работы исследователей

Понятийный аппарат: этнография, художественная этнография, «Закон тайги», священное пространство, священное время, табу, Дух Леса и гор.

Задания:

1. Изучите научные статьи и учебную литературу по теме. Выпишите определения понятий по теме занятия.

2. Прочитайте рассказ Н.А. Байкова «Страшная месть». Выделите черты фронтальной ментальности в нем.
3. Проанализируйте рассказ П.В. Шкуркина «Храм верности» с точки зрения отражения в нем фронтальной ментальности автора.
4. Посмотрите сюжет из цикла «Русские и китайцы: истории приграничной жизни», посвященный П.В. Шкуркину и Н.А. Байкову. Выделите основные идеи фильма.
5. Приготовьте сообщение на тему «Этнографические изыскания русских эмигрантов».

Литература по теме:

1. Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина. – Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – 447 с.
2. Забияко А.А., Забияко А.П., Левашко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта: монография. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. – 462 с., илл.
3. Забияко А.А. Художественная этнография Дальнего Востока: советский и эмигрантский текст // Традиционная культура Востока Азии. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2014. – С. 270–290.
4. Забияко А.А., Чжоу Синьюй. П.В. Шкуркин: биографический, историко-культурный, этносоциальный контекст становления ученого и писателя // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2019. – № 4. – С. 135–143.
5. Литература русского зарубежья. Восточная ветвь. Т. 1. Часть 1–3. Проза. Хрестоматия / Сост. А. А. Забияко, Г. В. Эфендиевой ; подгот. текстов И.А. Дябкина, А. А. Забияко, К. А. Землянской, Р. В. Поливан, Г. В. Эфендиевой. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2020. – Изд. 2-е, перераб., дополн. – 1263 с.
6. Цикл научно-популярных фильмов «Русские и китайцы: истории приграничной жизни» (Амурифо – АмГУ; авт. сценария А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева, Н.М. Овсянчук). Режим доступа: <http://old.amursu.ru/museum/>

7. Эфендиева Г.В., Родионова К.И. «Рубеж» как источник этнографического знания о народах Восточной Азии // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11 / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. – С. 300–326. – Режим доступа: <https://atrstudy.amursu.ru/wp-content/uploads/2018/06/Rossiya-i-Kitai-na-dalnevostochnyh-rubezhah.-Vyp.11.pdf>

Тема 6. Образы Китая и китайцев в литературе дальневосточной эмиграции

1. Образ Китая и китайцев в лирике дальневосточной эмиграции.
2. Китай и китайцы в творчестве М.В. Щербакова, Б.М. Юльского, А.И. Несмелова.
3. Образ китайцев в творчестве В. Марта.
4. Образ Китая в творчестве В. Перелешина.

Понятийный аппарат: имагология, художественная этнография, ориентальные мотивы, художественные образы восприятия, этничность, этнокультурные стереотипы, установки

Задания:

1. Изучите научные статьи и учебную литературу по теме. Выпишите определения понятий по теме занятия.
2. Выделите основные направления создания образа восприятия Китая и китайцев в лирике дальневосточных эмигрантов.
3. Прочитайте рассказ Б. Юльского «Возвращение госпожи Цай», проанализируйте. Выделите средства волощения образа восприятия китайца в рассказе Юльского.
4. Приготовьте доклад на тему «В. Перелешин как переводчик с китайского языка».
5. Приготовьте доклад на тему «Проблемы этничности в творчестве дальневосточных эмигрантов».

Литература по теме:

1. Забияко А.А., Левченко А.А. Художественная этнография В. Марта: дальневосточный период. – Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2014. – № 4. – С. 150–165.
2. Забияко А.А. М. Щербаков: человек дальневосточного фронта в поисках корня жизни. – Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2015. – № 1. – С. 220–225.
3. Забияко А.А. Религиозные традиции дальневосточного фронта в творчестве Н.А. Байкова 1901–1914 гг. – Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 179–190.
4. Забияко А.А. Художественная этнография в литературе дальневосточной эмиграции: творчество Н.А. Байкова и религиозные традиции народов Северной Маньчжурии // Литературное зарубежье как культурный феномен: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Т.Г. Петрова; ред.-сост. К.А. Жулькова, Т.Г. Петрова – М., 2017. – С. 220–236.
5. Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – 447 с.
6. Забияко А.А., Забияко А.П., Лешко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта: монография. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. – 462 с., илл.
7. Литература русского зарубежья. Восточная ветвь. Т. 1. Часть 1–3. Проза. Хрестоматия / сост. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой ; подгот. текстов И.А. Дябкина, А.А. Забияко, К.А. Землянской, Р.В. Поливан, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2020. – Изд. 2-е, перераб., дополн. – 1263 с.

Тема 7. Образы русских в китайской литературе 20-40-х гг. XX в.

1. Цюй Цюбо «Путевые заметки о новой России или записки о голодном крае».

2. Китайские писатели о харбинских эмигрантах: Сяо Цзюнь «Третье поколение», Сяо Хун «Горе Софии», Цин Цзюэ «Харбин» и др.

3. Шанхайские писатели и их образ восприятия русских: Дин Лин «Поэт Ялов», Цзян Гуанцы «Страдания Лизы».

Понятийный аппарат: имагология, художественные образы восприятия, этничность, этнокультурные стереотипы, установки, «белые русские», «полукровки».

Задания:

1. Изучите научные статьи и учебную литературу по теме. Выпишите дефиниции понятий по теме занятия.

2. Прочитайте отрывок из произведения китайского писателя о русских эмигрантах. Выделите способы создания образов русских.

Литература по теме:

1. Забияко, А. П. Категории «свой»– «чужой» в этническом сознании // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: материалы 3 междунар. науч. конф. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2003. – Вып. 5. – С. 224–228.

2. Забияко А.А., Сенина Е.В. Образы восприятия русских эмигрантов в китайской литературе 1920–1940 гг. [Электронный ресурс] // «Emigrantologia Słowian». – 2017. – Vol. 2. – S. 19–32. – Режим доступа: <http://emigrantologia.uni.opole.pl/wp-content/uploads/02.-Zabijako-Senina-Obraz.pdf>

3. Сенина Е.В. Образ русских в романе Сяо Цзюня «Третье поколение» // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2017. – Вып 12. – С. 245–256. https://elibrary.ru/download/elibrary_36843877_39592721.pdf

4. Сенина Е.В. Китайская писательница Сяо Хун и ее интерес к культуре русских эмигрантов // Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 7: Культура и литература дальневосточной эмиграции в архивах, письмах, воспоминаниях. Сборник научных работ / Под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой; пер. на кит. Е.В. Сениной; пер. на англ. О.Е. Цмыкал. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2017. – С. 126–134.

5. Сенина Е.В. Образ России и русских в «Путевых заметках о новой России» Цюй Цюбо // Проблемы Дальнего Востока. – 2017. – № 4. – С. 158–166. https://elibrary.ru/download/elibrary_29817452_81943642.pdf

Тема 8. Языковые трансформации в условиях дальневосточного фронта. Русские китайцы и китайские русские. История формирования русской народности на территории округа Хэйхэ. История формирования китайского анклава на территории Амурской области.

1. Лингвокультурная ситуация в условиях трансграничных отношений. Понятие пиджина.
2. Формирование русских анклавов на территории Китая и китайских анклавов на территории России в конце XIX – начале XX вв.
3. Русско-китайские браки и их потомки. Русская народность в Китае.
4. Фольклор русской народности в Китае. Проблема этничности и этнической идентификации потомков русско-китайских браков.
5. «Русские китайцы» на территории Амурской области.

Понятийный аппарат: метисация, титульная нация, этнокультурные стереотипы, этничность, этническая идентификация, «русская народность Китая», «полукровцы», «элосы цзу», «русские китайцы», «русско-китайский текст»

Задания:

1. Изучите научные статьи и учебную литературу по теме. Выпишите определения понятий по теме занятия.
2. Прочитайте фольклорные тексты, записанные у представителей русской народности Китая и выделите этнокультурные компоненты русской и китайской культуры в них.
3. Приготовьте доклад на тему «Исторические обстоятельства формирования китайской диаспоры на территории Приамурья».

Литература по теме:

1. Блохинская А.В., Гордеева С.В., Касимова Е.В., Оглезнева Е.А., Цзян Ин. Языковая ситуация на Дальнем Востоке России и приграничной территории (на материале российского Приамурья и провинции Хэйлунцзян, Китай). – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2014. – 156 с.
2. Забияко А.П., Забияко А.А. Русские Трехречья: основы этнической самобытности. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. – 340 с., илл.
3. Забияко А.А., Чжан Жуян. Русско-китайский фольклорный текст Трехречья как форма выражения маргинальной этничности русской народности // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2019. – № 3. – С. 206–215.
4. Забияко А.П., Зиненко Я.В. Китайцы. «Зейские» китайцы // Народы и религии Приамурья / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. университета, 2017. – С. 124–137.
5. Зиненко Я.В. «Зейские китайцы»: проблема сохранения этничности и этнической идентификации китайских потомков в России // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 12: Русская эмиграция в Китае: опыт исхода / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2018. – С. 230–234.
6. Оглезнева Е.А. Русско-китайский пиджин: опыт социолингвистического описания. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2007. – 262 с. ил.; 21 см + 1 CD-ROM.
7. Цикл научно-популярных фильмов «Русские и китайцы: истории приграничной жизни» (Амурифо – АмГУ; авт. сценария А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева, Н.М. Овсяйчук). – Режим доступа: <http://old.amursu.ru/museum/>

МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ПОДГОТОВКИ К СЕМИНАРСКИМ ЗАНЯТИЯМ, РЕФЕРАТАМ, ДОКЛАДАМ

А.П. Забияко

ПОРУБЕЖЬЕ¹

В последние десятилетия в русскоязычную научную лексику прочно вошло понятие фронта.

Фронт (от англ. frontier) – термин, которым обозначается контактная зона между странами, народами или культурами, в сущности, синонимичный русскому понятию порубежье. Однако синонимия понятий «фронт» и «порубежье» не абсолютна. В русскоязычном употреблении «фронт» – достаточно строгий термин политологии, истории и ряда других гуманитарных наук. Для научного дискурса он удобен конкретностью своих пространственных смыслов. Понятие «порубежье» тоже включает в себе вполне конкретные пространственные значения, однако вместе с тем обладает другими смыслами и коннотациями, важными для русской ментальности.

В широком смысле порубежье – не обязательно пространственная категория, конкретизируемая в понятиях региона, зоны, территории. Порубежье – это также и темпоральная категория. Порубежьем может быть период времени, истории, длящийся в границах завершения одной эпохи и становления другой. Это время исторических перемен, иногда постепенных, эволюционных, иногда резких, революционных, но в любом случае это период нестабильности, когда старое уже изживает себя, а новое еще не возобладало. В этом временном континууме порубежья есть отрезок, субъективно фиксируемый и переживаемый как безвременье, когда старого уже нет, а нового еще нет. Всякая целостность отсутствует, черты прошлого и будущего смазаны, а настоящее переживается как хаос, смута. В русской литературе и философии порубежье как временной континуум прочувство-

¹ Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Вып. 9. Сборник материалов международной научно-практической конференции / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2010. С. 5–12.

вано и осмыслено обстоятельно, особенно в отрезке безвременья, – события нашей истории давали материала в избытке. Для многих типов религиозного сознания порубежье как темпоральная категория обладает особым статусом причастности к священному времени – это момент перехода от небытия к бытию, время творения; это также момент обратного перехода от бытия к небытию или сверхбытию, эпоха «конца света», «конца времен» и перехода в вечность. Для религиозного сознания это время крайне значимое, но вместе с тем и страшное.

В своем предельно общем содержании понятие порубежья – категория онтологическая. В онтологическом смысле порубежье – это бытие на стыке своего и чужого, старого и нового. Здесь грань привычного существования, здесь оно заканчивается. Однако заканчивается оно не обязательно потому, что в порубежье иссякают силы привычного бытия. Зачастую в крайней точке излета, действительно, потенции наличествующего бытия истощаются, оно разлагается или мумифицируется. В русской истории и ментальности такая ситуация отлагалась в очень характерных оппозициях центра и периферии, столицы и провинции.

Бытие в центре, столичная жизнь – средоточие могущества, материального и духовного, креативный ресурс всего благого, истинного и прекрасного. Провинциальное существование по своей собственной природе – косность, мертвящая бездеятельность; единственная для него возможность не сгинуть окончательно – светить отраженным столичным светом. Понятно, что чем дальше от столицы – солнца, тем длиннее мрачные тени провинциальных предметов. На крайних рубежах русского мира нормальной (по столичному образцу) жизни, в сущности, нет по причине крайней немощи: здесь не живут – здесь прозябают, стынут от бессилия. Такой стереотип мышления облекался в формы фольклора, «высокой» литературы, политических и экономических решений, личных жизненных стратегий людей и т.д. Заметим в общем контексте нашей темы, что русская ментальность, выразившая себя в таком стереотипе, отнюдь не исключительна. Территориально ближайшим подобием ей выступает, что, впрочем, неудивительно, китайская ментальность со своей ключевой мифологемой Чжунго, Серединного государства, и вытекающими геополитическими, культурными, прочими следствия-

ми. Оставим в стороне подробный критический разбор таких схем мышления, важно главное: при некоторой субъективной гипертрофированности сущностных качеств центра и периферии в них отражается типичное объективное неравенство центра и периферии с точки зрения позитивно-творческого потенциала. Действительно, вполне типична ситуация, когда центр, ядро сложившейся целостности заключает в себе мощный позитивно-творческий заряд, энергия которого уменьшается по мере удаления к периферии.

Однако не все типичное – единственно возможное.

Неравенство центра и периферии может объективно складываться прямо противоположным образом. Иногда сила бытия начинает иссякать в самом его сердце. Центр становится источником депрессивных процессов, препятствующих динамике периферийного существования. Русская история и такому неравенству дает достаточно примеров. В народном сознании оно выражено, например, изречением про то, что «рыба гниет с головы». В русской литературе много написано о столичной жизни как видимости подлинного существования, удушающей и мертвящей всякую инициативу.

Провинция в ситуации депрессии центра может продуцировать или, по крайней мере, сохранять какое-то время позитивно-творческий потенциал. Нередко случалось, что порубежье концентрировало избыточный или отторгнутый центром витальный ресурс. В разношерстном конгломерате мигрантов из Европы XVII–XVIII присутствовал чрезвычайно активный и жизнестойкий компонент – протестанты из Англии, Германии и Голландии, в большинстве своем репрессированные по религиозным причинам. Известно, что именно колонистам из этой среды в первую очередь принадлежит заслуга создания того, что стало называться американским фронтиром. Из материала изгоев-протестантов в «плавильном котле» был отлит «типичный американец», позднее гипертрофированный Голливудом и окарикатуренный критикой до образа ковбоя с кольцом в одной руке и с Библией в другой. Однако в нем не отменить главного: именно он создатель и опора супердержавы. В XIX – начале XX в. кризис Цинской империи согнал с места миллионы китайских беженцев из приморских провинций. Покидали родные

места, могилы предков не только самые обездоленные, но и наиболее деятельные, не находившие применения своим способностям в слабеющей империи. Осев в Юго-Восточной Азии и Северной Америке, они стали хуацяо, «китайскими эмигрантами» (иначе – «заморскими китайцами», *hǎiwài huárèn*). Теперь созданное ими самое дальнее порубежье Серединной империи – могучий экономический и культурный ресурс материкового Китая.

Огромную роль в присоединении Сибири и Дальнего Востока к России в XVII–XIX вв. играла политика центра. Однако освоение этих территорий было бы невозможно без потока царевых и вольных переселенцев, отличавшихся крайней витальностью и жизнестойкостью. Двигавшееся с запада на восток порубежье России всегда в своем составе заключало мощный креативный потенциал. Со второй половины XIX в. бурными темпами начало обустриваться дальневосточное порубежье России. Энергия обустройства с особенной силой сказывалась в Маньчжурии при строительстве и эксплуатации КВЖД.

По линии железной дороги и населенных пунктов пролегал узкой полосой среди маньчжурских просторов крайний рубеж русского мира длиною почти в три тысячи верст. После 1917 г., когда в центральной России прежний русский мир пал, именно здесь, прежде всего, в Харбине в течение еще нескольких десятилетий силами эмигрантов поддерживалась позитивная инерция жизни по образцам привычного, близкого русской душе бытия. Маньчжурское зарубежье наряду с парижским, берлинским белградским и иными фрагментами дореволюционного русского мира стало убежищем для той части этого мира, которая не приняла его распада в сердце России и всеми силами стремилась придать ему новый импульс бытия.

Жизнь убеждает, что порубежье – предел определенного типа бытия, но не обязательно состояние его креативной немощи. На границах своего существования бытийствующая реальность может явить впечатляющие образцы витальности и креативности.

По другую сторону порубежья располагается иной тип бытия, явленный иной эпохой, культурой, страной, этнической группой и т.д. Порубежье не только

разграничивает две целостности, но и соединяет их, ближайшим образом посредует их взаимодействие. Воздействие одной целостности на другую в порубежье сказывается наиболее отчетливо. Следствием этого являются процессы синкретизации, приводящие к возникновению явлений, сочетающих элементы двух взаимодействующих целостностей. Синкретизация, ассимиляция и сходные с ними процессы отчетливо проявляют свои плоды при взаимодействии в зоне фронта политических систем, культурных и религиозных формаций, этнических групп.

Расселение народа на значительной территории приводит к формированию региональных особенностей в языке, образе жизни, идейно-психологических установках. Зачастую в результате регионализации возникают этнические субкультуры. По отношению к нормативной культуре (при всей условности критериев таковая все же конвенционально может быть определена) этническая субкультура порубежья представляет собой маргинальный тип культуры. Нельзя понимать маргинальность субкультур порубежья лишь как состояние деградации исходных нормативных качеств культурной формации, теряющих свое доминирующее положение и смешивающихся с чужеродными качествами. Маргинализация может развиваться по сценарию утраты субкультурой собственной идентичности. Однако этот сценарий – не императив. В условиях существования субкультуры в тесном контакте с инокультурной средой маргинализация зачастую приводит к резкой интенсификации внутри субкультуры исходных нормативных качеств. Интенсифицируя, иногда вплоть до крайней гипертрофии, качества, осознаваемые как сущностные, носители субкультуры стремятся уберечь свой мир от синкретизации с инокультурным. Нередко к этому стимулу добавляется не менее важный: носители субкультуры стремятся доказать, что несмотря на свою маргинальность, именно они являются образцом нормативной культуры. В своем субкультурном, порубежном, маргинальном положении они по отношению к культуре «центра», культуре «большинства» хотят быть, образно говоря, «святее папы римского». Ярким примером такой стратегии маргинальных субкультур дальневосточного порубежья являются староверческие общины Приамурья и Приморья.

Когда народ расселяется на огромной территории, развитие региональных особенностей, субкультурных отличий может привести во фронтальных зонах к возникновению фактически новой этнической группы.

Показательны примеры, явленные заселением Центральной и Северной Америки. Очевидно, что мексиканцы – это уже не испанцы, а янки – это не англичане. При сходстве языка (язык, как известно, одна из наиболее консервативных сторон культуры) мексиканцы и янки существенно отличаются от своих прототипов в образе жизни, в картине мира, в культуре и психологических характеристиках. Эти отличия издавна были осознаны их носителями и стали немаловажной причиной военной, политической борьбы за дальнейшее обособление от метрополии, от этнического и культурного субстрата. Исторические следствия этих процессов нам известны.

На русском Дальнем Востоке этот процесс не зашел так далеко и в современных условиях у него отсутствует перспектива к углублению. Нет, однако, правил без исключений. Один из наших респондентов при опросе русского населения приграничных территорий Дальнего Востока определил себя предельно выразительно: «Я – китаец с голубыми широко открытыми глазами». Сходная самоидентификация среди русских и китайцев в дальневосточном порубежье в прошлом и настоящем отнюдь не единичное явление.

Колоритная фигура «русского голубоглазого китайца» репрезентирует один из многих типажей весьма самобытного явления – человека фронта. Человек фронта – это индивид, во-первых, живущий в условиях порубежья, а во-вторых, являющийся носителем фронтальной ментальности. Антропология человека фронта – большая и малоисследованная тема, антропология человека дальневосточного фронта еще ждет своего освещения¹.

¹ Исторические, социологические и иные данные, конкретизирующие тезисы автора, можно найти, например, в коллективной монографии: Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Благовещенск, 2009.

**РУССКИЕ В УСЛОВИЯ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ФРОНТИРА:
ЭТНИЧЕСКИЙ ОПЫТ XVII – НАЧАЛА XX ВВ¹.**

Во Сибирской во украине,
Во Даурской стороне,
Во Даурской стороне –
А на славной на Амур-реке,
На устье Комары-реки
Кзаки Царя Белого
Острог себе поставили...
(Из старой казачьей песни)

Русский Дальний Восток – край, конечно, особый. Свообразно население этого края. Тому есть много причин исторического, географического, политического, социального, демографического свойства. Немалую роль играют также культурные, религиозные, психологические, этнические и иные факторы². В подготовленной Институтом этнологии и антропологии РАН фундаментальной монографии «Русские» справедливо отмечается, что «на территории размещения русских сложились историко-культурные зоны, а в них формировались отдельные группы народа, имевшие свои особенности в территориальном, этническом, сословном и конфессиональном отношениях»³. Эта книга включает раздел «Русские в Сибири и на Дальнем Востоке», который, судя по общему замыслу, посвящен описанию сибиряков и дальневосточников как особой этнографической группы русских. Однако описание дальневосточников, которое занимает пять строк, оставляет в недоумении как своим объемом, так и содержанием⁴. Не увлекаясь

¹ Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2009. С. 9–35.

² См. об этом подробнее: Забияко А.П. Категория «свой–чужой» в этническом сознании // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 5. Благовещенск, 2003. С. 224–229; Забияко А.П. Аккультурация мигрантов: перспектива формирования маргинальных этнических групп и культур // «Мост через Амур»: внешние миграции и мигранты в Сибири и на Дальнем Востоке. М., 2004. С. 75–85; 288–298.

³ Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 2005. С. 107.

⁴ «Русские на Дальнем Востоке по своему происхождению также не представляли единого целого. В Амурской области к концу XIX в. поселились выходцы из южнорусских, украинских, белорусских, западносибирских губерний и Забайкалья. У них существовали конфессиональные различия (молokane, духоборы, прыгуны, беглопоповцы и т.п.)» (Русские. С. 117).

критическим разбором, воспримем главный посыл и попытаемся разобраться в том, что собой представляет та этническая группа, которая называется дальневосточниками, причем не вообще, а главным образом с точки зрения присущего ей самосознания и опыта межэтнического общения.

Фронтирная ментальность

Принципиально важно, что в отличие от других российских территорий Дальний Восток стал частью страны сравнительно недавно вследствие резкого расширения России и возникновения «дальневосточного фронта» – новой контактной зоны в тихоокеанском регионе¹. Поэтому ментальность русских дальневосточников – духовная формация, во-первых, достаточно молодая, не имеющая длительных исторических традиций развития, а во-вторых, фронтирная по своему возникновению и развитию.

Определим понятия. Фронтир (от англ. frontier) – термин, в сущности синонимичный русскому понятию порубежье, которым обозначается контактная зона между странами, народами или культурами. Ментальность, менталитет (от лат. mens – ум, мышление, образ мыслей, душевный склад) – это идейно-психологическая формация, которая включает в себя прежде всего исторически и культурно специфические картину мира, способы осмысления реальности и модели эмоциональных реакций. Ментальность представляет собой интериоризированный опыт индивидуальной или коллективной жизни. Поскольку этот опыт в разных условиях у разных индивидов и групп отличается, постольку существуют разные исторические, культурные, религиозные, этнические, социальные типы ментальности. В нашей книге речь идет о фронтирной ментальности. Фронтирная ментальность – это духовная формация, выражающая идейно-психологические особенности индивидов и групп, существующих в условиях порубежья².

¹ О фронтире, в особенности сибирском, см. подробнее: Американский и сибирский фронтир. Томск, 1997; Резун Д.Я., Ламин В.А., Мамсик Т.С., Шиловский М.В. Фронтир в истории Сибири и Северной Америки в XVII–XX вв.: общее и особенное. Новосибирск, 2001; Резун Д.Я., Шиловский М. В. Сибирь, конец XVI – начало XX века: фронтир в контексте этносоциальных и этнокультурных процессов. Новосибирск, 2005.

² Специально отметим, что сибирской ментальности как ментальности фронтироной посвящены, в частности, две важные в контексте нашей темы статьи: Замятина Ю.Н. Зона освоения (фронтир) и ее образ в американской и русской культурах // *Общественные науки и современ-*

Русские первого этапа колонизации (XVII в.). Психологические типы, правовое и этническое сознание первопроходцев

В конкретно-историческом контексте XVII в. речь пойдет о тех русских новопоселенцах, которые находились главным образом в Даурской земле – тогда так называли территорию, расположенную по берегам Шилки, Аргуни, верхнего и среднего Амура, его притоков вплоть до Уссури.

С разгромом во второй пол. XVI в. Казанского и Сибирского ханств перед русскими открылся путь за Урал. «По суше, речными и морскими путями вдоль полярного побережья в глубь бескрайних просторов Сибири двинулись отряды служилых людей, возводивших остроги и заставы, оставлявших «скаска» и чертежи необъятного края, – писал в одной из первых своих книг В.А. Ламин. – Через 50 с небольшим лет, считая с того момента, когда Ермак со своей вольницей перевалил через Урал, Россия вышла на берега Тихого океана»¹. Существенно, что выход к Тихому океану имел своей целью прокладывание пути к расположенной южнее хребтов Джугджур и Станового реке Чиркол, или Шилкар, – Амуру (русские потом еще долго будут называть Амур Шилкой по названию одной из главных образующих его рек)². Амур и Приамурье практически сразу после основания Якутска (1632) попадают в поле зрения сибирских казаков. В 1639 г. в Якутске снаряжается на Амур экспедиция Ивана Москвина, состоявшая из 20 томских и 11 красноярских казаков, которые, основав на берегу Охотского моря Усть-Ульинское зимовье, стали первыми «дальневосточниками».

ность. № 5. М., 1998. С. 75–88; Резун Д.Я. О некоторых моментах осмысления значения фронта Сибири и Америки в современной отечественной историографии // Резун Д.Я., Ламин В.А., Мамсик Т.С., Шиловский М.В. Фронт в истории Сибири и Северной Америки в XVII–XX вв.: общее и особенное. Новосибирск, 2001. С. 29–53.

¹ Ламин В.А. Ключи к двум океанам. Хабаровск, 1981. С. 13–14.

² Как установлено Б.П. Полевым, название Амур «русские впервые услышали в июне 1639 г. на реке Мае – правом притоке Алдана, когда во время первого русского похода на Тихий океан Иван Москвитин и его толмач (переводчик) Семен Петров Чистой опрашивали двух тунгусок, которые в прошлом сами бывали на «Омуре». «Акающие» москвитинцы переделали его в «Амур». Впрочем, порою высказывается мнение, что это солонское название реки. Но эти женщины были «ламунками», т.е. охотскими эвенками, у которых «Омур» означало «большая река». Мне представляется более вероятным, что «Омур» происходит от негидальского названия Амура – «Момур», которое связано с нанайским «Монгму» – сильная вода, большая река...» (Полевой Б.П. Изображение Амура на карте Татарики Николааса Витсена // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 1. Благовещенск, 2001. С. 364).

Амур притягивал землепроходцев рассказами о «серебряной горе» Оджал, впервые услышанными казаками отряда Дмитрия Копылова в 1638 г. от эвенского шамана Томкони. Известия о «серебряной горе» еще не раз всплывут в 40-е годы XVI в. в речах аборигенов, побуждая всякий раз русских к новым опасным предприятиям. Примечательно, что на североамериканском континенте известие об открытии в 1848 г. золота в Калифорнии стало мощным толчком к переселению в этот край многих тысяч людей, стремившихся захватить золотоносные участки и сказочно разбогатеть. «Золотая лихорадка» востребовала и быстро довела до завершенных форм специфический тип личности, в котором витальность сочеталась с крайним индивидуализмом, алчностью, беспринципностью, жестокостью и авантюризмом. Этот социально-психологический тип, приняв устойчивый вид, сформировал целый пласт американской ментальности, не исчезнувший и поныне.

Русские первопроходцы, вдохновленные сведениями о «серебряной горе», отличались не меньшей витальностью, чем пионеры дикого Запада, однако отнюдь не жажда личной наживы влекла их в Приамурье. Месторождения серебряных руд крайне интересовали власть Московии как источники дефицитного сырья для чеканки монеты¹. На Амур первыми шли служилые люди, выпуклой чертой характера которых была забота об общероссийской выгоде и готовность выполнить государев наказ ценой личных лишений и даже смерти.

Две другие задачи, которыми руководствовались участники первых походов в Приамурье, – «для государева ясачного сбора и для прииску вновь неясашных людей», а также для обнаружения мест, богатых зерновыми ресурсами, хлебом. Эти задачи как и поиск «серебряной горы» имели тоже прежде всего государственный характер. Ясак собирался шкурами соболей, поступавшими в государе-

¹ В.А. Ламин констатирует, что в России длительное время «обстановка с монетарным металлом была хронически хуже, чем плохой. Ввиду отсутствия собственных источников золота и серебра российская казна оперировала медными деньгами и перечеканивала иностранные, преимущественно, серебряные монеты, приток которых обеспечивался, главным образом, за счет торговли так называемой «мягкой рухлядью» – сибирскими собольими и беличьими мехами» (Ламин В.А. Золотой генератор фронта // Резун Д.Я., Ламин В.А., Мамсик Т.С., Шиловский М.В. Фронт в истории Сибири и Северной Америки в XVII–XX вв.: общее и особенное. Новосибирск, 2001. С. 70–71).

ву казну, а зерновые были нужны населению Восточной Сибири, где остро ощущался недостаток собственного хлеба. Образ Приамурья с его природными и человеческими ресурсами как сырьевого придатка, из которого выкачиваются средства для решения великих общегосударственных целей, изначально доминировал в сознании тех, кто посылал первые экспедиции на Амур (напр., якутского воеводы П.П. Головина), и тех, кто в них участвовал.

Казачья Москва по выходу на побережье, не медля, под выплату дани взяли аманатов¹ из местного эвенского населения и далее с оружием в руках насаждали такую практику сбора ясака. Первое поступление с Дальнего Востока в государеву казну было внесено москвитинцами, вернувшимися в 1641 г. в Якутск и вручившими воеводе почти полтысячи (12 сороков) соболей, полученных от местного населения под залог жизни аманатов и обещания заботиться впредь об общем благе².

С отчетливостью идея эксплуатации ресурсов Приамурья проявила себя в походе 1643–1646 гг. под водительством Василия Даниловича Пояркова. В отряд, отправлявшийся неведомой дорогой в неизвестные края к совершенно неизвестным народам были сразу включены два целовальника – сборщики предполагаемой государственной подати с заведомо будто бы предназначенного к такому повороту судьбы населения. Для разъяснения государственной пользы поборов отряд сопровождали два толмача, а для проведения политики твердой рукой он был укомплектован 112 казаками, 15 «охочими» людьми и «пушкой на вертлюге». Справедливости ради надо добавить, что Поярков был снабжен также подарками для аборигенов – вином, медом, сукном, медной и оловянной посудой³, а также наставлением воеводы «чтоб грабежу и насильства Русским людям торговым, и

¹ Аманат – слово, заимствованное русскими из татарского, казахского языков, где оно имело значения «залог», «поручение», в русском языке XVII в. этим словом называли заложника (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. СПб., 1996).

² Полевой Б.П. Открытие и начало присоединения Дальнего Востока к Российскому государству // История Дальнего Востока СССР в эпоху феодализма и капитализма (XVII в. – февраль 1917 г.). М. 1991. С. 28.

³ Полевой Б.П. Новое об Амурском походе В.Д. Пояркова (1643–1646 гг.) // Вопросы истории Сибири досоветского периода. Новосибирск. 1973. С. 113.

промышленным, и иноземцом отнюдь никому ни от ково не было и никто б ни ково ничем не изобижал»¹.

Поярковцы в этом походе продемонстрировали лучшие качества русских землепроходцев – мужество, упорство, радение о государственной пользе. Вместе с тем поход наглядно выявил и некоторые весьма характерные для русских новоселов-дальневосточников XVII в. особенности отношения к местному населению и наказам власти. Тяжелейшая зимовка 1643–44 гг. заставила Василия Пояркова, отстроившего на Зее в устье Умлекана зимовье, по истощении продовольствия отправить около 70 казаков во главе с пятидесятником Юшкой Петровым вниз по Зее к даурскому укрепленному поселению Молдикидич в устье Селемджи для поиска запасов, приказав взять аманатов и соорудить рядом с городком укрепление. Дауры, противостоявшие в то время давлению маньчжуров, радушно приняли пришельцев, и, рассчитывая, по-видимому, на их соучастие в борьбе с воинственным соседом, снабдили продовольствием в достатке – и хлебом, и скотом, а два их князья (тойоны) по собственной воле сдались в заложники. Однако казаки в нарушение наказа «не изобижать» население то ли из опасений нападения дауров, то ли намереваясь утвердиться силою, вероломно штурмовали острожек, потеряли убитыми десятерых, погубили одного из тойонов-аманатов и едва ушли от преследования, вернувшись в умлеканское зимовье с пустыми руками. Противоречивые сведения, которые были позднее получены от оставшихся в живых участников похода, позволяют предполагать, что Поярков вел себя в трудных условиях не вполне достойно: «Служилых людей он бил и мучал понапрасну, пограбя у них хлебные запасы»²

Пренебрежительное отношение русских к интересам и судьбам местных народов Дальнего Востока, готовность навязать им свою волю насильственным путем зачастую оборачивалось существенными потерями – человеческими, политическими, нравственными. Так, среди напрочь испортивших отношения с даура-

¹ Инструкция письменному голове Пояркову // Чтения в обществе истории и древностей российских. Кн.1. М., 1861. С. 12. Цит. по: Артемьев А.Р. Русские на Амуре в XVII веке // История Амурской области. Благовещенск, 2008.

² Амур и Уссурийский край. Москва, 1885. С. 9.

ми Поярковцев начался страшный голод, не просто унесший около восьмидесяти жизней, но заставивший многих зимовщиков питаться трупами умерших сотоварищей и инородцев (служилых было съедено до десяти, а прочих около сорока). Позднее в челобитной в Москву из Якутска было отписано, что «и та, государь, слава прошла по всем ордам и землям, что русские люди мёртвых людей едят, и тем он Василей твоему царскому величеству позор учинил». Отшатнувшиеся от казаков Пояркова дауры в дальнейшем всячески препятствовали сплаву по Зее и называли сплавщиков «погаными людоедами»¹.

Характеризуя В.Д. Пояркова, автор XIX в. писал: «Не доброму человеку досталось на первых порах новые земли открывать. Не благословил Бог его начинание. Только сраму нажили русские люди со своим письменным головою»².

Колоритный и очень характерный для освоения Дальнего Востока человеческий тип был явлен в личности Ерофея Павловича Хабарова. Хабаров, «старый оптовщик», представлял нарождающийся слой предпринимателей; до похода на Амур он успешно вел торговые и ростовщические дела в Сибири, сколотив приличное состояние. В отличие от своих «служивых» предшественников Хабаров руководствовался не только государственным интересом, но и соображениями личной выгоды. Надежда получить крупные барыши в неосвоенных землях, рискованный характер и в то же время осознание государственной пользы от покорения новых «ясашных людей» подталкивали Хабарова идти «в Дауры», куда он и снарядил на собственные средства и по разрешению якутского воеводы Д.А. Францбекова в 1649 г. экспедицию. Возглавив поход, он благодаря присущей ему и многим его сотоварищам кипучей энергии, мужеству, упорству внес большой вклад в освоение Приамурья. Эти рельефно представленные в личности Хабарова черты характера русских первопроходцев прочно хранит память благодарных дальневосточников. Позднее такие психологические качества, необходимые для выживания в тяжелых условиях и освоения огромной сложной территории, в той или

¹ Цит. по: Артемьев А.Р. Русские на Амуре в XVII веке.

² Амур и Уссурийский край. Москва, 1885. С. 10.

иной мере выковывались в характерах многих людей, приезжавших и оседавших на Дальнем Востоке, – вплоть до строителей Комсомольска-на-Амуре и БАМа¹.

Однако Е.П. Хабарову были свойственны и другие черты характера тоже отнюдь не уникального свойства – они были соприсродны как некоторым его сотоварищам, так и немалому числу позднейших русских новопоселенцев-дальневосточников. Все возникавшие на его пути трудности общения с местным населением Хабаров предпочитал решать немедленными силовыми действиями в предельно радикальном исполнении – осадой и разрушением городков, массовыми казнями пленных («тех Дауров в пень порубили всех с головы на голову...»), писал он после захвата одного из даурских городков). Жизнь «инородцев» он ни во что не ставил. Слава о скором на жестокую расправу Ерофее Павловиче бежала от одного народа Амура к другому далеко впереди его флотилии. Самым убедительным аргументом в разъяснении государственной ясачной практики Хабаров считал кнут и каленое железо. Судя по введенной в научный оборот Б.П. Полевым челобитной царю, составленной казаками в 1653 г., «Ярофей» слова, данного при заключении договора о данничестве, не держал, захваченных или оставленных у него местными князцами в залог ясака русскому государю аманатов считал своей собственностью и поступал с ними как заблагорассудится – кого казнил, кого миловал. Так, находившуюся зимой 1650 г. при русском отряде по уговору с даурским князьком Шилгинеем заложницу, жену Шилгенея, не знавший удержу своим порывам Хабаров вдруг восхотел «взять себе на постелю», а столкнувшись с отказом, немедленно удавил знатную пленницу. Приехавший с данью Шилгинею, узнав о вероломстве русского государева человека, подати в казну не заплатил и уехал, а многие дауры накрепко утвердились в мысли, что русские люди «лукавы», и поэтому при дальнейших увещеваниях со стороны русских (напр.,

¹ В.А. Ламин приводит воспоминания ветерана БАМа 30-х годов Ф.С. Румянцева: «...БАМ в то время явился для нас, молодежи, не только школой жизни, но и школой мужества. ... Некоторые мои товарищи погибли при работе на БАМе, а многие на фронтах войны... Современная молодежь не представляет, в каких условиях и какие трудности преодолевали их сверстники, которые были в числе действительных первопроходцев» (Ламин В.А. Ключи к двум океанам. Хабаровск, 1981. С. 151).

Т.Е Чечигина в 1652 г.) платить ясак царю и «жить пезпечально» отвечали им отказом на том основании, что «правды в вас нет»¹.

Человек быстрых и смелых решений, Е.П. Хабаров действовал зачастую без четкого плана, круто меняя свои первоначальные намерения. Так, в 1650 г. Хабаров велел ставить первые русские избы для прочного обоснования в бывшем улусе даура Албазы. «Однако уже на следующий год Хабаров, не желая расплыть свои силы по Амуру, сознательно сжег в 1651 г. первый Албазин. Такая же судьба вскоре постигла русские избы, построенные в даурских «городках» Гогударовом, Толгином и Банбулаевом»². При принятии важнейших решений, например, оставаться отряду жить в Банбулаевом городке или нет, Хабаров руководствовался нередко таким способом как метание жребия (по жребию вышло – жить в городке, и Хабаров отдал соответствующий приказ, но через три недели передумал и отряд, снявшись, пошел дальше вниз по Амуру). Самовластие доходило у первого дальневосточного администратора вплоть до самодурства – качества, свойственного многим его позднейшим преемникам.

Особенности администрирования и личные качества Хабарова вызвали недовольство в среде находившихся под его началом казаков, что привело 1 августа 1652 г. к расколу. В устье Зеи, в Кокоревом улусе, около 130 казаков отказались далее следовать приказам Хабарова и, погрузившись на три судна, ушли под предводительством казака Семена Васильевича Полякова «служить своими головами» в низовья Амура.

Судя по известной челобитной Полякова, одной из причин недовольства казаков было «негосударственное» отношение Хабарова к аманатам – становилось очевидно, что произвол, жестокое и вероломное отношение к ним провоцировали враждебность местных народов и отказ от выплаты дани. Однако сам институт заложников казаки считали делом правым и возможности захватить аманатов под

¹ Полевой Б.П. Изветная челобитная С.В. Полякова 1653 г. и ее значение для археологов Приамурья // Русские первопроходцы на Дальнем Востоке в XVII-XIX вв.: Историко-археологические исследования. Т. 2. Владивосток. 1995. С. 32, 38.

² Полевой Б.П. Новое о местоположении и дальнейшей судьбе первых русских селений на Амуре, поставленных в 50-х гг. XVII в. (к 350-летию похода Е.П. Хабарова) // Исторический опыт освоения Дальнего Востока. Выпуск третий. Благовещенск, 2000. С. 8.

выплату ясака после разрыва с Хабаровым не упустили, отчитавшись царю в челобитной: «И как мы, холопы твои государевы, доплыли до Гиляцкой земли и божьей милостью и твоим государевым счастьем из девяти гиляцких родов в Гиляцкой земле девять добрых гиляцких князей поймали и в аманаты посадили и середе Гиляцкой земли и острог поставили тебе, государю, з башнями и тарасы зарубили и хрящом насыбали для ради иноземсково приступу»¹. Понятно, что институт аманатов возник не на Дальнем Востоке, он был одной из форм государственной политики и не амурским казакам было его отменять. Воспринимая их как людей своего времени, мы лишь констатируем, что типичной чертой этнического сознания русских первопоселенцев было восприятие местных народов Амура как людей, которым царской милостью и Божьей волей суждено быть в «вечном холопстве» от русской власти.

Не жалевший жизни «инородцев» Хабаров, явившись 30 сентября под стены острога, не пожалел и русских. Казаки Полякова, не желая вступать в бой с соотечественниками, под письменный договор с Хабаровым после недолгой осады сдали острог, но были в нарушение условий сдачи жестоко биты батогами, многие – до смерти.

Известно, что в августе–сентябре 1653 г. прибывший из Москвы на Амур стольник Дмитрий Иванович Зиновьев положил конец произволу Хабарова, оправив его под арестом в столицу вместе с Поляковым для окончательного разбирательства. Пожалуй, это был один из первых явленных в новоприобретенных амурских землях примеров впоследствии типичного для дальневосточников убеждения в том, что высший суд и правда обретаются только в Москве. Столица для приамурского жителя – не просто административная инстанция: она – средоточие патерналистского попечения о его заботах, указующий перст его начинаниям и карающая длань его проступкам; с ней связана его мечта о лучшей доле. «После падения Римской империи ни в одном цивилизованном государстве столичный город... не восхвалялся и не боготворился больше, чем в России. Массовому сознанию постоянно и методично внушалось, что лица, облеченные высшей

¹ Цит по: Полевой Б.П. Новое о местоположении и дальнейшей судьбе... С. 11.

властью – богоподобный сублимат государственного разума и животворящего потенциала нации, что правящая элита – эталон мудрости, морали и православия, что любые ее установления подлежат беспрекословному исполнению, поскольку они – результат священнодействия»¹. В случае с Хабаровым в столице обвинения в бесчинствах получили официальное подтверждение, а бунтовавшие против него казаки были оправданы. Однако Ерофея Павловича, человека незаурядного и неоднозначного в своих деяниях, царь за многие заслуги в конце концов простил и отправил служить на Лену.

Пока Е.П. Хабаров, а затем с 1653 г. сменивший его в должности приказного Онуфрий Степанов Кузнец объясняли местное население, усмиряли непокорных и воевали с маньчжурскими войсками, по проторенному ими тунгиро-олекминскому маршруту на Амур двинулась волна вольной колонизации, состоявшая по преимуществу из беглых служилых людей и крестьян. Ко времени разгрома отряда Степанова в 1658 г. на Амур ушло не менее тысячи человек из восточных районов Сибири.

Мотивы бегства на Амур служилых людей вскрывают сочинения протопопа Аввакума («Житие Аввакума», «Первая» челобитная» и др.). Аввакум во время своей сибирской ссылки в середине 50-х гг. был приставлен священником к отряду воеводы Афанасия Пашкова, направленного в Даурию. Многие года Аввакум был свидетелем всего, что происходило в лагере русских первопроходцев воеводы Пашкова: «Десеть лет он меня мучил или я ево, – не знаю, Бог розберет»². Пашков из Енисейска «против воды на восток все ехал, промежду орд и жилищ иноземских». Страшно труден был путь волоками и реками, где приходилось вверх по течению тянуть дощанники, так труден, что «казаки, труждающиеся в водах, в то время многие помирали от тоя воеводские налоги и муки»³. Наконец, в 1658 г. Пашков на реке Шилке основал острог, ставший вскоре Нерчинском, крупным форпостом русских на верхнем Амуре. «...Тамо нас и совершенное зло

¹ Ламин В.А. Реалии трех бывших «безлюдных» пространств // Сибирь в геополитическом пространстве XXI в. Новосибирск, 1998. С. 100.

² Житие Аввакума // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 50.

³ «Первая» челобитная // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 85.

постигло: ел я с казаками не по естеству пищу: вербу и сосну, и траву, и коренье, и мертвые мяса зверины, а по напрасству и по прилучаю и кобылие. И тово было ядения шесть лет. А казаки бедные – всякую мертвечину, иные – волки и лисицы, иные – человеческую лайну. И от тоя нужды человек с пятьсот померло; а осталось немного – человек ныне с сорок. А иных он, воевода Афонасей Пашков, пережег огнем и перебил кнутием до смерти, яко же и меня мучил»¹. Моря голодом «государевых служилых людей», воевода не бедствовал сам и не забывал о своей челяди: «Кожи, и ноги, и головы давал есть казакам, а мяса своим дворовым людям»². Любое недовольство и инакомыслие жестоко пресекались: «Ияков Красноярский молил: «Только бы-де воевода по государеву указу ехал прямою дорогою, и мы бы-де нужи такие не терпели». И он, Афонасей, ево, Иякова, за то бив кнутом, жжег до смерти»³. Забит был кнутом и палкой казак Михайло за то, что «молил: «краше бы сего житья смерть!»⁴.

В действиях воеводы-душегуба Пашкова, как и Пояркова, Хабарова, проявлялись, наверное, и особенности характера, и ситуативные факторы, порожденные необходимостью управлять людьми в экстремальных обстоятельствах. Однако всего больше в них обнаруживает себя типичная для получившего бесконтрольную власть русского человека психология, суть которой веком раньше амурских походов четко провозгласил Иван Грозный, отвечая на обвинения Андрея Курбского в жестоких преследованиях подданных: «А жаловать своих холопов мы всегда были вольны, вольны были и казнить»⁵.

Непосильные тяготы службы, несправедливость, жестокость администрации толкали наиболее витальных, строптивых и вольнолюбивых бросать службу и подаваться на свой страх и риск на Амур, подальше от произвола местной власти. Именно такую категорию людей представляли собой русские колонисты, вновь занявшие в 1665–66 гг. ранее оставленный русскими Албазин. Застрельщиками

¹ «Первая» челобитная // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 85.

² Записка о жестокостях воеводы Пашкова, приложенная к «Первой» челобитной Алексею Михайловичу // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С.89.

³ Там же. С.88.

⁴ Там же. С. 88.

⁵ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993. С. 136.

этого предприятия были илимские сибиряки числом около восьмидесяти во главе с Никифором Романовичем Черниговским, бежавшие с Лены после расправы над жестоким самодуром илимским воеводой Лаврентием Авдеевичем Обуховым, который не только чинил произвол над казаками, но еще и их «жен насильничал». Несколько десятков человек присоединилось к ним по пути в Даурию без всякого на то властного дозволения, «воровским» способом. Характерно, что совершившие самосуд над царским воеводой казаки и их беглые сотоварищи, оказавшись вне досягаемости властей, тем не менее вольными колонистами себя не считали и чаяли вернуться под государеву руку. Заняв Албазин, они стали действовать так, как должно поступать в государственных интересах: возвели острог, распахали земли, захватили аманатов, объясачили дауров и тунгусов и уже к концу 60-х гг. начали отправлять «мягкую рухлядь» в Москву для пополнения российской казны.

Опуская известные подробности албазинской эпопеи, отметим, что на всех этапах русского присутствия на Амуре в XVII в. в составе новопоселенцев решительно преобладали выходцы из восточной Сибири, принадлежавшие по своему социальному положению к служилому сословию, крестьянству, торгово-промышленному слою и «гулящим» людям, причем удельный вес крестьянства по сравнению со служилыми людьми постепенно увеличивался. Примечательно, что после 1665 г. этнический состав новопоселенцев становится очевидно неоднородным: так, например, Н.Р. Черниговский был поляком, а один из главных руководителей обороны Албазина Афанасий Бейтон – немцем.

Двигателем миграционного движения в Приамурье было главным образом государство. Личные мотивы – стремление увеличить барыши или завладеть землей, уйти от государственного тягла или наказания играли второстепенную роль и были в конечном итоге подчинены государственному интересу. Новопоселенцы в своем большинстве осознавали себя частью России со всеми вытекающими для подданных последствиями.

При этом, однако, в составе новопоселенцев присутствовал значительный слой населения, явно или неявно противопоставивший себя государству, – пре-

ступники, беглые авантюристы, ищущие воли крестьяне и прочий люд, пришедший на Амур «без царя в голове». Характерно, что уже со времен похода Хабарова власть выстраивала политику заселения Приамурья ссыльными: якутский воевода писал в 1651 г. царю: «Будет тебе Государю в произвол послать на великую на Амур-реку ссыльных...»¹. Беглецы, преступный элемент и ссыльные формировали совершенно особую категорию русских новопоселенцев. Понятно, что идейно-психологические качества приамурских маргиналов и изгоев не могли не сказываться на формировании духовного климата Албазинского уезда. Восходящая к фольклору традиция романтизации казачьей вольницы и разбойной ватаги, идеологически переосмысленная и поддержанная в советское время, была, конечно, отнюдь не беспочвенна – она производна от многих положительных идейно-психологических черт, присущих этим маргинальным социальным группам: обостренной нетерпимости к гнету, чувствах справедливости и личного достоинства, отчаянной удали, широты натуры и др. Объективность, однако, требует видеть духовный мир социального дна во всей его противоречивости. Психология беглых преступников и тех, для кого «своя воля царя боле», несла в себе небрежение законом, обиду и ненависть по отношению к власти, страх перед ней, своекорыстие и неуважение к правам других людей. Идейно-психологические установки многих новопоселенцев порождали острые коллизии в ситуации выбора между преданностью царю-батюшке и любви к воле-матушке.

Воля – великая и многомерная страсть русского человека. С одной стороны, для этнического сознания воля как простор в поступках, как нестесненность принуждением – благо. С другой стороны, согласно русской пословице, «волю дать – добра не видать». Г.П. Федотов отмечал, что воля противостоит в русской духовности «миру», т.е. обществу, согласно устроенной совместной жизни. «Воля есть прежде всего возможность жить, или пожить, по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только цепями. Волю стесняют и равные, стесняет и мир. Воля торжествует или в уходе из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми. [...] Так как воля, подобно анархии,

¹ Амур и Уссурийский край. Москва, 1885. С. 21.

невозможна в культурном общежитии, то русский идеал воли находит себе выражение в культе пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, – разбойничества, бунта, тирании»¹. На воле русский человек всласть куражится, отводит душу. «Воля – минутный выход, порыв, бегство от беды и несчастья, но она не воспитывает, не возвращает человека, не увеличивает духовности»². Воля – стихия, где буйствует восставшее «я», которому поперек дороги не вставай. «Она знать не желает границ. Грудь в крестах или голова в кустах; две вольные воли, сойдясь в степи, бьются, пока одна не одолеет. Тоже очень по-русски. Не говорите воле о чужих правах – она не поймет»³. Характерной иллюстрацией к этим проявлениям воли служат многочисленные донесения нерчинских воевод о том, что «албазинские крестьяне пахали только «собинную пашню», а десятинная лежала «в пусте», что убегающий в Албазин беглый и гуляющий люд «должил» у богатых нерчинских детей боярских, а затем отказывался выплачивать долги, находя поддержку и защиту у «воровских казаков» Албазина»⁴.

«Не умом грешат, а волей», «жить по воле, умереть в поле», «своя воля страшнее неволи». Эти русские пословицы – как будто готовая укоризна в адрес тех албазинцев, для которых воля стала дороже отчизны. В 1685 г. после первой сдачи крепости от 25 до 45 человек албазинцев по разным мотивам перешли на службу китайскому императору – прельстившись обещанными благами, из страха наказания на родине за совершенные некогда преступления или из нежелания расставаться с плененными маньчжурами семьями. Казакам была предложена престижная служба в войсках желтого с каймой знамени, в столичной императорской гвардии с жалованием, наделом земли и возможностью обзаведения новой семьей.

¹ Федотов Г.П. Россия и свобода // Знамя. 1989. № 12. С. 24.

² Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: Источники и методы. М., 1989. С. 51.

³ Орешкин Д. География духа и пространство России. – Цит. по: Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997. С. 487.

⁴ История Дальнего Востока СССР в эпоху феодализма и капитализма (XVII в. – февраль 1917 г.). М. 1991. С. 70.

Легко осудить этих людей, списав их решение на страх, корысть и другие низменные мотивы. Заметим, однако, что задолго до этого, со времен ордынского ига, в народе бытовала пословица «хоть в Орде, да в добре». Знали ли ее жители Албазинского уезда? Даже если и нет, уходящие на чужбину служить «богдойскому» царю албазинцы могли найти в копилке народной мудрости немало сходных суждений, оправдывавших их выбор простым житейским правилом «где ни жить, только бы сыту быть». В этих умозаключениях этнического сознания был обобщен народом вековечный опыт испытания того, как Русь-матушка может оборачиваться злобной мачехой: согласно пословице, «велика Русская земля, а правде нигде нет места». Уже в первых походах на Амур гибнущие под властной рукой государевых слуг – Пояркова, Хабарова, Пашкова – от голода, побоев, каленого железа служилые и крестьяне могли лишний раз убедиться, во-первых, сколь много горькой правды в этой мысли, а во-вторых, в том, что приращение русской земли лишь подтверждает истину.

Ясно, что под давлением двух жерновов – России и империи Цин, албазинские колонисты не могли мечтать о независимом анклаве. Характерно, что в кризисной ситуации 1685 г. под давлением китайской политики «кнута и пряника» часть русских поселенцев сделала выбор не в пользу России. Прецедент разрыва русских колонистов с метрополией появился. В этническом сознании обнаружился новый вектор, обращенный в поисках лучшей доли к Китаю. К сожалению, история мало чему учит российскую власть, извечно пребывающую в самообольщении будто народ ею дорожит и ни на что государственное тягло не променяет.

Православие как одна из основ самосознания переселенцев

Бесспорным объединяющим началом и основой идентичности неоднородного в социальном и идейно-психологическом отношении этнического сознания переселенцев был факт принадлежности к русскому православию. Без него не мыслил себя русский человек, «живучи на Востоке, в смертях многих» (Аввакум Петров). Русские священники доброй волею или силою прикреплялись к уходящим в Даурию отрядам: так, бежавшие казаки Черниговского прихватили из Киренской обители иеромонаха Гермогена, поход Пашкова сопровождали «черный

поп» и ссыльный протопоп Аввакум, с уходившими в Китай албазинцами в Пекин влачился священник Максим Леонтьев (Толстоухов). По некоторым косвенным данным, содержащимся в документах (например, по упоминанию христианских имен местных жителей, запретам расширять на Амуре практику крещения «инородцев»), можно предположить, что уже в русских отрядах 1650-х годов были лица духовного звания.

Хорошо известны примеры православного благочестия амурских первооселенцев. Иеромонах Гермоген основал близ Албазина в урочище Брусной камень Спасский монастырь, несколько церквей и часовен. Жители Албазинского острога почитали привезенную из Сибири Гермогеном чудотворную икону Пресвятой Богородицы «Слово плоть бысть». Оказавшись на чужбине, держались православия казаки-албазинцы, а о. Максим Леонтьев (Толстоухов) вскоре после прибытия начал отправлять богослужения в переделанной под православную церковь бывшей буддийской кумирне. После смерти о. Максима православная вера поддерживалась в албазинцах священниками Российской духовной миссии в Китае. Почти триста лет потомки албазинцев, отчасти китаизируясь, сохраняли тем не менее традицию компактного проживания, общие коллективные представления, православную веру, частично язык и даже внешние этнические признаки. Академик С.Л. Тихвинский, работавший в 1945 г. в посольстве СССР в Китае, вспоминал, что ему довелось познакомиться с «двумя китайскими православными священниками – потомками албазинцев – о. Василием Дэ и о. Федором Ли, возглавлявшими, соответственно 2 крупные группы православных китайских жителей Бэйпина. Наиболее сильное впечатление на меня произвел отец Василий, которого Владыка Виктор представил под его русской фамилией Дубинин. Это был полного телосложения, седой как лунь старик среднего роста, с большим массивным носом, необычайно пышной для китайца растительностью на лице, с миндалевидными глазами, какие обычно бывают у северян-китайцев, однако в отличие

от них голубого цвета. Весь внешний облик Василия Дэ свидетельствовал о сохранении в его могучем организме генов его предков – русских землепроходцев»¹.

Обнаружившее себя в последние годы во многих исторических публикациях апологетическое отношение к русскому православию, в том числе и к дальневосточному, акцентирует в контексте колонизации только позитивные аспекты православия, благочестивость и ревность о вере русских новопоселенцев. Бесспорно, православная церковь внесла существенный вклад в освоение Дальнего Востока. Однако от самого начала православная религиозность в Даурских землях, как, впрочем, и повсеместно, была отнюдь не однородной и поголовно благочестивой.

Освоение Приамурья совпало по времени с началом раскола. В Сибири, а потом и в Даурии появляются противники реформы Никона – местные православные или ссыльные. Остроту разногласий и непримиримость православных сторонников и противников реформы ярко иллюстрирует судьба опального протопопа Аввакума, которого никонианин Пашков клеймил званием еретика, нещадно бил и притеснял, не взирая на священный сан Аввакума, но не сломил – протопоп отстаивал свою веру словом и делом, а возвращаясь из ссылки, «по градам и по селам, и в пустых местах слово Божие проповедал и, не обинуясь, обличал никонианскую ересь...»². Деятельность Аввакума и его сторонников в середине XVII в. подготовила почву для укрепления позиций старообрядцев в Сибири и на Дальнем Востоке. При этом сам воевода – так, как его образ обрисован протопопом, – далек от того, чтобы быть образцом благочестия. Его бесчеловечное отношение к ближним, к протопопу, духовному лицу, не имеет ничего общего с христианскими добродетелями. Более того, некоторые его действия носят явно богохульный и противощерковный характер. Так, сгубив кнутом и огнем казака Иякова, он «к протопопову зимовью мертвого кинул под окошко, что он, Ияков, на пытке творил Иисову молитву»³. Совершенное Аввакумом таинство исповеди,

¹ Тихвинский С.Л. Начальник 20-й Миссии – Владыка Виктор (воспоминания Генерального консула СССР в Пекине) // Православие на Дальнем Востоке. Спб., 1993. С. 87.

² Житие Аввакума // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 52.

³ «Первая» челобитная // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 88.

в котором исповедались Мария и Софья, дворовые Пашкова, вызвало у воеводы страшный гнев и намерение «в огне жжечь» священника по подозрению в выведывании в ходе исповеди воеводиных тайн. Поразмыслив, протопоп пришел к выводу, что «явно в нем бес действовал»¹. Упомянутые женщины из челяди Пашкова были психически нездоровы – «одержимы бесом»; прежде чем «баб бешаных» направить к Аввакуму, воевода пытался избавиться их от недуга противоцерковными средствами – ворожбой и колдовством. Его жена Евдокия Кирилловна, женщина богобоязненная и милосердная, смалодушничав во время болезни своего маленького сына, «послала робенка к шептуну-мужику»², т.е. к знахарю, лечившему заговорами.

Эти и другие проявления русского двоеверия были присущи, конечно, не только ближайшему окружению знати, но и простонародью. Проведя почти десять лет в среде казаков-первопроходцев, Аввакум не оставил в своих воспоминаниях других примеров их христианских добродетелей, кроме ревности к молитве упомянутого Иякова.

Примечательно, что полевые исследования 2001 г., проведенные в приграничной полосе проживания амурского казачества, показательным образом коррелируют с текстом XVII в., ставя под сомнение расхожее мнение о высоком уровне религиозности дореволюционного казачества, которое зачастую рассматривается как опора и защита православия. Можно уверенно судить, что степень религиозности приамурских казаков была не очень высока. Респонденты-старожилы отмечают черты формального отношения казаков к вере. Так, например, Бакуменко Григорий Михайлович, старожил с. Петропавловки, вспоминал: «Казачья не шибко то и жили в православной вере. Церковь находилась в Буссе. Ходили туда на крестины, да раз в полгода на праздник и все...». Сходным образом описывала религиозную жизнь казачества и старейший краевед Амурской области, жительница с. Албазино Агриппина Николаевна Дорохина. По ее словам, албазинские казаки

¹ Житие Аввакума // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 46.

² Там же. С. 47.

уклонялись от посещения церковных служб, считали хождение в церковь прежде всего женским занятием¹.

В ходе миграций русские верования синкретизировались с религиозными традициями местного населения. Так было на Русском Севере, Урале, в Сибири. Не стала исключением и Даурия. Православный воевода Пашков, по свидетельству Аввакума, отправляя своего сына Еремея во главе казачьего отряда в поход против монголов, решил предугадать исход предприятия. «И заставил иноземца шаманить, сиречь гадать, удастся ли им поход и з добычая ли будут домой. Волхов же той мужик близ моево зимовья привел живова барана ввечеру и учал над ним волхвовать, отвертя голову прочь, и начал скакать и плясать, и бесов призывать, крича много; о землю ударился, и пена изо рта пошла. Беси ево давили, а он спрашивал их, удастся ли поход. И беси сказали: «С победою великою и з богатством большим будете назад»². Шаманизм, мантика, промысловая и лечебная магия тунгусо-маньчжурских народов, дауров, бурят постепенно интегрировались в православную религиозность новопоселенцев.

С другой стороны, русские, считая себя носителями «правой веры», несли местному населению христианство. Не вдаваясь в известные подробности миссионерской деятельности церкви и политики государства, отметим два важных для нашей темы обстоятельства. В этническом сознании русских, прежде всего в сознании власть предержащих, меркантильные государственные ценности зачастую доминировали над христианским долгом распространения вести Христовой, что выражалось в официальных запретах бесконтрольного крещения «инородцев», ибо факт крещения освобождал «инородцев» от уплаты ясака, открывал возможность вступления в брак с православными, что в итоге сокращало долю обьясченного населения. Характерно также и то, что вопреки христианской заповеди, гласящей, что во Христе «нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех» (Рим. 10.12), даже крещенные «инородцы» оставались для

¹ См. подробнее: Забияко А.П., Кобызов Р.А., Волегов С.В. Этнорелигиозные контакты в приграничных районах Приамурья (по материалам полевых исследований) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 5. Благовещенск, 2003. С. 392–400. См. также: Коваленко А.И. Религия в жизни казачества восточных окраин России // Религиоведение. 2008. № 1. С. 49–58.

² Житие Аввакума // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 48.

многих русских людьми второго сорта. Протопоп Аввакум, употребляя имена «инородцев», полученные ими при крещении, свидетельствует, что жившие у даурских казаков и помогавшие собирать ясак тунгусы-переводчики Ивашко Тимофеев и Илюшка Тунгусский, были отняты воеводой Пашковым и определены в положение челяди при его дворе, где невольники «по се время плачючи, живут, мучатся у него на дворе, пособить себе не могут. ... Да он же, Афонасей, увез из Острошков от Лариона Толбозина троих аманатов: Гаврилка, Алешку, Андрюшку. Да он же увез 19 человек ясырю [т.е. рабами – А.З.] у казаков...» (далее следует перечисление христианских имен невольников-инородцев)¹.

Многие источники XVII в. подтверждают широкий размах закабаления русскими местного населения, приводивший буквально к запустению новоприобретенных земель.

* * *

Длительный русско-китайский (русско-маньчжурский) вооруженный конфликт второй пол. XVII в. воспрепятствовал, а подытоживший его Нерчинский договор (1689 г.) и вовсе на длительный срок прервал формирование целостной этнокультурной группы русских дальневосточников. Можно, однако, утверждать, что уже на первом этапе обустройства русских в Даурских землях обнаружили себя или стали складываться некоторые этнокультурные черты и модели этнического поведения, типичные для позднейших групп русских, заселивших Приамурье и Приморье.

Второй этап колонизации (XIX – начало XX в.)

Первый этап колонизации завершился Нерчинским договором 1689 г., по которому Россия потеряла большую часть приобретенных чуть ранее дальневосточных земель. Русское население Приамурья частью погибло в борьбе с маньчжурскими войсками, частью ушло с контролируемых цинской империей территорий.

Деятельность графа Н.Н. Муравьева-Амурского в середине XIX в., первые сплавы по Амуру русских войск и гражданских новоселов, Айгунский (1858 г.) и

¹ «Первая» челобитная // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 88.

Пекинский (1860 г.) договоры дали начало гораздо более успешному второму периоду колонизации. За исторически короткий срок сотни тысяч людей переселились на новоприсоединенные земли. Только в Амурской области по переписи 1897 г. проживало более 120 тыс. жителей, из которых более 100 тыс. составляли российские переселенцы¹. К 10-м годам XX в. переселившееся российское население Амурской области выросло почти в два раза². Темпы миграции и динамика демографических сдвигов в дальневосточном регионе в настоящее время довольно полно отражены в серьезных научных публикациях, поэтому не будем на этом подробно останавливаться³.

Для понимания особенностей дальневосточной ментальности важно учитывать, что достаточно быстрый темп миграций на коротком историческом отрезке, низкая плотность населения при отсутствии удобных средств коммуникации, другие объективные обстоятельства препятствовали региональной интеграции населения и затрудняли формирование общих начал самосознания жителей края. Времени на их формирование отпущено было немного, а социально-политические, территориальные, демографические факторы отнюдь не способствовали росту идейно-психологической интеграции.

Сложившийся в русском сознании уже в середине XIX в. образ Дальнего Востока как «дикого», но при этом сказочно богатого края, который надо с риском для жизни и здоровья осваивать и охранять, обусловил ряд характерных особенностей миграционного процесса. На Дальний Восток отправлялись немалой частью люди витальные, или, по Гумилеву, пассионарные. Их распирало желание быстро преуспеть в новых условиях: кто-то надеялся сделать это тяжким, но свободным крестьянским трудом, кто-то – рискованно, но выгодным оборотом товара, некоторые – фартом старателя на золотоносных глухих таежных реках, позднее, в другую эпоху, – длинным рублем заработка на ударных стройках со-

¹ Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Амурская область. Спб., 1905. С. VII–VIII.

² Шликевич С.П. Колонизационное значение земледелия в Приамурье. Спб., 1911. С. 10–11.

³ См., напр., сборники статей «Россия и Китай на дальневосточных рубежах» (Вып. 1–7, Благовещенск, 2001–2006); Ващук А.С. и др. Этномиграционные процессы в Приморье в XX в. Владивосток, 2002.

ветской эпохи. Была и совершенно иная категория переселенцев – люди, не имевшие перспектив нормальной жизни в своих краях (из-за малоземелья, бедности, личной никчемности, других причин). Они рассчитывали добраться и обжиться в новых краях благодаря государственной помощи переселенцам и необыкновенной щедрости природы. «Когда собирались на Амур, слышали, – вспоминала одна из участниц переселенческого процесса, – что там из реки рыба сама в руки прыгает»¹. Среди таких переселенцев было много любителей дармовщины. Растратив государственную субсидию, такие горе-переселенцы либо бесславно отправились назад, либо остались на выделенной земле, особо не утруждали себя хозяйством и влачили полунищенское существование, ожидая от властей новых кредитов.

Примечательную группу первопоселенцев составили включенные в 1857 г. в Амурское войско графом Н.Н. Муравьевым «штрафованные» нижние чины батальонов внутренней стражи (500 человек), в этническом отношении – люди преимущественно не из русских; из этих сосланных служилых, «сынков» как их называли казаки, мало кто укоренился на новом месте, большинство правдой и неправдой ушло с Амура. Однако начало было положено. В дальнейшем во все периоды весьма значительную часть дальневосточного населения составляли люди, жившие здесь не по собственной воле, а по решению свыше – приказу командования для военного или определению суда для преступника. Преступники были и отъявленными лихоимцами, и невинно репрессированными – всех категорий со времен царской каторги в крае хватало с избытком. Многие, отбыв срок службы или наказания, остались. Так, в 1900 г. в Амурской области проживало около 3,5 тыс. ссыльных, т.е. около 2 % населения.

Во все периоды заселения немалую долю жителей составляли те, кто приехал на Дальний Восток, руководствуясь высокими идеалами освоения далекой окраины, – это по преимуществу люди романтического склада души.

Из этого соединения семижильных тружеников, людей практического склада ума, избравших Дальний Восток местом приложения своих недюжинных сил, и

¹ Полевые материалы, 2001 г. Архив автора.

незадачливых искателей «кисельных рек с молочными берегами», неудачников, а также из авантюристов, из романтиков-энтузиастов, из подневольных арестантов и служивых сформировано основное население Дальнего Востока. Его ментальность отражает противоречивость создавших ее социально-психологических типов. Внутренняя неоднородность – вплоть до противоположности – образующих дальневосточную ментальность компонентов является ее характерной чертой и естественным следствием ее социально-демографического генезиса. Лишь с большой долей осторожности можно говорить о неких общих культурно-психологических чертах дальневосточников. За небольшой исторический срок формирования единые духовные начала, как указывалось выше, не вполне сложились, тем более что складываться им надо было из неоднородных составляющих.

Неоднородным был этнический, этнокультурный опыт переселенцев.

Большой миграционный поток шел из Восточной Сибири и Забайкалья. Первой большой группой новоселов были казаки Забайкальского казачьего войска, участники сплавов (1854–1857) на Амур генерал-губернатора Сибири Н.Н. Муравьева-Амурского и последовавших за сплавами переселений казачьих семей. Забайкальские казаки, взвалившие на свои плечи – кто добровольно, кто по приказу или жребию – наиболее тяжкий груз первопоселенцев, отличались мужеством, упорством, трудолюбием и крепостью духа. Благодаря этим качествам сформировался очень жизнестойкий тип казачьего населения Амура. В тяжелейших условиях казаки расчищали тайгу, ставили дома, распахивали целину, несли охранную службу¹.

Забайкальские переселенцы были неплохо адаптированы к амурским природным условиям и хозяйственной деятельности. Они имели хороший опыт общения с «инородцами» Забайкалья. В своих воспоминаниях о Забайкалье казак Р.К. Богданов пишет, что «казаки все поголовно занимались рыбным и звериным промыслами, пашен имели совсем мало, скота тоже, ... питались вышесказанны-

¹ См., напр.: Амурские казаки (1–2 том). Приамурье. Из века в век. Материалы, документы, свидетельства, воспоминания. Благовещенск, 2008.

ми промыслами, вели торговлю с ороченами (кочующие оленные тунгусы)»¹. Среди забайкальцев значительную группу составляли так называемые *гураны* – потомки смешанных русско-бурятских, русско-тунгусских браков. Любопытна история происхождения этого названия. Гуранами местные народы называли самцов косули; метисы-казаки, прекрасные охотники, шили и носили из шкур самцов шапки, этот головной убор и породил шутовское самоназвание. По своему внешнему виду, идейно-психологическим установкам и образу жизни гураны представляли собой особый локальный тип русского населения Забайкалья и Приамурья. Амурские старожилы и ныне уважительно отзываются о гуранах, помнят об их особенностях, например, о вынесенной из Забайкалья привычке пить крепкий черный чай с молоком.

Забайкальские казаки еще до переселения в Приамурье несли службу на российско-китайской границе. Богданов вспоминал, как его отец, хорунжий, и односельчане-казаки каждый год встречались с прибывшим с Айгуна китайским пограничным отрядом: местные казаки и приплывшие на лодках «богдои» обменивались официальными визитами, «как наши, так и китайцы, каждый день гостили друг у друга; радушие было с обеих сторон, угощали друг друга, чем только можно»; одновременно разворачивался бойкий обмен товарами – казаки меняли изюбриные рога (панты) и медные монеты на рис, мануфактуру, табак, водку (ханшин) и прочее². Поэтому прибывшим на Амур казакам-поселенцам китайцы, маньчжуры, дауры, тунгусы, их культура и виды деятельности не были в диковинку. Забайкальские колонисты быстро освоились среди местных народов, наладили с ними деловые контакты.

Трудолюбие сочеталось в казаках с предприимчивостью и удальством – качествами, которые в условиях вольной жизни на обширных, слабо контролируемых начальством территориях зачастую выражали себя как авантюризм и небрежение законом. Так, например, известно, что по мере заселения края русским

¹ Богданов Р.К. Воспоминания амурского казака о прошлом с 1849 по 1880 год // Амурские казаки (2 том). Приамурье. Из века в век. Материалы, документы, свидетельства, воспоминания. Благовещенск, 2008. С. 16.

² Там же. С. 19.

населением и увеличения притока китайцев широкий размах в Приамурье приобретает контрабанда спирта, водки (ханшина, ханчжи) из Маньчжурии. Некоторые забайкальские казаки еще в родных местах пробавлялись доставкой спирта из Хайлара. На р. Аргунь некоторые казачьи посты регулярно превращались в многолюдные ярмарки, где казаки выгодно обменивали свои товары на китайские, в особенности на кирпичный чай и ханшин; с китайской стороны торговали не только прибывшие в составе пограничных отрядов солдаты и купцы, но и начальство: «Все чиновники, не исключая и главных, торговали лично сами всем, наравне с нижними чинами не гнушались мерить и ханшину чашкой»¹.

В Приамурье казаки разных станиц наладили связи с маньчжурскими винокурнями, которыми владели китайцы, русские, евреи. Благовещенск и Сахалин стали одними из основных пунктов контрабандного транзита спирта. В начале XX в. с введением в Приамурье и Приморье таможенной службы нередко в таможенных донесениях содержались жалобы на негативное отношение казачества к воспрепятствованию контрабанды и даже отмечались факты столкновений казаков с таможенными чиновниками². Причины тому были просты. Группы казаков вступили в сговор с китайскими спиртоносами и за определенную мзду пропуска-

¹ Богданов Р.К. Воспоминания амурского казака о прошлом с 1849 по 1880 год // Амурские казаки (2 том). Приамурье. Из века в век. Материалы, документы, свидетельства, воспоминания. Благовещенск, 2008. С. 21.

² Так, например, в 1910 г. в Гродеково произошло следующее: «7-го января, около 9 часов вечера, произошло нападение казаков на досмотрщиков Хомякова и Куценко, которые пытались остановить казаков, возвращавшихся из Китая. Таможенников избивали колом и шашкой, когда же им удалось вырваться и скрыться в жилище начальника Айгунского таможенного поста, казаки окружили дом и грозились его поджечь». Иногда, правда, казаки уличали в правонарушениях и самих таможенных досмотрщиков: «Например, рапорт станичного атамана о бездействии таможенного поста в станице Раде. "Видя совершенное бездействие господина надзирателя таможенного поста,- писал атаман, - я 21 ноября решил взять двух понятых Иллариона и Григория Поповых и пойти на реку Амур ловить контрабандистов, чтобы показать господину надзирателю таможенного поста, что пора бы приняться за дело службы. В этот вечер нами был пойман с контрабандной водкой учитель Степан Федореев и солдат Саловчук, которых доставили на таможенный пост для составления протокола. Задержан со спиртом досмотрщик Кирикович". Сам надзиратель, отмечал атаман, мешает местным казакам переходить границу и вымогает взятки. В качестве факта, подтверждающего его слова, станичный атаман станицы Раддуйской и фельдшер Иван Реутов приложили акт, в котором показали, что в сентябре месяце 1909г. надзиратель на охоте выпил 2 банки контрабандного спирта, доставленного ему с поста служащим Шеховским» (Синиченко В.В. Контрабанда спирта и наркотиков на русско-китайской границе (вторая половина XIX – начало XX веков. URL: <http://mion.isu.ru/pub/power/2.html>).

ли и конвоировали караваны с ханшином, идущие на золотодобывающие прииски или в иные пункты доставки. На обратном пути контрабандистов, обменявших спирт на золото, нередко на таежных тропах поджидали удалые стрелки. До сих пор в приамурских селениях старожилы вспоминают схожие рассказы о том, как некий лихой охотник за золотом, дождавшись появления на тропе идущих цепочкой спиртоносов, одним выстрелом в грудь впереди идущему укладывал до пяти человек каравана. Человеческая жизнь, в особенности «инородца», ценилась мало.

Не только отдельный *ходя*, выходец из Китая, но и в целом китайцы, маньчжуры не вызывали у казаков-поселенцев особого уважения. Очевидец реалий начала 1880-х годов свидетельствует: «Казаки относятся к маньчжурам с той полупокровительственной, полупрезрительной насмешкой, которая свойственна русскому простолюдину, когда он сталкивается с людьми племени низшего по своему развитию»¹. В конце XIX – начале XX в. к забайкальцам присоединились переселенцы из донского, кубанского и оренбургского казачества, которые, конечно, не имели прежде опыта близкого сосуществования с китайским и тунгусо-маньчжурским населением. При этом, однако, источники сообщают, что во многих казачьих станицах проживали в одиночку и группами, порой постоянно, китайцы и маньчжуры, мирно соседствуя с русскими.

Из Забайкалья почти одновременно с первыми переселенцами на Амур начали движение старообрядческие семьи. Не всегда возможно установить по официальным документам все детали начала переселения «раскольников», однако известно, что уже в 1860-х годах «семейские» староверы, преимущественно беглопоповцы, основали в Приамурье свои поселения. Во второй половине XIX в. численность разных групп старообрядцев (беглопоповцев, беспоповцев, поповцев), выходцев из Забайкалья и других районов России, стала быстро расти. «Семейские» староверы, как и забайкальские казаки, имели богатый опыт сосуществования с местным населением, более того, во многих из них текла смешанная кровь: сосланные в XVIII в. в Забайкалье предки «семейских» нередко заключали браки с представителями местных бурятских, тунгусских родов. Хорошо адапти-

¹ Амур и Уссурийский край. М., 1885. С. 97.

рованные к новым условиям жизни и с молоком матери впитавшие готовность к противостоянию любым лишениям, гонениям, старообрядцы, несмотря на трудности, выстояли, укоренились и развили свои лучшие человеческие качества. «Именно старообрядцы сыграли важную роль в формировании особого типа дальневосточника – смелого, энергичного, предприимчивого»¹.

Уже на следующий год после заключения Айгунского договора, в 1859 г., на Амур прибыла первая группа молокан – особого русского религиозного течения, разновидности духовного христианства. Молокане в Российской империи подвергались давлению со стороны государственной церкви и властей. Дальний Восток первоначально стал местом их ссылки, а потом вольного переселения. Ссылные новоселы численностью 36 человек начали успешно обживаться в Амурской области. Довольно быстро количество молокан и близких к ним других общин духовных христиан (прежде всего – духоборов) стало расти за счет добровольных переселенцев, возникли районы (например, Гильчинская волость) и поселения (Тамбовка и иные), в которых это «сектантское» население стало преобладающим. Помимо экономических причин и родственных связей, переселенцев мотивировали религиозные особенности Дальнего Востока: на присоединенных землях православная церковь едва только укрепляла свои позиции, а светская администрация в интересах заселения края мало ограничивала религиозную свободу.

Духовные христиане переселялись преимущественно из-за Урала, не имея никакого опыта укоренения на Дальнем Востоке и общения с местными жителями. Однако у них были другие сильные стороны. Многочисленные, трудолюбивые, дисциплинированные, а во многих случаях и вполне зажиточные молоканские семьи быстро вставали на ноги на новом месте. Упорство, рачительность, трезвый образ жизни, практицизм, рациональный подход к жизни – эти особенности ментальности духовных христиан обусловили их успешное вращение в новую ситуацию. Уже в начале XX в. общины молокан, духоборов не только занимали одно из главных мест по объему сельскохозяйственного производства (причем с

¹ Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С. 29.

применением передовых технических средств), но и контролировали ряд перерабатывающих (например, мукомольни, маслобойни) и производящих отраслей, а также значительные объемы торговли и финансового оборота. «Молокане и старообрядцы – наиболее многочисленные конфессиональные группы русских на юге Дальнего Востока, сумевшие лучше других локальных образований приспособиться к местным природно-климатическим условиям и оказавшие существенное влияние на успешность хозяйственного освоения восточной окраины страны»¹.

Подчеркнем, что впечатляющий по размерам миграционный поток второй половины XIX – начала XX вв. растекаясь по огромной и вплоть до сих пор малоосвоенной территории². Тяжелейшим образом сказались на населении русского Дальнего Востока события 30-х годов XX в. Значительная часть казачества, не приняв Советской власти, сразу после гражданской войны ушла в Маньчжурию. В период коллективизации, следовавшего за ней голода и репрессий, начатых против казаков уже с 1932 г., сравнительно небольшая часть казачьего населения Амурской области бежала в Китай, а большая часть была либо выслана в северные районы, либо физически уничтожена. «Последний удар казачьему населению нанесла война. Около 100 тыс. человек, шестая часть общей численности населения области была призвана в РККА, из них погибли и умерли от ран около 40 тыс. Таких гигантских потерь казачество не имело ни в одной войне, область была обескровлена»³. Схожая ситуация была в соседних регионах Дальнего Востока, причем не только в казачьей среде, но и в других укоренившихся группах русского населения. Так, массовые репрессии, расстрелы и лагеря нанесли тяжелый урон приморским и хабаровским старообрядцам.

¹ Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С. 28.

² Сравним для примера современные масштабы: площадь одного только Хабаровского края составляет почти 800 тыс. кв. км при населении 1485,8 тыс. человек в 2002 г. (т.е., менее 2-х человек на кв. км), тогда как территория всей Франции – 551 тыс. кв. км. при населении 55,5 млн. человек (более 100 человек на кв. км). Даже по российским меркам плотность дальневосточного населения была и остается очень низкой: например, в типичной для центральной России Тамбовской области на территории 34 тыс. кв. км проживает 1144,8 тыс. человек (плотность населения – 33,2 человека на кв. км).

³ Абеленцев В.Н. Казаки Приамурья в истории России // Амурские казаки (1 том). Приамурье. Из века в век. Материалы, документы, свидетельства, воспоминания. Благовещенск, 2008. С. 23.

Взамен погибшего или согнанного со своих мест русского населения власть направляла из центральных районов России новые потоки переселенцев, преимущественно молодежь. Частично компенсируя демографические потери, эти новые потоки не могли сохранить прежний духовный потенциал. Прибыв на волне идейно-политического энтузиазма, многие новые переселенцы сохраняли тесные связи с «малой» родиной, со временем возвращались, по возможности отправляли детей к родственникам учиться в центральные вузы, воспроизводя от поколения к поколению психологию «временщиков». Физически уничтожая и подрывая жизнеспособность укорененных групп русского населения, власть в 30-е и многие последующие десятилетия XX в. ломала духовные традиции, обеспечивавшие успешное освоение края и закрепление жителей.

Отмеченные обстоятельства освоения Дальнего Востока имели прямое отношение к религиозным процессам. Особенность религиозной ситуации, складывавшейся на русском Дальнем Востоке, заключается прежде всего в том, что религиозная структура региона и религиозная ментальность формировались в исторически сжатые сроки вследствие крупных геополитических перемен середины и второй половины XIX в. Развитие религиозных начал самосознания происходило в силу исторических, территориальных, демографических и иных факторов без значительного влияния конфессиональных институтов, во многом стихийно, по «самомышлению»¹.

Конечно, православие выступало в качестве важного фактора формирования этнорелигиозной идентичности русского населения. Однако даже Русская православная церковь, будучи до 1917 г. частью государственной машины, не успевала за темпами освоения Дальнего Востока. Молодая Камчатская (образована в 1840 г.), а позднее с 1898 г. Благовещенская, Владивостокская и Якутская епархии могли во многих случаях лишь формально претендовать на попечительство над ду-

¹ Под религиозным институтом (от лат. *instituo* – сооружать, строить, учреждать) мы понимаем нормативную форму организации религиозной жизни. Так, к нормативным формам организации (институтам) Русской православной церкви относятся прежде всего приход, епархия, епископство, монастырь и другие церковные учреждения, типичные для РПЦ. Под институализацией следует понимать формирование и развитие нормативных форм организации, типичных образцов религиозной жизни.

шами своих чад. На деле оказывалось, как уже отмечалось выше, что даже пресловутое православие казачества – на Дальнем Востоке скорее сословная обязанность, чем личное убеждение. Немало среди амурских казаков находилось сторонников баптизма и прочих иноправославных верований. Другие конфессии – например, католицизм, ислам, иудаизм, – тоже не могли в условиях высокой динамики народонаселения Дальнего Востока обеспечить прочную интеграцию единоверцев и духовное единообразие. Дальний Восток в дореволюционный период с точки зрения значимости религиозных институтов значительно отставал от других частей России и представлял собой край достаточно широкой религиозной свободы.

В советскую эпоху о сколько-нибудь значительном влиянии религиозных институтов на жителей Дальнего Востока говорить по известным причинам не приходится. Массовая религиозность, едва пустившая корни в почву чуть только окрепших религиозных институтов (приходов, общин), уже в 30-е годы была практически полностью лишена своих организационных основ. Далее ее трансформация шла либо по пути секуляризации, либо в направлении внеинституциональных форм религиозной жизни. Неукорененность в традиции, слабость институциональных основ, синкретизм до сих пор остаются существенными свойствами массовой религиозной ментальности дальневосточников.

Синкретизм свойственен большинству этнокультурных типов сознания. Лишь крайне консервативные, с установкой на радикальный изоляционизм сообщества могут на некоторых исторических отрезках минимизировать сращивание своей культурной жизни с инокультурными влияниями. Типичным примером культурного изоляционизма и эскапизма является русское старообрядчество, в том числе и дальневосточное¹.

Синкретизм, открытость, восприимчивость к усвоению инокультурных образцов – эти базисные свойства имели, конечно, свое религиозное измерение. Даже дальневосточные старообрядцы – наиболее ригидная, консервативная религи-

¹ См. о дальневосточном старообрядчестве прежде всего обстоятельные труды Ю.В. Аргудяевой (Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000; др.).

озная группа была подвержена синкретизации, все более открывалась миру и быстрее, по нашим наблюдениям, чем, например, сибирские общины утрачивала установку на строгий изоляционизм. Так, в 90-е годы XX в. в староверческую деревню Грибовка Архаринского р-на Амурской области переселилось из Сибири несколько беспоповских семей. Сибирские староверы оказались гораздо более консервативными, закрытыми для «мира», чем местные. Встреченный нами в глухой амурской тайге, в пос. Апрельском старовер-беспоповец Д.И. Иродов, 30-х годов рождения, оставаясь истовым верующим, с симпатией высказывался о Русской православной церкви. Эти примеры отнюдь не исключение из общего правила.

Многие социально-психологические типы, формировавшие дальневосточную ментальность, в силу присущих им духовных качеств схожи в своей непридрасположенности к глубокой религиозности. Очевидно, что маргиналы, романтики и авантюристы – группы, пребывающие вне устойчивых социальных отношений, не являются в своем основном составе стабильными носителями институциональной религиозности. Реалии жизни дальневосточной окраины мало способствовали формированию в массовом сознании предпосылок религиозности мистико-созерцательного типа, склонности к спекулятивному мышлению, иррационализму и наивной доверчивости. В гораздо большей мере идейно-психологическое содержание фронтальной ментальности предрасполагало к рационализму, трезвой бдительности ума и дисциплине, здоровому прагматизму и скептически-критическому отношению ко всяким отвлеченным материям.

На Дальнем Востоке за исторически короткий срок миграционные потоки из разных районов традиционного проживания русских, украинцев, белорусов, татар и других народов России совместили и смешали этносы, их культурные традиции. Определенную роль в этом взаимодействии сыграли также этнокультурные компоненты народов, проживавших в дальневосточном крае до российской колонизации. Вследствие миграционной динамики и активного полиэтнического взаимодействия синкретизм стал одной из базисных моделей формирования и развития духовной культуры на Дальнем Востоке. В дальневосточной ментальности этой

модели сопутствуют открытость и восприимчивость к усвоению инокультурных образцов. Очевидно, что данные базисные свойства ментальности могут иметь как позитивные, так и негативные следствия – например, они могут выражать себя в аморфности этнокультурных установок индивидов и групп.

Фронтирное, пограничное положение Дальнего Востока России обусловило ряд других особенностей региональной духовной культуры. Для центральной власти и жителей центральной России дальневосточный край всегда был и остается далекой периферией империи, общее предназначение которой не вполне понятно, но ясно одно – это форпост, там что-то от кого-то нужно охранять. В такой типичной картине мира население – это военный ресурс и своего рода декорация, призванная демонстрировать, что край – русский. Все прочие по отношению к этой геополитической цели смыслы существования населения – экономические, культурные, образовательные, другие – в «центре» и на «периферии» принято считать малозначимыми. Большинство заявленных в прошлом социальных программ развития Дальнего Востока остались по-преимуществу декларациями о намерениях. В дореволюционные и послереволюционные времена соответственно геополитической цели высокое значение придавалось главным образом оборонным объектам (например, БАМу, военным базам и пр.). «Милитаристский» образ Дальнего Востока отнюдь не способствовал усилиям по культивированию высокого уровня образования, науки, здравоохранения, социального обеспечения.

Представление, что русские люди существуют на Дальнем Востоке только для того, чтобы населять, окарауливать и удерживать территорию от притязаний соседей, прочно вошло в сознание не только «западных» русских, но и дальневосточников. Девиз «границу охраняет весь народ» стал стереотипом мышления дальневосточника. Визитной карточкой Дальнего Востока выступал образ, растянутый в сотнях вариантах и неисчислимом количестве экземпляров, – пограничник в фуражке, с автоматом на фоне полосатого столба. Последователь Юнга мог бы с полным основанием сказать, что для коллективного сознательного и бессознательного дальневосточников этот образ стал архетипическим.

ОБРАЗ МАНЬЧЖУРИИ НАЧАЛА XX В. В ХУДОЖЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ (Н. БАЙКОВ и П. ШКУРКИН)¹

*У стен недвижного Китая,
В глуши степей, лесов и гор,
Где мчится Сунгари, играя,
Стремясь на волю и простор, –*

*Там, в тишине, готовясь к бою,
Дракону в каменную грудь
Россия мощною рукою
Вковала свой железный путь.*

*В низинах рек, в степях дремучих,
На высях гор, во тьме лесов,
Лишь бродит зверь тайги могучий,
Хунхуз и дикий зверолов.*

(Н.А. Байков)²

Первые русские поселенцы появились в Маньчжурии в конце XIX – начале XX в., после заключения в 1896 г. в Москве секретного российско-китайского договора о союзе и постройке КВЖД. Точнее – летом 1897, когда в эти края прибыли первые партии русских инженеров и рабочих. Что знало большинство русских людей о Маньчжурии до начала строительства дороги и масштабного освоения этого края? «Маньчжурия – дикая страна, покрытая дремучими лесами. Здесь растет знаменитый *женьшень*, водятся *тигры* и добывается трава для обуви – *ула*»), – писали дореволюционные учебники³.

Вместе со строителями в эти края прибыли войска Охранной стражи, призванные обеспечивать безопасность дороги в процессе постройки, охранять людей и имущество. После подавления боксерского восстания в 1901 г. вместо нее был

¹ В сокращенном варианте данный материал вошел в монографию автора «Ментальность дальневосточного фронта. Культура и литература русского Харбина» (Новосибирск, 2016).

² Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. Спб., 1914. С. 3.

³ Строки из дореволюционного учебника (Байков Н.А. Записки замурца. Воспоминания // Россияне в Азии. 1997. № 4. С. 49). Сделанная из этой травы обувь так и именовалась местными жителями – улы, обычная обувька зверовщиков и хунхузов.

сформирован Особый Заамурский военный округ¹. Судя по харбинской переписи 1903 года, в одной только столице КВЖД в те годы проживало 15579 русских подданных². Одним из славных офицеров-заамурцев, а затем – писателем-натуралистом и этнографом стал приехавший в Маньчжурию в 1902 году Николай Аполлонович Байков [1872–1958]³.

Николай Аполлонович Байков одним из первых русских сочинителей обратился к художественной рефлексии природных, этнокультурных и социокультурных реалий Маньчжурии, ввел маньчжурскую тему в научный и литературный контекст русской культуры начала XX века.

Перед тем, как попасть в эти края, Байков получил военное образование, успел поработать в Санкт-Петербургском Зоологическом музее, послужил на Кавказе (1894 г. 16-й Мингрельский гренадерский полк), а в 1898 г. был переведен в 108-й Саратовской полк.

Он отправился в Северную Маньчжурию по настойчивому совету Н.М. Пржевальского⁴ и по протекции Д.И. Менделеева⁵. Навсегда запомнил Байков напутствие Н.М. Пржевальского, повлиявшее не только на его натуралистические изыскания, но и на писательскую деятельность: «Если ты так любишь природу и охоту, – говорил Н.М. Пржевальский, – советую тебе после учебы 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 интересу-

¹ Аблова Н.Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае: международные и политические аспекты истории (первая половина XX в.). М.: НП ИД «Русская панорама», 2004. С. 48–57.

² Мелихов Г.В. Маньчжурия далекая и близкая. М.: Наука, 1991. С. 139.

³ Подробнее о творчестве Н.А. Байкова: Ким Р. Байков // Литература русского зарубежья. 1920–1940. Вып. 2. М., 1999. С. 270–297; Ким Е. По белу свету (Николай Байков. Судьба и творчество) // Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Черный капитан: Роман. Владивосток, 2009. С. 5–52; Хисамутдинов А.А. В лесах Маньчжурии (К 125-летию Н.А. Байкова) // Проблемы Дальнего Востока. 1997. № 5. С. 120–125; и др.

⁴ Байков Н. Заветы Пржевальского // Байков Н. Тайга шумит. Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. / Собратель оригиналов, главный составитель, шеф-редактор Ли Янлен. Пекин, 2005. Т. 3. Соната над Хинганом. С. 81–85. Н.М. Пржевальский подарил юному Байкову свою книгу с дарственной надписью «Путешествие в Уссурийском крае. 1867–1869». Книгу писатель пронес через всю жизнь.

⁵ Байков Н.А. Воспоминания о Менделееве // Байков Н.А. У костра. Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. Указ. изд. Т. 3: Соната над Хинганом. С. 235–241.

ешься, убивал ли я тигров. К сожалению, нет. Много всякого зверя я стрелял, но тигров не удалось взять ни одного. *Это ты сделаешь за меня, когда будешь путешествовать по тайге Маньчжурии или Уссурийского края*¹ [курсив мой. – А.З.]. Будущий натуралист застал маньчжурскую тайгу и ее обитателей практически в первозданном виде, приграничную жизнь в укладе, не меняющемся на протяжении столетий: «Здесь была своя *особенная жизнь*, и сохранился *древний быт*, очень далекий и чуждый современной культуре и цивилизации. Здесь 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»². Уже начала свое эпохальное строительство КВЖД, но пространства вокруг магистрали менялись медленно, мощные миграционные потоки – с юга Китая и Дальнего Востока России – еще не захлестнули территорию дальневосточного порубежья. Однако границы между Россией и Китаем в эти годы были уже открыты, а развитие дороги стимулировало предприимчивых и витальных ловцов удачи по ту и эту сторону пограничной полосы. Байков стал свидетелем этих исторических, социальных и этнокультурных процессов и одним из первых летописцев дальневосточного фронта – того особенного территориального, ментального и социокультурного пространства, в котором сплелись интересы и традиции аборигенного и пришлого населения Дальнего Востока³. Его перу принадлежат первые опыты научно-популярного и художественного анализа фронтальной ментальности и порождаемой ею фронтальной мифологии⁴. Деятельность Байкова в Маньчжурии протекала параллельно исследованиям Уссурийского края В.К. Арсеньевым – штудии уче-

¹ Байков Н.А. Заветы Пржевальского // Байков Н.А. У костра. Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. Указ. изд. Т. 3. Соната над Хинганом. Указ. изд. С. 81–85.

² Байков Н.А. Дань Великому Вану // Австралиада. 2003. № 34. С. 43–45.

³ Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII – начала XX вв. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкротова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Благовещенск: Амурский гос. университет, 2009. С. 9–35.

⁴ Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. 2011. № 2. С. 154–170.

ных и произведения писателей взаимодополняют друг друга, хоть дальнейшие судьбы и научная карьера у Н.А. Байкова и В.К. Арсеньева сложатся по-разному¹.

До 1914 года Н. Байков опубликовал 13 очерков о Маньчжурии². И хотя он сам утверждал, что исключительно литературным трудом стал заниматься в 30-е гг. – как подмечала харбинская журналистка Е. Сентянина, первые *рассказы* о Маньчжурии Байков напечатал еще в 1901 г.³

Первым крупным художественным опытом Н.А. Байкова стала книга «В горах и лесах Маньчжурии» (СПб, 1914)⁴. Автор, открывший Маньчжурию для русского читателя, имел оглушительный успех по всей России, и через год книга была переиздана. Она включила разнящиеся в жанровом и художественном наполнении произведения, очевидно, собиравшиеся с самых первых дней пребывания Байкова в маньчжурских землях. Композиция книги обдумана натуралистом и этнографом, готовым стать писателем – в самом начале расположены сугубо натуралистические очерки, уже печатаемые ранее: «Флора и фауна», «Зоография», «Зверовые собаки», «Добывание пантов», «Пресмыкающиеся и земноводные», «Змеи и их приручение». Затем идет часть очерков, сочетающих этнографический, натуралистический и художественный элементы: «За хунхузами», «Афанасенко» и др. Последнюю часть составляет этнографическая «беллетристика»: рассказы «Любовь хунхуза», «Заблудился», «Тигровые ночи», «Тайга шумит» и новеллы «Тайфун», «Страшная месть», «Корень жизни» и т.д. Ученый деловито передает подробности жизни обитателей маньчжурской тайги, научные сведения об «объекте описания», а художник трансформирует эти заметки в поэтизированные зарисовки из охотничьего и военного быта, где мифология играет особую роль.

¹ Забияко А.А. Художественная этнография Дальнего Востока: советский и эмигрантский текст // Традиционная культура Востока Азии. Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2014. С. 270–290; Забияко А.А. От научных изысканий к художественной этнографии: В.К. Арсеньев, П.В. Шкуркин, Н.А. Байков // Забияко А.А., Забияко А.П., Левашко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта (монография). Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. С. 242–283.

² Например: «Звероводство в Маньчжурии» (1903), «В Маньчжурии» (1904), «Фауна и флора» (1905), «Охота у горы Маоэршань» (1907), «По тигровым следам» (1907), «Змеи и их приручение» (1911) и др.

³ Сентянина Е. Харбинские писатели и поэты // Рубеж. 1940. № 24. Имеется в виду журнал «Нива».

⁴ Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. СПб., 1914.

Эта книга в полной мере продемонстрировала многообразный талант Байкова одновременно как исследователя (натуралиста, антрополога) и писателя, очертила тот круг тем, который он будет развивать всю свою творческую жизнь. В центре 400-страничного повествования – не столько натуралистические образы маньчжурской тайги, но, в первую очередь, живущий по Закону тайги *человек дальневосточного пограничья (фронтира), его социокультурный, этнокультурный портрет и религиозные взгляды*. Исторически проблемы адаптации в пространствах от Амура до морских границ, помноженные на необходимость фронтальных этнокультурных контактов, определили некоторые общие черты и коренные, неизменные различия в идейно-психологическом, этическом и религиозном облике пришлых насельников дальневосточных земель – будь то китаец, маньчжур, кореец, монгол (зверовщик, крестьянин, хунхуз) или русский, малоросс, татарин (солдат, офицер, охотник, тот же хунхуз). Байков имел опыт непосредственного общения и с теми, и с другими, и с третьими, составил о каждом этносе определенное мнение.

В те годы ни антропология, ни этнография еще не оформились как учения со своей методологией. Это был самый продуктивный период интуитивного накопления материала и его рефлексии учеными, осваивавшими жизнь, быт и традиции коренных народов Дальнего Востока (С.М. Широкогоров, В.К. Арсеньев, Н.А. Байков и др.).

Логика любых этнографических изысканий состоит в том, что познать *другой народ* можно только через *познание себя* как этнический тип. На Дальнем Востоке Байков познакомился с особенными представителями *русского населения*, способными не только выживать, а добиваться успеха в суровых географических, климатических и психологических условиях дальневосточного порубежья. На рискованные предприятия в дальневосточных землях решались, как правило, люди соответствующих моральных и психологических установок. Так, начиная с XVII в. совершенно особую группу русских составлял «слой населения, явно или неявно противопоставивший себя государству, – преступники, беглые авантюристы, ищущие воли крестьяне и прочий люд, пришедший на Амур "без царя в го-

лове". Характерно, что уже со времен похода Хабарова власть выстраивала политику заселения Приамурья ссыльными...»¹. Такие люди должны были быть сугубо волевыми, пассионарными натурами. Немного позднее Байков напишет: «полстолетия тому назад Восточная Сибирь представляла собой действительно "Далекую окраину" или "Дальний Восток", как ее обыкновенно называли российские обыватели. Чтобы добраться до ее крайних восточных пределов, то есть до берегов Тихого Океана, надо было "скакать" десять тысяч верст через всю Сибирь, или "болтаться" по "морю-океану" сорок дней и сорок ночей! Обыкновенно тех, кто решался ехать в эти "гиблые места", *проводжали, как на тот свет!* И не даром, так как люди, забравшиеся на Дальний Восток, почти никогда не возвращались к себе на родину и, постепенно теряя с ней связь, становились "камчадалами", то есть *людьми со своей особенной психологией и мировоззрением*»² [курсив мой. – А.З.]

Самые отчаянные либо самые витальные осваивались в приграничных условиях, привыкали к суровому климату, рожали детей, устанавливали связи с местным населением, перенимали их традиции и обычаи. Фронтирные особенности жизни накладывали отпечаток на поведенческие установки и дальнейшие культурные запросы.

За те годы, что прошли со времени приезда Байкова в Маньчжурию, этот край и его люди пережили множество испытаний: боксерское восстание 1900–1901 гг., русско-японскую войну; КВЖД была уже полностью отстроена и обеспечена финансовыми вливаниями, маньчжурская тайга активно осваивалась, более того – началась ее промышленная разработка. Книга создавалась в период после позорного поражения русской армии в русско-японской войне, остро переживаемого особенно на Дальнем Востоке, кроме того – в предчувствии новых военных катастроф. По этой причине взгляд Байкова на собственный народ, как правило, лишен негативных установок, более того – несколько возвышен и преувели-

¹ Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII – начала XX вв. // Указ. изд. С. 9–35.

² Байков Н.А. Ланцепупы // Байков Н.А. У костра. Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. Т. 3. Соната над Хинганом. Указ. изд. С. 170–174.

ченно романтизирован. В этой авторской точке зрения сильно влияние романов Ф. Купера и Майн Рида, увлекавших в юности будущего писателя. Этнокультурные пассажи писателя проникнуты патриотическим настроем и национальной гордостью.

Портрет русского пограничника завершается характеристикой: *«Симпатичное чисто русское лицо его, обрамленное окладистой бородой, было сурово, но добродушное выражение глаз невольно располагало в его пользу. Это был опытный охотник, испытанный воин, выдавший всякие виды на своем веку; практический ум его вооружен был еще русскою сметкой»*¹. Опасные тропы по горам и лесам Маньчжурии пройдены Байковым плечо к плечу с солдатами-замурцами. Вот писатель описывает спящих бойцов, отправленных на поиски хунхузов: *«Солдаты храпели, пренебрегая всеми опасностями дикой маньчжурской тайги, как будто находились в мирной безмятежной обстановке своей деревни. Что это? Наивность? Невежество? Или сознательное презрение опасности, равносильное героизму? Ни то, ни другое, ни третье. Это врожденная беспечность русского человека, бессознательное чувство силы и мощи, присущее самонадеянной, даровитой натуре.*

Такова натура славянина, могучая, способная, увлекающаяся и пылкая.

С такими солдатами, думалось мне, можно завоевать мир, но надо уметь подойти к ним, понять их, увлечь, пробудив спящую энергию и дремлющую душу этих чудо-богатырей» («Хищники тайги» С. 489) (курсив мой. – А.З.).

Потому вполне логично обращение Байкова и к образам *русских таежников*: «Большинство оставшихся в Маньчжурии занимается охотой; ради нее, ради привольной, полной тревог и опасностей жизни в диких горах и лесах, эти мирные хлебопашцы Рязанской, Калужской, Черниговской и других губерний внутренней России оставили свои поля и луга, бросили свои родные углы. Не умея ни стрелять, ни охотиться, эти безобидные земледельцы превратились в отличных стрелков, ловких и неустрашимых охотников-следопытов, напоминающих нам

¹ Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии: очерки; Тигрица: повесть. Владивосток: Рубеж, 2011. С. 132. Далее цитаты из этой книги будут приведены по данному изданию с указанием страниц в тексте.

знакомые с детства образы и типы известных романов Купера и Густава Эмара. <...> К такому типу русских пионеров в Маньчжурии принадлежат знакомые уже читателю Афанасенко, Комаров, Кулешев, Диков и Лепешкин; с *этими людьми можно делать чудеса на поле брани, они не дрогнут и честно выполняют долг воина-солдата...*» (С. 489).

Именно в первой книге Байкова обозначатся те герои, чьи образы будут неизменно сопровождать его произведения: Бобошин («типичный таежный охотник, прекрасный следопыт и стрелок. Говорят, он знается с хунхузами, но это можно сказать про всех русских промышленников, в силу необходимости, соприкасающихся с лесными разбойниками» (С. 202); «простолюдин» Илья Барабаш, на которого автор смотрит, «любуюсь могучей фигурой и сложением», а друг Веселовский характеризует: «Душа человек! Физически силен, как дьявол, и незлобив, как ребенок. Поверите ли, мухи не обидит, но в гневе сокрушит кого угодно. Надежный человек и хороший товарищ»; сам Веселовский, интеллигент, впоследствии станет героем русско-японской войны; Илья Залесов, наконец – Дорошин, «наружности, весьма замечательной»: «очень высокого роста (2 арш. 12 верш.), сухощавый, но широкий в кости, он обладал огромной физической силой. Большая голова на длинной жилистой шее, длинные руки и ноги и громоподобный голос производили импонирующее впечатление на маленьких тщедушных звероловов, в фанзах которых он жил иногда подолгу. Бороду он брил обломком перочинного ножа, носимого всегда в кармане кожаной куртки. Маленькие усы и коротко остриженные волосы на голове имели цвет копченой кожи. Широкое скуластое лицо, посредине которого торчал большой горбатый нос, было цвета неопределенного по той причине, что воду и мыло оно видело редко и весьма часто, если не постоянно, подвергалось различным внешним влияниям в виде дыма от костра, копоти очагов китайских фанз и разнообразным резким переменам капризной маньчжурской погоды. Небольшие, но выразительные серые глаза смотрели всегда задорно и даже вызывающе, в гневе же сверкали дико, как у волка. По видимому, ему было около сорока лет» (С. 367).

В тайге Дорошин жил месяцами, «жил там, кочуя по фанзам маньчжуров-звероловов; охотился и добывал пушнину, в то же время помогал, чем мог, своим желтолицым коллегам. Его любили китайцы и маньчжуры и (странно!) уважали его, – может быть, за его физические качества, может быть, за отсутствие в нем племенной гордости, – не знаю, только Дорошин, или «Мауза-Дорошка», как его называют здесь китайцы, является всегда самым дорогим и желанным гостем в глухой зверовой фанзе от Сунгари до границ Кореи» (С. 369).

Это – люди не только специфических навыков, позволяющих им выжить в тайге, но и необыкновенной силы духа, вызывающие восхищение и даже религиозное поклонение у хунхузов. *«С хунхузами, как говорили, он жил дружно, т.е. они его не трогали, так как с него нечего было взять. Ходил он в тайгу всегда один и, как уверяли китайцы, не боялся никого и ничего, даже самого черта, которого был способен схватить за рога»* (С. 368) (курсив мой. – А.З.).

Впоследствии в художественном мире Байкова образы Бобошина и Дорошина контаминируются и возникнет легендарный среди таежников образ Моуцзы¹ Бобошки («В дебрях Маньчжурии», «Тигрица»): *«Хунхузы и таежники считали Бобошку сверхъестественным существом и преклонялись перед его ростом и физической силой, полагая, что эти качества не человеческого происхождения»*.

В самых отдаленных и глухих местах восточной Маньчжурии он пользовался почетом и гостеприимством, ему всегда были рады, так как, по мнению звероловов, приход его приносил удачу в промысле» (С. 370).

Байков разовьет мотив с Дорошиным-Бобошиным в любопытный сюжет деификации² синкретическим сознанием таежных обитателей образа реального русского таежника: *«В одной из кумирен, на перевале хребта Лао-э-лина, над алтарем, где жгут курительные свечи, было изображение Бобошина в виде фантастического великана с головою тигра; иероглифическая надпись гласила следую-*

¹ Моуцзы (кит., просторечное) – волосатик.

² Деификация (лат. от Deus – бог, и facere – делать) – обожествление.

щее: “Моуцзы Бобошка. Повелитель тигров. *Самый большой и могучий человек Шу-хая. Сердце и душа великана*”.

Узнав об этом, Бобошин отправился на перевал, к кумирне, и сорвал свое изображение, ругаясь при этом нехорошими словами и отплеываясь.

– Вот выдумали, черти! – гремел его бас под сводами вековых кедров. – Меня вместо бога повесили в своем капище! Добро бы было похоже! А то вместо головы какое-то чудище!

Но это не помогло: вскоре же изображение было возобновлено, не в одной, а в двух кумирнях на том же перевале» [курсив мой. – А.З.]¹.

Позднее черты Бобошки и Дорошина унаследует и Алатаев – центральный персонаж повести «Черный капитан», герой, приводящий в священный трепет маньчжуров и китайцев².

Многообразие представителей русского населения дальневосточного фронта Байков познает одновременно с исследованием инокультурных типажей. Уже в первой книге он отметит социокультурные предпосылки формирования особого облика «китайского населения». Приехавший из столицы Байков стал свидетелем того, как с обратной стороны, из Китая и Маньчжурии, к низовьям Амура устремлялся, в основном, преступный элемент самых разных мастей. «С незапамятных времен сюда стекались из ближних и дальних мест любители легкой наживы, беглые китайские солдаты, хунхузы, преступники, ускользнувшие от продажного правосудия, и всякий сброд, в силу различных превратностей судьбы и беспросветной жизни потерявший образ и подобие Божие. Большинство, конечно, погибало здесь или о рук своих же звероподобных товарищей, или от руки дикого первобытного правосудия в лице выборного старшины, или от эпидемиологических болезней и неумеренного курения опиума» («Любовь хунхуза». С. 384)

¹ Байков Н.А. Тигрица // Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. Указ. изд. С. 540.

² Об этом: Забияко А.А. От научных изысканий к художественной этнографии: В.К. Арсеньев, П.В. Шкуркин, Н.А. Байков // Забияко А.А., Забияко А.П., Левашко С.С., Хисамутдинов А.А., Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта (монография). Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. С. 242–283.

¹. Большая часть из них объединялась в хунхузские группировки. Байков как командир своего Заамурского полка был вынужден спасать местных жителей от этих «подонков человечества», «двуногих хищников»². Он сам неоднократно попадал в опасные переделки с хунхузами. Легендарная слава «победителя Вана» однажды спасла писателю жизнь: шайка хунхуза Ван-до (большого Вана), осадившая отряд замурцев, узнала о личности их командира и достойно ретировалась в горы («Записки замурца»)³.

«Хищники тайги» – такое общее определение дает хунхузам Байков в одноименном рассказе, подчеркивая, что они – намного опаснее тигров. И потому, как только речь заходит об этих таежных знакомцах, писатель находит для них именно зооморфные аналогии. Например, тероморфные черты во внешности главаря хунхузской шайки, задумавшего убить русских охотников: «выражение глаз его, хищное и вместе с тем отталкивающее, напоминало мне *дикий гипнотизирующий взгляд змеи*» (С. 303). «Встретившись» позднее с уже казненным хунхузом, чья голова висит, по китайскому обычаю, на шесте, рассказчик фиксирует свои «орнитоморфные» ощущения: «один глаз залит был черной запекшейся кровью, другой смотрел на меня в упор. Где-то я видел эти глаза? Помню это хищное лицо *свирепого ястреба*» («Тайга шумит». С. 309). В рассказе «Любовь хунхуза» повествуется о непостижимом для русского человека проявлении любовного чувства хунхузом. Хунхуз Ван-фа-тин, полюбивший жену русского управляющего концессией, описывается следующим образом: «Это был человек высокого роста, широкоплечий, с *могучей бычачьей шеей*. В глазах его светилась отвага, граничащая с нахальством и наглостью, по временам во взоре его вспыхивал недобрый дикий огонек, что делало его тогда *похожим на волка*, готового броситься на добычу» (курсив мой. – А.З.) (С. 380). В этом же рассказе «*хитрость лисицы, кро-*

¹ Об этом же на материале архивных документов читайте статью: Аниховский С.Э. Изучение этнических и религиозных традиций китайского населения Дальнего Востока России русскими исследователями в 50-60 гг. XIX в. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия: Сборник материалов международной научно-практической конференции. Вып. 9. Благовещенск, 2010. С. 11–24.

² Байков Н.А. Записки замурца. Воспоминания // Россияне в Азии. 1997. № 4. С. 116–119.

³ Ким Е. По белу свету. (Николай Байков. Судьба и творчество) // Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Черный капитан: Роман. Указ. изд. С. 36.

вожадность волка и многолетняя опытность» становятся исчерпывающими характеристиками бывшего главаря хунхузской шайки Сун-ли-го, позволяющими ему, отошедшему от дел, пользоваться «еще среди таежных бродяг и хунхузов большим влиянием» (С. 387).

Если же ситуация не связана с опасностью, грозящей от этих «двуногих хищников», Байков занимает отстраненную позицию ученого-наблюдателя и описывает хунхузов достаточно доброжелательно и объективно: «старший из них, высокий пожилой китаец, атлетического сложения, с большим монгольским лицом, изрытым оспой, пользовался, очевидно, большим влиянием и властью. Остальные семь китайцев, *все как на подбор высокого роста, стройные, сильные молодцы; большинство имели красивые смуглые лица с большими огневymi глазами.* Я невольно сразу обратил внимание на *черты их лиц, мало напоминающих маньчжурские*: скулы не были выдающиеся и носы имели правильную форму, высокие с горбами, у многих орлиные. Выражение глаз было строгое, серьезное, хотя смех и шутки слышались среди них часто» (С. 98). В мирных обстоятельствах, когда хунхузы не ищут для себя выгоды и не чувствуют опасности, русские охотники вместе с хунхузами едят из одной миски «наперехват» вкусные китайские пельмени, черпают одинаково грязными кружками из одного котелка чай. Русский охотник любит сноровкой хунхуза, наблюдая его в работе: «Тяжелый топор с длинной рукояткой быстро мелькал в могучих руках молодого китайца. Его гибкое, точно вылитое из упругой резины, тело то склонялось вперед, то откидывалось назад, длинные крепкие руки делали гигантские размахи, лезвие впибалось в мерзлую древесину и щепки летели во всю стороны. Я залюбовался этой фигурой; даже Комаров, относившийся к китайцам пренебрежительно, сказал: “экий дьявол, прости Господи, здоров работать!”» (С. 103).

Но, как видно, объективности ученого, понимающего социокультурные обстоятельства хунхузничества (натуралистический очерк «Звероловство», С. 59), не всегда хватает писателю, и в целом облик хунхузов и их повадки в художественном мире Байкова вызывает ужас и отвращение.

Волшебный мир тайги, в который был допущен охотник Байков как «свой», подарил ему встречи не только с хунхузами, но и с егерями и простыми зверовщиками, женьшеньщиками, золотодобытчиками), китайцами и маньчжурами, доживающими в убогих фанзах свои последние дни, с русскими сторожами, охраняющими оленные угодья крупных землевладельцев. Его лучшие герои – плоть от плоти жители тайги, причастные к ее таинственной жизни, и это становится очевидным уже в первой книге. На страницах «В горах и лесах Маньчжурии» читатель знакомится с самыми разными таежными типами, которых можно определить словами: «Это тип старого таежного волка, лесного бродяги; дремучая тайга – его стихия, жизнь ее тесно связана с его жизнью» (С. 101).

Таков, например, старик-маньчжур, приютивший в своей фанзе рассказчика с его спутниками («По тигровым следам»): «Старик порядочно говорил по-русски, и мы начали беседу. Я расспрашивал его о житье-бытье, об охоте и т.п. Узнал я следующее: зовут его Тун-хо-сян. Родился он в этой фанзе. Родители его пришли из Нингуты, откуда бежали, преследуемые за долги. Отец занялся звероловством. Давно, очень давно это было. Пришли сюда китайские солдаты, отца убили, а мать увели, впрочем, он наверное не помнит, может быть, это были не солдаты, а хунхузы. <...> Всю свою жизнь человек этот провел в лесу. Горы и окружающая его безысходная тайга сделались его родиной. Он сжился с этой девственной природой, *ему ясна и понятна раскрытая ее книга, он изучил ее в свои долгие годы отшельнической жизни*» (С. 243) [курсив мой. – А.З.].

Другой «типичнейший таежный бродяга маньчжурских гор» – «китаец-зверолов» Тый-зан-чи – при внимательном рассмотрении и благодаря собственному признанию оказывается этническим монголом («Лянзалин»). «Довольно правильные черты лица, орлиный нос, выдающийся подбородок и высокий рост изобличали в нем представителя чистокровных монголов Северо-Восточной Азии, напоминающих по облику своему американских индейцев. Темно-бронзовый цвет лица и невозмутимо-спокойное выражение еще более делало его похожим на какого-нибудь “Черного Орла” скалистых гор» (С. 472). Судьба Тый-зан-чи, поведенная им самим, органична для жителей фронта: морской промы-

сел в Южно-Китайском море, затем – ловля жемчуга, морское пиратство после гибели отца, плен, тюрьма в Гонконге, каторга, побег в Японию, где он научился говорить по-русски, работа телохранителем у богатого англичанина, служба в дворцовой страже в Пекине, побег в Монголию после убийства офицера, потеря всего имущества после нападения хунхузов, и, наконец, обретение свободной жизни в Маньчжурии (С. 473).

Кореец Мун-Ким («По тигровым следам») оказался в Маньчжурии из-за преследования японцами, заподозривших его в каком-то заговоре (в чем он, по всей видимости, был виновен, а потому говорил об этом неохотно). Мун-Ким, приютивший и накормивший русских охотников, отказывается от платы, «говоря, что корейцы всегда хорошо жили с русскими и что не следует платить за то, что не покупается и не продается» (С. 254).

Стоит обратить внимание на этнические маркировки Байкова: по отношению к таежным жителям он изначально употребляет общий этноним – «китайцы», но при ближайшем знакомстве обязательно подчеркивает их этническую принадлежность. Подобная особенность этнокультурной диффузии будет наблюдаться впоследствии и у других писателей русского Харбина (А. Несмелова, Б. Юльско-го, например)¹. Очевидно, что здесь проявляется интуитивное понимание русскими писателями ассимилирующего воздействия китайской культуры и китайской традиции для разных этносов дальневосточного фронта.

Ночуя в ветхих жилищах таежников, слушал писатель мифологические сказания о давних временах, наблюдал проявления их религиозных практик. В сознании этих вольных или невольных отшельников природа имеет антропоморфный характер, а люди – наоборот, обретают зооморфный. Байков подмечает особенности религиозного синкретизма в представлениях старого таежника, корейца Мун-Кима: «в мировоззрении лесного жителя все люди походили на каких-нибудь зверей, добрых и недобрых, хитрых и простых» (японцы – «хищные волки» и «хитрые лисы», китайцы – «хитрые лисы» и «трусливые зайцы»), русские –

¹ Об этом: Забияко А.А. Фронтирная идентичность от Вампу до Сунгари // Забияко А.А., Забияко А.П., Лешко С.С., Хисамутдинов А.А., Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта (монография). Указ. изд. С. 336–360.

«медведи», корейцы – «олени», англичане – хитрые и опасные «красные обезьяны») (С. 252–253).

Те таежники, с которыми рассказчика сводит либо охота, либо государева служба, несмотря на их этническую принадлежность, гостеприимны, охотно общаются с русскими и бескорыстно помогают им, в чем выражается святое почитание ими Закона тайги. Молитва таежника – такой рефрен сопровождает все этнокультурные зарисовки этих таежных типов: «Старик-зверолов молился в своей кумирне, стоящей у опушки леса; по временам вспыхивали огоньки его курительных свечей; оканчивая одну молитву, он ударял палочкой по чугунному колоколу, висящему у алтаря, и густой металлический звук раздавался в тишине, замирая под сводами первобытного леса и в глубине горных ущелий.

О чем молился убогий старик? Что беспокоило его дряхлое отжившее сердце и уставшую душу? Древняя старая тайга, где родился и вырос этот лесной бродяга, хранит тайну его таинственной дикой жизни и сохранит тайну смерти его, тихой, одинокой, безмятежной» (курсив мой. – А.З.); «Долго молился суровый старик, ему внимала бессмертная великая природа; девственные горы и дремучий лес чутко прислушивались к монотонной песне чугунного колокола» (С. 100).

Скрупулезно относится писатель к воссозданию обстановки, в которой отправляются религиозные культы. Кумирня в тайге – и непрменный атрибут повседневной религиозной практики таежников, и постоянный объект внимания рассказчика. Это может быть кумирня по даосскому или конфуцианскому типу: «Кумирня находится на самом водоразделе и обращена к востоку.

Старая кумирня три года тому назад сгорела, и звероловы построили новую, выкрасив ее красною масляною краской. Внутри нее на алтаре стоял жертвенник с курительными свечами, *стены заклеены изображениями и изречениями из Конфуция.*

Войдя в кумирню, старый зверолов опустился на колени перед жертвенником и начал молиться. *Мы стояли у входа, храня молчание, проникнутые чувством уважения к чужой горячей вере»* [курсив мой. – А.З.] (С. 475). Все кумирни

располагаются, как правило, на перевалах и непременно под *священными деревьями* – «гигантским ильмом», «гигантским стволом кедра» («Любовь хунхуза»), «развесистым старым вязом» («Страшная месь») и т.д.

При этом Байков фиксирует различие в обустройстве кумирни обычных зверовщиков и хунхузов: одни таежные охотники поклоняются Конфуцию, другие – «корыстолюбивому богу охоты и грабежа» (Гуан-ди)¹. Ему же молятся и «двуногие хищники» маньчжурских лесов: «Сколоченная из досок и покрытая кедровой корой, она производила жалкое впечатление. Внутри ее на обрубке дерева возвышалась уродливая фигура какого-то таинственного божества, с огромной головой, выпученными глазами и клыкообразными острыми зубами» («Любовь хунхуза». С. 394). Кумирня может быть сложена «из дикого камня, в виде будки. На алтаре, или жертвеннике, в чашке насыпаны зерна риса, чумизы и мака для умиловления божества; на соседних деревьях висели разноцветные тряпицы, по всей вероятности, жертвы» («За хунхузами». С. 137). Наиболее соответствующий вид имеет кумирня «Сяо-мяо-лин», что по-русски означает «Малый святой перевал»: «На четырех толстых столбах покоилась массивная крыша с резными украшениями в китайском стиле; под навесом алтарь, т.е. небольшой стол, на котором восседал уродливый идол, вышиной до полуаршина; перед ним в ящике с золой воткнуты курительные свечи, тут же стояли две глинные миски с чумизой и мелкими монетами (чохами). На перекладинах спереди и сзади перекинуты красные флаги с черными китайскими надписями; на ветвях деревьев висели всевозможные тряпочки и куски материй, большей частью синей дрели, любимой китайцами. Вокруг этого языческого капища стояли, нахмурившись, старые кедры, и мох седой свешивался с ветвей их длинными бородами. Косые лучи захо-

¹ Речь идет о Гуань-ди (Гуань-гуне, Гуан Юе) – в китайской народной мифологии и позднем официальном культе боге войны, а также военном боге богатства. Ему приписывали способность отвращать демонов. Равно как и Конфуций, получил титул «шэн» («совершенномудрый», «святой»). Его чтили и буддисты, и даосы, и конфуцианцы, и простые крестьяне, исповедовавшие своеобразную синкретическую религию, соединявшую все эти три учения с архаическими местными верованиями. Культ Гуан-ди был популярен и у маньчжуров, и у монголов. Особую магическую роль прорицателя приписывали Гуан-ди гадатели // Рифтин Б.Л. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. М.: Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология. Религия / Ред. М.Л. Титаренко и др. 2007. С. 421–422. Культ Гуан-ди как покровителя воинов был весьма популярен среди хунхузов.

дящего солнца, едва проникая в лесную чащу, горели блестками на почерневшей от времени позолоте идола» («Хищники тайги». С. 497–498).

Этнографическим и одновременно – художественным контрапунктом описания одной из молитв таежника («Лянзалин») становится появление у алтаря, где молится монгол, двух ядовитых змей-щитомордников: «В это время я услышал какой-то странный звук, исходящий сверху. Он был знаком мне, я слышал его не раз в скалистых горах, когда потревоженная змея-халис угрожающе бьет своим хвостом с роговым наконечником и готовится броситься на нарушителя своего ленивого спокойствия». Писатель не углубляется в натуралистические подробности (они были с лихвой преподнесены в очерке «Змеи и их приручение»). Краткое и динамичное описание змей в рассказе должно подчеркнуть эмоциональный эффект, который они производят на русских солдат и, наоборот, привычность их существования для молящегося таежника: «Длина этих змей была не менее аршина, и толщина около вершка в поперечнике. Цвет чешуи сверху красновато-глинистый, с темными поперечными пятнами по всему телу. <...>

Старик, казалось, не обращал на них никакого внимания и продолжал молиться, усердно кладя поклоны, касаясь лбом земли.

Окончив моление, он встал, *окинул нас долгим подозрительным взглядом, подошел к жертвеннику и зажег две курительные свечи.*

Одна из змей быстро соскользнула с балки и упала на жертвенник, через несколько секунд она была уже в руках старика, ползала по его груди, плечам и голове, высовывая свой длинный раздвоенный язык и ощупывая им все по пути.

Солдаты замерли от неожиданности и стояли молча, пораженные невиданным зрелищем. На лицах их можно было прочесть, кроме страха и брезгливости, благоговейный ужас перед неразгаданной тайной» (С. 476).

В китайской культуре змеи – существа, в первую очередь, вредоносные. Это шестой животный символ зодиака, символизирующий хитрость и вероломство, «но одновременно имеющий отношение к чувству благоговейного трепета и преклонения перед его предполагаемой сверхъестественной силой и родством с благожелательным драконом. Считается большой неудачей нанести вред змее, свив-

шей гнездо под полом чьего-то дома; в то время как купить змею и освободить ее считается благим деянием, которое не останется без награды. Китайцы верят, что лесные духи, демоны и феи часто превращаются в змей. Буддийские священнослужители иногда дают приют змеям на территории своих храмов»¹. В тексте мы читаем: «Змеи эти живут в кумирне уже давно, и китайцы считают их священными. Еще ни разу они никого не укусили и вреда никому не принесли, кроме бурндуков и лесных мышей, которыми они кормятся около кумирни.

Зимой старик их прячет в канах своей фанзы, весной опять приносит на Лянзалин, где они чувствуют себя великолепно, благосклонно принимая почет и поклонение проходящих хунхузов и звероловов» (курсив мой. – А.З.)(С. 476). Старик демонстрирует изумленным замурцам пасть ядовитой гадины. Как свидетельствуют археологические разыскания на севере Приамурья, еще во времена позднего палеолита на этих землях возникли петроглифические изображения «змееобразных существ» именно такого рода: «Характерная черта, которая прослеживается на изображениях Арбинской писаницы, – раскрытие пасти у животных, змееобразных, антропоморфных и зооморфных существ»² Подобные по стилю и сюжетам изображения А.П. Окладников и А.И. Мазин фиксировали на рисунках, обнаруженных около поселков Смирновка, Калиновка, Джалинда в долине Амура (около 3 т. л. назад). С.М. Широкогоров в фундаментальном труде «Психоментальный комплекс тунгусов» (1935) отмечал почитание духа змей в шаманских обрядах, которые составляли отдельную группу шаманских *вэчэку* (наряду с другими священными животными – тигром, леопардом, волком, лисой, собакой, лошадью, барсуком) у маньчжуров в начале XX в.³ Религиоведческие интерпретации петроглифов, найденных в середине XX в. на территории российского Приамурья и в последние годы на территории Северо-Востока Китая, связывают культ змеи у древнего населения этих земель с культом Духа – властителя животного мира, бытующего у современных эвенков и других народов тунгусо-

¹ Williams C.A.S. Chinese symbolism and art motifs. Tokyo – Rutland – Singapore: Tuttle Publishing, 2006. P. 347–348.

² Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. Новосибирск: Наука, 1976. С. 103.

³ Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935. P. 153, 174.

маньчжурской группы¹. Как видно, архаический культ был органично усвоен религиозным сознанием населения дальневосточного фронта, что породило особого рода фронтирную мифологию.

Одним из первых обращается Байков к проблеме социокультурных трансформаций в суровых условиях фронтирной реальности, когда в результате особого рода социальной организации жизни в тайге маргинализируются этнические и религиозные установки тех или иных народов. Глаз ученого подмечает и положительные, и отрицательные стороны этих процессов². В этой парадигме образов особое место занимает Тун-ли, впоследствии ставший главным героем «Великого Вана». В «Горах и лесах Маньчжурии» Тун-ли появится в очерке «Лесные трапперы»³. «Давно я познакомился с Тун-ли. Это – тип старого лесного бродяги, таежника, сроднившегося с суровой жизнью в диких лесах. На вид ему нельзя было дать больше пятидесяти лет, но на самом деле он насчитывал шестьдесят. Высокого роста, сутуловатый, плотного сложения, ловкий и сухой, он производил впечатление молодого, здорового человека». И, хотя повадки и манера поведения Тун-ли ничем не отличаются от предшествующих образов «инородцев», рассказчик сразу отмечает: «Голова его и в особенности лицо мало имели общего с чертами маньчжура. Длинная черная коса отливала серебром так же, как и густые, повисшие вниз усы. Седые брови свешивались, как кусты, над глубокими глазными впадинами, откуда смотрели черные суровые глаза. Жизнь, полная лишений, наложила на весь облик его свой отпечаток». Вывод напрашивается еще до

¹ Аниховский С.Э., Забияко А.П., Воронкова Е.А., Кобызов Р.А., Забияко А.А. Эвенки Приамурья: Оленяя тропа истории и культуры. Благовещенск: Издательская компания «РИО», 2012. С. 160–161.

² Об этом более подробно: Забияко А.А. Религиозные традиции дальневосточного фронта в публикациях Н.А. Байкова 1901–1914 гг. // Религиоведение. 2015. № 1. С. 260–274.

³ Траппер (англ. trap – «ловушка») – охотник на пушных зверей в Северной Америке. Охота на пушных зверей была особенно развита в Северной Америке с начала её освоения европейцами и до XIX века, так как мех был одним из основных предметов торговли и экспорта. Хотя охота на пушных зверей считается профессией, почти ни для кого из трапперов это не было единственным источником дохода. Это обусловлено сезонностью охоты, конкуренцией более дешёвого меха домашних животных и редкостью животных с ценным мехом. Как видно, писатель-этнограф еще не владеет особой фронтирной терминологией – позднее этот вид деятельности получит название «промысел», а люди этой профессии будут определяться как «промышленники». В словоупотреблении Байкова – явное влияние романов Купера и Майн Рида.

признания самого Тун-ли: «Все в нем изобличало представителя арийской, но не монгольской расы: стройная высокая фигура, правильный профиль лица, наконец, эта поэтически-восторженная натура, чуждая суетного материализма монгольского племени».

Таежник решает поведать о себе сам: «Вы хотите знать, кто я? Вы не верите, что я манза¹? *Да, я не манза, я русский, такой же, как и вы, и кровь в жилах моих течет русская.* Родился я в Благовещенске, где отец мой (*по происхождению татарский казак, мы переселенцы*) вел меховую торговлю» (С. 353). Судьба Тун-ли типична для многих судеб фронтирных жителей: за убийство парень с русским тогда еще именем был осужден на каторжные работы и через два года бежал в Китай, благо, он знал китайский язык; там женился на китаянке, родил с нею двоих детей (один из которых признавал себя русским, а другой – китайцем). В сознании Тун-ли нераздельно сосуществуют и православие, и даосизм, и древний анимизм и антропоморфизм. Тун-ли живет и ждет, когда «Бог приберет». Глядя на падающую звезду, размышляет: «Что это? – произнес он. – Китайцы говорят, что это душа человека несется в другой мир, где нет материи, но есть только мысль, воля! Вот вы любите тайгу, – продолжал старик, – любите эти сопки, ручьи потому, что все это дает вам отдых и посылает мир в ваши души, уставшие жить и страдать. <...> Душа человека стремится на лоно матери своей, природы, все равно как растение, поставленное в комнате, стремится к свету и протягивает свои бледные, ослабевшие ветви к тусклому стеклу маленького оконца. Все уставшие душевно, униженные и оскорбленные, немощные духом и телом пусть приходят сюда искать утешения от матери-природы! Она даст им новые силы, волеет в души их мир и благодать, обновит тело, изнуренное в непосильной борьбе и отравленное ядами современной культуры. Природа не мачеха: она напоит жаждущего, накормит голодающего, утешит страждущего и даст надежду безнадежному... – так проповедовал старый зверолов Тун-ли. Мы внимали ему, прислушиваясь к далекому реву излюбров и тихому рокоту тайги» (С. 354–355).

¹ Манза – специфическое именование русскими китайцев и маньчжуров на территории Приморья и Уссурийского края до революции.

Другой тип этносоциального и этнокультурного маргинала дальневосточного фронта представляет *русский, обретающийся в стане хунхузов*: «Это был один из типов, часто встречающихся теперь в Маньчжурии. Спасаясь от справедливой кары закона, люди эти бегут к хунхузам и предлагают им свои услуги. Не имея ничего святого на земле, не веря ни в добро, ни в зло, руководясь исключительно злою преступною волей, они иногда бывают полезны хунхузам в сношениях с русскими, но, надо отдать справедливость китайским разбойникам, *они ненавидят их не только как представителей белой расы, но и как людей, способных на всякое гнусное и позорное дело ради наживы*. Не доверяя им, китайцы их только терпят, когда видят в них хотя малейшую пользу для себя, и при удобном случае убивают. Несмотря на низкую степень нравственности, *хунхузы стоят выше этих подонков культурного общества*»¹. Именно ему поручает хунхуз Ван Фа-тин кражу маленького мальчика – сына русской женщины, расположения которой он решил добиться любой ценой. Мальчик доверчиво уходит с *русским*. И именно потому совершается впоследствии вся цепь тяжелых преступлений, в числе которых и смерть этого парии Ивана, и гибель невинного мальчугана.

Однако, сколь бы гнусными не выглядели поступки русского хунхуза, согласившегося на сделку и укравшего мальчика, *непостижимый* для представителей инокультуры *русский характер* дает о себе знать. Русский хунхуз успел привязаться к несчастному ребенку, забота о нем вытеснила все корыстные чувства. Писатель испытывает русского и китайца в ситуации, связанной с соблазном получить выкуп за украденного ребенка. Он выделяет коренные отличия русской и китайской ментальности: «Зверолов предполагал, что Иван, услышав о большой денежной награде за ребенка, изменил первоначальному плану и сам захотел получить эту награду, не зная, конечно, что Ивану совершенно было неизвестно об обещанной награде. *У китайца и в мыслях не могло быть предположения, что Иваном в данном случае руководило сердце, простое, бесхитростное сердце русского человека. Для китайца совершенно непонятны некоторые движения души человеческой, как-то: великодушие, самопожертвование и бескорыстие, свой-*

¹ Байков Н.А. Любовь хунхуза // Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. С. 388.

ственные в высокой степени представителям арийской расы. У монгольских народов свое мировоззрение, своя специфическая нравственная этика, не поддающаяся поверхностному анализу европейца и совершенно ему непонятная.

Материалистический взгляд на все окружающее, благодаря физиологическим особенностям и окружающей обстановке, отчасти под влиянием учения Конфуция, выработался у этого народа веками и создал особую нацию, стойкую и крепкую, но чуждую поэзии и ярких колоритных красок» (С. 422). Писатель подмечает особенное влияние конфуцианства на морально-этическую систему китайцев. Китаец-зверолов убивает русского хунхуза (обдуманно и деловито, топором отсекая тому голову), а потом справляет молитву: «Подойдя к божнице, устроенной вблизи фанзы под гигантским стволом кедра, зверолов поставил на алтаре перед изображением Конфуция две курительные ароматные свечи, зажег их спичками, вынутыми из кармана брюк Ивана, стал на колени и начал молиться:

– Благодарю тебя, всевышний, могучий *Лао-цзы*, что помог мне, бедному зверолову, уничтожить одного белого дьявола и отобрать у него дитя, за которое ты мне еще раз поможешь взять много, много русских денег. Благодарю и тебя, *грозный дух гор и лесов*, не оставляющий меня, слабого и несчастного китайца, своими милостями. Пусть будет то, что должно быть! То, что написано кровью в книге судеб, исполнится! – произнеся эти слова, китаец встал и, ударив деревянным молоточком по чугунному колоколу, висевшему над крышей божницы, вышел из-под навеса и скрылся в дверях фанзы.

Металлический звук колокола глухо зарокотал и, вибрируя на одной басовой ноте, замер в далеких тайниках дремучего леса. Ему ответил с вершины кедра филин-пугач, и хохот его, напоминавший человеческий, раздался внезапно в тишине ночной, встревожив далекое горное эхо» (С. 324–325) [курсив мой. – А.З.].

Смешав в одном тексте Конфуция, Лао Цзы и Духа Гор и Лесов, автор вовсе не ошибся, – именно в таком синкретическом единстве и существовали в сознании китайца-таежника эти великие духовные наставники и духи природы, как исторически в китайской религиозной картине мира уживаются буддизм, даосизм, конфуцианство и местные верования.

Филин хохочет в ответ на молитву убийцы – тот убил не соплеменника, а «белого дьявола», и духи природы соучаствуют в преступлении.

Незнание чужих устоев и, пусть невольное, небрежение ими способно обернуться трагедией в условиях тесных контактов столь разных этносов. Весьма кратко и в то же время емко определяет русский инженер характер китайца хунхуза: «Ты не знаешь натуру китайца! Это упорная, настойчивая и дикая натура! Шутить с нею нельзя!»¹. В новелле «Любовь хунхуза» самонадеянность русской женщины, столкнувшейся с представителем совсем непонятного ей типа людей – хунхузом Ван-Фа-тином, оборачивается гибелью ее невинного сынишки.

Фатальному столкновению двух этнических типов религиозного и этического сознания на территории дальневосточного фронта посвящен рассказ «Страшная месть» (С. 461–469). Тематически сюжет развивается на натуралистическом и этнографическом материале, посвященном традиции соколиной охоты у маньчжуров. Н.А. Байков вырос на Кавказе, где это искусство культивируется веками. Как видно, писатель-натуралист был не просто знаком с особенностями охоты с ловчими птицами, но и сумел глубоко проникнуть в религиозную систему верований жителей дальневосточного фронта – китайцев и маньчжуров, основанных на древнем культе птиц².

Культ птиц на Северо-Востоке Китая – одна из древнейших религиозных традиций еще с времен неолита (2–5 тысяч лет до н.э.). В работе известного китайского археолога и религиоведа Ван Юйлана есть сведения о том, что «в местечке Синькайлю рядом с озером Синькайху провинции Хэйлуцзян обнаружена голова орла, выполненная резьбой по кости, а рядом – керамическая фигура головы человека. <...> Эти фигуры – свидетельства древних религиозных традиций и высокого культурного развития народов, населяющих Северо-восток Китая в тот

¹ Байков Н.А. Любовь хунхуза. Указ. изд. С. 400.

² В конце 20-х гг. Н.А. Байков продолжит свои наблюдения и изыскания – например, уже для русских харбинцев под псевдонимом «Забайкалец» он напишет очерк о мукденских сокольниках // Забайкалец (Н.А. Байков). Соколиная охота в Китае // Рубеж. 1929. № 48. Фот.

период»¹. Следовательно, «в Северо-Восточном Китае культ птиц как форма тотемизма существует уже 7000 лет»².

Некоторые ученые считают, что соколиная охота получила развитие у чжурчжэней (X-XV вв.), затем органично была усвоена маньчжурами. Ван Юйлан выделяет отдельно культы орла, сороки и лебедя, бытующие долгое время у маньчжуров. Однако и соколиная охота с давних пор была весьма популярной и в маньчжурских, и в знатных китайских семьях («Истории династии Поздняя Хань», 25–220 гг. до н.э.) – вплоть до династии Цин. Именно на эту эпоху приходится новый взлет популярности соколиной охоты и охоты с ловчими птицами, что не только засвидетельствовано не только в хрониках, но и отражено в знаменитых стихах³. Особое значение соколиная охота приобретает в это время на Северо-Востоке Китая. Весьма важно, что «зарождение *культа птиц* и *культа дракона* произошло почти одновременно»⁴. Вполне вероятно, что в синкретических верованиях жителей дальневосточного фронта культ Владыки Леса и Гор (Дракона) иногда совмещался с культом отдельных птиц.

В начале книги, в очерке «Звероловство», Байков пишет: «Во времена глубоко древности, когда маньчжуры бродили еще по лесам под именем “ниюче”⁵, главным их занятием были охота и звероловство. Многие народы этого племени до сих пор остались бродячими звероловами, как солоны, дауры, гольды, манегры, орочены. <...> Охота доселе еще считается у маньчжуров своего рода религиозным актом. В честь бога охоты промышленники-буддисты воздвигают на высоких горных перевалах и в диких лесах кумирни, где совершаются курения благовонных свечей и приносятся бескровные жертвы перед началом и по окончании счастливого промысла. Охотники-шаманисты приносят жертвы, состоящие из пе-

¹ Wang Yulang. Shenmi de dongbei lishi yu wenhua. Haerbin, Heilongjiang renmin chubanshe. 2011. [Ван Юйлан. Загадочная история и культура Дунбэй. – Харбин, Народное изд-во Хэйлунцзян, 2011] [王禹浪：《神秘的东北历史与文化》·哈尔滨：黑龙江人民出版社·2011年。С. 41–49].

² Wang Yulang. Shenmi de dongbei lishi yu wenhua. Указ. изд. С. 45.

³ Там же. С. 46.

⁴ Там же.

⁵ Имеется в виду этноним «ньючжень», «ньючжи» (кит. trad. 女真, упр. 女真, пиньинь: nǚzhēn), употребляемый по отношению к чжурчженям.

тухов, и совершают заклинания в священных рощах, под сенью вековых лиственниц и дубов» (С. 57).

В рассказе «Страшная месть» Н.А. Байков собрал по-настоящему уникальный этнографический и религиоведческий материал. Во-первых, он запечатлевает все нюансы древнего ритуала охоты: от торжественного выезда всадников до финального момента, когда сокол приносит добычу – лебедя – своему хозяину.

Церемониальное величие ритуала соколиной охоты подчеркивает экспозиция: «Солнце только что показалось из-за далеких лесистых хребтов Лао-э-лина, темневших на горизонте подобно грозовой туче.

Глубокое синее небо отражалось, как в зеркале, в заводях и тихих затоках Мидиан-хэ.

Седые туманы ползли из падей и ущелий к вершинам сопков.

Был конец сентября. Листва кустарников и лесов, камыши и травяные заросли долин утратили уж свою зеленую окраску знойного лета и оделись в пестрые цвета глубокой осени, напоминая роскошный персидский ковер.

Свежий морозный воздух был чист и прозрачен, как горный хрусталь.

По каменистой дороге, извивавшейся вдоль берега реки, ехали два всадника.

Маленькие, но крепкие лошадки горячились, мотали своими лохматыми большими головами и рвались вперед.

Всадники-китайцы сидели на высоких нарядных седлах; в руках их, на тонких медных цепочках, виднелись гордые фигуры соколов-сапсанов. Изредка хищники вскидывали свои длинные серповидные крылья и перекликались друг с другом» (С. 461).

Соколиная охота в Китае и Маньчжурии – удовольствие и времяпровождение исключительно богатых и знатных людей, забава «золотой молодежи». Русский писатель обращает внимание на традиционное ритуальное одеяние маньчжура¹, необходимое для соколиной охоты: «Китаец, ехавший впереди на пре-

¹ Он именуется «китайцем», что весьма характерно для словоупотребления русских харбинцев, как правило, не разделяющих китайцев и маньчжуров, зачастую использующих эти этнонимы к

красном белом иноходце, одет был в *синюю шелковую курму и меховую рысью шапку*. Широкое медно-красное лицо его, с узкими щелевидными глазами, было бесстрастно, но в глубоких черных зрачках его таился огонь страсти и неудержимого азарта.

Богатый землевладелец и любитель соколиной охоты, маньчжур Пей-чан счастливо жил со своей многочисленной семьей на своем хуторе в урочище Миди. Много хлеба вывозил он в арбах на русскую станцию Хай-лин; были у него и заводы свои, где давили масло из бобов и гнали ханшин из гаоляна.

Работы окончены. Хлеб продан. Деньги сданы в банк в городе Нингуге. Время свободное, делать нечего, и выехал старый Пей-чан со своим любимым соколом и работником Кой-чи на охоту» (С. 464).

Но повествование Байкова – не просто подробное этнографическое запечатление любимого развлечения богатых маньчжуров. Рассказ фиксирует совмещение в сознании маньчжура религиозных и духовных традиций – культа предков и древнего тотемизма: «Как сына любил старик своего сокола. Три года тому назад он сам добыл его из гнезда, сам выходил его из гнезда, сам выходил его и выучил. Много труда положил старый охотник. Сокол знал своего хозяина и издали прилетал на его зов» (С. 464).

Маркером глубины этой особой религиозности становится фронтальное столкновение двух типов этнокультурного сознания, конфликт *сакрального* и *профанного* в его таежном понимании. Невольным антагонистом маньчжуру, плоть от плоти таежному жителю, здесь становится «*русский охотник Сомов*, приехавший из Харбина поохотиться на фазанов в знаменитых угодьях долины реки Мидиан-хэ». Этот русский «лаовай»¹, не задумываясь, стреляет в охотящегося на фазана сокола. Убийство сокола русским охотником-невежей – кульминационный момент повествования: «Возле убитого фазана лежал на боку смертельно

качестве синонимов в одном тексте. Об этом: Забияко А.А. Фронтальная идентичность от Вампу до Сунгари: М. Щербаков, Н. Резникова, А. Несмелов // Забияко А.А., Забияко А.П., Лешоко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта. Указ. изд. С. 336–359.

¹Лаовай (кит., букв. – старина-иностранец; пренебр.) – «иностранец-простак, невежа-иностранец».

раненный сокол; желтые глаза его сверкали и дико озирались на столпившихся вокруг него людей» (С. 465).

Пей-чан, *«как безумный, схватил птицу на руки, стараясь рассмотреть его рану»*: «– Кончено! – произнес он, спрятав птицу в свой широкий рукав, и *так выразительно посмотрел на сконфуженного русского охотника, что последний долго не мог отделаться от жуткого, гнетущего чувства.*

– *Ничего, ничего, ходя!* – оправдывался он. – Ты достанешь себе другого ястреба. Вон сколько их летает на воле. У нас даже награду дают за битого хищника» (С. 465).

Байков подчеркивает, что беда русского в том, что он самонадеянно отправляется в чужой мир, «не зная ни местных условий жизни, ни обычаев». Убив друга и любимца Пей-чана, Сомов как ни в чем ни бывало просится к тому на ночлег – нанеся смертельную обиду маньчжур, русский охотник о том даже не догадывается. Весьма характерно, что под стать поведению русского охотника и манеры его собаки: *«Жук еле волочил ноги, и видя, что хозяин дальше не пойдет, разлегся посреди двора, не обратив внимания на китайских псов, встретивших его не совсем дружелюбно»* (С. 466).

Среди священных птиц, почитаемых маньчжурами, важное место занимал культ сороки, вороны, орла, трясогузки, кречета, ястреба и сокола, образы этих птиц использовались в шаманских обрядах¹. Синкретические анимистические и тотемические представления жителей дальневосточного фронта (маньчжуров и китайцев) находят отражение в описании Пей-чана, который в скорби своей практически перевоплощается в хищную птицу: «Все обитатели хутора спали, кроме старика хозяина, он долго неподвижно сидел у своего прадедовского очага с трубкой во рту и думал свою тяжелую думу. Труп убитого сокола, уже окоченевший, лежал перед ним на канах. Лицо старика было бесстрастно, но в диких, безумных глазах искрились красноватые огоньки неукротимой злобы, или то отражался огонь тлевших угольев на каменном низком очаге. Худые крючковатые

¹ Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А. «Маньчжурский клин»: история, народы, религии / Под общ. ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2005. С. 137–169.

пальцы, с длинными, серповидными ногтями, напоминали лапы хищной птицы, и сам Пей-чан всей своей фигурой походил на старого горного коршуна» (С. 468). Согласно фронтальной мифологии – когда дух одного из таких *вэчэку* «вселялся» в шамана, тот превращался в это животное, начинал подражать ему своими движениями и жестами. В особых случаях душа самого шамана могла «вселиться» в животное, духом которого он владел»¹.

Перья птиц в маньчжурских шаманских обрядах играют сакральное значение – Байков фиксирует этот элемент, когда Пей-чан совершает молитву духу сокола: «Под развесистым старым вязом стояла небольшая деревянная кумирня. Подойдя к ней, старик выдернул из крыла сокола большое маховое перо, поднял его кверху и воткнул в священный пепел алтарика, произнося какие-то заклинания. В ближайших приречных кустах завыл голодный волк, ему ответил другой из дубового леса. Где-то на дальнем хуторе залаяли собаки» (С. 468). Природа откликается на молитвенные обращения Пей-чана к духу своего убитого сокола. Получив одобрение у духов природы, Пей-чан обрекает на гибель русского «лао-вая». Добро и зло – те категории, что применительно к иноплеменникам, «белам дьяволам», «ламозам» в сознании маньчжуров и китайцев имеют относительное значение. А в данной ситуации, когда речь идет о поругании «белолицым дьяволом» святыни, тотемного животного, *вэчэку*, эти категории не действительны вообще. Пей-чан приносит кровавую жертву Духу Леса и Гор – сжигает Сомова и его собаку заживо в своей фанзе: «Затворив плотно дверь и подперев ее колом, старик отошел к кумирне, стал на колени, воздел руки к темному небу и начал молиться своему таинственному, зловещему богу», а в это время «сон русского охотника незаметно переходил в непробудный вечный сон смерти» (С. 468).

Маньчжур, очевидно, не только владеет шаманскими практиками, но и сам способен к оборотничеству: он то становится похож на птицу, то разговаривает с волками, то, задумав страшную месть, «тихо, как тигр, проскользнул в свою фанзу, откуда вынес бутылку с керосином и спички». Совершив кровавую жертву,

¹ Руднев А. Новые данные по живой маньчжурской речи и шаманству. Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. 21. В. 1. СПб., 1912. С. 47–82.

Пей-чан перевоплощается в злого духа: «Пей-чан стоял недалеко, любясь делом своих рук. Освещенный красноватым заревом пожара, он напоминал злого духа, вышедшего из огненной глубины преисподней.

Зловещая дьявольская усмешка кривила беззубый рот старика; в диких, безумных глазах его горели кроваво-красные огоньки» (С. 469); он до того страшен, что «пустынные волки, испуганные необычным светом, прекратили вой и скрылись в соседних горах».

Завершит более чем 400-страничный труд Байкова оригинальный авантюрный рассказ «Корень жизни». Тема чудодейственного корня *женьшеня* реализуется в книге Н.А. Байкова в разных дискурсивных воплощениях. В натуралистическом очерке «Звероловство» «джень-шеню» будет посвящено всего два абзаца, даны его разные именованья на маньчжурском и китайском языках, научное определение, подробно описан внешний вид, условия произрастания: «Растение это любит черноземную почву, не выносит жгучих солнечных лучей и растет исключительно в глубоких, темных и сырых падах, в тени непроницаемых густых зарослей (и т.д.)» (С. 57).

В финальном рассказе в полной мере будет реализована мифологическая сюжетика, присущая женьшеню в сознании фронтирных жителей. Первые строки рассказа погружают читателя в мир маньчжурской тайги, увиденной глазами поэтически настроенного автора: «Тихо в лесу. Не шелохнет ветерок в ветвях могучих кедров и лиственниц, не прокричит зверь, не пролетит птица. <...>

Под сводами дремучего леса вечно царит полумрак, даже летом, в яркий полдень здесь темно и сыро, как в погребе. <...>

С сухих заглохших ветвей деревьев и толстых стволов старых елей свешиваются седые бороды нитевидных мхов, напоминая видом своим отжившие волосы павших здесь богатырей» (С. 501). Завязка рассказа – нахождение корня двумя женьшеньщиками, стариком Лу-фан-бинем и его племянником Ван-ли-саном: «Войдя в шалаш и сбросив с плеча кожаную сумку, старик проговорил, обращаясь к молодому товарищу, разжигавшему огонь в очаге:

– Сегодня нам с тобой повезло! Хороший корешок нашли! Вот уже три года, как я не находил такого! Тяжелый! И видом совсем как человек! За него мы вырчим большие деньги! Надо только его поскорее спрятать, а то как раз нащупают хунхузы и отнимут! – с этими словами он вынул из сумки небольшой корешок растения, величиной около четверти» (С. 502).

Повествовательная стратегия рассказа органично вписывается в расхожую для тех лет беллетристическую форму «личного рассказчика». Этим субъект повествования сразу выдает в себе натуралистические навыки. Натуралистическое описание сопровождается преамбулой: «Пока оба китайца будут заняты хозяйственными делами, мне, может быть, удастся вкратце изложить все то, что известно нам, европейцам, о драгоценном "корне жизни" жизни и его добывании в драгоценных диких лесах Маньчжурии» (С. 503).

Далее следует подробное научнообразное описание женьшеня, даются его названия на китайском, маньчжурском и японском языках, указываются места произрастания, перечисляются трудности помысла, целебные свойства «корешка». Отдельный абзац посвящен женьшеньщикам: «Опытный глаз по внешности сразу отличит искателя женьшеня в пестрой толпе маньчжуров и китайцев. Сухой, тренированный в ходьбе по горам, крепкий и жилистый, с суровым обветренным лицом, сутулый, одетый в синий оборванный костюм и остроконечную шапку, с берестяной котомкой за плечами и железной лопаточкой за широким поясом, – он заметно выделяется среди пестрой восточной толпы» (С. 508).

Однако натуралист лишь ненадолго внедряется в повествование, которое далее развивается по законам авантюрного жанра. В центре повествования – судьба корня, сюжет движется реализацией мифологических представлений о нем. В качестве завязки поведена устами старого женьшеньщика одна из примет, связанных с почитанием корня: «Первый корень продавать нельзя, <...> иначе это будет первый и последний! Такова примета! Свой первый корень по обычаю я сжег и пеплом его посыпал алтарь кумирни, стоявший тогда на большом перевале Чань-Бо-Шаня» (С. 511).

Но уже по пути к «цветущему» женьшеню унесен будет тигром юный Ван-ли-сан: «Струсил мальчишка и не пошел за мной! Великий дух разгневался и пожрал его, а цветок превратился в гнилой пень!», – решает для себя Лу-фан-бинь (С. 514). Сам же он схвачен хунхузами и умирает от пыток, так и не раскрыв место хранения корней – большого и поменьше. Хунхузов, наконец, нашедших корни, трое. Один в результате убит поделщиками, так как хотел сбежать с добычей, из оставшихся двоих один, предводитель Ван-до (этот одиозный персонаж, имеющий реального прототипа, появится и в других произведениях Байкова), убивает второго поделщика и отправляется с драгоценными корнями в Посыет. По дороге во Владивосток его джонка не справляется с бурей. Ван-до гибнет, а тело хунхуза и спрятанные в одежде корешки волны выбрасывают на берег, где они оказываются найдены семьей бедного корейца.

Финал рассказа символически умиротворяющ – корень достается тем, кто чист душой: «Тихая летняя ночь плыла над уснувшей землей. Темное море, медленно колыхаясь в своем необъятном ложе, рокотало, и волны одна за другой набегали на плоский берег. Бледный серп месяца всплыл из-за неясных морских далей и бросил серебряный столб лучей своих на выпуклую грудь океана.

В одиноком океане рыболовной фанзы светился красноватый огонь.

Счастливая семья бедного корейца сидела, поджав ноги, вокруг низкого стола, уставленного чашками, блюдами и кушаньями. Из тонкого горлышка глиняного кувшина хозяин и хозяйка наливали подогретую китайскую водку и пили из маленьких, величиной с наперсток, чашечек.

Всем было весело. Даже дети участвовали в семейной радости, пили из рук матери сладкий теплый напиток, смеялись, кричали и угощали остатками еды своего любимца, остроухого пса, сидевшего возле них на задних лапах» (С. 527).

Песней счастливого корейца заканчивается повествование о корне жизни и заканчивается книга «В горах и лесах Маньчжурии».

«Корень жизни» не случайно завершит многостраничный труд Байкова о Маньчжурии. Тигр, женьшень, священные места – мифологический комплекс, так или иначе развиваемый в каждом очерке и рассказе этой книги, определяющий

непреложный Закон тайги. Знание этого закона и уважение к чужим традициям особым образом обеспечивает адаптационные способности жителей фронта в суровых условиях, успешность // не успешность их этнокультурных и этнорелигиозных контактов.

Весьма характерна точка зрения Байкова: почти во всех повествованиях, когда речь заходила об этнических китайцах-таежниках, он подчеркивал их недоверчивое и неискреннее отношение к русским, оборачивающееся при удобном случае вредоносными действиями. В рассказе «Русские трапперы» Байков замечает: «китайцев не поймешь, говорят они правду или нет, чистосердечны они или нет. Народ этот в высшей степени скрытный и лукавый, и доверяться им рискованно. Вероломство и хитрость они считают такими же добродетелями, как мы – правдивость и верность» (С. 366). В финальном рассказе он «расставит все точки над “и”», когда поместит весьма пространное «признание» китайца-женьшеньщика в его отношении к «белолицым дьяволам», признание, неотделимое от мифологии женьшеня – аппелятива Духа Леса и Гор, символа дракона. Женьшеньщик внушает своему племяннику легендарное понимание исторических процессов: «В те времена дракон просыпался редко, один раз в три года, теперь же все чаще слышится его рев, и скоро уже, как говорят, он встанет и пожрет всех белых дьяволов, пришедших к нам издалека ради наживы <...> Пока не было у нас этих варваров, китайцы жили мирно и тихо по заветам старины, соблюдали законы, чттили своих предков и были честны; теперь же забывают все это, и белые дьяволы радуются, разрушая нашу святую старину, нашу могучую Поднебесную Империю! Из корыстных целей они научили нас военному делу, продают нам пушки и ружья, но горе им, ослепленным жаждой наживы! Скоро, скоро уже наш великий желтый дракон стряхнет с себя долгий сон, выйдет из-под земли, откроет свою страшную пасть и поглотит всех врагов наших, тогда опять настанет в Китае мир и тишина, вспомнит народ наш забытые заветы предков и великих учителей своих, и слава Поднебесной Империи разольется по всей земле! Погибнут враги наши с их хитроумными выдумками, с их дьявольскою наукою! Конечно, мне не уже не дожить до этого времени! Но ты, может быть, увидишь под старость вели-

кие события, и тебя коснется могучим крылом своим Великий Дракон непобедимых, бесчисленных полчищ Срединного Государства! Теперь еще не время проснуться! Пусть белолицые дьяволы рвут его могучее тело, терзают его тяжелые члены! Тем скорее и внезапнее будет его побуждение, тем гибельнее для них его страшный гнев! – так пророчествовал старый таежник, сидя у костерка, вперив в пламя его свои глаза, полные экстаза и непримиримого фанатизма. Молодой китаец лежал около него, затаив дыхание и слушая вещие слова старого лесного бродяги» (С. 511).

Заметим – автор не дает этим словам никаких оценочных комментариев, а старика-женшеньщика определяет знакомым выражением «старый лесной бродяга», унаследованным от кумира Пржевальского и относимым к любимым героям-таежникам. Очевидно, что Байков, имеющий долгий и многообразный опыт общения с простым населением, не сильно исказил расхожую точку зрения простых китайцев на русское присутствие в Маньчжурии – он лишь облек ее в художественно-экспрессивную форму. Этот пассаж в финальном рассказе книги – предупреждение русского ученого, офицера, писателя-патриота русскому читателю. Оно основано на уроках, вынесенных участником русско-японской войны, в преддверии новых эпохальных событий. В нем – не столько пророческие угрозы, зреющие для России на Северо-Востоке Китая (которые отчасти оправдались в XX столетии), сколько авторский посыл быть внимательным к великой культуре великого народа, чьи дети мыслят себя потомками дракона.

Иной тип писателя-исследователя, в начале XX века проложившего дорогу художественному освоению ментальности дальневосточного фронта, представлял Павел Васильевич Шкуркин [1868–1943]¹.

Его поначалу профессиональный, затем образовательный, научный и, наконец, художественный рост определили интерес и любовь к Китаю, китайскому

¹ Забияко А.А. Синолог и этнограф П.В. Шкуркин: образ хунхузов и хунхузничества в контексте социокультурных трансформаций и междивизиационных контактов на Северо-Востоке Китая в XIX–XX вв. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11 / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко; пер. на кит. и англ. Е.В. Сенина. Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. С. 188–199.

языку, китайской культуре и китайскому национальному характеру. Эта психологическая установка сформировала определенный модус научной и затем художественной рефлексии им инокультуры.

Шкуркин сам выучил китайский язык – вначале в процессе живого общения, затем осознанно в стенах Восточного Института г. Владивостока, закрепив все это в долгих путешествиях по Китаю. Во время летних каникул он не только совершал научные поездки в Китай, но и сам работал у китайцев – это «позволяло ему на практике оттачивать языковые навыки, а вместе с тем и познавать быт китайского народа»¹. Говоривший свободно по-китайски, он изучил традицию, литературу, быт и нравы самых разных социальных слоев Поднебесной досконально – об этом свидетельствует тематический диапазон его публикаций².

У П.В. Шкуркина был богатый жизненный опыт и большой багаж путешествий по дальневосточным границам по их разные стороны – начиная со службы приставом в Приморье, помощником полицмейстера во Владивостоке и заканчивая преподавательской и писательской работой в Маньчжурии (говоря, конечно, только о китайском периоде)³. Тому всемерно способствовали профессиональные интересы офицера-разведчика, обязанного разбираться в китайской военной тактике и стратегии, повседневных привычках китайцев. И, кроме того, опыт полевого офицера, зачастую бок о бок воевавшего вместе с китайцами – против японцев, либо с китайцами – против маньчжурских хунхузов. Вот что писала по этому поводу харбинская газета «Заря»: «При объяснении с бандитами г. Шкуркин проявил полное спокойствие, назвал себя, перечислил ряд имен бывших его учеников, объяснил свои цели и даже показал свою визитную карточку, сказав, что за 38 лет своей работы в Китае он подобного разбойного безобразия не видел. Хлад-

¹ Хисамутдинов А.А. Синолог П.В. Шкуркин: «Не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбов» // Известия Восточного института. 1996. № 3. С. 150–160.

² Шкуркин П.В. По Востоку. Харбин, 1912; тип. КВжд, 1916; Его же. Официальный отчет по Гириньской провинции за 34-й год Гуан-суй (1908) Изд-во Штаба Приамурского округа, 1913; Его же. Японо-китайский конфликт (Доклад в ОРО [Обществе русских ориенталистов]) // Вестник Азии. 1915. № 34. С. 170–192; Его же. Исторические таблицы Китая в красках. Харбин, 1917; Его же. Справочник по истории Китая. Харбин, 1918; Его же. Китайские легенды. Харбин, 1921. И др.

³ Хисамутдинов А.А. Синолог П.В. Шкуркин: «Не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбов» // Известия Восточного института. 1996. № 3. С. 150–160.

нокровие обескуражило бандитов, а затянувшийся диалог свидетельствовал о воцарившемся мире. Заметив растерянность разбойников, Шкуркин предложил сфотографировать их, что и выполнил Полумордвинов, запечатлевший на пленке товарища председателя историко-этнографической секции в компании двух разбойников...»¹.

Сильный, волевой характер П.В. Шкуркина, сложившийся благодаря семейной генетике и воспитанию, а также необходимости адаптироваться в суровых условиях дальневосточного фронта, сказался не только в его решительных поступках и мужественном поведении. По призванию Шкуркин был настоящим ученым – он глубоко погрузился в историю Китая и его литературную и фольклорную традицию. С самого начала своих вояжей вдоль приграничных земель, а затем в качестве сотрудника Общества изучения Маньчжурского края он собирал фольклорные материалы – корейские, китайские легенды и сказки, мифологические рассказы, неотделимые от истории Китая. Как указывает А.А. Хисамутдинов, «вместе с известным востоковедом А.М. Барановым П.В. Шкуркин составил первую карту исторических периодов Маньчжурии. Ее достоинством являлось то, что она была основана на результатах последних археологических раскопок, которые вели члены Общества изучения Маньчжурского края. Этот труд так и не был опубликован и до недавнего времени хранился в музее Хэйлунцзянской провинции. Помимо этого, совместно с харбинским издателем М. Зайцевым Шкуркин напечатал карту Китая (1926–1927). Для читателей она была удобна в использовании, так как содержала большой индекс имен – на 21 странице»².

Очевидно, П.В. Шкуркин был прекрасным дипломатом и недурным человеком, потому умел налаживать личные контакты с китайским и маньчжурским населением, даже – с хунхузами. Его этнографические наблюдения за жителями Маньчжурии содержат ценнейшие с точки зрения науки наблюдения, проникнуты искренним интересом и симпатией по отношению к отдельному человеку – не просто представителю инокультуры, но проживающему бок о бок с русскими на

¹ Научная экскурсия с приключением // Заря. 1926. 21 авг.

² Хисамутдинов А.А. Синолог П.В. Шкуркин: «Не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбков». Указ. изд.

территориях дальневосточного фронта. Иногда такой человек поступает неожиданно для русского восприятия, но зачастую при этом он заставляет своими поступками посмотреть русских на мир с иной этнической точки зрения, осознать иную правду.

Для начала Шкуркин пробует себя в этнографических очерках. Первым опытом становится «Город Хуланьчэн. Очерки из исторического и экономического быта Центральной Маньчжурии»¹ (1904). Сегодняшнему читателю дана возможность оценить всю значимость материала, в нем зафиксированного П.В. Шкуркиным: практически все реалии, в нем зафиксированные, уже относятся к истории Северо-Востока Китая, начиная с названия города «Хуланьчэн и заканчивая бытом и традициями этнических маньчжуров².

Затем были написаны очерки «По Востоку» (1906), опубликованные только в 1913 г.³ В центре «путевых очерков» – экспедиция внутри Китая вверх по реке Янцзы. Вместе со своими спутниками автобиографический герой посещает поселения и города Китая – не самые развитые и передовые. Постоянным рефреном «очерков» становятся параллели, проводимые автором между Китаем, Европой, Россией.

В Предисловии он напишет: «События последнего времени в корне потрясли многие из древних устоев древнейшего в мире государства и невольно возбудили жгучий интерес в европейцах, так или иначе связанных с Востоком. Вот почему, не доверяя тенденциозным сообщениям дальневосточной прессы, я в 1906 году предпринял поездку по наиболее интересовавшему меня Восточному Китаю. Предлагаемые очерки – выдержки из путевого дневника, дополненные кое-где выдержками из малоизвестных или необнародованных китайских и английских

¹ Шкуркин П.В. Город Хуланьчэн. Очерки из исторического и экономического быта Центральной Маньчжурии. Никольск-Уссурийский, 1904. 94 с.

² С фрагментами текста очерков читатель может познакомиться в публикации: Дябкин И.А. Китай глазами этнографа: П.В. Шкуркин и его «Город Хуланьчэн» // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11 / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко; пер. на кит. и англ. Е.В. Сенина. Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. С. 329–339.

³ Шкуркин П.В. По Востоку // Записки Приамурского отдела Императорского Общества востоковедения. Вып. 11. Хабаровск, 1913.

источников. Заметки эти нарочно не систематизированы, а остались в форме дневника, чтобы читатель мог следить за путешественником и одновременно с автором получать впечатления от роскошной, вечно юной, цветущей природы Востока и от дряхлой, на наш взгляд, но такой же жизненной, как и природа, культуры Китая»¹.

Герои, на которых сосредоточено авторское внимание – простые китайцы: бедняки, монахи, военные. Это социальные слои, изображение которых будет преобладать в этнографических сборниках Шкуркина. Они – носители культуры, еще практически не столкнувшейся с европейским влиянием. По мысли Шкуркина, именно в этих слоях жителей Китая, зарождается такое уникальное явление как хунхузничество.

Затем появятся в художественные переводы китайских и корейских легенд², сопровождаемые глубокими этнокультурными заметками: «Нужно всегда иметь в виду еще то обстоятельство, что китайские сказки в огромном большинстве случаев вовсе не являются плодом личного вымысла их авторов. Китайская сказка почти всегда представляет только иную группировку, пересказ в другой форме тех понятий и представлений, которые издавна живут в народе. Поэтому и отношение к сказке в Китае совсем иное, чем у нас: китаец **почти** [выделено авт.] верит в сказку и относится к ней всегда с известным почтением»³.

Следующим этапом формирования П.В. Шкуркина как ученого, имеющего, вдобавок, и художественные потенции, становится его обращение к художественной этнографии⁴. Его оригинальной темой и «козырной картой» становятся хунхузы – именно те, кто стал настоящим бедствием для населения дальневосточного фронта и с российской, и с китайской стороны, и с кем пришлось ему самому

¹ Шкуркин П.В. По Востоку. Указ. изд. С. 4.

² Шкуркин П.В. Китайские легенды. Харбин, 1921.

³ Там же. С. 3.

⁴ Об этом: Забияко А.А. Художественная этнография Дальнего Востока: советский и эмигрантский текст // Традиционная культура Востока Азии. Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2014. С. 270–290; Забияко А.А. От научных изысканий к художественной этнографии: В.К. Арсеньев, П.В. Шкуркин, Н.А. Байков // Забияко А.А., Забияко А.П., Лешоко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта. Монография / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. университет, 2015. С. 242–243.

бороться долгие годы сначала в Приморье в должности пристава и помощника полицмейстера, затем – в Маньчжурии. С этой проблемой Шкуркин был связан и научными штудиями – к книге своего друга и единомышленника В.К. Арсеньева «Китайцы в Уссурийском крае» (1914) он переводил все китайские документы, на работу Шкуркина «Китайские азартные игры» Арсеньев ссылается в главе «Азартные игры»¹.

В середине 20-х гг. П.В. Шкуркин выпустит отдельные книги «Хунхузы: Этнографические рассказы» и «Игроки»² (хотя первая книга была готова еще в 1919 г.).

В предисловии к «Хунхузам» Шкуркин с самого начала продекларирует *этнографичность* своих историй, отказав самому себе в *беллетристичности*: «Предлагаемые рассказы не беллетристические: они не обработаны с внешней стороны, форма их груба, и изложение не удовлетворяет элементарным требованиям изящной словесности. Но зато все они взяты из жизни: *все рассказанные в них случаи списаны с действительности по возможности с фотографической точностью; это – негативы или протоколы.* <...> Рассказы эти разрешите назвать этнографическими»³ [курсив мой. – А.З.].

Писатель ясно понимал разницу между беллетристическим⁴ и этнографическим текстом. Другое дело, что он недооценил те возможности, что дает фактографический этнографический материал *литературе*. Именно такой способ рефлексии и определяется нами как художественная этнография, а произведения П.В. Шкуркина – полноценное воплощение этнографического повествования. Несмотря на заявленную во вступительной главе документальность и реалистичность в изображении образов китайских разбойников, автор нередко «замешивает» на основе жизненной правды *художественную рефлексию* хунхузничества, а

¹ Арсеньев В.К. Китайцы в Уссурийском крае. М.: Крафт, 2004.

² Шкуркин П.В. Хунхузы: Этнографические рассказы. Харбин, 1924; Его же. Игроки: Китайская быль. Харбин, 1926.

³ Шкуркин П.В. Несколько слов // Шкуркин П.В. Хунхузы. Этнографические рассказы. Указ. изд. С. 483–484.

⁴ В более поздние годы, уже живя в Америке, Шкуркин обратится и к чистого рода беллетристике («История капитана Дагерти». Сан-Франциско: Изд-во Колумба, типограф. газ. «Русские новости», 1939. 58 с.).

заодно с этим социокультурным явлением – олитературирует свои наблюдения о национальных традициях жителей Северо-Востока Китая, о социально-политической обстановке дальневосточного фронта конца XIX – начала XX вв.¹.

Несмотря на декларативный отказ от беллетризации, в тексте Шкуркина переплелись наблюдения за хунхузами (их обычаями, этическими нормами, религиозными взглядами, образом жизни, особым языком), мифологические приемы организации сюжета и новеллистичность. В этом Шкуркин пошел дальше первых опытов Байкова в области беллетризации. Но и модус художественного осмысления этнографического материала у Шкуркина был иной. Он двигался к этнографизму через постижение китайской мифологии, глубоко погружаясь в китайскую картину мира. Шкуркин подчеркивал: «Отнюдь не задаваясь целью написать историю Китая, я желал, по мере сил и возможности, познакомить русских читателей, в общих чертах, с некоторыми периодами истории Китая и его народа не только в освещении официальной китайской истории, но и на основании “дикой” истории, а также исторических рассказов и записок. Кроме того, вряд ли история какого-либо другого народа породила так много легенд и преданий, как история китайская. Отделить историю от предания или легенды иногда не так легко, а для цели, поставленной мною, этого и не нужно: наоборот, легенда часто служила для меня элементом, связующим несколько исторических эпох или моментов. Там, где исторические данные не сходились с легендой, я это разногласие не только не затушевывал, но, наоборот, подчеркивал»².

В отличие от Байкова, для которого хунхузы, в первую очередь – «двуногие хищники», «хищники тайги», «подонки рода человеческого»³, Шкуркин изучает это явление изнутри, вставая на позицию хунхуза не как представителя этносоциального типа, а как отдельного человека со своими индивидуальными душевными

¹ Об этом: Забияко А.А., Дябкин И.А. Образ разбойника в контексте «фронтирной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. Пенза–Прага, 2011. С. 170–181.

² Шкуркин П.В. Легенды в китайской истории. Харбин, 1922.

³ Забияко А.А. Религиозные традиции дальневосточного фронта в публикациях Н.А. Байкова 1901–1914 гг. // Религиоведение. 2015. № 1. С. 260–274.

качествами, представляющего этнически определенный характер. Этот характер – плоть от плоти результат синкретического фронтального усвоения китайской и маньчжурской религиозной и этической традиции. В результате появляется, например, рассказ «Как я сделался хунхузом». В нем писатель-исследователь предлагает нам одну из человеческих историй бывшего предводителя хунхузской банды – Юй Цай-туня: «Недавно мне пришлось познакомиться с *весьма интересным человеком* – командиром китайского полка, полк которого славится безукоризненной дисциплиной и отсутствием проступков среди солдат. Это – высокий, худощавый мужчина с *симпатичным лицом*, которое делается иногда каменным и показывает необыкновенную твердость характера. Вместе с тем, как это ни странно, он *скромен* и даже *конфузлив*. Хорошо знающие его говорят, что он очень *добрый человек*, но *раб своего слова*, что однажды он сказал – того не изменит. Подчиненные *не только боятся его, но уважают и любят*»¹.

Уже из описания Юй Цай-туня, в котором нет ни одной отрицательной характеристики, становится ясно, что речь идет не о закоренелом злодее, а о человеке, в первую очередь, интересном и симпатичном автору. Писатель предуведомляет: «История его представляет *один из типичных примеров того, как китайцы делаются хунхузами, как живут и промышляют хунхузские шайки*». Действительно, из рассказа мы подробно узнаем о том, как формируется хунхузское общество, каким образом организована нелегкая жизнь лесных разбойников, на каких принципах держится их социум.

Юй Цай-тунь прибыл в Маньчжурию из Владивостока, а туда попал из Шандуня. Писатель воспроизводит типичную историю пути миграции китайцев в Приморье в XIX – начале XX столетия. Здесь же Шкуркин от лица китайца рассуждает о возможностях, которые открыты русским и китайцам в условиях их тесного проживания в дальневосточных землях: «Людей у нас на родине много, а земли мало, да и плоха она, рабочие руки ценятся ни во что; а у русских – так говорили у нас – *каждый китаец с хорошей головой и здоровым руками в короткое*

¹ Цит. по: Шкуркин П.В. Как я сделался хунхузом // Литература русского зарубежья. Восточная ветвь. Хрестоматия. Т. 1: Проза. Ч. 3. Благовещенск, 2013. С. 234–241.

время может составить себе капитал, если только не будет играть в азартные игры или курить опий».

Именно последнее несчастье и постигло нашего героя, следствием чего стала куриная слепота, приведшая к более тяжким последствиям. Неизвестно, что было бы с наркоманом Юем дальше, «если бы *неожиданный случай не изменил его судьбу*»: за неосторожные движения старшина ударил его по лицу.

«Я не скажу, что я почувствовал, но я ни слова не сказал, и, пробравшись ощупью на свое место, я лег и пролежал без сна до утра.

С восходом солнца вернулось ко мне зрение. Я встал и стал прощаться с товарищами, говоря, что я ухожу. Те стали уговаривать меня остаться, но я ушел, бросив внесенный мною в дело пай и причитавшиеся на мою долю заработанные деньги, а их было порядочно.

Пошел я в лес, вглубь, в горы, куда глаза глядят. Без денег, почти без платья, без друзей и знакомых, нищий, шел я по тропе, сам не зная куда».

Он стал «независимым» («т.е. тем, что вы обыкновенно называете “хунхузом”») потому что, не сумев простить нанесенное публичное оскорбление, жестоко расквитался с ударившим его по лицу старшиной артели. Вернувшись в артель, тем же самым заработанным у корейца американским топором Юй хладнокровно убивает своего обидчика: «Лицо его развалилось на две стороны, и он без звука опрокинулся на кан. Я ударил его еще раз, и еще третий раз посередине тела и видел, как вывалились внутренности.

Все смотрели не шевелясь, и никто не сказал мне ни слова, когда я спокойно вышел из шалаша и опять, как и в первый раз, пошел куда глаза глядят.

Что мне теперь было делать? Я сделал то, что выбросило меня из общества людей. В работники мне уже идти нельзя...». При этом Юй подчеркивает, что иначе он не мог бы поступить, настолько органично его *естеству* желание отомстить обидчику *за потерю лица* («толкала какая-то посторонняя сила...»).

Не углубляясь в этические рассуждения, Шкуркин фиксирует отличительные черты национального характера китайцев – мстительность и жестокость по отношению к обидчикам, удивительные для русского сознания в столь эмоцио-

нально ровном повествовании, но, очевидно, вполне понятные соплеменникам. Русский читатель погружается в мир абсолютно иных психоментальных установок: готовности китайцев к тяжкому монотонному труду («целый день приходилось быть на ногах в снегу, в слякоти, с топором или пилой; свалишь дерево, нужно его очистить от сучьев, запрячься в веревочные лямки и тащить его через камни, пни и буераки к самой речке.

Лошадей у нас не было – слишком дорого было их покупать. К концу дня иной раз так устанешь, что даже есть ничего не можешь...»); отсутствию каких-либо отвлеченных душевных интересов, упорству и терпению в физических лишениях («теперь мне 37 лет, хотя на вид мне больше, – тяжелая жизнь быстро старит. Вы ведь отлично знаете, кем я был раньше, да я и не скрываю этого! Постоянное напряжение, непрерывные переходы, необходимость вечно быть начеку – по пять, по шесть дней невозможно было даже ул переобуть – все это даром не проходит...»), способность к высокой степени самоорганизации.

Тот же Шкуркин ненавязчиво отмечает и редкую национальную черту китайцев – умение поддерживать друг друга в беде и ценить дружбу. Эта тема затронута в рассказе о друге Юя, бывшем атамане, подарившем Юю двухэтажный дом: «– Возьми! Быть может, нам еще придется искать зимой крышу для отдыха. Мы – братья: ты всегда найдешь пристанище у меня; а я – я хочу быть уверенным, что найду угол у тебя!». Эти слова Юй не забывал, они согревали его надеждой на поддержку в трудной ситуации со стороны друзей, но и стимулировали отплатить добром за добро.

Отдельно Шкуркин заводит разговор о способности китайцев быть благодарными – эта национальная черта китайцев, отличающая их среди других этносов Востока Азии и подтверждаемая многолетними отношениями с китайцами разных социальных слоев и разных иерархических статусов. Об этом писатель пишет в рассказе «Маньчжурский князек», этой теме посвящает рассказ «Старая хлеб-соль» – не случайно названном *русской пословицей*. В нем повествуется уже о русском десятнике и главаре хунхузской шайки, не забывшем о доброте «русской мадамы», жены десятника, в свое время вылечившей его, тогда простого ра-

бочего:

«– Тебе помнишь Василия, что рука топор ломайла; другой десятник говори – твоя нельзя работай, – цуба Харбин! Тебе Марья говори – его Харбин ход – кушай нет, – помирай есть! Марья шибко хорошо лечи – один месяц Василий работай есть!

Десятник вспомнил – действительно был такой случай несколько лет назад, когда один из рабочих китайцев поранил себе руку. Китайца хотели рассчитать, но его жена заступилась за рабочего, и, приобретя кое-какие сведенья о перевязках во время своей службы сиделкой в больнице, стала сама «лечить» больного. На ее счастье рука быстро зажила без особых осложнений; рабочий скоро ушел, и о нем все забыли.

– Смотри! – сказал хунхуз и протянул левую руку. У основания большого пальца тянулся большой шрам.

Тогда только десятник догадался, кого он видит перед собой, и сладкая надежда на спасение заставила забиться его сердце.

– Ну, – продолжил хунхуз, – бери твоя вещи и ходи домой. Скажи Марья – шибко хорошо! – и он опять отдал какое-то приказание своим подчиненным.

Через несколько минут десятник в сопровождении двух хунхузов-проводников пробирался через лесную чащу кратчайшим путем к своей конторе.

В тот же день вечером предводитель хунхузов потребовал в свою фанзу одного из конвоиров, сопровождавших десятника.

– Ты исправно доставил десятника домой? – сказал он.

– Да, исправно, – отвечал хунхуз.

– Почему же ты не доложил мне по возвращении? – уже строже спросил атаман.

– Мы только что вернулись, да-лао-е! – смутился тот.

– А как у тебя очутились часы десятника?

Хунхуз помертвел; из-за косого борта его куртки предательски высовывался кончик серебряного брелока в виде перекрещивающихся ружей – тот самый, который висел на конце цепочки от часов у десятника.

– Мне... мне... подарил их десятник, – лепетал растерявшийся в конец хунхуз.

– А я что приказал?

– Да-лао-е, великий господин! Я виноват!

Через пять минут хунхуз был расстрелян, а на другой день какой-то китаец вызвал десятника из конторы, отдал отобранные у него накануне одним из его проводников часы и, рассказав все случившееся, быстро скрылся»¹.

Повествовательная организация произведений Шкуркина такова, что точка зрения на то или иное событие, оценка поступков героев выражаются не авторскими характеристиками, а либо через реплики рассказчика, либо в диалогических формах. При этом речь героев предельно реалистична, немногословна, зачастую замешана на русско-китайском пиджине. Автор интуитивно выбирает оригинальный способ «двойной этнической точки зрения»: его субъект повествования может одновременно представлять собой носителя двух типов ментальности, например, маньчжурской и русской. Так, рассказ «Маньчжурский князек» начинается следующим образом: «Далеко-далеко на северо-востоке, где-то за морем Бо-хай, находится неведомая, чудная, сказочная, но и страшная страна Маньчжурия, *откуда вышла наша священная династия – да хранят ее боги!*

Высокие горы вздымаются к небу; в одной из них на самой вершине, в глубоком провале, есть озеро, на дне которого живет князь-дракон, в громе и молнии взлетающий иногда на небо... Из других гор иногда вырываются столбы пламени, расплавленные камни, как вода, текут вниз, все сжигая на своем пути, и густая тьма, вырвавшись тучами из недр горы, черной адской сажей оседает внизу и покрывает землю на сотни ли (верст)...

Горы покрыты непроходимыми лесами, и в этих лесах растет таинственная волшебная трава орхой-да, или женьшень, способная влить новую жизнь больному телу. Но горе тому смельчаку, который, целыми месяцами разыскивая волшебный корешок и, наконец, найдя его, бросится тотчас вырывать его из земли,

¹ Шкуркин П.В. Старая хлеб-соль // Литература русского зарубежья. Восточная ветвь. Хрестоматия. Т. 1: Проза. Ч. 3. Благовещенск, 2013. С. 260–262.

забыв от радости, что сначала следует помолиться и возблагодарить духов гор и владыку здешних мест – грозного амба-лао-ху! Тотчас неведомо откуда появится страшный лао-ху (тигр) со священным иероглифом – «ван» (князь) на лбу, и... Никогда уже никто из смертных не увидит больше на этом свете несчастного искателя корней.

Но если счастливицу удастся добыть хотя бы два-три корешка в лето – ему больше ничего не нужно: он может продать их дороже, чем на вес золота... Конечно, если не попадется в руки надсмотрщиков, потому что выходить на опасный промысел без особых билетов нельзя: все добытые корни следует сдавать нашим милостивым фу-му-гуань – «отцу-матери подобным начальникам». Если же вышел без разрешения и попался – ну, так лучше было бы уж с тигром встретиться!»¹. Но дальнейшее повествование ведется от лица одного из русских офицеров из дивизии генерала Р., участника «китайского похода» против «боксерского восстания», а затем – участника русско-японской войны.

Для чего Шкуркину понадобилось такое смешение и смещение точек зрения? Очевидно, для того, чтобы показать ситуацию начала XX в. на Северо-востоке Китая изнутри и *сочувственно*, приняв ее как свою. Это было органично для его картины мира – «востоковед и востоколюба». Например, он описывает начало восстания ихэтуаней: «Наступил 1900-й год. В Китае началось движение, известное у нас под глупым названием ”боксерского восстания“. Желудок Китая судорожно сокращался, чтобы извергнуть насильственно попавшую туда неудобоваримую пищу – европейцев.

Генерал Вогак доносил из Тяньцзина о том, что не сегодня-завтра вспыхнет антиевропейское восстание; ему не верили. Он представил неопровержимые данные – Питер решил уже объявить его сумасшедшим, но генерал от переутомления и моральных страданий заболел воспалением мозга как раз в тот момент, когда началась уже резня и международный экспедиционный корпус двинулся от Таку к Тяньцзину и затем к Пекину.

¹ Шкуркин П.В. Маньчжурский князек // Литература русского зарубежья. Восточная ветвь. Хрестоматия. Т. 1: Проза. Ч. 3. Благовещенск, 2013. С. 241–260.

Потянулись и мы на юг – начался китайский поход»¹.

Проникновенная рефлексия Шкуркиным тяжелейших для Китая исторических потрясений неотделима от глубоких раздумий русского патриота о судьбе России и роковых последствий для нее тех самых событий. Шкуркин стал одним из первых писателей-исследователей, осознавших тесную связь исторических путей России и Китая, важность диалогических отношений двух этносов, взаимопомощи русских и китайцев. Свою точку зрения он выражает при помощи органичного соединения реального и мифологического повествования, опираясь на сущностный принцип китайской картины мира – мифологизацию истории. Из его «этнографических рассказов» читатель может сделать вывод о близости многих черт душевного склада русских и китайцев: горячности и открытости, жестокости и при этом – отзывчивости. Это точка зрения человека, влюбленного в Китай и китайцев, потому он отчасти субъективен. Но при этом он фокусирует внимание читателя на том позитивном начале, что русский человек может обратить во благо своих взаимоотношений с китайцами.

Итак, в начале XX века «у стен недвижимого Китая», в Северной Маньчжурии, оказываются два русских ученых – натуралист Н.А. Байков и китаевед-историк П.В. Шкуркин. Будучи людьми военными, сложные политические коллизии первых лет нового столетия (боксерское восстание, русско-японская война) они испытали на себе вместе с жителями Китая. Эти ученые первые обратились к проблемам исследования человека дальневосточного фронта, его особого сознания, религиозных представлений.

В этнографических заметках и репликах Н. Байкова находят отражение и объективная зоркость ученого-натуралиста, и особенности колониального мышления офицера-заамурца, и страстный субъективизм патриота-великоросса, и специфический этнографизм. В его суждениях об этносах – отзвуки столичных настроений и увлечений *fin de siècle*: от позитивизма до теософии, от панмонголизма до ницшеанства. Его любимый герой – «типичный таежный бродяга», неза-

¹ Шкуркин П.В. Маньчжурский князек // Литература русского зарубежья. Восточная ветвь. Хрестоматия. Т. 1: Проза. Ч. 3. Благовещенск, 2013. С. 241–260.

висимо от его этнической принадлежности (русский, китаец, маньчжур, кореец, монгол) – человек, почитающий Закон тайги, воздающий молитвы Духу леса и гор – и органично уживающийся с остальным миром обитателей тайги. К такому типу людей Байков причисляет и Тун-ли, и самого себя.

П.В. Шкуркин идет дальше Байкова. Такого же «типичного таежного бродягу» он видит в хунхузе, понимая, что к тяжелой бесславной судьбе привели того особые фронтальные обстоятельства. Это – несколько иная точка зрения русского человека дальневосточного фронта – патриота, офицера, готового защищать свою родину, это взгляд ученого, исследующего эти процессы в живой практике общения с представителями великой китайской цивилизации.

А.А. Забияко

ЧЕЛОВЕК ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ФРОНТИРА В ПОИСКАХ КОРНЯ ЖИЗНИ (М. ЩЕРБАКОВ, Б. ЮЛЬСКИЙ, А. НЕСМЕЛОВ)

«Загадочная страна Маньчжурия», «дебри маньчжурской тайги» стали художественной мифологемой, определяющей, с одной стороны, крайнюю степень отчужденности русского изгнанника от бескрайних просторов российских степей, его «умирания» в качестве *русского* человека, «возрождения» в качестве *эмигранта*, с другой стороны, его особую выделенность в неоднородном пространстве эмиграции в целом. Не случайно в эмигрантской среде многие называли их «русскими китайцами».

Порубежье как временная и социально-философская категория тесно связались в сознании эмигрантов с лихолетьем Гражданской и последующими за этим переменами в их судьбе и художественном сознании¹. Остро осознавая пограничность своего местоположения и состояния, многие сочинители понимали, что в этом их уникальность. Трагедия Ледяного похода, тяжелейшие невзгоды, сопро-

¹ Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 9. Благовещенск, 2010. С. 3–7.

вождавшие семьи дальневосточных беженцев на пути в эмиграцию, экзотика русского города посреди маньчжурских болот, процветающий на почве харбинского многовластия бандитизм, хунхузничество провоцировали и продуцировали особые темы и сюжеты. Да ведь и люди-то, решившиеся на переход дальневосточной границы, были непростыми: авантюрного склада, витальными, и, говоря сегодняшним языком, готовые к любому экстриму. Иначе как могли бы они справиться той чередой испытаний, что предъявили им история и жизнь? Лихо закрученными сюжетами из собственной биографии могли поделиться Альфред Хейдок¹, Арсений Несмелов², Алексей Ачаир³, Яков Лович⁴, Вс.Н. Иванов⁵.

«Пограничная жизнь – это огромная канва, по которой можно расшивать узоры бесчисленных, весьма запутанных, обремененных сложной фабулярностью, романов... Недаром в доброе старое время писались повести о контрабандистах, о мрачных следопытах-охотниках, о невероятных приключениях, все это – в связи с жизнью на границе», – писал в середине 30-х гг. на страницах журнала «Рубеж» критик Аргус⁶.

Начатое писателем Н.А. Байковым и продолженное китаеведом-этнографом П.В. Шкуркиным, оборванное из-за отъезда в СССР в творчестве Венедикта Марта, направление художественной этнографии многообразно развивается в харбинской беллетристике. Этнографический материал становится востребованным не только в узких научных кругах, но и в среде обычных горожан, постепенно осознающих уникальность своего местоположения, того края, что стал их домом. Для обретения новых впечатлений харбинские писатели отправляются в путешествия (в том числе – корреспондентами ведущих периодических изданий – А. Ачаир, А. Хейдок, В. Логинов, Н. Байков и др.); по югу Китая и странам Азии путешествуют шанхайские авторы (М. Щербаков). Их этнографические репортажи и за-

¹ Хейдок А.П. Страницы моей жизни. М., 2011. С. 17–42.

² Несмелов А. О себе и о Владивостоке; Наш тигр, Ленка Рыжая и т.д.

³ Ачаир А. Тайна северной тайги // Рубеж. 1937. № 23. С. 3–8.

⁴ Лович Я. Враги. М., 2007.

⁵ Иванов Вс.Н. Исход. Повествование о времени и о себе // Дальний Восток. 1994. № 12.

⁶ Аргус. Роман, написанный жизнью (Книга К. Сабурова «Зеленый фронт», только что вышедшая в Харбине) // Рубеж. 1937. № 17.

рисовки несут ценнейшую информацию о нравах, обычаях и верованиях коренных народов Востока Азии и обнажают интерес к окружающей экзотике не только самих писателей-эмигрантов, но и, в первую очередь, читателей газет и журналов¹. Особенности непростой пограничной жизни в Северной Маньчжурии, обусловленной политической ситуацией на Дальнем Востоке, к 1937 г. лишь обозначились уже столь явно, что о них стало возможным писать и в иллюстрированном журнале, и в более солидных публикациях².

Беллетристы дальневосточной эмиграции использовали эти возможности, реализуясь в соответствии со своими модусами художественного восприятия: в пространстве мистического реализма (А. Хейдок), в области художественной этнографии (Н. Байков, П. Шкуркин, В. Март, М. Щербаков, Б. Юльский), в «динамическом реализме» А. Несмелова и т.д.

Одним из таких писателей и самоценных типажей дальневосточного фронта стал Михаил Васильевич Щербаков [1890–1956] – профессиональный физик (закончил Императорское высшее техническое училище), военный летчик, замечательный фотограф (одним из первых разработавший технику цветной фотографии), писатель, поэт и литературный критик, в совершенстве знавший французский, английский, немецкий языки. Был мобилизован в 1914, направлен во Францию, где прошел краткосрочные курсы аэрофотосъемки. Воевал на Балканском фронте. Стал добровольцем Французского иностранного легиона, получил французское гражданство. Но вместо службы в Ханое он перебрался в шальной Владивосток, где прожил несколько лет, редактируя монархическую газету «Русский край» и «Крестьянскую газету». Он был знаком со многими, ставшими впослед-

¹ Ачаир Ал. У священного озера (Спец. корреспонденция для «Рубежа» из Ханьчжоу) // Рубеж. 1929. № 6. С. 11; Хейдок А. Город предрассветных сумерек (Впечатления о Гирине) // Рубеж. 1929. № 45. С. 3; Кедров И. Дикари под боком у Харбина // Рубеж. 1933. № 10. С. 3–4; Забайкалец. Соколиная охота в Китае // Рубеж. 1929. № 48. С. 6; На отрогах Хингана (Результаты научной экспедиции) // Рубеж. 1931 (?). № 11. С. 5–6; Щербаков М. По каналам. С фотографиями автора // Слово, 22. 03. 1930; По древним каналам. Этнографический очерк // Понедельник, 1930. № 1; Священный остров. Очерк о Путу // Парус, 1932. Вып. 9.

² Об этом, например: Забияко А.А. «Дикари под боком у Харбина»: религиозная жизнь эвенков Северной Маньчжурии в периодической печати дальневосточной эмиграции // Религиоведение. 2014. № 4. С. 185–192.

ствии известными харбинцами (Б. Бета, Вс. Ивановым, А. Несмеловым, М. Урванцевым). В частности, во Владивостоке Щербаков общался с В.К. Арсеньевым, тот подарил ему свою книгу¹. Щербаков во Владивостоке учит китайский язык, очевидно – много читает литературы, посвященной Китаю, Японии, востоку Азии вообще.

Покинув Владивосток буквально перед самым вступлением туда красных войск, Щербаков много путешествует по Дальнему Востоку, побывав в Корее, Японии, Сингапуре, Гонконге. Под впечатлением от столь многообразного этнокультурного опыта Щербаков создает различные стилизации в духе национальных традиций поэзии. Они публикуются в альманахе «Китай» (Шанхай, 1923 г.), «Врата» (Шанхай, 1935), «Отгул» (Шанхай, 1944).

В 1922 году пристанищем Щербакову становится многонациональный Шанхай, где писатель проживет более чем двадцать лет. Там он активно занимается литературной и организаторской деятельностью, создает и руководит объединением «Понедельник». С 1933 г. входит в правление литературно-художественного объединения «Восток», печатается во многих дальневосточных журналах и альманахах («Врата», «Понедельник», «Багульник», «Феникс», «Шанхайская заря» и др.), а также в ряде американских и европейских изданий («Дымный след», «Современные записки», «Балтийский альманах»). Сразу по приезду в Шанхай либо еще во время своего владивокского жития и путешествий по Тихому океану и северным пределам России он обратился к переводам. В частности, в «Балтийском альманахе»² публикуются его «Шанхайские миниатюры» с подзаголовком «Переводы с китайского» (при этом авторский подзаголовок – «Из китайских анекдотов»). В эти миниатюры входят истории из жизни «китайских замечательных людей» (например, Ли Бо), явно переводные, и очерки – философско-лирические зарисовки китайской жизни. Уже в эти годы Щербаков поднимает вопросы восприятия русским (европейским) сознанием быта и образа

¹ В библиотеке М. Щербакова, сохраненной частично В.А. Слободчиковым, есть первое издание книги Арсеньева с надписью владельца «М. Щ.» Коллекция «русского харбинца». Каталог собрания В.А. Слободчикова. М.: Пашков дом, 2006. С. 19.

² Щербаков М. Литература и книгоиздательство // Врата. 1935. № 2. С. 43–49.

жизни китайцев («Муравьи»), его волнуют проблемы этнической идентификации метисов («Хав-Касты»). В этой же публикации впервые появятся его очерки «Каллиграф» и «Нищие», впоследствии вошедшие в «Шанхайские наброски» сборника «Корень жизни».

В 30-е гг. у коллег по цеху Михаил Щербаков заработает эпиграмму, характеризующую и его писательские ориентиры, и сноровку путешественника, и мужскую силищу:

М.В.Щ.

При драке с ним, хоть удивитесь,

Получите ущерб боков.

То – наш Джек Лондон, храбрый витязь,

Михал Василич Щербаков¹

В 1925 г. в альманахе «Дымный след» (Сан-Франциско) увидит свет очерк «Корень жизни», затем опубликованный в парижских «Современных записках». Ю. Айхенвальд выделил в «Корне жизни» и самоценность самого дальневосточного материала, и специфический этнокультурный аспект, и закрученность фабульной пружины: «В необычную обстановку и к *необычной этнографии*, в *среде китайцев и корейцев*, переносит нас г. Щербаков; и *русскую жертву “женшенья”* тоже показывает он. Сделано это искусно, и производит впечатление *повести о тех обильных смертях, какие повлек за собою корень жизни*». Но парижский критик весьма тонко почувствовал и авторскую концепцию фронтальной мифологии, в которой корень жизни карает, но воздаяния за несправедные поступки не дает: «*Может быть, в связи с этой ироничностью сюжета легкой иронией и преднамеренной объективностью подернут и самый тон рассказа*»².

В течение двух десятилетий Щербаков продолжает оттачивать свое мастерство – с одной стороны, в этнографических изысканиях, с другой, в области беллетристики, зачастую соединяя в себе этнографа и беллетриста: он пишет и пуб-

¹ Светлов Н. Чураевцы по белу свету // Молодая Чураевка. 1932. № 5 (30 июля). С. 2.

² Айхенвальд Ю. Литературные заметки // Руль. 1926. 17 ноября. № 1813. С. 2–3.

ликует этнографические очерки¹, переводит тексты новых китайских писателей, пробует себя в разных жанрах прозы: приключенческой повести «Черная серия»², фантастической повести «Токсин любви»³, рассказах.

В своих очерках, например, Щербаков скрупулезно описывает культовую сторону китайского буддизма, наблюдаемую им на священном острове Путу («Священный остров»). Здесь он – и профессиональный этнограф, подмечающий все детали быта буддийских монастырей, описывающий историю острова Путу. И – грамотный религиовед, детально воссоздающий легенду о Мио-Шень (так в земной жизни именовалась Гуань-Инь), делающий зарисовки культа предков, фиксирующий тексты и ритуалы заупокойных служб, исполняемых на острове, а также констатирующий «причудливый конгломерат верований, которым стало на китайской почве учение Будды»⁴.

В литературно-критическом обзоре он подчеркнет свой интерес к беллетристическим жанрам: «Мы вовсе не противники фабульно-приключенческого рассказа и считаем, что этот жанр имеет такой же “raison d’etre” в литературе», – и резюмирует: «главное для вещей такого рода – убедительность»⁵. Однако Щербакову претит, если «белые нитки, которыми автор сшивает действительность с фантастикой, так и остаются невыдернутыми».

В повести «Черная серия» Щербаков воссоздает события своего путешествия через Камчатку на русский Север, в Землю Коряков, вписывая их в «роковую историю» о роли случая – «черной серии» в жизни человека. Русский летчик (Никита Анисимович Порейчук) случайно становится причиной гибели японского солдата; спасаясь от полиции, он устраивается на шхуну с китайско-японской командой. Шхуна отправляется на Камчатку, но уже в начале рейса повар-китаец варит команде суп из акулы – священной рыбы, являющейся «и покровительни-

¹ Щербаков М. Отгул: Стихи. Шанхай, 1944.

² Щербаков М. По каналам. С фотографиями автора // Слово. 22. 03. 1930; По древним каналам. Этнографический очерк // Понедельник, 1930. № 1; Священный остров. Очерк о Путу // Парус. 1932. Вып. 9.

³ Щербаков М. Последний рейс // Врата. 1934. Кн. 1.

⁴ Щербаков М. Токсин любви (отрывок) // Понедельник (Шанхай). 1931. № 2. С. 368.

⁵ Щербаков М. Утес Дракона // Врата. 1935. Кн. 2.

цей, и врагом моряков. Есть ее на корабле никак нельзя: обязательно несчастье будет»¹. Команда требует расчет, и Никита Анисимович вынужден плыть дальше уже с корейской командой. По дороге горе-капитан с говорящей фамилией Худовой («произнося несчастливую фамилию капитана, Рябоконт никогда не забывал перекреститься под столом»², не знающий морских обычаев, убивает чайку. Подбить чайку по морским законам – навлечь беду и на себя, и на судно: «Вот попомни меня: мы еще, Бог даст, может, выкрутимся, а уж тебе теперь со шхуной крышка, как пить дать, крышка!», – предвещает Худовой старей морской волк Рябоконт, с которым солидаризуется и русская, и корейская часть команды.

По пути своей «черной серии» герой успевает познакомиться с коряками и их бытом: «Это землянки оседлых коряков. <...> В земляной юрте нет ни окон, ни дверей, ни трубы: а все дыра в потолке. А снизу коряки лезут к ней по стволу с перекладами»³, их промыслом («Однако, ноне урозай очень хорос: сетоцек не хватало! – цокая, говорили моряки – Когда рекой сла, олень по самое брюхо в рыбе тонул... Хоросый урозай!»⁴; приводит разные варианты их речи, а также русско-китайского пиджина.

Узнав многие народы, изведав разные несчастья по пути своего «черносерийного» путешествия, *русский герой* все преодолевает и оказывается на Гуаме – острове в западной части Тихого океана. Читатель понимает, что, даже если это и конец «черной серии», то не конец испытаний *бедолаги-русского*, не предел его знакомств с другими странами и народами.

Опыт дальневосточной жизни и впечатления от морских путешествий оставили в сознании писателя глубокий след. Раздумья об универсальных законах, сближающих людей в экстремальных условиях для выживания (тайга, океан), стирающих этнические и религиозные различия, оплотнятся в художественном целом сборника «Корень жизни».

¹ Щербаков М. Токсин любви (отрывок) // Понедельник (Шанхай). 1931. № 2. С. 196.

² Щербаков М. Одиссеи без Итаки. Повесть, рассказы, очерки, стихи, переводы. Владивосток, 2011. С. 202.

³ Щербаков М. Одиссеи без Итаки. Указ. изд.

⁴ Там же. С. 206.

Как *книга* сборник «Корень жизни» формируется почти двадцать лет и выходит в свет только в 1943 году. Туда в основном входят рассказы, написанные в 1923-1930 гг. (в них можно обнаружить прозаическое развитие стихотворений 20-х гг.); лишь два рассказа датированы 1935 и 1934 гг.¹

Произведения эти разнообразны по жанровому, сюжетологическому наполнению: среди них и новелла («Корень жизни»), и «корейская легенда» («Озеро богача»), и рассказы, написанные в духе фантастического реализма («Утес Дракона», «Джонни молодой мамонт»), и лиризованные зарисовки («Шанхайские наброски») и т.д. Все эти тексты объединены мифологией и мифологическими воззрениями самых разных народов, населяющих Дальний Восток: китайцев, маньчжуров, корейцев, японцев, коряков, пропущенные сквозь призму восприятия русского человека.

Начинается сборник рассказом «Корень жизни», написанным, как было сказано, почти четверть века назад. Это и хронологическая, и топонимическая точка отсчета художественного мира книги. Художественный посыл «Корня жизни» был проявлен уже в эпиграфе – китайской пословице: «Где женьшень, там и тигры». Для восточных людей эта фраза становится непосредственной реализацией мифологемы, согласно которой *женьшень* – одно из воплощений Духа лесов и гор, а его животное воплощение – *тигр*. Но пословица есть пословица, она индифферентна. Жажда обладать корнем превращает в тигров людей.

Злокозненность Корня Жизни, попавшего в «нечистые» человеческие руки с целью наживы, по мысли автора, проявляется вполне последовательно: убийство рождает убийство: «убивают не только люди, – убивает убийцу и тигр, привлеченный свежим запахом только что пролитой крови»². В сюжете рассказа переплетается динамика действия и кумулятивная однообразность каждой новой сюжетной ситуации: борьба за корень между нашедшим его женьшеньщиком – «голубым фазаном», Ли Фун-линем, охотником за женьшеньщиками – Цзян-Куем,

¹ Щербаков М. Черная серия. Повесть в 9-ти гл. // Багульник (Харбин). Лит.-худ. альманах. 1931 г.; Щербаков М. Шанхайские миниатюры (переводы с китайского) // Балтийский альманах, 1924. № 2.

² Айхенвальд Ю. Литературные заметки // Руль. 1926. 17 ноября. № 1813.

«белым лебедем» корейцем Кимом; исполненное символического смысла, но вполне реалистичное убийство Кима тигром, переход корня в русские руки «Тигровой смерти», Николая Тимофеевича, его приключения с корнем, и, наконец, убийство «Тигровой смерти» и кража корня китайцем-аптекарем, коварно убившим охотника и уехавшим в Шань-Си.

По мере каждого преступления возрастает и жестокость воздаяния «гения охранителя» – Духа Леса и Гор. Для русского охотника, знающего «таежную грамоту» и нашедшего корень возле убитого, таежная примета является намеком на его дальнейшую судьбу: «Где женьшень, там и тигры!.. – припомнилась ему древняя китайская поговорка, и Корень Жизни начал внушать к себе еще большее уважение.

– Ладно, там посмотрим!.. – сказал он громко в ответ на свои мысли, осторожно уложил корень в мох, обернул берестой и, спрятав на дно пейтузы, отправился напрямик через сопки в деревню к брату». Но, когда надо было бы поверить «таежной грамоте», этот русский герой полагается на русский «авось». Желая обогатиться, он, преступая «таежный закон», забирает женьшень. Тем самым «Тигриная смерть» обозначает свой Путь – вернее, свой конец.

Собственно говоря, по дороге к своему концу «Тигриная смерть» пошел давно: он неоднократно посягал на самого «Великого Вана» – либо продавая «молодого царя тайги» в гамбургские зоосады, либо убивая тигра и сдавая аптекарю ценные части его тела. Не случайно, проживая среди обитателей тайги, он остается для них чужим, «белым дураком», «белым дьяволом».

Николай Тимофеевич точно так же относится к китайцам и к их обычаям. «Сплеывая и ругаясь», как от нечистой силы, он стремится прочь из «смрада» китайского района: «Охотнику сделалось тошно от всех этих запахов и звуков, его потянуло туда, где были белые люди, а не эти скользкие черные фигуры, от которых так явственно пахло смертью»¹. Заметим, что эти ощущения весьма близки авторскому восприятию духовной жизни китайцев в очерках «Шанхайские миниатюры» (1924). Возможно, именно это органическое неприятие Николаем Тимо-

¹ Щербаков М. Одиссеи без Итаки. Указ. изд. С. 15–39.

феевичем китайцев и их быта стало причиной неуважения его к «закону тайги». Этот русский – чужак в этом мире таежных мифологем.

Корень жизни становится *знаком смерти* для каждого, вновь обретшего его – правдой и неправдой. Образ смерти, предопределения, напрямую или косвенно связанный с переходной обрядностью китайцев, органично вписывается русским писателем-эмигрантом в его понимание новой культурной и этнорелигиозной ситуации. Во втором рассказе «Паршивый уголь» (1924) героем является *русский* капитан Вассер. Вопрос о *русскости* капитана Вассера заслуживает отдельной темы, однако в пространстве разговора о «таежных законах» он выступает как носитель русского этнического сознания. Более определенно *русскость* как этнокультурный выбор реализована в образе капитана Дэка («Последний рейс»): со своими «финскими скулами» тот попросту именуется владивостокским губернатором «инородцем». Именно Вассером – «заядлым таежником», прожившим немало лет на мысе Св. Ольги бок о бок с китайцами и «инородцами», излагаются «священные законы тайги». Первый – «гостеприимство» (вплоть до абсурдных, с точки зрения европейца, форм «угощения женой»), второй – «не воруй!» («нет тебе, вору, по всей тайге ни чифана¹, ни теплого ночлега»), третий – «братская клятва» («за ее нарушение одна кара – смерть. Тому, кто бросил братку в беде – смерть. Тому, кто убил братку – смерть через лютую пытку»)².

Герой рассказа, капитан, демонстрирует откровенное «великодержавное» пренебрежение к китайцам, населяющим бухту Святой Ольги в Приморье. «Я туда попал с войны после контузии. В те времена русских там почти не было. Одни инородцы: гольды да орочи. Но больше всего – китаезы из Шаньдуня. Ведь из этого самого Чифу желторожие прут к нам, как из брандсбойта. Чего только не делали при Царе, чтобы остановить: ничего не помогло. Расползлись, как клопы. И бойки, и «купезы», и плотники, и кочегары<...> Тут тайга под носом, а у них вонь и грязь, что в твоём Китае».

¹ Чифан (пидж.) – еда.

² Щербаков М. Одиссеи без Итаки. Указ. изд. С. 15–39.

Однако, как только речь заходит о китайцах-*таежниках*, – тон и язык рассказчика меняются кардинально. *Таежный человек* (фронтирный человек) начинает говорить о «своих», *таежных людях*, и «своих», *таежных порядках*: «Но это вовсе не значит, что в тайге был беспорядок. Наоборот, *порядочек был такой, что дай Бог каждой стране*. Вся тайга делилась на участки в тысячи квадратных верст каждый, и для каждого избиралось по три судьи-старшинки на три года».

Случай, рассказанный Вассером, не только проясняет жизненную подоплеку таежных законов, но и косвенным образом утверждает их мистическую детерминированность с точки зрения фронтирной мифологии. В этом повествовании «таежным законом» проверяется и русский (сам Вассер), и китаец. В тайге пропадает богатый Сан Хо-лин, ушедший на охоту вместе со своим «браткой» Кун Си. Казалось бы, что тут удивительного: «Мало ли охотников таежный зверь каждый год задирает?». Но благодаря «таежной правде» загадка пропажи старого китайца открывается: «Удивительное, право, дело: ведь уж, кажется, никто ничего не слышал – не видал, а вот заговорила тайга, будто живой человек, заговорила!». Поиски увенчиваются успехом только тогда, когда охотники «надумали помолиться у фанзушки. Сели, развели огонек, помолились духу покойника и дали обет до тех пор не курить трубочек, пока не разыщут Сан Хо-лина». История оказалась весьма запутанной: молодой напарник не простил трусливому старику того, что тот бросил его наедине с тигром. Убийство молодым Кун Си братки, бросившим своего же братку, неоднозначно оценивается Вассером – русским человеком, но однозначно отрицательно – Вассером-таежником: «Закон тайги ясен. Статей в нем мало; снисхождений никаких: за смерть полагалась смерть. А тут, конечно, вина еще увеличивалась: ведь старик-то принял убийцу в дом, облагодетельствовал, можно сказать...».

В рассказах «Джонни, молодой Мамонт», «Иринари», «Озеро богача», «Утес Дракона» герои тунгусской, японской, корейской, китайской мифологии так или иначе инкорпорированы в бытие русского человека: то как оживший Маммон – Джонни Молодой мамонт, то в облике демона-лисицы *иринари*, то – в очертаниях мифологизированного ландшафта, то – в материализовавшемся во-

сточном драконе, откусывающем самыми что ни на есть реальными зубами ногу русскому офицеру. От чужих богов русскому человеку ждать нечего, – такой вывод напрашивается читателю.

Логика чужих обычаев и традиций страшит русского человека, особенно проявлена их демоническая инородность в Шанхае: «Из приоткрытых ставень китайских лавок, где готовили бобовое тесто, плотными клубами выкатывался жирный пахучий пар. Голые по пояс китайцы, копошившиеся внутри у закопченных котлов, казались чертями с даосских картин, изображавших адские муки». Эта inferнальная атмосфера, которую может хоть как-то избежать русский человек в городе, настигает его в естественной среде. Дракон, знакомый по лубочным картинкам и китайским инсценировкам, материализуется во всем своем физиологическом уродстве на острове Жаба, куда во время кораблекрушения попадает русский офицер Елагин. И реальность оказывается много страшнее картинок: «Вы видели китайские шествия, когда тридцать-сорок человек несут на шестах извивающееся бумажное чудовище с саженой головой и парой горящих выкатившихся глаз? Так вот, всего в нескольких метрах ниже края выступа мой взгляд уперся в глаза очень похожей гадины, но настоящей, живой, тяжело храпевшей и обдававшей меня целыми волнами мерзостного запаха»¹.

В предисловии к сборнику Щербаков пояснит: «Собранные в этой книге рассказы написаны в разное время за двадцать лет жизни в Шанхае. Большинство – дань восхищения перед суровой красотой людей и природы русских Дальнего Востока и Севера, о которых все еще мало сказано в нашей литературе»². На самом деле *русскости* в ее архетипическом этнокультурном понимании в сборнике – мало. Его русские – это особые русские, *русские дальневосточного фронта*. Их ментальность вбирает этнокультурные и этнорелигиозные традиции самых разных народов, их сознание синкретизируется. Не случайно рядом с русским героем в рассказах часто фигурирует европеец, отчасти выполняющий роль мифологического трикстера («Иринари», «Джонни молодой Мамонт», «Европеец»,

¹ Щербаков М. Одиссеи без Итаки. Указ. изд. С. 84–105.

² Там же. С. 15–17.

«Последний рейс»). Он, европеец, постоянно испытывает русского, провоцируя на контакт с инокультурой. Так, в рассказе «Иринари» именно англичанин, заводя разговор об «истинной православной вере», подталкивает русского на кражу японского божка из кумирни. Поругание чужой святыни «на спор» приводит доверчивого и горячего русского к тому, что божок «материализуется» и преследует Петра Фаддеича: «Отдай божка!.. Поставь обратно!»¹.

В некоторых случаях европеец – откровенный антагонист русского и непостижимой для европейца русскости. В рассказе «Европеец» француз Сорель мается оттого, что не может постичь характер русской женщины Лели, а это причиняет ему моральное неудобство. Леля ездит с ним танцевать в дансинг, очаровывая его своей фарфоровой точеной фигурой, своими светскими манерами, но в неожиданно ординарный – по меркам Сореля – момент начинает вдруг плакать и «капризничать». По сравнению с Лелей насколько мила и понятна американка Бетти – сама предложившая Сорелю себя, оговорив при этом всю взаимовыгодность их эротически-циничной «сделки». Все деньги, потраченные на Бетти, окупались для Сореля его мужскими радостями. Иное дело – эта Леля! «Один черт поймет этих русских! Действительно, полуазиаты!», – восклицает француз, раздражаясь при мысли о непостижимой русской барышне. «Азиаты», – позднее выносит Сорель окончательный диагноз, взбешенный резким отказом Лели. А кто же он сам? Стареющий французский сноб, ведущий праздный образ жизни в Шанхае, но надеющийся либо выгодно жениться, либо сыграть на акциях суматровского угля. Этот европеец берет чековую книжку и, как «честный человек», посылает Леле 50 долларов – на прощание.

Иного теста – *русские* мужские типажи: Елагин, выдержавший поединок с самим драконом («Утес Дракона») и, несмотря на смертельную рану, стремящийся оставить свидетельские записки об этом событии, чтобы предупредить людей об опасности; офицер Ларцов, убегающий к любимой по распутице, несмотря на грозящее наказание в виде военного трибунала («Подсудное дело»), тот же Ларцов («Мистраль»), вступающий в поединок с самим мистралем – изматывающим

¹ Щербаков М. Одиссеи без Итаки. Указ. изд. С. 105–111.

ветром (непостижимо для французов, прекращающих все попытки полетов на этот период) и совершающий дерзкий полет над полями Роны. Эти рассказы повествуют о событиях, не связанных с эмиграцией – два из них происходят во время Первой мировой войны, в западной части России и во Франции. Однако именно эти русские люди, способные на дерзкие и безрассудные с точки зрения европейского здравого смысла поступки, становятся потом *особенными русскими* Дальнего Востока и Севера. Таким был и сам автор: автобиографические черты присущи его героям – Ларцову и Елагину.

Так в чем же он, «корень жизни», по Щербакову? Ведь название текста, а тем более, сборника, всегда – его смысловой конденсат. Однозначного ответа после прочтения книги у пытливого читателя нет. Герои рассказов – русские и китайцы, насельники дальневосточного фронта в широком смысле – так и остаются разделенными друг от друга верованиями, привычками, этикой. Русские – «белыми дьяволами» для китайцев. Китайцы – «даосскими чертями» для русских. Но явственно и то, что художественное сознание Щербакова интуитивно ищет собственного «соответствия» (название сонета М. Щербакова, 1922) восточному типу мышления.

Так или иначе, этнографические сведения, облеченные в динамичную фабулу – только повод для философских раздумий о том, как вписывается европейское мышление в многовековые традиции «фронтирной мифологии», как способно оно усвоить чужие обычаи, пронизанные древними религиозными воззрениями. В китайской религиозной традиции, уходящей в глубокую древность, бытует представления об эвгемеризации мифологических персонажей. Очевидно, Щербаков смолоду обладал весьма подвижной психикой – благодаря этому он был особенно чуток к восточной мистике, где реальность с фантастикой переплетены неразложимо¹. В текстах Щербакова мифологические существа не просто *оживают* – они живут своей жизнью задолго до встречи с ними русского героя; фантазмы в рас-

¹ Известно, что, уже переехав в Париж, в 1956 г. в результате душевной болезни М. Щербаков выбросился из окна. Однако не ясно доподлинно, когда реально заболел писатель. Обычно первые симптомы душевных расстройств проявляются в молодом возрасте. Возможно, его самоубийство стало следствием очередного кризиса, вызванного трудностями адаптации на новом месте, в чуждой инокультурной среде.

сказах Щербакова также неотделимы от реальных событий и ощущений, рожденных *сдвинувшейся реальностью русской жизни*.

Сборник «Корень жизни» в своем противоречивом художественном целом воплотил попытку русского художника слова, утратившего родные «корни» и оказавшего в дальневосточных пределах, вжиться в иную систему духовности и обрести иной «корень жизни» – новый смысл бытия. Этот смысл доступен новому типу ментальности – ментальности дальневосточного фронта, но усвоить ее способен далеко не каждый.

Художником слова, внесшим свою лепту в создание художественной этнографии дальневосточной эмиграции, переосмыслившим ее устойчивые топоры в оригинальных жанровых формах, стал **Борис Михайлович Юльский [1912–1950?]**. Биография книжного мальчика из дворянской семьи¹ складывалась вполне типично для его эмигрантских сверстников. Он родился в Иркутске, в 1919 г. вместе со своими родителями приехал в Маньчжурию и переселился в Харбин в декабре 1921 г. Окончил Первое реальное училище, затем два года учился в Политехническом институте, который бросил на 2 курсе и начал сотрудничать в газете². Очевидно, учеба в Политехникуме и общение с сокурсниками подвигло Юльского в 1932 г. к вступлению в РФП (Российскую фашистскую партию). В опросном листе БРЭМ он откровенно указал свои политические убеждения: «фашист»³, стал сотрудником фашистского издания «Наш путь». Но в мае 1938 г. на страницах «Нашего пути» про Юльского пишется, что он – «штатный посетитель пристанских героинок»⁴. С июля 1938 г. по июнь 1941 г. Юльский служит в русской лесной полиции на восточной линии бывшей КВЖД, попав туда якобы по воле японских властей, спасающих его от наркомании. И хотя первые рассказы талантливого беллетриста увидели свет еще в 1933 г., именно служба в лесной полиции

¹ Перелешин В. Два полустанка. Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930 – 1950. Amsterdam, 1987. 160 с.

² Ли Мэн. «Он Байкова литературнее» (о прозе Бориса Юльского) // Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып 6. Указ. изд. С. 210–213.

³ ГАХК. БРЭМ. Ф. 830. Оп. 3. Д. № СО-22077 Б.М. Юльского. Л. 2,3.

⁴ Там же. Л. 12,13.

стала определяющим временем в формировании художественной этнографии Бориса Юльского.

Конечно, интерес к китайской культуре и литературе возник у писателя раньше. В 1937 году Б. Юльский публикует в «Рубеже» полумистический, полунекдотический (в жанровом понимании) рассказ «Возвращение г-жи Цай». В нем писатель обращается к китайской мифологии посмертного существования. Лао Цай (старина Цай) потерял жену и живет только воспоминаниями, которые дарит ему опиумокурение. Неожиданным даром небес становится для Цая появление необыкновенной громадной крысы. Известно, что крысы чрезвычайно умны и привязчивы. А китайцы верят в реинкарнацию. Кто она? Просто крыса или душа умершей жены? Ясно одно: в тяжелейшей жизненной ситуации, когда Цай заложил за долги свой чудесный домик и решает заснуть вечным сном, животное/жена выручает старика – приносит ему бриллианты¹.

С точки зрения персонажной традиции в литературе, – как тут не вспомнить о «чудесном помощнике» из русских сказок! Но эта «огромная рыжевато-серая крыса с острой хитрой мордочкой и блестящими бисеринками глаз» так реальна, так убедительна в своей сердечной преданности, когда внимательно слушает своего спутника, качает головкой, сочувствуя его несчастьям...

Она разделяет и пагубную страсть старика Цая к опиуму: «Когда небо посылает нам гостя, мы должны встретить его достойным образом... – произнес господин Цай. И, дунув на крысу дымом опия, сказал: – Кури, и пусть мысли твои станут светлыми и легкими.

Крыса вдыхала тяжелый белый дым, шевеля острой мордочкой и поблескивая глазами. Когда же господин Цай кончил курить, она спрыгнула с кана и скрылась в углу.

Теперь она стала приходить ежедневно, в одно и то же время. За несколько минут до начала курения крыса садилась на кан и нетерпеливо перебирала лапками. Пока жарился опий, она нюхала воздух и крутила головкой»². Реалистичность

¹ Юльский Б. Возвращение госпожи Цай // Рубеж. 1937. № 28.

² Там же.

и, с другой стороны, очеловеченность крысиных реакций сближает рассказ с традициями анималистической литературы.

С одной стороны, этот опыт психологизации характера животного Юльский мог позаимствовать у того же Дж. Лондона и своего земляка Н.А. Байкова. С другой же, захватив внимание читателя необычным сюжетом, Юльский попутно рассказывает и о вере китайцев в оборотней-лис («Смотря на крысу, господин Цай думал, не оборотень ли она, явившийся, чтобы смутить спокойствие его души и заставить совершить злое дело»), и о том, что курение опиума издавна используется китайцами для того, чтобы «посетить родину», а также «встретиться с умершими»¹ («Старый господин Цай выкурил свою первую трубку, вспоминая яркий летний день на берегу реки в благословенной провинции Шань-дун...»; «Трубка, принадлежавшая ему, была старой и ценной. Из нее курили чьи-то деды и прадеды, и она имела вид человеческой руки, сжимавшей пальцами темную обкуренную чашечку»). Подобное натуралистическое вживание в процесс опиумокурения вполне объяснимо – как мы помним, Юльский сам имел богатый опыт наркотических сеансов.

Рассказ «Возвращение г-жи Цай» явил литературе молодого писателя – продолжателя художественной этнографии на новый лад. Благодаря умному животному-духу господин Цай неожиданно избавляется от долговой ямы, доживает в покое положенные ему годы, умирает во сне. «Когда же были совершены похороны и белые кони умчали с огнем душу старого господина Цай в вечернее звездное небо, соседи, пришедшие в его опустевший домик, нашли на кане громадную седую мертвую крысу».

Писателя отличает особенный подход к материалу. Не сам по себе забавный сюжет о компаньонах-наркоманах – крысе и Цае – делает историю привлекательной для читателя. «Опиумная мифология» китайцев в данном случае послужила любопытным поводом переосмыслить архетипический сюжет о возвращении души умершего. Очеловеченная Юльским крыса – не просто умная крыса. Это, как подчеркнуто уже названием и дважды указано в тексте – дух госпожи

¹ Пришвин М.М. Дальний Восток (путевой дневник 1931 г.). Указ. изд. С. 211.

Цай: «Крыса была очень большая. И соседи невольно подумали, что это был, может быть, добрый дух дома, охранявший хозяина и теперь, когда старый Цай умер, покинувший землю для того, чтобы вернуться в свои небесные края». Юльский нащупал беллетристический потенциал истории, в котором трогательный союз сострадательного животного и несчастного старика реализуется на почве китайских мифологических представлений. Это придает повествованию философский умиротворяющий характер, не лишив при этом его многозначности. Художественной находкой молодого писателя стал специфический способ погружения в инокультуру, когда читатель не может понять, где же грань между жизнеподобием и мифологизмом. Юльский изначально настраивает нас на такой способ восприятия: «Эту историю мне поведал старый китаец за чашкой золотого цветочного чая. Он рассказывал обстоятельно и витиевато, жестикулируя длинными желтыми пальцами. Изредка он подносил к губам чашку и с длительным хлюпаньем втягивал в себя горячую душистую струю. Затем он ставил чашку, поднимал глаза и продолжал повествование.

К сожалению, рассказчик далеко не в совершенстве владел русским языком. Я тоже далек от полнейшего знакомства с китайским. И поэтому мне пришлось изложить этот рассказ моим собственным слогом, лишь изредка вставляя особенно характерные фразы и пояснения моего любезного собеседника».

Китаец рассказал историю, в которую верит сам; верит ему русский писатель, а писателю – русский читатель. Здесь Юльский, видимо, интуитивно, вплотную подошел к проблеме исследования китайской мифологии: она как раз и состоит в трудности разграничения мифа и реальности, мифа и истории, так как китайская культура абсолютизирует историю и безусловно верит письменному слову¹. Поэтому любое явление принимает в ней достоверность факта, тем более, если постигающий мифологию – «лаовай»²-неофит.

Обратный и, прямо скажем, неудачный сценарий постижения китайской культуры европейским сознанием продемонстрирован Юльским в рассказе, напи-

¹ Алимов И.А. Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая. СПб., 2008. С. 5.

² «Лаовай» (просторечн.) – снисходительное именование китайцами иностранцев. Буквально: «иностранный дурень», «простак-иностранец».

санным годом позднее, с забавным названием – «Мяу»¹. Тигренок (который, ни много ни мало, «был сыном князя» и у его отца «на широком и плоском рыжем лбу отчетливо вырисовывался черный иероглиф "Ван"»), вначале попадает в руки русского охотника, а затем богатого харбинца Кройда.

В этом рассказе, на первый взгляд, нет никаких реализованных мифологем, сюжет его довольно реалистичен. Однако знающий человек сразу чувствует здесь отсылку к знаковым уже к тому времени текстам Н.А. Байкова («Великий Ван») и М.В. Щербакова («Корень жизни»), словно Юльский решил поиграть с читательским ожиданием и развить одну из сюжетных линий художественной этнографии, связанную с «тигриной мифологией». Охотник-промысловик Мигуев убивает тигрицу, забирает в Харбин тигренка – это одна из сюжетных линий центрального рассказа М.В. Щербакова «Корень жизни». Мяу посещают видения – это практически перифразы описаний Байкова: «Он видел чащу леса с большими хвойными деревьями, каменистые ложа ручьев, поваленные сухие стволы, траву, кусты шиповника... Иногда видел снег, много снега! На снегу следы. В снежной пыли вспархивают куропатки. Красный колонок мелькает в сугробе, среди кустов, как длинный, извивающийся язычок пламени. Белка пружинно перелетает с ветки на ветку, развевая пушистый хвост. Шипит в ветвях насторожившаяся рысь. Сотрясаемая лес, отдаленно перекачивается страшный рев, переходящий в глухое мяуканье. И светятся, светятся, как зеленые звезды, чьи-то глаза...»

Напомним – русского охотника, ловца за тигрятами, прозванного «Тигриная смерть», в новелле Щербакова постигает грустная участь: попраный Дух леса мстит ему рукой коварного китайца-аптекаря. В истории, рассказанной Юльским, ухаживать за тигренком был приставлен бой Ли-фу (имя, весьма близкое по звучанию имени одного из героев Щербакова), «изумительно вышколенный, безупречный китаец», отличавшийся «крайней воспитанностью и предупредительностью». Именно бой Ли-фу мгновенно осознал, кого вручают «его попечению», и «по его лицу, хранившему выражение официальной почтительности, пробежала тень испуга» – он «даже слегка побледнел». И именно Ли-фу выпускает из клетки

¹ Юльский Б. Мяу // Рубеж. 1938. № 26.

уже взрослого, ставшего огромным тигром, Мяу – в отместку за несправедливое обвинение в воровстве, вынесенное ему хозяином. Тигр погубил хозяина, а охотник Мигуев на следующий день застрелил несчастное животное.

Истинная причина трагедии, постигшей Кройда и тигра Мяу, – в изначальном небрежении Законом тайги, когда сына князя – Владыки тайги, «окружавшей станции Шитоухэ-цзы и Тигровая падь» – называют, как домашнего котенка, «Мяу», и продают на потребу в город. Поплатился самодовольный европеец и за неуважение к традиционным этическим воззрениям китайцев, – за то, что обидел искреннего и преданного ему Ли-фу, не подозревая о мстительности китайцев.

В 1939 году появятся первые рассказы Юльского из цикла «Зеленый Легион», написанные уже с учетом личного опыта проживания в маньчжурской тайге. Предисловие Б. Юльского к задуманному циклу рассказов «Зеленый легион» прозвучит словно ответ на снисходительные слова И.Н. Голенищев-Кутузова о «дальневосточной романтике». Писатель подчеркнет, что его очерки, посвященные службе Зеленой полиции, «не претендуют на экзотику тропиков или трагичность Белой Пустыни. Они правдивы и абсолютно далеки от фантазии. И они говорят о русской лесной полиции – о Русском Легионе, собранном со всех концов России и сторожащем закон маньчжурской тайги, Великой Зеленой Пустыни»¹. Как видно, уже в самой художественной установке автора было заложено широкое мифологическое обобщение: о каких «всех концах России» можно было говорить работающему в лесной полиции молодому эмигранту (которого японцы таким образом спасали от пагубного пристрастия к кокаину)?

«"Установка" у него – на Джека Лондона, Купера и Кэрвуда, только вместо Клондайка у него Маньчжурия, с ее тиграми, тайгой, охотничьей романтикой», – писала харбинская журналистка Е. Сентянина. Как известно, «гений места» обладает для человека, тем более, писателя, решающим значением. «Сейчас Б.М. Юльский живет в самом сердце маньчжурской тайги. "Наше маленькое местечко – Форт Коломбо, – стоит над скалистой сопкой. Если бы у меня был талант Гумилева, я бы мог описать прелести волчьего воя, или экзотическую прелесть китай-

¹ Юльский Б. След лисицы // Рубеж. 1939. № 19.

ского старосты из соседней деревушки, который приходит к нам в гости, долго кланяется и звучно сморкается..." Так описывает он сегодняшней быт. Борис Юльский готовит к печати сборник рассказов из жизни горно-лесной полиции. Мечтает закончить большой роман»¹.

В «очерках» Юльского, декларативно нацеленных на «правдивость», мифологический национальный колорит затеняет более глубокий уровень писательской рефлексии. Мифологизация собственного бытия определяет и неомифологическое восприятие инокультуры. Воссоздавая будни лесной полиции, писатель, не нюхавший порошу Первой Мировой, не прошедший фронты Гражданской, живущий на русском «пятаке» посреди огромного Китая, ощущает себя в ситуации героического служения, борьбы за правое дело. И герои его повествования – хунхузы-китайцы, русские солдаты – помещены в лиминальную ситуацию «жизнь / смерть».

В повествованиях («очерках») цикла «Зеленый легион» Юльский обращается и к мифам о Драконе («Путь Дракона»), и к «лисьей» мифологии («След лисички»), и, конечно, к мифам о Хозяине (Господине) леса – тигре («Господин леса», «Вторая смерть Шазы»). И все эти многообразные персонажи китайской и синкретической «фронтирной» мифологии активно взаимодействуют с миром хунхузов – разбойников, с одной стороны, грабящих мирное население и превратившихся в настоящее бедствие как для китайского населения, так и для всех жителей Маньчжурии, с другой стороны, являющихся, как и тигры, полноправными обитателями таежного пространства. Так русские работники лесной полиции, отлавливающие хунхузов и охраняющие от них территорию, невольно сами погружаются в эту мифологизированную среду.

В странном вареве этих повествований хунхуз Лун (кит. – дракон) превращается в реального Дракона, а затем в старика-китайца, выращивающего мак. Озеро, в котором утонул Дракон, действительно, – соленое «от крови дракона», пить его воду невозможно; по извилистому гребню горного хребта, повторяющему путь убегающего от преследования Дракона, растут «яркие, красные, как

¹ Сентянина Е. Харбинские писатели и поэты. Указ. изд.

кровь, цветы». Мак это или кровь дракона, убитого русскими, остается мифологической загадкой («Путь Дракона»)¹.

Рассказ «След лисицы» предваряет эпитафия – «китайское поверье»: «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»². Лисица, по следу которой бредет русский охотник, оборачивается в женщину сказочной красоты, завораживающую героя: «Он обернулся к перегородке, откуда слышался ее голос, и увидел ее. Она стояла, придерживая рукой синюю занавеску, заменявшую дверь. Ее длинный ярко-голубой халат переливался шелком в свете лампы. И в ее жесте – поднятой руке, откидывающей занавеску, – было столько изумительной грации, что она представилась Самарину воплощением фантастического сна». Попав под очарование мистически красивой женщины, Самарин оказывается в плену хунхузов. Возлюбленная безжалостно приговаривает незадачливого «ламоузу» к смерти. Впоследствии оказывается, что это – оборотень-хунхузка, она умерла год назад, тогда же сгорела и ее фанза³. Чудом спасенный, Самарин выздоравливает и вновь уходит в лес по следу лисицы – за той, без которой уже не может жить. Там, в тщетных поисках женщины-наваждения, он и погибает.

В рассказе «Арбуз» повествуется о том, как, несмотря на труднейшие условия, боец лесной полиции достает арбуз умирающему однополчанину; «Двадцать два» – рассказ о том, как выигранный в карты молодым солдатиком кратковременный отпуск стоил ему жизни. «Вода и камень» – драматический сюжет о том, как при задержании хунхузов в перестрелке русский солдат убивает совсем юную девочку-хунхузку. То ли страх, то ли угрызения совести доводят невольного де-тоубийцу до безумного состояния: «А теперь она от меня не отвяжется, по ночам снится будет...», «Стоит и проклиняет... Зачем, говорит, ребенка убил?.. Каж-

¹ Юльский Б. Зеленый легион: повести и рассказы. Владивосток, 2011. 560 с.

² Юльский Б. След лисицы // Рубеж. 1939. № 19.

³ Там же.

дую ночь теперь, говорит, придать буду». Финальная сцена рассказа проникнута глубоким мистическим смыслом: «У стены казармы стоял Каргин. Его винтовка валялась рядом. Он уже не кричал, а только хрипел. Из глаз смотрело безумие. А на груди, у самой бороды, трепыхалась и била в лицо шуршащими крыльями огромная, вцепившаяся и запутавшаяся когтями, летучая мышь».

Как мы помним, в китайской традиции летучая мышь (фу) – это добрый дух, потому этот образ несет самые что ни на есть положительные смыслы, символизируя удачу. Многозначный мифологический образ обретает в повествовании Юльского плоть и кровь, поступая при этом в соответствии со своей злобной «европейской» трактовкой: известно, что в европейской мифологии «летучие мыши считаются зловещими существами, вцепляющимися, прежде всего, в волосы человека»¹. Каргин погибает, потому что дух китайской хунхузки действует в соответствии с логикой русского мифологического сознания.

Что особенно интересует Юльского в китайской мифологии? Мифология посмертного существования в ее фронтальном осмыслении. Юльский обращается к китайскому мифу сквозь призму русской мифологической картины мира. Точнее сказать, его привлекают те пограничные ситуации, где смерть заглядывает человеку в глаза и человек, независимо от этнической принадлежности, оказывается в той самой лиминальной ситуации, когда проявляются все скрытые в человеке потенции.

Как рассказы Н. Байкова и М. Щербакова, повествования Юльского о Лесной полиции объединяет мифологема Духа Леса. Но отличается ее смысловая реализация. В «Господине леса» сюжет строится вокруг попрания лесной святыни – кумирни рабочих лесной концессии, именуемой на пиджине «Господина Леса», русским купцом с характерной фамилией Кашеев и жадным *китайцем* Бату Фу. «Фу – хитрая лиса. Он не прочь выпить. И он сказал рабочим: "Разве богу не все равно где стоять? Сейчас мы свалим дерево, а завтра сделаем на этом месте хоро-

¹ Бидерманн Г. Словарь символов. Указ. изд.

шую крышу...“»¹, – пытался оправдать и русским рабочим, и китайцам свой кощунственный поступок коммерсант Кащеев. Против законов динамики срубленное дерево падает в сторону Фу и погребает его под собой. Случайность это, или Дух Леса наказывает обидчика?

В рассказе «Вторая смерть Шазы» развивается идея реинкарнации (хунхуза Шазы, умершего от руки русского солдата). Характерно, что действенность китайских примет и суеверий одинаково распространяется на русских и китайцев, что в принципе противоречит закону мифологической логики, но не противоречит действенности фронтальной мифологии.

Пример усвоения фронтальной мифологии Юльским свидетельствует о наибольшей степени сближения русского и китайского мифологического текстов в сознании повествующего субъекта. Даже в самом нефантастическом рассказе из цикла «Зеленый легион» – «Парашиотист» – дает о себе знать эта романтическая подоплека неомифологического восприятия реальности. Русский мальчик, сын десятника лесной концессии, мечтает стать летчиком. Его нелепая гибель от шальной пули хунхуза переводит повествование из романтического в мифологический план: с последним вздохом Димки раздается протяжный гул, который рассказчик поначалу принимает за звук самолета. А это – улетают на юг птицы (в маньчжурской же мифологии птица символизирует невинную детскую душу)².

Кроме внесения новых смыслов в понимание фронтальной мифологии, Юльский по-новому сумел ее опозитивировать. Е. Сентянина, сопоставляя творчество талантливой юности с байковским, писала: *«Это напоминало бы Байкова, но Борис Юльский “литературнее” Байкова, да и темы его рассказов несравненно шире. <...> Как писатель Борис Юльский сентиментален и романтичен, у него зоркий глаз и удивительно много вкуса»* [курсив мой. – А.З.].

«Мистический реализм» текстов Юльского, в пространстве которого на равных взаимодействуют герои сказаний, легенд и обычные люди, объясним се-

¹ Юльский Б. Господин Леса // Юльский Б. Зеленый легион: повести и рассказы. Указ. изд. С. 44.

² Забияко А.А. «Детский мир» русского Харбина: литература дальневосточной эмиграции для детей и о детях // Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 4. Благовещенск, 2010. С. 165–190.

рьезной книжной культурой писателя. Юльский был весьма начитанным молодым человеком, и, вполне возможно, что был знаком и с китайскими быличками-«чуаньцы» («рассказами об удивительном»)¹. Тем более, что к тому времени были опубликованы и собранные В.М. Алексеевым истории о лисах – «Лисьи чары» (1922), «Монахи-волшебники» (1923), «Странные истории» (1928), «Рассказы о людях необычайных» (1937).

Но важно не то, что Юльский мог воспользоваться книжными источниками и пересказать их – на материале фронтирных мифологем Б. Юльский создает новую художественную систему координат, сквозь которую пропускает и свои познания в культуре Востока, и личную мифологию русского патриотизма. Самый «беспочвенный» из русских эмигрантов, обратившихся к «фронтирной мифологии», он обретает в этих сюжетах родину, которую населяют, вместе с китайцами, маньчжурами, корейцами, в первую очередь, – русские. Но как они, вынужденные адаптироваться среди «чужих богов», ощущают себя здесь? Очевидно, что удел русского – менее оптимистичен, нежели судьба господина Цая («Возвращение госпожи Цай»), тихо доживающего свои дни в облаке опиума рядом с крысой. Деятельному молодому русскому человеку нужна мифология героического служения, которой не могут в полной мере соответствовать ни сводки официальных промилитаристских газет («Парашютист»), ни идея борьбы с хунхузничеством...

Окунаясь в мир представлений дальневосточного фронта, русский человек поверяет и свою духовную крепость, и способность понять и принять другую культуру и религию. Не всегда этот опыт становится созидательным для простого человека, но заведомо плодотворен он для художника. Так вышло в случае харбинского «книжного мальчика» Бориса Михайловича Юльского.

В ряду создателей красочного полотна художественной этнографии дальневосточного фронта **Арсений Иванович Несмелов [1989–1945)]** не стоит. Он не был ни путешественником, ни натуралистом, ни охотником. К науке отношения

¹ Гольгина К.И. Китайская проза на пороге средневековья (мифологический рассказ III–IV вв. и проблема генезиса сюжетного повествования). М., 1983.

также не имел. К тиграм Несмелов прошел дорогой писателя иронического мироощущения, любящего «просто писать жизнь».

Его «динамический реализм»¹ позволил использовать фронтирную мифологию в создании метапоэтики. Так возникло его замечательное произведение «Наш тигр». Оно было написано на основе событий двадцатилетней давности (1941), писателем, испытывавшим себя в разных жанрах беллетристики.

Безусловно, уже название беллетризованных «воспоминаний» «Наш тигр», опубликованных в 1941 г.², настраивало читателя на привычную для харбинского читателя тигриную сюжетику и – на «экзотическую романтику», о которой с иронией писали западные критики. Она и составила основу повествования, но в игровом переосмыслении. Образ тигра будет реализован автором в самых разных воплощениях: как реальный экспонат в музее, руководимом В.К. Арсеньевым, с которым Несмелов познакомился во Владивостоке; как герой вставной новеллы – рассказа самого Арсеньева из его «тигриниады»; как мотив, движущий и героев, и сам сюжет; как метафора опасности, подстерегающей в тайге и при переходе границы; и – как фигура фикции, туго закручивающая пружину фабулы.

Несмелов в этом «тигрином повествовании» примеряет на себя роль автора, *остраненного* и от сформированного корпуса дальневосточной этнографии, и от своих братьев по эмиграции в целом. Уже первый взгляд рассказчика на приморскую природу, в окружение которой попадают русские приятели в начале своих испытаний, на народы, эти края населяющих, и его первые «послепоходные» прогнозы пронизаны иронией:

«И вижу я – приятель опустил руку за борт, погрузил палец в воду и – в рот.

Я, удивленно:

– Зачем ты это делаешь?

Он смущенно:

– Видишь ли, я ведь первый раз на море. Так вот, хочу испытать, правда ли, что вода в море соленая.

¹ Литературный Однодневник харбинской группы писателей – динамических реалистов. Харбин, Маньчжу-Го. 1941. 21 июля. С. 3–5.

² Несмелов А. Наш тигр. Луч Азии. 1941. № 2–6.

Я с хохотом:

– Ну, что же, дубина стоеросовая, удостоверился?

Он, выплевывая слюну:

– Действительно, черт знает, что! Вот нехристи!

– *Кто нехристи-то, ирод?*

– *Вообще.* Какие-то горы, вода горькая и... Смотри, смотри, – вдруг, побледнев, завопил он. – Это еще что такое?

Я глянул в ту сторону, куда показывал его палец, и тоже обмер. Шагах в тридцати-сорока от нас из воды бесшумно выныривали огромные лоснящиеся спины и так же бесшумно вновь исчезали в воде, чтобы через минуту появиться вновь в другом месте, иной раз еще ближе к лодке. Акулы, киты? А черт его знает! Несомненно, одно: вот-вот одно из эти чудовищ всплывет под самой лодкой и опрокинет ее. Опрокинет лодку и сожрет, вывернутых, нас. И это после доблестно законченного Ледяного похода, – разве не досадно?»

Лодочник-китаец – проводник в «на тот свет» в несмеловской картине мира – поясняет, что это – «игоян рыба, его капитан моря есть, игоян бога. Его люди кушай нету, его шибко смирный. Фангули пуге!»¹. И автор резюмирует: «Таково было наше – *европейцев, великороссов* – первое знакомство с Дальним Востоком, с морем, с его удивительными обитателями – кашалотами» (курсив мой. – А.З.).

Так, описывая свои новые ощущения от встречи с незнакомым краем и его обитателями – животными и людьми, – несмотря на иронический посыл, писатель с первых же строк включается в контекст художественной этнографии Дальнего Востока: «Удивительный край! Все кругом совсем иное, чем у нас. Растет какое-то чертово дерево, тайга под боком, и вся она, говорят, переплетена, как в тропиках, лианами...

– И в ней тигры, – вставил я.

– Может, врут, – не поверил мой приятель, пробовавший на вкус морскую воду, вятский парень <...>

¹ Пидж.: «Он как рыба, хозяин моря, как бог моря. Он не ест людей, очень спокойный. Не надо бояться!»

– А ты сходи, проверь!

– И схожу!»

Однако, вопреки авантюрному посылу экспозиции, внимание автора будет сфокусировано не на тигре и не на тайге, а на исследователе природы Дальнего Востока – Владимире Клавдиевиче Арсеньеве. Знакомство с этим человеком, как видно, произвело огромное впечатление на Несмелова:

«В день нашего первого знакомства я лишь слушал Арсеньева и рассматривал его, думая о том, что вот такие именно глаза, как у него, быстрые, зоркие, как бы мгновенно фотографирующие все, на что они направляли свой взгляд, были и у тех охотников, портреты которых оставил нам Купер, Майн Рид, Джек Лондон».

Арсеньеву Несмелов посвятит замечательный рассказ «Игра на мясо»¹. В этой новелле рассказывается о приключении двух красных партизан – Симаковского и Бочкарева, после разгрома отряда попавших в стан уссурийских хунхузов. Очевидно, что если бы Несмелов захотел стать исключительно автором художественной этнографии – от его зоркого глаза не ускользнули бы мельчайшие подробности быта и нравов описываемых народов: «Вся тайга в тропах, но это была тропа не звериная, а людская. Следы топора, затесы и то скрученные, то надломленные ветки – язык тайги, ее иероглифы – говорили, что тут путь к жилью.

Было уже за полдень, когда оказались у первых фанз поселка. Первым, что увидели, была обращенная к югу ляо-е-мяо – маленькая кумирня. В ее крошечном окне стояли деревянные чашечки, грубые и черные, с золой и огарками свечей. Тут же, около вареного риса, лежали и позолоченные палочки: для еды богу.

Снаружи мотались по ветерку красные тряпки, и на них тушью были начерчены обращения к духам тайги, рек и умерших», – такова экспозиция, погружающая нас в жизнь уссурийских манз и хунхузов. Следом мы знакомимся с предводителем этой группировки: «Залаяли собаки. На лай вышел манза².

¹ Советская Сибирь. 1926. № 117 (23 мая). С. 4.

² Манзы – китайское население Уссурийского края, в первую очередь, оседлое.

Он был в наколенниках из грубой синей дабы¹ и в синей же куртке. В зубах трубка. Лицо цвета темной меди.

– Лайла! – крикнули партизаны приветствие.

– Гуй-ля-ла! – ответил китаец. Так отвечают только возвратившимся из отлучки друзьям: партизаны поняли, что их встретили хорошо, а могло быть всяко.

Чувствуя, что наконец-то нервное напряжение упало, партизаны сели на край колоды-кормушки.

Вышло еще несколько китайцев. Гортанно галдя между собой, они подошли к гостям:

– Ваша какие люди есть?

Бочкарев показал на красную звезду на фуражке.

– Пауртизаны?

– Партизаны, красные солдаты, – по-китайски пояснил Симаковский. – Мы идем через горы. Проживем у вас сутки и за все заплатим.

Нет большего удовольствия для китайцев, как слышать родной язык из уст иностранца: они задвигались и засмеялись, дружелюбно похлопывая гостя по плечу.

– Твоя шибко хорошо говори! – сказал один.

Он был получше и поподтянутее прочих одет, а русский военный подсумок на поясе и патронташ через плечо – досказал остальное: хунхуз².

Да хунхуз и не скрывал этого. Похлопав по подсумку ладонью, китаец сказал:

– Моя твоя товарищ есть. Весте японцев и офицера бей есть. Ходи в фанзу.

Он оттолкнул руку Бочкарева, протягивавшего деньги.

– Это не надо. Моя шибко богатый, моя угощай товарища.

¹ Даба – китайская хлопчатобумажная ткань.

² Хунхузы – банды пришлых китайских налетчиков на Дальнем Востоке России и в Маньчжурии, которые занимались грабежом, захватом в рабство и таким образом терроризировали местное население. Состояли в основном из беглых китайских солдат, крестьян, деклассированных и ссыльных. Действовали с XIX в. до победы народной революции в Китае. Название происходит от китайского «honghuzi» – «краснобородый». Любимым прибежищем хунхузов были непроходимые леса, где они жили в землянках, шалашах из ветвей, одиноких фанзах и т.п.

И они вошли в фанзу».

А затем писатель захватывает внимание читателя рассказом о том, какие азартные игроки китайцы, и чем может обернуться такая игра – рабством проигравшего или игрой на кусок живого мяса (вспомним «Хунхузов» и «Игроков» П.В. Шкуркина, в свое время подарившего и Арсеньеву материал по азартным играм у китайцев). Хунхузский атаман, проиграв, либо должен стать рабом – либо играть на мясо: «Молодой выскочил из-за стола, стоя стаскивает с себя рубашку.

– На мясо! – услышал Симаковский крик китайцев. Игра на мясо!

Молодой хунхуз выпячивает вперед желтый вздрагивающий живот и вдруг, согнув спину дугой, захватив в кулак порядочный кусок кожи на животе, ударом ножа обрезает ее и бросает на стол, заливая его кровью, которая хлещет из раны.

Мясо шмякнулось и перевернулось кровавой стороной...

Гигант побледнел. По законам тайги он должен был сделать то же самое, иначе ему грозила смерть, так мстил обычай за удачу в игре. Теперь, если игрок откажется от ставки, только что выигранный им раб имел право отрезать от его живота столько мяса, сколько сможет захватить рукой». Испугавшегося и презревшего Закон тайги гиганта манзы безжалостно зарезали. А русские партизаны благополучно отправились восвояси: «Утром, когда партизаны собирались покинуть фанзу и увязывали в мешок купленные на дорогу чумизовые лепешки, манза-повар сказал:

– Наша капитана зови ваша... Туда ходи! – мотнул он головой на хозяйскую половину. Партизаны вошли.

Молодой хунхуз, бледный, но веселый, лежал на кане. От живота его, открытого тряпьем, шел пар и пахло кислым: лежала горячая припарка из теста.

Он приветливо закивал головой.

– Ваша плати не надо! Совсем не надо! – говорил он слабым, но радостным голосом. – Моя опять богатый есть и ваша любит. Моя к вам в гости ходи.

Другой китаец, улыбаясь, подал ему плоскую маленькую чашечку с черным напитком: лекарство, настой чудодейственного женьшеня. Он выпил и опустил с локтя навзничь – больно было.

– Моя японцев шибко не любит! – шепотом, гортанно, продолжал хунхуз. –
Моя вместе с вами бить их будет.

И он протянул руку, прощаясь.

Когда партизаны снова шли тайгой, давно уже миновав поселок, Бочкарев сплонул, искоса весело посмотрел на товарища и сказал:

– Ну и люди! А в общем ничего... Только дикари очень... На мясо играть!

– Так ведь иначе хунхуз бы рабом стал, – ответил Симаковский.

– Положим, – согласился Бочкарев. – Выхода ему иного не было.

И оба стали думать о том, как, блуждая по тайге, иногда они падали духом. Приползала изредка и мыслишка о сдаче... Но теперь этого не было, и, хотя впереди лежала пустынная тайга и неизвестность, шли они спокойно и весело и были уверены, что и свою «ставку на мясо» они сделают не робея.

И счастье им сопутствовало».

Так знакомство с В.К. Арсеньевым и, по всей видимости, с его книгой «Китайцы в Уссурийском крае» подарило прекрасный новеллистический сюжет уже харбинскому писателю Несмелову.

Вернемся к «Нашему тигру». В начале историю про тигра и своего бывшего солдата поведаает рассказчику сам Арсеньев. Новелла о том, как терроризировавшего семью тигра убили «три паршивыми гайками», сопровождается жуткими подробностями о реакциях на тигра животных и людей: «Боже ты мой: в десяти шагах от меня из кустов что бочка – голова тигра! Вот верите ли, ваше высокоблагородие, глазами друг на друга мы так и уставились! А глаза-то у него зеленые да с золотом, это я отчетливо запомнил, и пасть не наглухо закрыта – белые клычищи видать. Что внутри меня в это мгновение сделалось, с этим я сейчас доложить никак не могу. Забыл. А главное, забыл я, как надо из ружья стрелять».

«Тигриный мотив» при этом будет сопровождать все эпизоды повествования. В музее, ведомый Арсеньевым, рассказчик видит чучело тигра, и даже в таком виде образ животного наводит на него ужас: «Тигр скалил свою страшную пасть и смотрел на меня зелеными стеклянными глазами. О возможности встречи

с этим кровожадным хищником в тех глухих, таежных местах, по которым мне с приятелями придется проходить, я в этот миг, конечно, не думал».

Итак, четыре приятеля, отправляющиеся таежными тропами через границу в Китай, уже знакомы с тигром заочно и каждую минуту ожидают встречи с кровожадным хищником. По дороге беглецы постоянно будут ощущать следы близкого присутствия тигра, узнавать о его новых жертвах. Для начала герои столкнутся с «тигром человеческого рода», – с девушкой, которая чуть не разрушит планы беглецов (любопытно наблюдать в этом мужском «тигрином» тексте иронию Несмелова, не преминувшего выразить свое отношение к женщине вообще). Эта драматическая подробность, к счастью для всех, не обернется трагедией. Судьба будет посылать им испытание за испытанием, когда они будут на волосок от гибели – а тигра не встретят.

В конце путешествия – снова тигр: переходя границу, герои узнают о том, что в лесу бродит тигр-людоед, который напал на лесорубов. Напал он именно в том месте, куда направлялись беглецы и где впоследствии им приходится заночевать. На следующий день рассказчик и его друзья встречают на своем пути ловушку для хищника – значит, тигр бродит где-то поблизости, и, кажется, встречи не миновать. Но, помимо реального тигра, их пугает большая опасность – советские пограничники. Беглецы находятся в постоянном страхе, что их поймают.

На счастье, как ни пугал рассказчик, «нашего тигра» в итоге – не оказалось. Беглецы его так и не встретили – «но повстречай мы его и, быть может, мне бы не пришлось бы написать этих строк», резюмирует автор, то есть «был бы тигр» – не было бы воспоминаний. Тигр оказывается игровым перифразом сугубо авантюрной истории рассказчика, в которой и без тигра опасности будут на каждом шагу, а русскому человеку придется проявить все, на что он способен.

Но страшнее всех мыслимых и немыслимых опасностей для русских беженцев станет переход границы и потеря родины: «Мы покидали свою страну и покидали ее, возможно, навсегда. Что нас ждет за этим столбом, перешагнув за мету которого, мы, за метой этой, становимся чужестранцами, пилигримами, всецело отдавшими себя на милость чужого нам народа. Что ждет нас там? <...>

Ответ мог быть только один:

– Все возможно. И, если мы решимся на этот последний шаг, все дальнейшее будет уже зависеть от случайности, от нашего счастья, от "везения" или "невезения"».

К началу 40-х гг. Несмелов испытал себя в разных формах писательского ремесла и в разных жанрах. Харбинский сочинитель очень хотел, чтобы его заметили на Западе, чтобы его таежный и тигриный сюжет удивил бы парижских зоологов, скептически оценивающих всю дальневосточную «продукцию». Поэтому в финале истории он напишет: «Так что я не горюю о том, что мы не повстречались с тигром, а лишь шли по его следам. Не посетуй и ты за это, читатель! Обманывать тебя я тоже не хотел, ибо, если бы я уж так пожелал оправдать название моих воспоминаний, я легко бы мог выдумать и неплохо написать о нашей встрече с тигром.

Но пусть *врут другие*. Мне не хочется» [курсив мой. – А.З.].

Кто эти «другие», с которыми полемизировал Несмелов, текст «Нашего тигра» не проясняет. Но определенно и однозначно он выскажется в адрес одного из зачинателей литературы дальневосточной этнографии – Владимиру Клавдиевичу Арсеньеву:

«"Дерсу Узала" В.К. Арсеньева – не "охотничья литература", не отрывок повестей Майн Рида и даже не "лондоновщина". Приключенческо-охотничий элемент в ней не первостепенен; он лишь фон для большого художественного задания – для проникновения в душу почти первобытной природы Уссурийского края с ее тайгой, еще девственной, по многим местам которой в наши дни еще никогда не ступала нога европейца.

Богатейший материал оказался перед В.К. Арсеньевым, исследователем и художником. А он был именно ими обоими, а не ограниченным охотником, вооруженным скорострельной винтовкой, несущей смерть четвероногим обитателям леса <...> И все, что написал В.К. Арсеньев, – это поэма, посвященная этим сердцам, поэма, полная музыкальных шорохов тайги».

Тут же Несмелов выразит намек о «целом хвосте подражателей, желающих пожать те лавры, которые выпали бы на долю Владимира Клавдиевича, если бы обстоятельства не заставили его остаться в СССР, где он безвременно и почил». В чей огород был этот камень, неизвестно. К тому времени дальневосточная эмигрантская литература украсилась и «Великим Ваном» Н. Байкова, и прозой М. Щербакова («Корень жизни»), и рассказами Б. Юльского (цикл «Зеленый легион»). И ни одного из авторов мы не назовем эпигонами Арсеньева. В творчестве Щербакова и Юльского можно обнаружить влияние и Арсеньева, и Байкова, и Шкуркина, но каждый прокладывал дорогу к художественной этнографии своими тропами. Зато сам Несмелов не единожды публиковался под псевдонимом Арсеньев.

В несмеловском повествовании миф о тигре вкраплен в раму приключенческого сюжета и оборачивается «минус-приемом». «Фронтирная мифология», при всем демонстративном желании автора от нее отказаться, становится его «козырной картой» как беллетриста. «Наш тигр» Арсения Несмелова замкнул своеобразную «тигринаду» русского Харбина, продемонстрировал те художественные потенции, что накопила дальневосточная литература благодаря своему «месторазвитию» (А. Бем), фронтирным образам и этнографической установке.

А.А. Забияко

**«ЖИВАЯ МУЗА С УЗКИМИ ГЛАЗАМИ»:
КИТАЙ И КИТАЙЦЫ В ХАРБИНСКОЙ ЛИРИКЕ¹**

Китайским языком русские в Харбине, как правило, не владели. «Не мы учили кит<айский> язык, а китайцы – «пусть *ходи*² приспособливаются, по нашему маракуют»³, – читаем в неопубликованной рукописи черновика автобиографического романа Н. Щеголева «Перекресток», посвященного русскому Хар-

¹ Забияко А.А., Забияко А.П., Левашко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта. Благовещенск, 2015. С. 181–196.

² Ходи (ходя – ед.ч.) – просторечное именование китайцев на русском Дальнем Востоке.

³ Щеголев Н.А. Тетрадь №1. Рукопись черновика романа «Перекресток» (1957–1962) Л. 3. // Личный архив А.А. Забияко.

бину¹. В анонимной реплике персонажа (или повествователя) озвучено расхожее для простых жителей Харбина представление о языковой самоидентификации русских беженцев. Да, дети эмигрантов учили и в совершенстве овладевали французским, английским языками, а китайский выучили совсем немногие.

Тому есть простое объяснение. В те годы в Харбине сложился специфический социокультурный состав китайского и маньчжурского населения – в основном, состоящий из обслуживающего персонала и торговцев, которые, в силу этнической предприимчивости, действительно, быстро осваивали чужой язык и чужие бытовые привычки – конечно, на уровне «пиджина» (твоя-моя, мало-мало), весьма редко овладевая литературным языком² (Китайские работники в Харбине. 20-е гг.). Художественной и литературной китайской элиты, ориентированной на культурные диалогические отношения с русскими, в это время в Маньчжурии еще не сложилось.

Хотя населяющие Маньчжурию китайцы в большинстве не владели книжной культурой – ее духовные основания издревле наполняли их обыденное сознание, определяли жизненную философию и бытовое поведение. Правда, историк харбинской культуры Е. Таскина с этим не согласна: «надо всегда помнить, что говорить о влиянии китайской культуры, – литературы в частности, – на русскую зарубежную литературу следует с большой осторожностью (В. Перелешин – исключение, и то в плане тематическом). Материальная культура – одно, духовная культура – другое (еще раз повторяю этот тезис)»³.

Культура – многослойное явление, предполагающее сложные пути и механизмы взаимодействия элитарного и народного, материального и духовного уровней. Но наши беженцы попали в Харбин не из дворцов и не во дворцы, а зачастую жили и питались бок о бок с китайцами и маньчжурами, охотились с ними, работали в мастерских, ресторанах и типографиях. Китайские, маньчжурские, русские дети играли вместе во дворах. Праздники тоже были общими: Пасха и Чуньцзе,

¹ Щеголев Н.А. Тетрадь №1. Рукопись черновика романа «Перекресток» (1957–1962) Л. 3. // Личный архив А.А. Забияко.

² Об этом, например: Ли Мэн. Харбин – продукт колониализма // Проблемы Дальнего Востока. 1999. № 1. С. 96–103.

³ Таскина Е.П. Письмо А.А. Забияко от 6 мая 2004 г. // Личный архив А.А. Забияко.

день Полнолуния и Рождество¹. А когда в семье не было денег, китайские лавочники давали русским продукты в долг – до лучших дней. Для многих эти дни наступали очень не скоро...

Кроме того, – об этом мало пишут русские исследователи, – китайское население Харбина благодаря присущей китайской переимчивости весьма быстро «цивилизывалось», усваивая европейские стиль и стандарт жизни в его «русском изводе». Многие родители хотели выучить детей русскому и английскому языкам, и нигде, кроме как в Харбине, потом не говорили так чисто китайцы по-русски. Наряду с русской частью города появился и быстро стал расти китайский поселок Фудзядянь, ставший потом частью Харбина и до сей поры представляющий загадку происхождения своей «барочной» архитектуры. «Злачный» характер многих заведений Фудзядяня не мешал тому, что там работали китайские театры и кинематограф, развивалась индустрия китайской моды. И, как показывают архивные разыскания последних лет, 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 Харбина².

Несмотря на языковой барьер, различный образовательный уровень русских эмигрантов и китайцев, проживающих в зоне КВЖД, бурные политические события, – именно в начале 20-х годов начинает создаваться особое лицо «региональной литературы», о которой впоследствии скажет Н. Голенищев-Кутузов.

Первооткрывателями в процессе лирического освоения *чужого* как *своего* явилось старшее поколение писателей и поэтов, и здесь немаловажное значение играл их предшествующий этнокультурный опыт. Среди тех, кто стоял у истоков харбинской литературы, было много выходцев из южных районов Сибири, Забайкалья, Приамурья, Приморья – тех земель, что были исторически близки к Китаю

¹ Иванов Вс.Н. Китайский Новый год// Гун Бао, 22. 01. 1928.

² Подробно об этом: Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров. Русские писатели в Маньчжурии. Указ. изд.

(например, А. Ачаир, М. Колосова, В. Март, Б. Бета, семьи В. Перелешина, Л. Андерсен, В. Янковской). Вместе с особым «чувством ландшафта» дальневосточные изгнанники принесли с собой в эмиграцию и опыт межкультурной интеграции, характерный для народов, населяющих эти территории Российской империи. На сибирских и дальневосточных просторах в течение столетий скрещивались пути самых разных народов, обычаев, языков и религий, и именно это определило особую духовно-эмоциональную направленность сознания бывших русских «зауральцев», как их именовали в столичных кругах, и членов их семей к тому, что определяется нами как «фронтирная ментальность» (В. Март, А. Ачаир, Б. Бета, В. Перелешин и многие другие). Это относится и к писательскому «клану» семьи Янковских, дети которого проживали сначала в Японии, затем в Корее, а под конец в Маньчжурии. Они выросли бок о бок с китайскими, корейскими и маньчжурскими охотниками, овладели искусством промысловиков, впитали в себя мифологию китайцев и корейцев, овладели языками.

С конца 20-х гг. харбинские сочинители проявляют повышенный интерес не только к региональным особенностям окружающей их Маньчжурии, но и в целом к наследию древнейших культур Востока (Китая, Кореи, Японии), а также к богатейшей литературной традиции этих стран. К тому времени Приморье и Маньчжурия представляли еще единое геополитическое пространство, владивостокцы свободно вояжировали в Харбин, харбинцы – в другую сторону; литераторы могли общаться друг с другом – в частности, в те годы в Харбине побывали и Н. Асеев, и В. Арсеньев и др. Пять лет прожил в Харбине В. Март. Шкуркин дружил с Арсеньевым, Арсеньев переписывался с Байковым. Во Владивостоке с Арсеньевым успели пообщаться Щербаков и Несмелов. Постепенно реалии дальневосточного фронта, неотделимые от мифологических представлений местного населения, захватили практически всех наиболее крупных художников слова, различающихся по возрастным, эстетическим и географическим и социокультурным ориентирам.

Наиболее проявленным считается интерес русских харбинцев к Китаю в лирике. Но обычно разговор об этом ограничивается указанием двух направлений:

«Во-первых, осуществлен перевод на русский язык большого числа поэтических произведений разных периодов китайской литературы. Во-вторых, в оригинальных стихах многих поэтов присутствует местный колорит, образность, реалии» (В. Крейд)¹. На наш взгляд, лирика русского Китая в своем «прокитайском» корпусе – явление более сложное, многогранное. В ней действительно запечатлелся фронтальный дух литературы дальневосточного зарубежья, особенные ментальные установки «русских китайцев». Среди поэтов, испытавших влияние мощного духовного воздействия Китая, Инна Ли, помимо В. Перелешина, называет А. Ачаира, Л. Хаиндрову, Б. Волкова, Ю. Крузенштерн-Петерц, М. Волина и др., восклицая: «Вообще удивительно это проникновение в глубины китайского духа!»².

Начали русские поэты с переводов. Попыток их осуществить было не так много, и, так как китайский язык был для многих недоступен, делали **«двойные» переводы** (через английские переводы китайской лирики). И здесь нельзя обойти вниманием супругов Серебренниковых, которые активно занимались переводами китайских поэтов – преимущественно с английских изданий. В 1938 г. у них вышел сборник «Цветы китайской поэзии» тиражом в сто экземпляров, выполненный в китайском стиле³: обложка книги была переплетена шелком с костяными застежками. Издание имело большой успех у публики. Отзыв на него подготовил А. Несмелов, который отметил высокое достоинство стихотворного перевода: «Стих везде выразителен, упруг и ритмически оправдывает тему. Каждому культурному русскому человеку ясно, какое огромное значение может иметь этот труд для нашего понимания откровенных глубин китайской души. Кроме того, конечно, антология эта является и ценным вкладом в русскую переводную художественную литературу»⁴.

Помимо супругов Серебренниковых, к переводам обращались и другие авторы. Например, «Песня весны во *дворце*» владевшего английским А. Ачаира (1929):

¹ Крейд В. Все звезды повидав чужие... РПК. С. 23.

² Ли И. Образ Китая в русской поэзии Харбина. Указ. изд. С. 278.

³ Серебренникова А.Н., Серебренников И.И. Цветы китайской поэзии. Тяньцзинь, 1938.

⁴ Несмелов А. Отзыв // Харбинская заря. 1939. 19 января.

День вчерашний гас под ветром; ветер с вечером в родстве.
На колодезь пухом бледным падал персиковый цвет.
Круг луны качался в небе в чарах грез и небылиц,
И роса слетала в блеске на изгибы черепиц¹.

Стихотворение, опубликованное в «Рубеже», имело подзаголовок: «Из китайской лирики. Ван Чанглин (Династии Тангов)». В нем явно ощущаются приемы, в целом характерные для поэзии рубежа веков (звуковые цепочки – *ветер с вечером в родстве, и роса слетала в блеске, качался в чарах и т.д.*; специфическая лексика – *грезы, небылицы, блеск*). Благодаря витиеватой звукописи китайские реалии (*персиковый цвет, изгибы черепиц, звуки лютни, флейты, барабан, шелест шелка, бамбуковые ставни*) приобретали почти осязаемую материальность. Суггестивность подобного звукосемантического сплава тонко передавала дремотность ощущений и созерцательный характер восточного сознания, с «точки зрения» которого и создавался этот текст.

Были у харбинцев и **прямые переводы с китайского**. Наиболее удачными считаются опыты Я. Аракина, Н. Светлова, В. Перелешина. Николай Светлов был одним из немногих, кто выучил китайский язык и пробовал себя в качестве переводчика классической китайской лирики:

Рыболов

Поэта Ли-Бай

И шляпа и рыбачий плащ. И челн.
И удилица согнутая сажень.
И тень горы. И плеск игривых волн.
И лунный блеск осеннего пейзажа.

Вдохновение

Поэта Цин Жун

В руке стакан пьянящего вина.

¹ Рубеж. 1929. №. 17. С. 9. Слово «во дворце» выделено курсивом не случайно – в других публикациях (Русская поэзия Китая; Русские поэты о Китае // Россияне в Азии. 1995. № 2) напечатано «во дворе», что существенно меняет смысл стихотворения.

Мой стол устлал стихотворений ворох.
Я счастлив. Я творю. И не моя вина,
Что не с кем разделить мне радость взоров¹.

Мастером переводческого искусства китайской лирики считается Валерий Перелешин; он даже издал антологию китайской поэзии «Стихи на веере»². Его переводы относятся уже к более позднему времени – концу 30-х гг.:

О, прогоните иволгу скорей,
Чтоб не кричала посреди ветвей:
Крича, она распугивает сны
О небесах моей родной страны.

(Ли Бай)³.

ПРИГЛАШЕНИЕ

Прошу, хотя я с вами незнаком,
Зайти и обогреться у огня.
В харчевне пусть нас угостят вином, –
В мешке довольно денег у меня!

(Хо Чжи-чжа)⁴.

По мнению В.С. Макарова, «его [В. Перелешина] переводы навсегда останутся единственными в своем роде, ибо такое редкое сочетание талантов, как китаевед и поэт, встречается крайне редко»⁵. Следует отметить, что и сам Валерий Перелешин хорошо осознавал значимость своих переводов, а также считал себя первым переводчиком с китайского языка в русской литературе. Об этом он пишет в письме Алле Кторовой: «Скромностью я не отличаюсь. Хорошо понимаю, что я первый в русской литературе переводчик с китайского...»⁶

¹ Рубеж. 1931. № 28.

² Перелешин В. Стихи на веере: Антология классической китайской поэзии. Франкфурт-на-Майне, 1970.

³ Цит. по: Рубеж. 1939. № 6. С. 20.

⁴ Цит. по: Рубеж. 1941. № 4. С. 1.

⁵ Макаров В. «Русские дальневосточные синологи» // Ковалевский П.Е. История и культурно-просветительская работа русского зарубежья за полвека (1920–1970). Париж, 1971. С. 92.

⁶ Перелешин В. Три письма Валерия Перелешина / Публ. Аллы Кторовой // Новый журнал. 1999. № 216. С. 108.

Правда, суждение о том, что он был «лучшим переводчиком китайской поэзии», китайская исследовательница Ли Мэн считает «*легендой, придуманной им САМИМ*»¹, а И. Ли находит в его переводах множество неточностей и несоответствий².

Российские синологи-переводчики менее строги, подчеркивая, что Перелешин «имел собственный взгляд на китайскую поэзию и в переводах старался передать не только содержание произведений, но и ритмический рисунок, о чем он пишет в предисловии к сборнику “Стихи на веере”: “...китайский язык – односложный, и ударение приходится делать на каждом слоге. В русской поэзии делались аналогичные опыты, но искусственность их очевидна. Вот, например, из Марины Цветаевой: “Конь рыж, меч ржав; / Кто сей? – Вождь толп”»³.

Обращался В. Перелешин и к **лингвокультурным имитациям** национальной поэзии («Подражание китайскому»):

твой мир прям

хлеб да рты

я не там

я не ты

но и здесь

ложь да спесь

быль же вся

ты не я⁴

Подобные «формальные изыски» Инна Ли совершенно справедливо оценивает невысоко, считая, что более плодотворным является «**переосмысление ки-**

¹ Письмо Ли Мэн В.В. Агеносову от 17 марта 2005 г. // Личный архив В.В. Агеносова.

² Подробно о мастерстве Перелешина-переводчика: Эфендиева Г.В., Пышняк О.Е. Валерий Перелешин как переводчик китайской классической поэзии // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт этнокультурного взаимодействия. Вып. 10. Благовещенск, 2013. С. 256–266; Эфендиева Г.В., Пышняк О.Е. Валерий Перелешин и его опыт стихотворного перевода древнекитайского трактата “Дао Дэ Цзин” // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2014. № 4 С. 136–140.

³ Перелешин В. От переводчика // Стихи на веере: Антология классической китайской поэзии. Франкфурт-на-Майне, 1970. С. III.

⁴ Там же. С. 409-410.

тайских образов и аллегорий»¹. Например, стилизации китайской и восточной лирики (А. Ачаир «Ханьчжоу», Л. Андерсен «Нарцисс», «Узенькая дорожка / Бежит по груди откоса...», Вс. Иванов «Японские стихи» и т.д.).

Та же Ли Иннань пишет об Ачаире: «С огромной эмоциональной силой передано растворение в нирване у А. Ачаира, когда в окружении священных буддистских храмов и сказочного пейзажа Ханьчжоу поэт ощущает:

И был только он – только отдых. И сон, и полет в беспредельность,
и скрипки, и лютни, и цитры, и радостный крик окарины,
и дрожь трепетавшего гонга, и млечность, и вечность, и цельность,
и – облачный ладан, и звезды, и путь в поднебесье орлиный.

(«Ханьчжоу»)².

Экспериментировали харбинцы и с «псевдо-стилизациями», построенными на китаизированном «воляпюке» (имитация китайского языка и реалий, им обозначаемых). Например, «Лайфу» Кшижанны Зороастры (Изида Орлова):

Монотонно плачет струнный тачинкин
В чайном домике, стоящем на углу:
И в фаянсовых посудах чай лянсин
Носит грустный узкоглазый бой Лайфу.

(«Лайфу», 1929)³.

В китайском языке нет слов «тачинкин», «канфа», нет чая сорта «лянсин», нет и инструмента под названием «артабаз» (в словообразовательной модели которого больше тюркских, нежели сино-тибетских корней). И все же, несмотря на иронические оценки этих опытов (В. Перелешин), подобное «языковое моделирование» в своей интенции плодотворно, и неоднозначно оценивается современными учеными-филологами⁴. На наш взгляд, «фантастические» реалии в лирике Изиды Орловой могут стоять в одном ряду с «аонидами», придуманными

¹ Ли И. Образ Китая в русской поэзии Харбина. Указ. изд. С. 280.

² Там же. С. 277.

³ Зороастра Кшижанна. Черные иммортели. Харбин, 1929.

⁴ Ярославцев С. Искусственные и естественные языки // Режим доступа: <http://www.lingvis-to.org/artkoloj/lingvoj.html>

О. Мандельштамом в духе античной романтики, проповедуемой акмеистами (И. Одоевцева).

Лирика – это, в первую очередь, эмоция и отношение, то, что наиболее точно фиксирует авторскую установку. Поэтическое **«вживание» в глубины национального сознания** китайцев стало следующим этапом на пути художественного проникновения в этнокультурные традиции этой восточной страны. Не случайно современное читательское восприятие, свободное от культурно-исторических стереотипов, интуитивно улавливает необычное свойство всех стихотворений русских поэтов Харбина: «они становятся созерцательными. Вероятно, и время в Китае течет не так, как в России. Даже самые экзальтированные строки звучат немного подсурдиненно»¹.

Лирический Арсений Несмелов в этом смысле – прекрасный образец поэтического **наблюдения за жизнью китайцев со стороны**. Попав в Харбин в самом начале 20-х гг., он только к началу следующего десятилетия обращается к «китайским картинкам» в лирике. Но и в этих опытах Китай и Маньчжурия для Несмелова – образы по большей части отстраненно-литературные, иногда с налетом футуристической вычурности:

Узкие окна. Фонарики.
Продолговатый лимон,
Выжженный в мреющем паре – как
Вызолоченное клеймо.

Думаешь: тщательно вырисуй
Загнутых кровель углы.
Звезд лиловатые ирисы,
Синее марево мглы.

Небо... Не медными грудями
Над перевалом веков –

¹ Александров В. Срок годности // Независимая газета. 2001. 11 октября.

Храм с девятнадцатью Буддами
Медленных облаков.

(«В Китае»)¹.

Можно, конечно, говорить о своеобразном мифологизировании поэтом своего вынужденного китайского бытия путем экстраполяции античного сюжета-архетипа на беженский сюжет:

Была похожа на тяжелый гроб
Большая лодка, и китаец греб,
И весла мерно погружались в воду...
И ночь висела, и была она,
Беззвездная, безвыходно черна
И обещала дождь и непогоду

(«Прикосновения», сб. «Без России», 1931)².

Перевозчик-китаец уподобляется мифическому персонажу, переправляющему душу умершего на тот свет. Во многом этот мотив связан с мотивом перехода границы, своеобразным метемпсихозом лирического героя: умиранием офицера-великоросса, возрождением его в качестве бездомного эмигранта.

Как подчеркивает Ли Иннань, китайская культура, в которой покой является одной из глобальных ценностей, стала желанным спасением от эмигрантской усталости и тоски. Обращение к ней не требовало от русских обязательного кропотливого труда книжников: дыхание этой культуры было растворено не только в самой атмосфере древних дворцов и пагод, но и в ароматах маленьких лавчонок, скромных святилищ³.

Лирические зарисовки китайского быта, в который погружается лирический субъект эмигрантской лирики – прекрасная иллюстрация постепенного душевного вживания русских в этот мир:

Сижу с китайцами в харчевнях,
Ведя бесед несложных ряд,

¹ Азия. 1932. № 2. Апрель. Т. 1. С. 239.

² Несмелов А. Собр. соч. указ. изд. Т. 1. С. 105.

³ Ли И. Образ Китая в русской поэзии Харбина.

И странной радостью напоен
Мой каждый в быт Китая взгляд!

(М. Спургот. «Сижу с китайцами в харчевнях...», 1931)¹

Русский поэт приобщается к **созерцанию** этой жизни. В стихотворениях А. Ачаира, написанных в промежуток 1925–1937 гг. («Сунгари», «Как и прежде» и др.), географические координаты и бытовые подробности Китая в сознании русского эмигранта такими же близкими и дорогими, как и самим китайцам:

Над молочной рекою – шафранный закат,
Лижут воду огней языки,
У камней берегов, беспокоясь, лежат
Огневые на поле круги...
Раскатай, раскатай голубую лазурь,
Как лепешку в маньчжурской муке!
Загруженные стаи лениво ползут
По молочной и жирной реке...

(«Сунгари», 1929)².

... Но я, как и прежде,
Скитаюсь по Азии древней.
Цветные одежды.
Кумирни. Пустыни. Дворцы.
Живу, наблюдая.
А жизнь настоящая дремлет.
А в марте, подтаяв,
Вниз падают с крыш леденцы.

(«Как и прежде», 1933)³.

Даже Александра Паркау, столь трудно осознающая себя в чужом пространстве и чужом мире, в умиротворенной повествовательной манере рисует нам «Лунный Новый год»:

¹ Спургот М. Сижу с китайцами в харчевнях... // Спургот М. Желтая дама. Шанхай, 1931.

² РПК. С. 76.

³ Там же. С. 80.

Солнце село над кольцом строений,
Зимний вечер благостен и мирен.
Тонкий дым сжигаемых курений
В окнах фанз и у камней кумирен.

<...>

Не страшат ни свисты, ни раскаты,
Ни ракет оранжевые мушки,
И гремят с заката до заката
Частой дробью шумные хлопущки¹.

Следующим этапом становится **скрещение экзотических реалий и семантических ореолов знаковых метров русского стиха** («Маньчжурские ямбы» Б. Бета, «Беженец» Л. Ещин, «В фруктовой лавчонке» А. Ачаир, лирика Н. Светлова).

Совсем в иных, чем у А. Паркау, красках и ритмах изображен тот же праздник Нового года по китайскому календарю в стихотворении Н. Светлова:

Ночь морозная, крутая...
Завтра – Новый год Китая!
Трррам-там-там!.. Тарам-там-там! –
Раздается здесь и там.
Это лихо в барабаны
От вина и шума пьяный
Бьет китайский весь народ,
Провожая старый год.

(«Новый год Китая»)².

Как вспоминают харбинцы, этот праздник особенно привлекал русских своей красочностью, шумом, обильным столом³. Написанное «веселым» – частушечным Х4, стихотворение не просто воссоздает радостную атмосферу, царящую среди китайцев в их самый главный народный праздник, но выражает и празд-

¹ Рубеж, 1931. № 11.

² РПК. С. 469.

³ Таскина Е.П. Неизвестный Харбин. М., 1994. С. 42.

ничное сопереживание *русского* лирического субъекта, а вместе с ним – *русского* читателя.

Весной 1930 г. Н. Светлов становится первым призером конкурса, устроенного «Молодой Чураевкой» среди поэтов Северной Маньчжурии за стихотворения на тему «Восток». По этому поводу А. Ачаир писал: «Восток в молодом творчестве этого поэта проявляют не только переводы образцов китайской поэзии, но "попынь" и "погони", и "деревянный таз луны", и "конюшни", и "садики" русской восточной провинции, над городами которой сверкают купола православных храмов и мечетей. И "охра щек" (смуглых, как у тунгуса) и протяжное "Сто-о-ой..." и китайское "канка-пуе" и русское "цаца" – от всего этого несется аромат девственных степей и нетронутых диких цветов Хинганских или Саянских высот, и еще лучше сказать: чрез все это так и глядит – переимчивость и озорство русского деревенского парнишки. Но вместе с тем, композиция стиха, ритм и рифмы, – и неожиданное: "all right!" – с гиканьем и присвистом веселого, добродушного американского матроса»¹.

Как видно, руководитель «Чураевки» не столько подчеркивал значимость переводческой деятельности Светлова, сколько тонко подмечал продуктивность художественного синтезирования в практике молодого поэта разных этнокультурных поэтологических систем, рождающих на «местном материале» особый эффект.

Пример жанрового синтезирования двух литературных традиций – в «Маньчжурских ямбах» Б. Бета (1935):

Не раз задумывался я
Уйти в глубокие края,
И в фанзе поселиться там,
Где часты переплеты рам;
Бумага в них, а не стекло,
И кана под окном тепло.
На скользкую циновку сесть,

¹ Ачаир А. Семеро [вступ. ст.] // Семеро. Харбин, 1931. С. 8.

Свинину палочками есть,
И чаем горьким запивать;
Потом курить и рисовать...¹

«Маньчжурские ямбы» демонстрируют эффективное наращивание семантического ореола четырехстопного ямба с мужскими рифмами, устойчиво связанного с романтическими поэмами Лермонтова («Мцыри»). Перенос романтической устремленности «уйти в глубокие края» на конкретную «маньчжурскую почву», подробное и соблазнительное умножение деталей, сопровождающих повседневную жизнь китайца, создают образ лирического героя дальневосточного фронта.

В стихотворении «В фруктовой лавчонке» А. Ачаир использует прием статического нагнетания «восточности», имитирующий принцип даосской созерцательности. Это становится возможным благодаря «скрещению» метрических ассоциаций ореола двустопного амфибрахия в катренах особого типа рифмовки (аввС dbbС) с перечислением онтологических ценностей восточного сознания. Ритмический рисунок хорошо увязан с деталями местного пейзажа, этнопсихологическими характеристиками китайцев и метонимическими обозначениями самоцветных камней, традиционно используемых в китайском храмостроительстве:

Рыбацкая воля,
купцовая леность,
буддийская вечность
и желтый закат.
И нежные зори.
Кристалльность. Нетленность.
Нирвана. Беспечность.
Нефрит и агат.

(«В фруктовой лавчонке», 1938)².

¹ РПК. С. 97.

² Там же. С. 82–83.

Л. Хаиндрова, хоть и не овладела китайским языком, но отчим домом считала Китай – взрастившую ее землю; с Китаем она ощущала духовное родство¹. В одном из своих стихотворений она обращается к китайскому земледельцу с наказом беречь дедовские и прадедовские могилы: «Осторожней проходи по пашням: / Мирно спят здесь прадеды твои, / Охраняя твой посев вчерашний / Всем долготерпением любви»².

Как и многие собратья по перу, Арсений Несмелов также пытался примерить на себя китайскую реальность, вплавляя экзотические мотивы в семантику русских стихотворных размеров:

Китаец, до пояса голый,
Из бронзы загара литой,
Не дружит с усмешкой веселой,
Не любит беседы пустой.

Уронит гортанное слово
И вновь молчалив и согбен –
Работы, заботы суровой
Влекущий, магический плен

(«Гряда»)³.

Ритм стихотворения отсылает семантическую память воспитанного на отечественной лирике читателя к некрасовскому образу русских женщин, их горькой доле и одновременному восхищению их долготерпением. Думается, что такое синтезирование инокультурных реалий и русского версификационного «народничества» (трехстопный амфибрахий) имеют общий корень, имя которому – *тоска*, «скука». Именно с этим чувством, по-видимому, связаны для поэта и «литературные» воспоминания о своей родине, и недоумение от того, как можно жить только этой непреодолимой рутинной тяжкого труда китайца: «Щетина зеленого лука/ На

¹ РПК. С. 275.

² Хаиндрова Л. Китайская пашня // РПК. С. 545.

³ Феникс. 1935. № 14. // Цит. по: Несмелов А. Собрание сочинений. Т. 1. С. 249.

серой иссохшей гряде. / Степные просторы да скука,/ Да пыльная скука везде...» («Гряда»).

Вдохновение харбинским поэтам дарили и **сюжеты классических китайских текстов** («Дракон, пожирающий солнце» Б. Волкова – поэма Ли Ци, «Ян Гуэй-фэй» Ю. Крузенштерн-Петерец – поэма Бо Цзюи «Песня вечной тоски» и т.д.).

Таким образом, традиции древнейшей поэзии Китая проявились как в тематике, тональности и образности «русских» стихотворений, так и в самой их форме. Китайский исследователь Ли Янлен замечает, что поэзия Харбина испытала влияние философичности и лаконизма китайской поэзии, размывающей грань между настроением и пейзажем и предлагающей краткий философский вывод в заключительных строчках стиха¹.

Красноречивой иллюстрацией многообразных способов поэтического обращения к китайской традиции является подборка стихотворений харбинцев, опубликованная в 1930 году в «Рубеже» (№ 32) под рубрикой «Миниатюры в рифмах». Ее авторами стали Николай Светлов, Александра Паркау, Ларисса Андерсен, неизвестный И. Авив, Николай Щеголев, Алексей Ачаир и некий Тин. Номинация жанра, апробированная в «Рубеже» – «миниатюры в рифмах» – была сама по себе уже любопытна. В ней актуализировался не столько лиризм задания, сколько его сентенциозность. Это качество демонстрировала начинавшая рубрику миниатюра «Ромео и Юлия», подписанная именем «Тин». С него начинаются восточные ассоциации, окружающие миниатюры «Рубежа» (хотя само содержание стихотворения обращает нас как раз-таки к европейской литературе):

Ромео и Юлия

«Нет повести печальнее на свете,
чем повесть о Ромео и Джульетте»...
Нет жизни беспощадней и больней,

¹ Ли Янлен. Доклад о русской литературе Харбина на научной конференции Китайской ассоциации исследователей русской литературы. Ноябрь, 1999.

Чем подражанье горестное ей¹.

Сама композиция миниатюры (четырёхстопный ямб с параллельными мужскими рифмами) при внимательном прочтении определяет ее скрытый смысл. «Ромео и Юлия» представляет сдвоенное двустишие. В его художественном целом тезис первой части не развивается во второй, а состоит с ней в отношениях художественного параллелизма (нет *повести* печальнее, чем *повесть* о «Ромео и Джульетте»; нет *жизни* беспощадней и больней, чем *подражанье* (ей – *жизни*). Опираясь на расхожий афоризм Шекспира как на цитату, задавая тем самым некую европоцентристскую систему координат, Тин ее же и опровергает во втором дистихе. Не менее известное со времен шекспировского «Глобуса» утверждение «Вся жизнь – театр» в перифрастическом толковании этого выразителя восточного сознания понимается как беспощадное и болезненное «подражанье жизни».

Далее следовал перевод Н. Светлова танского классика Ли Бо. Стихотворение А. Паркау («Свет и тень») занимало пограничное положение между русской медитативной лирикой и китайской пейзажной зарисовкой. В миниатюрах Л. Андерсен («Разное»), И. Авива («Уйди!»), Н. Щеголева («Опоздал») ориентализм тематики и образности нивелировался. Завершало рубрику стихотворение А. Ачаира «Опыт»:

Опыт

Теперь и каждой буквы слова

мне смысл и цель уже ясны.

Но – повторяемое снова...

не повторяет – новизны.

Эта миниатюра (как и стихотворение Тина) своей философичностью и афористичностью в большей степени, чем другие, соответствовало жанровой установке публикации. Перед взором читателя «Рубежа» вновь представало сдвоенное двустишие, которое теперь напрямую перекликалось с известным изречением Конфуция, начинающим его знаменитые «Суждения и беседы» («Лунь Юй») и вслед за ним повторяемым десятками поколений китайцев, японцев, корейцев,

¹ Рубеж. 1931. № 32.

вьетнамцев (в трактовке Чжу Си): «Учиться и время от времени повторять – это значит повторять старое; повторяя старое, можешь постичь новое, поэтому и приходит радость?» – или «Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно?»¹

Ачаировский перифраз Конфуция объединил представления о ценности человеческого опыта, имеющие разные, даже полярные, толкования в восточной и европейской парадигме ценностей. «Повторяемое снова / не повторяет новизны», – в пику Конфуцию восклицает alter ego Ачаира. В этом откровенно позитивистском высказывании слышится явная полемика с конфуцианским посылом в его любых переводческих истолкованиях.

Так в рубрике «Рубежа» возникла своеобразная концептуальная рокировка Востока и Запада: китаец Тин подверг сомнению шекспировский топос, русский поэт Ачаир опроверг конфуцианскую максиму. Повторений подобных конкурсов «миниатюр» в «Рубеже» больше не было, но, как видно, опыт малой формы получил дальнейшее развитие в творчестве Ачаира. Кто был тот европеизированный китаец, в 1930 г. знала, возможно, только редакция журнала. Лишь в 1938 г., после выхода в свет сборника А. Ачаира «Лаконизмы» с посвящением Тину, содержащего 52 стихотворения сверхкраткой формы, авторство китаизированного анонима было установлено.

Как бы ни были противопоставлены друг другу этнокультурные установки старших и младших харбинцев, мужчин-поэтов и женщин-поэтесс, надо признать, что к середине 30-х гг. их направление обретает общее русло. «Ах, мы меняемся, не знаем сами», – признается в 1935 г. герой лирики Н. Щеголева («Живая муза»)². «О, как во всем мы разны, / Но сблизила нас странно красота», – словно вторя поэту, спустя десятилетие напишет Е. Рачинская («Лотос»)³. Уже не существовало «Чураевки», одни поэты погибли (Г. Гранин и С. Сергин), другие уехали в Шанхай (Н. Щеголев, Н. Петерек, Л. Хаиндрова, В. Слободчиков и др.), а сам

¹ Конфуций. Лунь Юй. М., 1996. С. 290–295.

² РПК. С. 573.

³ Там же. С. 435.

процесс сближения с культурой приютившего русских беженцев народа продолжался подспудно.

А.А. Забияко, Е.В. Сенина

ОБРАЗЫ ВОСПРИЯТИЯ РУССКИХ ЭМИГРАНТОВ В КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ 1920–1940-Х ГГ. XX В.¹

Революционные потрясения, Гражданская война, повлекшие массовый исход русских беженцев в Китай, в Северную Маньчжурию, затем в Шанхай изменили социальный статус бывших «колонизаторов», который русские примеряли на себя в конце XIX столетия, начиная строительство КВЖД. Своим бедственным положением «они потрясли весь Китай. Впервые до сознания китайского народа дошло, что “белые люди”, которых он до этого знал, как могущественных, утопавших в роскоши и неге в полудворцах и виллах Шанхая, Тяньцзиня, Циндао, могут оказаться такими, как и русские беженцы. Это сознание оставило на китайском народе неизгладимый след. Появление в Китае обездоленных русских эмигрантов раз и навсегда покончило с мифом о могуществе и избранности белокожих людей», – писал П. Балакшин². Опыт реального сообщения китайцев с реальными русскими – уже в роли беженцев, изгоев – внес в достаточно аморфные социокультурные и этнокультурные стереотипы, связанные с образом восприятия русских, содержательные коррективы.

Со второй половины 1920-х гг. в Маньчжурии, а затем и в Шанхае понятие «русские» стало отождествляться с понятием «эмигрант»³. В этот же период в китайских литературных кругах, в силу исторической ситуации и политической конъюнктуры появилось и закрепилось понятие «белый русский», «белоэмигрант». В китайском языке слово «белоэмигрант» (白俄, букв. «белый русский»; омоним слова «белорус, белорусский») изначально обозначало белогвардейцев. А

¹ Emigrantologia Słowian. 2016. Vol. 2. S. 19–32. <http://emigrantologia.uni.opole.pl/wp-content/uploads/02.-Zabijako-Senina-Obraz.pdf>

² Балакшин П.П. Финал в Китае: возникновение, развитие и исчезновение белой эмиграции на Дальнем Востоке. Указ изд. Т. 1. 2013. С. 161, 170–171.

³ Аблова Н.Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае. Указ.изд. С. 135–137.

затем на многие годы вперед понятие «*белоэмигрант*» в китайской литературе и публицистике стало определять всех тех, кто волей или неволей оказался в Китае после Октябрьской революции – русских аристократов, буржуазию, трудовой народ, невзирая на их социокультурный уровень.

При этом, разумеется, каждый из писателей – в зависимости от своего уровня образования, политической ориентации, этнокультурных установок и опыта межэтнических контактов – создавал свой, индивидуальный образ «белого русского» / «русского эмигранта» / «русского харбинца». Неповторимый отпечаток на этот образ накладывали «гений места», откуда был родом сам писатель, гендерная природа автора, его образование и этнические установки.

Одним из первых с русскими эмигрантами познакомился Цюй Цюбо. В проанализированных выше «Путевых записках о новой России» писатель эскизно рисует свое, «туристически-транзитное» восприятие русских – тех, кто в своем большинстве уже приобрел статус эмигрантов. Как все китайцы-интеллектуалы, склонные к систематизации, прокоммунистически настроенный Цюй Цюбо делает попытку выделить три типа русских в Харбине¹: «европеизированная русская буржуазия», «трудящиеся» и «*маоцзы-русские*»². «Улица Китайская³ кишит русскими. Одни сидят, близко придвинувшись друг к другу, на стульях, расставленных вдоль тротуара. Другие прохаживаются туда-сюда, разговаривая между собой и оживленно жестикулируя. Некоторые выходят из лавок и магазинов с огромными свертками. В ярком свете уличных фонарей и сверкающих огнями витрин порхают, словно мотыльки среди цветов, парочки. Аромат духов, модные наряды и прически с локонами у висков, лисьи горжетки, галстуки бабочкой из синего атласа. Вся эта роскошь призвана показать товар лицом и всячески прославить ци-

¹ Цюй Цюбо. Путевые заметки о новой России. Очерки и статьи, с комментариями. Указ. изд. С. 43–68.

² Маоцзы или лаомаоцзы (по-кит. 毛子 *máozi* или 老毛子 *lǎo máozi*; дословно «(старая) лохматая шапка», «волосатик») презрительное именование европейца, на северо-востоке Китая, как правило – русских.

³ Улица Китайская – район Пристань, от улицы Диагональная до тюрьмы и городского парка. См.: План города Харбина и Фудзядана с прилегающими окрестностями, 1931 г.

влизированность *европеизированной русской буржуазии*»¹. И на фоне этого «товара лицом», как иронично замечает писатель, он подмечает и другую часть харбинского населения: «маоцзы-русских» – просящих милостыню нищих, воришек, сбывающих краденое в харчевнях китайцам. Хозяин харчевни, китаец, жалуется писателю на несправедливые дела русских, сетуя на то, какое неприятное это явление – маоцзы-русские. Бедных русских (маоцзы) китайцы причисляли к «партии бедняков»², хотя большинство из них никогда не вступали в какие-либо политические партии. Как видно, и в сознании Цюй Цюбо борются два начала: традиционное китайское уважение к материальному достатку и политическая установка социалиста, душа которого настроена против «буржуазии». Цюй Цюбо подчеркивает, что «русские трудящиеся» «никогда не имели дурных намерений по отношению к народу Китая»³, что в Харбине «китайские кули никогда не считали русских “заморскими дьяволами”, как считают шанхайские рикши всех иностранцев»⁴. Не понимая глубинной сути харбинской жизни, изначально построенной по русским меркам, пекинский писатель пытается свои поверхностные наблюдения облечь в рамки социокультурных заключений.

Встреча с семьей так называемых «толстовцев»⁵, живущих на окраине Харбина, вызывает в нем теплые и доброжелательные воспоминания. Эта семья, которую он хорошо знал (в тексте нет пояснений откуда), очень приветливо встретила китайца. Автор обращает внимание на гостеприимство этих русских харбинцев: «У них дома можно было хоть немного отдохнуть от изрядно надоевшей харбинской сутолоки. <...> Они принялись хлопотать, приготовили чай, угощение»⁶.

¹ Цюй Цюбо. Публицистика разных лет. Путевые заметки о новой России. Указ. изд. С. 56–57.

² «Партия бедняков» – так на севере Китая называли большевиков.

³ Цюй Цюбо. Публицистика разных лет. Путевые заметки о новой России. Указ. изд. С. 50.

⁴ Там же. С. 49.

⁵ Толстовство – религиозное движение в России, возникшее в нач. 80-х гг. XIX в. под влиянием религиозно-философского учения Л.Н. Толстого. Сторонники этого движения предполагали преобразить общество путем религиозно-морального самоусовершенствования, проповедовали «всеобщую любовь», «непротивление злу насилием», резко отрицательно относились к догматике Русской православной церкви. Т. Отрицательно относилось к государству, последовательно выступало против смертной казни, военных конфликтов, силовых методов их решения, за отделение церкви от государства. См.: Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 1068–1070.

⁶ Цюй Цюбо. Публицистика разных лет. Путевые заметки о новой России. Указ. изд. С. 54.

Цюй Цюбо фиксирует, что местные русские не знают ни Китай, ни его культуру. Весь город говорит по-русски, даже китайцы. Русские извозчики плохо ориентируются на китайских улицах Харбина и недовольны тем, что китаец не признает русских названий улиц. Автор думает про себя: «Ты сам тоже хорош... Ездишь, ездешь по китайской земле, а ни малейшего представления не имеешь о китайских названиях улиц»¹. Особенности русского (харбинского) образа восприятия пространственных координат также не приемлемы для китайца из столицы: по словам «толстовцев», желание изучить китайскую историю у них велико, но осуществить это в Харбине практически невозможно. Цюй Цюбо приводит красноречивую реплику самих русских: «Так нам же не довелось побывать в Китае. Неужели вы считаете Харбин Китаем? Русские ведут здесь свой, чисто русский образ жизни, и не так уж много у них возможностей для ознакомления с китайской культурой»². Цюй Цюбо негодует: «Живя в Китае, они, оказывается, так и не узнали по-настоящему китайской жизни, китайской культуры. В каждом китайце они видели либо кули, либо мелкого торговца»³.

В подобных сентенциях столичного китайского публициста, безусловно, запечатлено непонимание китайцами, живущими в центре Поднебесной, тех социокультурных процессов, которые определяли жизнь русских в Северной Маньчжурии. Во-первых, сам Цюй Цюбо не имел представления о том (или не желал того признавать), что до недавнего времени территория КВЖД находилась в зоне отчуждения и не могла считаться русскими «китайской» на юридических основаниях.

Цюй Цюбо подчеркивает: «Ни для кого не секрет, что культурный уровень трех провинций, образующих Маньчжурию, равен нулю. [...] Культура не дана человеку от природы, и китайцам придется приложить немало усилий, чтобы овладеть ею. Да, пожалуй, и русским, которых европейцы третируют как дикарей, тоже предстоит как следует потрудиться на этой ниве»⁴. Можно было бы предпо-

¹ Цюй Цюбо. Публицистика разных лет. Путевые заметки о новой России. Указ. изд. С. 56.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 58–59.

ложить, что такое суждение автора сформировалось на основании личного опыта общения с людьми малообразованными – рабочими, извозчиками и т.д. однако в этом нивелировании уровня культуры «русских маньчжурцев» и китайцев можно увидеть стремление социалиста принизить культурный уровень жителей «буржуазного» Харбина. Ведь Цюй Цюбо весь был в предвкушении знакомства с новой, послереволюционной Россией – как мог он объективно судить об обломках дореволюционной, «царской», культуры, явленных в Харбине¹.

В целом, записки китайского публициста, наблюдающего жизнь русских эмигрантов со стороны и недолго, дают основания сделать следующие выводы.

Талант и меткий глаз истинного художника позволяет Цюй Цюбо зафиксировать те реалии эмигрантской жизни русских, что сами русские не могли бы разглядеть изнутри и не были способны дать им соответствующую оценку. В первую очередь это касается самодостаточности русских, их нежелания учить китайский язык и неготовности интегрироваться в местную жизнь. До сего дня многие бывшие русские харбинцы говорят об этом с гордостью, но черта является амбивалентной характеристикой этнического самосознания русских эмигрантов. Во многих случаях «великодержавная гордость» русских эмигрантов стала причиной их последующих бедствий и дальнейшего рассеяния по свету².

При этом образ восприятия русских, возникший на основе социокультурных негативных стереотипов, выявляет и глубинный, укорененный в древней традиции этноцентризм китайского писателя, который мыслит себя социалистом и грезит о социалистических преобразованиях в собственной стране. Утратив свой социокультурный и этнокультуральный статус, а следовательно – «потеряв лицо» «заморских дьяволов», русские эмигранты в восприятии Цюй Цюбо лишились права быть идеализируемыми.

В 1930-х гг. к образам «белоэмигрантов» обращаются писатели самых разных провинций и художественных ориентиров (Ло Бинцзи, Ло Фэн, Сяо Хун, Сяо

¹ Подробный анализ данного произведения представлен автором в публикации: Сенина Е.В. Образ России и русских в «Путевых заметках о новой России» Цюй Цюбо // Проблемы Дальнего Востока. 2017. №4. С. 158–166.

² Забияко А.А., Сенина Е.В. Образ восприятия русских эмигрантов в китайской литературе 1920-1940 // *EmigrantologiaSlowian*. Указ изд. С. 19–32.

Цзюнь/ТяньЦзюнь, Шу Цюнь и другие). В их произведениях описывается жизнь русских эмигрантов в Харбине, Шанхае, других городах и деревнях¹.

Важно отметить, что некоторые китайские авторы (Сяо Хун, Сяо Цзюнь, Шу Цюнь) не разделяли в своем сознании русских и китайцев по этническим характеристикам, они видели в русских жителях Харбина обычных людей – тех, кто живет рядом. Однако такое восприятие русских харбинцев было нетипичным для китайцев. Более распространенным был иной образ, в котором признаки «чужого» выступали как этнические константы, не позволяющие принять инокультуру².

Обратимся к рассказу Цзюэ Цина «Харбин» (1941). Молодой писатель, начавший свою писательскую карьеру в Харбине, воспроизводит в рассказе расхожий среди китайского населения стереотип восприятия белоэмигрантов как «потерявших лицо» «белых варваров». Он описывает жизнь китайского учителя, приехавшего работать в Харбин. Прожив там полгода, учитель не может смириться с условиями жизни в этом городе. Он не может понять, как на одной территории живут русские и китайцы и почему многие живут очень плохо: *«Му Май пошел на улицу Китайскую купить в аптеке лекарство от бессонницы. Там по соседству находилась продуктовая лавка, которая своей яркой отделкой привлекла его внимание. Му Май остановился, в витрине он увидел сидевшую высоко на дорогом ковре восковую фигурку, как будто притворившуюся плачущей. Один в стельку пьяный русский подошел к витрине и очень долго смотрел на фигурку, а потом, глубоко вздохнув, быстро продолжил свой путь в запачканных цементом ботинках. Му Май подумал: “Возможно, этот беспутный, грязный иностранец скучает по роскошной московской жизни, возможно, сокрушается о том, что покинул свою родину и оставил свой родной дом. Неужели, существуя в этом городе, он не встретил человека, самого необходимого, кто смог бы утешить его?»*

¹ Хоу Вэньцин. Харбин и «белоэмигранты» в китайской литературе // Хэйлунцзян жибао, 02.07.2015.

² Подробно образ «белоэмигрантов» в «харбинском» и «шанхайском» текстах разработан автором данного исследования в статьях: Забияко А.А., Сенина Е.В. Образ восприятия русских эмигрантов в китайской литературе 1920–1940 // EmigrantologiaSlowian. Указ изд. С. 19–32; Сенина Е.В. Образ русских в романе Сяо Цзюня «Третье поколение» // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 12. Указ. изд. С. 245–256.

Что выражает эта восковая фигурка? В Харбине есть только рикши и грузчики, превратившиеся из бедняков в кули – главную силу Харбина. В их пропотевшем, грязном теле нельзя найти никакой жизни, но, ведь все достояние и ценность этого города принадлежат им? А они всего лишь могут смотреть на витрины магазинов или раздавать газеты, только и всего...»¹.

Образы восприятия русских эмигрантов китайскими писателями существенно различались в Харбине и Шанхае. Несмотря на то, что Шанхай был вторым по величине центром восточного зарубежья, жизнь русских там коренным образом отличалась. Главным образом, это было связано с существованием на территории Шанхая крупных англо-американского и французского селтльментов, где жили, как правило, обеспеченные европейцы. Русские в Шанхае уже не были доминирующим этносом; попав в этот восточный Вавилон, многие из них теряли жизненные опоры, бедствовали и остро нуждались².

Дистанцированная жизнь русских и китайцев в Шанхае приводила к тому, что китайские писатели подмечали в жизни и быте русских эмигрантов, в первую очередь, то, что бросалось им в глаза своей неприглядной стороной. В рассказе известной писательницы Дин Лин (Приложение 4) «Поэт Ялов» (1932) показана жизнь молодого поэта Ялова и его семьи, бежавших от русской революции в Шанхай. Ялов – человек, потерявший свой духовный облик, не желающий работать и обеспечивать жизнь своей семье. В рассказе описываются каждодневные походы Ялова в белогвардейский кабачок, где собираются русские эмигранты. Благодаря приятелям из кабачка он устроился на работу кондуктором в автобусную компанию, где в это время бастовали китайские рабочие. И за то, что он, как штрейкбрехер, занял место китайского рабочего, китайцы жестоко его избивают. После этого инцидента Ялов вступает в организацию, борющуюся с рабочими Шанхая.

Супруга Ялова Анна зарабатывает на жизнь проституцией. Их семилетняя дочка Анечка родилась в Шанхае, «от отца с матерью она знала, что следует уни-

¹ Цзюэ Цин. Харбин. Пекин, 2011. С. 3–13.

² Балакшин П.П. Финал в Китае. Указ изд. С. 340.

чтожить проклятых большевиков и все негодное племя рабочих и крестьян»¹. Она научилась выманывать деньги на улице у женщин-китаянок, ворует с компанией своих старших друзей, умеет играть на деньги и ругаться. Девочка усвоила, что можно пинать ногами детей китайцев-бедняков.

В рассказе «Поэт Ялов» Дин Лин представляет семью русского эмигранта в карикатурном виде, подчеркивая всю глубину падения «белоэмигрантов». Но при всей аморальности Ялов скучает по России: «Сколько людей аплодировало мне, когда во фрачной паре я читал свои стихи на вечерах у графини Жосиновой! Нет, я не из армейского сословия, я учился в Санкт-Петербургском университете, и в то время еще не подошел мой призывной возраст. Но я не боялся смерти, Ялов не их тех, кто не любит родину. Я все понимаю! И я бесконечно тоскую о тех днях <...>»². Как отмечает Дин Лин, его тоска смешивается с озлоблением, Ялова никогда не покидает противоречивое чувство. Он озлоблен на новую Россию, на людей, свершивших революцию. Воспоминания о былых днях не дают ему покоя, и только благодаря водке Ялов может забыться, тогда его злость проходит. Однажды Ялов даже думал о возможном возвращении на родину, но он – большой трус, и не в силах сделать это. А когда он попадает в больницу, то счастлив, как ребенок, потому что может по-человечески спать – в чистоте и с пуховой подушкой: это напоминает ему детство.

В рассказе фигурируют еще несколько русских персонажей. Сын бывшего поручика Иванов – заурядный проходимец, постоянно провоцирующий на конфликт китайцев-большевиков. Мария – дочка бывшей артистки Большого императорского театра, превратившаяся в распутную женщину. Все эти люди утратили свой моральный облик и порядочность. При этом все эти опустившиеся люди любят свою дореволюционную родину и ненавидят новую советскую Россию. Они хотят мстить большевикам за свои разбитые судьбы, но, по существу, это все только на словах, а на деле они слишком трусливы и малодушны³.

¹ Дин Лин. Поэт Ялов // Дин Лин. Избранное / Перевод Л.Д. Поздеевой. М., 1954. С. 238.

² Там же.

³ Там же. С. 227–248.

Особого внимания заслуживает русский персонаж по фамилии Хлестаков, фигурирующий в романе Сяо Цзюня (Приложение 5) «Третье поколение» (1937–1955). Очевидно, что Сяо Цзюнь дал своему герою говорящую фамилию – многие черты гоголевского прототипа присущи и эмигранту Хлестакову (мотовство, позерство, невоздержанность). При этом Хлестаков прошел суровую школу военной жизни в императорской Российской армии. Он участвовал в боевых действиях, был тяжело ранен, потерял ногу, стал инвалидом. Китаец Линь Жун, жалея калеку-солдата, везет его к себе на родину, в Китай, надеясь найти ему там работу. Хлестаков развлекает посетителей русского кабака, играя на баяне.

Казалось бы, доброта китайца должна была спасти Хлестакова от скитальческой жизни. Но, как замечает специалист в области современной китайской литературе Цзинь Ган, в поведении и образе жизни русского Хлестакова проявилась «отрицательная черта русскости»: «...потеряв семью, материальные и духовные ценности, люди начинают пить и вести разгульную жизнь»¹. Не обошел стороной этот порок и баяниста Хлестакова.

Хлестаков тщеславен, высокомерен, к слушателям относится с пренебрежением, смотрит на них свысока, «с прищуром осматривает людей». По отношению к своему «благодетелю» Линь Жуну Хлестаков неблагодарен. Обладая крайним легкомыслием, он вторгается в семейную жизнь китайца и разрушает ее.

Специфика выражения этнической точки зрения автором состоит не авторских сентенциях, а в особых «речевых формах» (монологах, диалогах, характеристиках). Характеристики дают протагонисты-китайцы. Главный герой романа Линь Жун, когда-то пожалевший бедного калеку, говорит о нем: «Он очень невразумительный человек! Все свои каждодневные заработки тратит на себя. Он тратит всё до последней монеты и не позволяет себе не веселиться!»² Мотовство, нерачительное отношение к заработку – очень значимая отрицательная характеристика русского эмигранта.

¹ Цзинь Ган. Русская культура в современной северо-восточной литературе. Чунцин, 2007. С. 116 (на кит. яз.).

² Сяо Цзюнь. Третье поколение. Т. 1. Указ. изд. С. 59.

Особую роль играют диалоги. Так, отношение к русским простым китайцев автор высказывает через «детский дискурс», реплики детей, рожденных в межэтническом браке Веры и Линь Жуна. Коля и Алеша не уважают Хлестакова. Трагикомична ситуация, когда Алеша, играя, натягивает на себя военную шапку Хлестакова. Мужчина спрашивает мальчиков, хотят ли они стать русскими солдатами. Один из них грубо отвечает ему: «Я китайский солдат! А не ваш русский!». На вопрос Хлестакова, хотели бы они служить в русской армии, дети отвечают: «Мы были, есть и будем китайскими солдатами!». После этого Коля снимает с головы брата военную шапку русского солдата и кричит: «Отдай ему [Хлестакову] эту собачью шапку!», швыряет ее под ноги Хлестакова, чем смешит стоящих рядом китайцев – посетителей кабачка. Вспыхивает спор, посетители начинают выяснять, чья армия лучше: русская или китайская, а дети Веры Фоминой и Линь Жуна продолжают оскорблять Хлестакова. В конце концов этот межэтнический конфликт втягивает в свое пространство целую толпу и достигает предельной точки кипения. В многоголосой толпе звучат «шаньдунский, хэнаньский и другие акценты. Атмосфера вокруг стала накаляться, как будто луну затягивало серыми облаками все больше и больше». Взрослые китайцы весьма рады, что дети-полукровцы дают отпор «этому иностранному нищему», они подстрекают детей к межэтническому конфликту. И суть этого конфликта обнажается теперь уже в репликах взрослых:

«– Ты уже превратился в китайского солдата? – с сарказмом посмеялся баянист. – Разве тебя вскормила не русская женщина? – звук баяна сопровождал его речь.

– Это семя китайца! Мы только одолжили ваше поле для посадки...

Прокатилась волна смеха. Оскорбленная кровь наполняла человеческий разум. Хлестаков снял баян, поставил его рядом и взял костыль. Он сверкнул своими зубами».

Надо отдать должное писателю: невзирая на все пороки, приписанные им Хлестакову, Сяо Цзюнь не отказывает русскому герою в праве быть верным своей этничности и стремиться смело защитить себя как русского: «*Баянист заносчиво*

и пренебрежительно, и в то же время испугавшись обстановки вокруг себя, медленно и смело, как лошадь, озирался по сторонам. Но он вовсе не собирался сам поднять свою шапку». Но моральный перевес он оставляет все же за затеявшими ссору китайцами – только пожалев Лин Чжуна, они не стали трогать Хлестакова, угрожавшего хозяину японской жандармерией за расправу над иностранцем. Получается, что русский баянист воспользовался своим положением, чтобы унижить китайцев, насмехаясь над ними за поражения в войнах: «Китайские солдаты самые смелые, самые победоносные, самые дисциплинированные, не так ли? – Это была очевидная сатира. Присутствующие в этот момент люди затаили дыхание, слышалось биение сердец.

– Совсем недурно! – прямо ответил китаец, заставив других почти от души рассмеяться, разгоняя по сосудам кровь. – Совсем недурно! Ты осмелился сказать неверно? – эта фраза повторилась несколько раз, что заставило людей снова напряженно подняться. Не глядя, можно было почувствовать, как что-то нарастает, поднимается и вот-вот взорвется как какой-то шар. Все надеялись на этот взрыв и боялись его одновременно.

– В чем смысл фразы “совсем не дурно”? То есть они не только проиграли японцам, но и проиграли русскому народу. Так, все солдаты альянса восьми держав¹ разбили ваш Пекин, не так ли?»².

А «честным людям» ничего не остается, как только отступить и тихо бурчать между собой на «нищего попрошайку маоцзы»³.

В этом споре, кажется, нет логики, он бессмыслен и беспочвенен, ни одна из сторон не приводит логичных аргументов. Однако в нем обнажаются этнические противоречия русских и китайцев, которые могут проявиться в любой неожиданной ситуации. Важно заметить – русский инвалид, которого китаец пригрел и взял на работу, не испытывает чувства благодарности ни к нему, ни к китайцам вооб-

¹ 八国联军 – Альянс восьми держав – военный альянс в который вошли Российская империя, США, Германская империя, Великобритания, Франция, Японская империя, Австро-Венгрия и Италия, чьи войска вторглись в Цинскую империю в ответ на массовые убийства иностранцев.

² Сяо Цзюнь. Третье поколение. Т. 2. Указ. изд. С. 552.

³ Там же. С. 567.

ще. Мир, в котором он теперь живет, непонятен бывшему солдату, он не в силах постичь то, с чем сталкивается лицом к лицу.

Обратим внимание на самоидентификацию детей эмигрантки Веры: в их внешности, по описанию, преобладают славянские черты: у обоих мальчиков кудрявые каштановые волосы и карие глаза, речь сбивчивая, при этом оба мальчика умеют изъясняться и по-китайски, и по-русски. Однако Коля и Алеша считают себя китайцами. У них слабо развито чувство привязанности к своей матери и деду по отцовской линии. Они не уважают родную мать Веру. Но при этом явно игнорируют своего деда – китайца Линь Цина; холодно относятся к его ласкам, несмотря на то, что они его внуки; старый человек, хотя и родной по крови, кажется им «малознакомым и подозрительным». Дети никогда с ним не беседуют и не остаются наедине. Такое равнодушное отношение к старшему поколению, чуждое китайской культуре, где сын всегда почитает мать и родителей отца, раздражает их отца Линь Жуна; он чувствует вину перед своим старым отцом. Но подобное отношение к старикам претит и традиционному русскому укладу. Знал это писатель или нет – не известно.

Несмотря на то, что в те годы у самого Сяо Цзюня еще не было своих детей, он интуитивно подмечает негативные последствия маргинализации этничности: дети-полукровцы лишены должного семейного воспитания, растут вне определенной этнической системы морально-этических координат и вне эмоциональных привязанностей. При этом автор не избежал тенденциозности и выразил традиционное негативное восприятие китайцами смешанных семей.

Образы русских представлены в романе очень ярко, противоречиво, иногда – с элементами сатиры. Сяо Цзюнь сделал попытку соединить жизненную реальность с литературным вымыслом и «литературностью». Писатель акцентирует внимание на описании характера и внешности русских, показывая их отличие от китайцев. Образы восприятия русских в романе Сяо Цзюня отражают основные стереотипы, которые сложились в китайской литературе по отношению к русским: пьянство, непрактичность, неуважение к семейным ценностям, шовинизм.

Итак, образы «белоэмигрантов», запечатленные в китайской литературе 1930–1940-х гг. отразили опыт непосредственных контактов китайского и русского этносов. Во всех русских беженцах китайские писатели видели бывших граждан старой России, утративших статус «белых дьяволов». Китайские сочинители создали некий обобщенный образ русскости, характерный для китайской культуры, ориентированной на революционные преобразования. При этом образы белоэмигрантов в китайской литературе получились схематичными и тенденциозными. Несмотря на это, китайским писателям удалось запечатлеть исторические и духовные процессы, что определяли жизнь русского изгнания в Китае – с точки зрения китайского этнического сознания.

Чжао Хайбо

ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭТАПЫ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПЕРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ РУССКОЙ НАРОДНОСТИ В КИТАЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ РУССКИХ И КИТАЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ) В ОКРУГЕ ХЭЙХЭ¹

Немногочисленные данные научных исследований и материалы средств массовой информации свидетельствуют о том, что в настоящее время в приграничных районах Китая, в частности на правом берегу реки Амур, проживают представители различных поколений потомков русских, переселившихся на данные территории во второй половине XIX – первой половине XX вв.². Эта информация подтвердилась также во время научно-исследовательских экспедиций по приграничным селам провинции Хэйлунцзян, осуществленных в 2011-2012 гг.

Проникновение русских на китайский берег Амура началось в XIX в. и первоначально носило сугубо экономический характер. До 1900 г. экономическая деятельность российских подданных на правом берегу Амура, как отмечает

¹ Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 13. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2020. С. 56–64.

² Гутин И.Ю. История формирования и социокультурного развития русской диаспоры в КНР (1962–2009): автореф. дис.... канд. ист. наук. М., 2011. С. 6.

О.А. Тимофеев, была эпизодической, часто нелегальной и не пользовалась поддержкой отечественных властей¹.

Самым значительным направлением миграционных потоков в этот период признается желтугинское. Слухи о богатых месторождениях золота на реке Желтуге (Лаогоу), впадающей в реку Эмуэр (Албазиху), один из правобережных притоков верхнего Амура, в начале 1880-х гг. вызвали образование так называемой «Желтугинской республики»². В период с 1860 по 1884 гг. число граждан российского государства, ежегодно переходивших здесь границу для добычи золота, достигало 15 тыс. человек, указывает А.П. Тарасов³. Китайские войска неоднократно сталкивались с русскими нарушителями границы, вытесняя их на российскую территорию. «Желтугинская республика» была ликвидирована в 1885–1886 гг.⁴.

Кроме добычи золота, с середины XIX в. подданные Российской империи традиционно занимались на правобережье Амура и Аргуни земледелием, заготовкой сена, дров, выпасом скота и рыболовством⁵. Наибольшее распространение эта деятельность получила в 1900–1906 гг. После российско-китайской войны 1900 г. российские золотопромышленники получили право на разработку на правом берегу Амура золотых промыслов, «жители Благовещенска владели в районе Сахалина (ныне г. Хэйхэ) многочисленными земельными участками, используемыми под огороды, покосы и концессии», – пишет О.А. Тимофеев⁶. Российское присутствие на правом берегу Амура сохранялось вплоть до 1907 г., а в некоторых районах хозяйственная деятельность русских – вырубка леса, сенокосение – продолжалась до 1915 г. Нелегальные русские поселенцы после войны 1900 г. осваивали также и правобережье верхнего Амура.

¹ Тимофеев О.А. Российско-китайские отношения в Приамурье (середины XIX – начало XX вв.). Благовещенск, 2003. С. 57.

² Василенко Н.А. Русское население в Маньчжурии (конец XIX – начало XX вв.) // Дальний Восток России в контексте мировой истории от прошлого к будущему. Владивосток, 1997. С. 166.

³ Тарасов А.П. Русские в приграничном Китае // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2005. № 4. С. 68.

⁴ Там же. С. 71; Тимофеев О.А. Российско-китайские отношения в Приамурье (середины XIX – начало XX вв.). Благовещенск, 2003. С. 57–60.

⁵ Тимофеев О.А. Российско-китайские отношения в Приамурье (середины XIX – начало XX вв.). Благовещенск, 2003. С. 60–61.

⁶ Там же. С. 60–63.

Нужно отметить, что русско-китайские контакты в Приамурье в силу специфики региона были достаточно тесными. Развивались русско-китайские торговые отношения, ставшие основным видом внешнеэкономических связей в Приамурье во второй половине XIX – начале XX вв. Также определенное развитие получили транспортные проекты: организация судоходства по р. Сунгари (со второй половины XIX вв.) и план железнодорожного сообщения пограничного перехода Благовещенск – Хэйхэ с КВЖД (1916)¹. Поэтому, как справедливо отмечает О.А. Тимофеев: «Амур не только разграничивал территорию двух стран, но и соединял их народы»².

Международные миграционные потоки в середине XIX – начале XX вв. направлялись не только из России в Китай, но и, в большей степени, из Китая на территорию Российской империи. По данным, которые приводит О.А. Тимофеев, максимальный показатель численности китайских подданных на левом берегу Амура в этот период составлял 42 тыс. чел. (1916), а российских на правом – 7–12 тыс. чел. (1885)³. Исследователь выделяет несколько групп иммигрантов этого времени:

1) Постоянно проживавшие в 1674-1900 гг. на левом берегу Цинские подданные зазейского района, несшие военную службу или обеспечивавшие ее инфраструктуру.

2) Китайские мигранты, прибывшие на территорию российского Приамурья для резидентного проживания после заключения Айгуньского договора (купцы, предприниматели, их служащие и рабочие, занятые на постоянных производствах).

3) Временные мигранты (как китайцы, так и русские), занимавшиеся на сопредельной территории различными видами экономической деятельности: золотодобыча, зерноторговля, скотопрогон, сенокосение, огородничество, заготовка леса.

¹ Тимофеев О.А. Российско-китайские отношения в Приамурье (середина XIX – начало XX вв.). Благовещенск, 2003. С. 99–108.

² Там же. С. 116.

³ Там же. С. 63.

4) Нелегальные мигранты (главным образом, старатели-хищники), проникавшие на сопредельную территорию в нарушение международного и местного законодательства и иногда образующие развитые структуры самоуправления («Желтугинская республика», артели китайских хищников на российской территории)¹.

В 20-30-е гг. XX в. в результате кардинальных политических и экономических изменений в России: революции 1917 г., Мировой и Гражданской войн, процессов коллективизации, – миграционное движение из России (СССР) в Китай становится более интенсивным и приобретает вынужденный характер. Начинается послереволюционная волна эмиграции. Несмотря на то, что с конца 1920-х и на протяжении 1930-х гг. советское государство ужесточает политику в области эмиграции и иммиграции, переселение продолжается нелегально². Поэтому практически все, кто переселился на правый берег Амура после 1917 г., утратили гражданство при нелегальном переходе границы.

С конца 1920-х – начала 1930-х гг. и в 1940-е гг. на правом берегу Амура, в приграничных селах провинции Хэйлунцзян, появляются вынужденные переселенцы из России. Причины бегства в 1920–40-е гг.: тяжелые условия жизни на родине, коллективизация, голод, потеря кормильца (гибель русского мужа на войне). Русская диаспора, формирующаяся в этот период на правобережье Амура, не такая многочисленная как в центре русской восточной эмиграции – городе Харбине с многотысячным русским населением³ и других достаточно крупных местах расселения эмигрантов из России, Синьцзяне⁴ и Внутренней Монголии. Отличается она и по социальному составу: представлена в основном выходцами

¹ Тимофеев О.А. Российско-китайские отношения в Приамурье (середина XIX – начало XX вв.). Благовещенск, 2003. С. 63–65.

² Аблажей Н.Н. Миграционный обмен России (СССР) и Китая: основные этапы и тенденции развития в XX веке // Россия и Китай на Дальневосточных рубежах. Благовещенск, 2002. Вып. 3. С. 304–305.

³ Подробнее об этом: Оглезнева Е.А. Русский язык в восточном зарубежье (на материале русской речи в Харбине). Благовещенск, 2009. 352 с.

⁴ Подробнее об этом: Аблажей Н.Н. Эмиграция из России (СССР) в Китай и реэмиграция в первой половине XX в.: автореферат дис.... д-ра ист. наук. Новосибирск, 2008. 47 с.; Попов А.В. Русская диаспора в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая // Национальные диаспоры в России и за рубежом в XIX-XX вв. М., 2001. С. 194–201.

из крестьянской среды. Также специфическая черта приграничной эмиграции на Амуре – ее женское лицо: подавляющее большинство переселенцев – женщины, нередко уходившие в Китай вместе с мужьями-китайцами.

Переселившиеся из Приамурья проживали на правом берегу Амура в селах Бяньцзян, Чэлу, Вэйдун, Хунцзян, Шандаогань, Сядаогань уезда Сюнькэ, а также в селе Хадаянь уезда Сунью городского округа Хэйхэ. Наибольшее количество русских переселенцев из Приамурья сосредоточилось в селе Бяньцзян (в то время Сяодинцзы). Это китайское село расположено напротив поселка Поярково Михайловского района Амурской области. Некоторые местные жители до сих пор поддерживают отношения с русскими родственниками, живущими на левом берегу Амура, другие ранее общались, но впоследствии связь прервалась. Значительное количество русских переселилось также в села Хунцзян и Хадаянь. В настоящее время села Бяньцзян, Хунцзян и Хадаянь носят официальный статус русских национальных. По некоторым данным, в округе Хэйхэ насчитывается шесть русских национальных деревень¹.

Объективно оценить численность русских на правом берегу Амура и, в частности, в округе Хэйхэ, весьма непросто. Точных данных о численности переселенцев из Приамурья, пришедших в китайские приграничные села в 20-40-е гг. XX в., нам найти не удалось. Во многом это объясняется тем, что переписи населения в Китае до 1949 г. были несовершенны и неточны. При их проведении не учитывались представители национальных меньшинств и эмигранты. Кроме того, движение миграционных потоков в конце XIX и XX вв. носило хаотичный и стихийный характер, что в совокупности с отсутствием пограничного контроля не могло дать иной результат.

Косвенно о числе русских переселенцев на правом берегу Амура в 20-40-х гг. XX в. можно судить по имеющимся современным данным о селах. Например, в селе Бяньцзян в настоящее время насчитывается 311 семей, в 146 из которых есть потомки русских переселенцев. Численность населения села – 1087 человек,

¹ Письмо Приамурского генерал-губернатора Н.И. Гродекова министру иностранных дел России М.Н. Муравьеву от 10 июля 1898 г. // Исторический архив. 2008. № 3. С. 115.

из них 364 человека (44,1% от общего числа) имеют русские корни. В селе Чэлу – 456 семей, 1983 человека. Из них в 61 семье проживают 268 человек русского происхождения (14% от общего числа)¹. В Хадаяне в настоящее время проживает более 300 семей, в 50 из которых есть потомки русских, приблизительно 200 человек². Согласно данным Хэйхэйского управления по делам национальностей, в 2000 г. общее число жителей городского округа Хэйхэ, имеющих русские корни, составляло 2521 человек³.

По словам опрошенных нами информантов, в селе Бяньцзян, где переселенцы из Приамурья проживали наиболее сосредоточенно, в 30-50-е гг. XX в. практически половина жителей были русскими. Местные жители утверждают, что в село пришло около тридцати русских женщин, многие были с детьми. Женщины выходили замуж за китайцев, большей частью таких же переселенцев (в основном из провинции Шаньдун), и оставались жить в селе.

Переселенцы приходили на правый берег Амура из сел Коршуновка, Поярково, Чесноково, Ключи, Архара и других населенных пунктов Приамурья. Среди них были не только русские, но и выходцы из Украины⁴, а возможно и представители других славянских народов. Ведь в процессе освоения Сибири и Дальнего Востока на данные территории переселялись жители разных губерний России, а также Белоруссии и Украины.

Переселение русских в Китай на постоянное место жительства носило вынужденный характер. Это подтверждают и свидетельства потомков переселенцев, говорящих о желании русских предков вернуться на родину, и некоторые анкеты эмигрантов, составленные китайскими властями⁵. Некоторые русские женщины и (или) их дети впоследствии смогли вернуться в Россию. Другие остались на пра-

¹ Попов А.В. Русская диаспора в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая // Национальные диаспоры в России и за рубежом в XIX-XX вв. М., 2001. С. 198.

² Письмо Приамурского генерал-губернатора Н. И. Гродекова министру иностранных дел России М. Н. Муравьеву от 10 июля 1898 г. // Исторический архив. 2008. № 3. С. 115.

³ Там же.

⁴ Гордеева С.В. Русский язык в приграничном Китае (на материале речи русских переселенцев в Китай 20-40-х гг. XX в. и их потомков): автореф. дис.... канд. филол. наук. Томск, 2015. С. 14.

⁵ Там же. С. 7.

вом берегу Амура, где пережили японскую оккупацию, приход советских войск и изгнание японцев, тяжелейшие годы Культурной революции.

С 1950-х гг., после образования КНР в 1949 г., в государстве начинают более внимательно относиться к учету населения, ведется учет и проживающих на территории Китая эмигрантов. В 1953 г. была проведена первая всекитайская перепись населения и затем в 1964, 1982, 1990, 2000 и 2010 гг. состоялось еще пять переписей. Результаты шести переписей населения, проведенных в КНР в период с 1953 по 2010 гг., представлены в таблице 2¹. Мы приводим данные по Китаю в целом и в провинции Хэйлуцзян, в частности, а также информацию по Синьцзян-Уйгурскому автономному району и Внутренней Монголии, где в приграничных с Россией районах также сформировались русские диаспоры.

Таблица 2 – Численность русской колонии в приграничном Китае во 2-й половине XX в. (по данным переписей населения КНР)

Период	Численность в КНР	Численность в Синьцзэне	Численность во Внутренней Монголии		Численность в пров. Хэйлуцзян	
			Общая	В городском округе Хулун-Буир	Общая	В городском округе Хэйхэ
1953 г.	22656	22166	24	24	401	252
1964 г.	1326	1191	48	41	9	2
1982 г.	2917	2662 (2663)	53	29	79	28
1990 г.	13500	8082 (8065)	4388	4219	322	104
2000 г.	15609	8935	5020	≈ 4300	265	нет данных
2010 г.	15393	9000	5000	нет данных	≈ 450	нет данных

¹ Тан Гэ. В лесу, в степи [唐戈. 在森林在草原. 新疆人民出版社]. Синьцзян, 2000. С. 15; Тарасов А.П. Эньхэ – русская национальная волость в приграничном Китае // Забайкальский край. С. 1–2. URL: <http://зabayкальскийкрай.рф/documentation/112160> (дата обращения: 14.02.2019).

Следует отметить, что сведения о численности русских эмигрантов в приграничных районах Китая не точны и противоречивы. Даже данные официальной статистики КНР нельзя считать абсолютно объективными, так как при их составлении, скорее всего, не учитывались некоторые факторы. Так, данные официальной государственной статистики свидетельствуют, что в 2000 г. в провинции Хэйлунцзян проживало лишь 265 русских, в то время как по другим данным только в округе Хэйхэ было зафиксировано наличие 2521 лица русской национальности.

Также резкое снижение численности русских в КНР, зафиксированное в 1964 г., и, наоборот, резкий рост численности в период 1980-90-х гг. во многом были связаны с изменением политической обстановки в стране и отношением властей к представителям эмигрантского сообщества и их потомкам. В период ужесточения политики русские, проживающие в Китае, нередко скрывали свое истинное происхождение, а национальность рожденных в смешанных русско-китайских браках часто определялась по титульной нации, то есть признавалась китайской.

Со второй половины 1960-х до конца 1970-х гг. численность русских, по официальным китайским данным, постоянно сокращалась, достигнув числа в 600 человек¹. Однако, по данным переписи 1982 г., в КНР проживало уже 2917 русских, а согласно четвертой переписи населения 1990 г., численность русских в КНР составила 13500 человек. Прирост происходил за счет восстановления и исправления национальности потомков от смешанных русско-китайских браков вследствие государственной политики КНР по восстановлению национального статуса представителей национальных меньшинств.

Таким образом, данные статистики отражают изменения в национальной политике КНР, переход от курса на насильственную ассимиляцию неханьских народов в период Культурной революции к восстановлению и возрождению национальных культур во время политики реформ и открытости.

¹ Аблажей Н.Н. Миграционный обмен России (СССР) и Китая: основные этапы и тенденции развития в XX веке // Россия и Китай на Дальневосточных рубежах. Благовещенск, 2002. Вып. 3. С. 307.

Основная масса русских эмигрантов, проживавших в Китае, покинула страну в 1950–1960-е гг.: некоторые приняли советское гражданство и были репатриированы в СССР, многие реэмигрировали в другие страны (преимущественно в Австралию, США, Канаду), но были и те, кто остался. Одной из причин тому явились смешанные браки. В селах правобережья Амура явление этногенетической миксации не было редкостью. Практически все русские женщины, переселившиеся на китайскую сторону, или уже в момент переселения были замужем за китайцами, или вышли замуж после переселения.

Смешанные браки сыграли двоякую роль в судьбе русской эмиграции приграничного Китая. С одной стороны, в потомках смешанных браков история русских в Китае получила свое продолжение, они – живое свидетельство былой русской жизни здесь, подтверждение существования в этих краях русских переселенцев. С другой стороны, смешанные браки явились путем к ассимиляции, растворению русского начала в чуждой среде, постепенной утрате традиций, религиозного самосознания и языка – одного из главных признаков этнической самоидентификации.

РУССКИЕ ОКРУГА ХЭЙХЭ (ПО МАТЕРИАЛАМ КИТАЙСКОЙ ПРЕССЫ)¹

Китай – единое многонациональное государство, на территории которого проживают представители 56 национальностей. Среди них люди русской национальности являют собой изумительный цветок в саду национальностей нашей страны. Русские умеют петь и танцевать, характер у них теплый и сердечный. По данным всекитайской переписи населения, проведенной в 2000 г., численность русских составляет 15 тысяч 600 человек. Главным образом они рассредоточенно живут в районах Или, Тачэн и Урумчи Синьцзян-Уйгурского автономного района, остальные живут на севере провинции Хэйлунцзян и в районе Эргунь Автономного района Внутренняя Монголия.

¹ Деревня «Сяодинзы» на берегу реки Хэйлунцзян // Женьминь жибао. 2006. URL: <http://russian.people.com.cn/31516/5143708.html> (дата обращения: 29.03.2019).

В настоящее время поселка Пограничная в уезде Сюнькэ провинции Хэйлуцзян подчинено село Сяодинцзыцунь. Здесь проживают более 900 человек, из которых почти половина населения представители русской национальности. Теперь с разрешения правительства уезда Сюнькэ провинции Хэйлуцзян это село уже переименовано в село Русское Пограничное.

У русской национальности имеется свой язык и письменность, но в общении русские говорят по-китайски и пишут на китайском языке.

Соблюдение церемоний и вежливости являются одной из особенностей русской национальности. У русских женщина пользуется особым уважением, мужчины всегда оказывают ей знаки внимания и заботятся о женщинах. Например, уступают им дорогу и места в транспорте, откроют перед ними двери. Такое высокое отношение к женщине наследуется из поколения в поколение. Русские гостеприимны, они всегда тепло и сердечно принимают своих гостей и угощают их всем, что только есть.

У русской национальности одежда и украшения имеют более яркие национальные особенности. Однако в процессе общения с другими национальностями и под влиянием эпохи в их одежде и украшениях наблюдается стремление к разнообразию и современности.

Русские уделяют большое внимание культурному воспитанию. А те, кто живет в городах, в большинстве своем интеллигенты, главным образом, учителя, врачи и технологи. В деревнях русские в основном занимаются скотоводством, садоводством и сельским хозяйством.

Большинство русских, проживающих в Китае, исповедует православие. Новый год, Рождество и Пасха – их главные праздники. В деревнях праздник Пасху проводят очень торжественно. В каждой семье готовят свои кондитерские изделия и крашеные красные вареные яйца. В тарелках они кажутся разнообразными и разноцветными клумбочками. Говорят, что это символизирует жизнь и процветание. Во время праздника Пасха, кроме наслаждения разными деликатесами русские, умеющие петь и танцевать, всегда с большой радостью поют свои переливчатые национальные песни и танцуют свои веселые национальные танцы. Причем

все люди, от мала до велика, принимают участие в праздновании, что создает атмосферу бурной радости¹.

В большой семье национальностей Китая русская национальность – одно из национальных меньшинств, которое сравнительно мало и насчитывает всего только более 10 тысяч человек. Вот деревня Русская Пограничная деревня поселка Пограничный уезда Сюнькэ провинции Хэйлунцзян, где живут представители русской народности. Местные жители по привычке называют его Сяодинцзыцунь. Эта деревня – порождение истории и свидетель добрососедства и дружбы.

Деревня Русская Пограничная находится на самом берегу красивой и широкой реки Хэйлунцзян (Амур), в селе около 300 крестьянских дворов, население более 900 человек, а население русской национальности составляет почти половину от общего числа жителей села.

За последние годы благодаря своему самобытному и загадочному колориту деревня привлекла к себе внимание немалого числа отечественных и зарубежных туристов. Тут один за другим построены улицы в русском стиле, база отдыха «Россия» на острове посреди реки, столовая, где готовят русские блюда и другие объекты для того, чтобы русская культура привела в движение соответствующую индустрию и быстро развивался «русский» туризм.

В селах и поселках, которые находятся на южном берегу реки Хэйлунцзян, нередко можно встретиться с потомками русских эмигрантов. Но такого места, где компактно проживают русские, как деревня Русская Пограничная, нет. Из этого села можно увидеть на другом берегу реки поселок Поярково – административный центр Михайловского района российской Амурской области. Расстояние между ними такое маленькое, что даже можно услышать кукареканье петухов и собачий лай с противоположного берега. В начале прошлого века приграничная торговля между китайскими и российскими жителями обеих берегов реки Хэйлунцзян была более оживленной и деревня Сяодинцзыцунь, имея преимущества географической близости, стала одной из горячих точек приграничной торговли

¹ Лян Чжэ. Православие в контексте современного российско-китайского взаимодействия (1949–2015гг.). М., 2016. С. 150.

между двумя странами. Потом, спасаясь от тягот гражданской войны в России, некоторые россияне летом на лодках, а зимой на санных упряжках постепенно прибывали на китайскую сторону. Некоторые из них: женщины, дети и пожилые люди – осели в селе Сяодинцзыцунь. Потом многие русские женщины здесь вышли замуж за местных китайских мужчин. Так китайцы и россияне сочетались браком и начали приумножать свои семьи в этом селе. Таким образом, село Сяодинцзыцунь и стало местом, где компактно проживают китайско-русские метисы¹. Здесь сложилась такая оригинальная обстановка, когда две разные культуры, китайская и русская, две расы, белая и желтая, соединились.

Мы видели, как среди здешних потомков русских эмигрантов большинство мужчин высокие, крепкого телосложения, здоровые. А женщины в основном кажутся трогательно Красиными, они, кроме того, трудолюбивы и прекрасные хозяйки. В 60–70 гг. прошлого века более 200 молодых выпускников из города Шаньхай и провинции Сычуань прибыли сюда на строительство в приграничной зоне. Многим из них понравились девушки русской национальности, некоторые женились на них, и, возвращаясь в свои города, увезли своих золотоволосых жен и невест. Потом стало известно, что тамошним свекрам и свекровям очень нравятся свои «иностранные» невестки.

После начала реформы и открытости осведомленные южане тоже обратили свой взор на это место и отсюда наняли на работу немало красивых девушек-метисок, которые не только нашли хорошую работу во внутренних районах страны, но и благодаря своей красоте, обычно характерной для метисов, нашли себе идеальных женихов и поселились в новых местах. В 1968 г. великий председатель КНР Мао Цзэдун заявил: «Очень важно, чтобы образованная молодёжь прошла перевоспитание в сельской бедности». После этого многие образованные молодые люди массово приехали в села, чтобы перевоспитаться. В том числе в 1969 г. 91 человек из Шанхая, в 1970 г. 89 человек из Шанхая и 20 кадровых работников в низы, в 1971 г. 21 человек из провинции Сычуаня. Образованные молодёжи тогда

¹ Деревня «Сяодинзы» на берегу реки Хэйлуцзян // Женьминь жибао. 2006. URL: <http://russian.people.com.cn/31516/5143708.html> (дата обращения: 29.03.2019).

активно трудились, первыми шли на лишения, последними получали блага, старались изучать рабочие технологии, принесли небывалые движущие силы развития для села Бяньцзян. С 1977 до 1979 г. образованные молодёжи массовыми вернулись в свои родные города, в течение 10 лет образованные молодёжи в деревне сделали большой вклад для развития села Бяньцзян, и местные населения тоже всесторонне заботили, помогали, защищали и любили этих образованных молодёжи, и строили незабываемые дружбы с ними. Эти образованные молодёжи тоже сильно любят эту вторую родину, которая кормила их около десяти лет, в последние годы эти бывшие образованные постоянно вернулись и посещали на село Бяньцзян, всегда соблюдают соединения.

В последние годы в связи с активизацией культурного обмена и оживлением торгово-экономических связей между Китаем и Россией, а также бурным развитием туристической индустрии в приграничных районах, русские праздничные обычаи, которые уже почти исчезли за многие годы, сейчас вновь возрождены в деревне Сяодинцзышунь. Все больше и больше детей от браков между китайцами и русскими активно принимают участие в деятельности, направленной на восстановление традиционных празднований.

А.А. Забияко, Чжан Жуян

ОТРАЖЕНИЕ ПРОЦЕССОВ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ ОУССКИХ ТРЁХРЕЧЬЯ В ПРОЗАИЧЕСКИХ ЖАНРАХ ФОЛЬКЛОРА

По мнению В.Л. Кляуса, народная проза сохранилась в среде русских Трёхречья лучше, нежели песенный фольклор, так как «она могла продолжать бытовать в условиях запрета использования русского языка в годы культурной революции. Но даже если в этот и последующий периоды ее бытование носило латентный характер, расспросы во время интервью позволяли респондентам в довольно полной форме восстановить в памяти услышанное в детстве и юности»¹.

¹ Кляус В.Л. «Русское Трёхречье» Маньчжурии: Очерки фольклора и традиционной культуры. С. 35–36.

В.Л. Кляус в 2007–2015 гг. собрал сказки: «Кот-воевода» (СУС 103), «Лиса-обманщица» (СУС 3), «Коза-обманщица» (СУС 212), «Чудо-меленка и петушок» (СУС 715А) и сказочно-мифологическую историю о змее-любовнике (в сюжетном отношении ближе к группе Б. VI. «Мифическому любовнику вредят» (Савина Марина Васильевна), «Петр Великий и кузнец», сказка-притча «Колючка» о том, как растение стало «свидетелем» убийства (в СУС не зарегистрирована) и китайскую сказку «Мальчик-женьшень» (Васильев Иван Васильевич)¹. Р.П. Матвеева в 2009, 2010 гг. от Анны Первоухиной записала сказки «Нюрушка-Снегурушка», «Петя-Петушок» и «Козлятушки-ребятушки»².

Научным коллективом Амурского государственного университета в 2015–2019 гг. были записаны сказки «Нюрушка-Снегурушка» [Иван Дементьев], «Петя-Петух», «Лисица-плакальщица», «Как жадна старуха жопу грела» [Анна Первоухина], «Про работника Ваню и купца» [Варвара Ушакова], «Каша из топора» [Александр (Шура) Чешнов]. Опыт наших полевых исследований в сопоставлении с изысканиями В.Л. Кляуса, Р.П. Матвеевой, сотрудников «Учебно-методического центра культуры народного творчества Забайкальского края» и Забайкальского государственного университета (г. Чита, сентябрь-октябрь 2015 г.) позволяет сделать вывод о том, что сказочный репертуар трёхреченцев не особенно богат. Сказки в среде жителей Трёхречья – почти забытый фольклорный жанр. Это объясняется бытованием сказки, которая, как правило, в большей степени востребована детской аудиторией. Поскольку наши собеседники не имели возможности рассказывать русские сказки своим детям, выросшим в страшное время «культурной революции», а их внукам уж тем более эти сказки рассказывать нет возможности – те по-русски не говорят, живое дыхание сказочной стихии было прервано³. Однако память языка, детских впечатлений берёт свое в пожилом воз-

¹ Кляус В.Л. «Русское Трёхречье» Маньчжурии: Очерки фольклора и традиционной культуры. С. 40–41.

² Матвеева Р. П. Русский фольклор в национально-смешанном культурном контексте.

³ Забияко А.А., Забияко А.П. Зиненко Я.В., Чжан Жуян. Фольклор русскоязычной диаспоры Трёхречья как основа сохранения этничности. С. 120; Забияко А.П., Забияко А.А. Русские Трёхречья: основы этнической самобытности. С. 246.

расте, и после определённых усилий сказки (по просьбе собирателей) вспоминаются.

На наш взгляд, само обращение к сказке является «возвращением» в детство, к воспоминаниям об общении с русской мамой. Не случайно те информанты, чье детство прошло без матери (Нина Балябина, Мария Польцева, Тамара Ерохина) сказок не знают.

Начало рассказыванию кладёт, как правило, присказка: *«Ты расскажи: жил старик со старушкой, ели кашу с молоком, как старик рассердился и хлоп по пузу кулаком, она не стерпела да в подполье улетела, а в подполье был рак, кто послушал, тот дурак»* (Зап. от Маруси Первоухиной 贺平南, He Pingnan, 1928 г.р. (урож. д. Ернишная), д. Ернишная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Сказочная проза трёхреченских русских представляет собой удивительную контаминацию древней тотемистической мифологии, традиционных сюжетов волшебной и кумулятивной сказки, региональных мотивов, русской и китайской фольклорной и бытовой традиций. В сказке «Нюрушка-снегурушка» известный сюжет сказки о Снегурочке соединён с сюжетом сказки «Маша и медведь», но, в отличие от распространённого в России варианта, в нем жив и древнейший мотив брака с тотемным животным:

«Жил-был старик со старушкой, у их нету детей, а они потом из снегу сделали Нюрушку-снегурушку, из снегу же сделали. Ребятишки пришли, говорят: “Опусти, бабушка, Нюрушку-снегурушку с нам по ягоду”, она говорит: “Нет, она пристанет [устанет] – не придёт назад”. “А потом мы ее на кокурки¹ [посадим] да все равно приташим”, ушли. Там медведь вышел, вышел, потома-ка как огонь зажёг: “Кто это перебежит, тот домой валите, а кто не перебежит, останься”. Она ж из снегу сделана, она боица, потом осталася, плачет, он ее туды увёл – тама-ка, потом сама-ка искать исть ушел. Потом ребятишки домой шли, говорят: “Бабушка с дедушкой, Нюрушку-снегурушку медведь оставил и теперь чё делать?” Пришел бык: “Му-му-му, бабушка с дедушкой, не плачь, я пойду за ней, а если привезу, она невеста мне будет”. Бабушка с дедушкой: “Ну,

¹ Кокурки – разг., то же, что закорки (заб.) – заплечье.

можно”. В лес [бык] пришёл – медведя нету, говорит: “Нюрушка-снегурушка, скорей рви траву, мне жопу затыкай и садись скорей”. Она сюды сяла, и медведь-то услышал, побежал, они скорей, [он] уж догонят. “И за хвост уже соломку-то, говорит, выдерни!”. Она как выдернула, а он как дрышит медведю-то на лицо, так они давно [далеко] убежали. Так он же парень, а не бык, так он кого – перенаделся и пришёл. “Я, – говорит, – бык-то я. Дедушка с бабушкой-то – как говорили, что она будет мне невеста”. – “Можно”. Начали гулять-та, пить... Это мы маленьки были – мама расскажи <рассказывала>» (Зап. от Ивана Дементьева 果富贵, Guo Fugui, 1945 г.р. (урож. д. Караванная), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

В процессе рассказывания сказки исполнитель, как правило, подчёркивает, что эта сказка пришла к нему от русской мамы: «Мама нам все время сказки рассказывала “Петя-Петух”, да, кого... про “Нюрушку-снегурушку”» (Зап. от Анны Первоухиной 朱玉花, Zhu Yuhua, 1953 г.р. (урож. д. Ернишная), д. Караванная, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Сказка про «Лисицу-плакальщицу» также претерпела изменения в восприятии трёхреченцев. Её сюжет контаминировался с сюжетом сказки «Лисичка со скалочкой». В трёхреченском варианте лисичка превращается в жертву дедушки (тогда как в классическом варианте лисичка съедает старушку, над которой подрядилась плакать):

«Жил-был старик со старухой, они стареньки стали, бездетны, у их не было детей. Потом они жили, стареньки совсем стали, и старушка умерла. Чё делать – бездетны, некому поплакать. Потом дед пошёл подрядить – кто там умет плакать, старушка умерла и некому поплакать. Шёл-шёл далеко, кто же умет поплакать, шёл-шёл – в лес зашёл, попался зайчик, его зайчик спрашивают: “Куда, дед пошёл?” Он говорит: “Пошёл я вот, есть у меня на дому несчастье, старушка умерла и некому поплакать, я пошёл подрядить, кто умет плакать”. Зайчик так ему сказал: “Я умею, я поплачу”. Он сказал: “Ты поплачь, я послушаю, как вы плачете”. Зайчик сел, заикал, заплакал. Он говорит: “Нет, не так,

мне не нравится, как ты плачешь, я дальше пойду”. Он пошёл, шёл-шёл, попался волк, он и говорит: “Куда, деда, пошёл?” Он сказал, что так и так, такое у меня дома несчастье, старушка умерла и некому поплакать, я пошёл подрядить, кто умет плакать. Волк сказал, что умет плакать, подрядите меня. Дед говорит, что можно, ты сядь поплачь, я послушаю. Волк сядь, <завыл>, голову поднял и завыл. Дед говорит, что не браво, не правильно, мне не надо так. Волк говорит – иди подальше. Он пошёл дальше, волка не взял, что он небраво плачет. Шёл-шёл, попала лисичка, опять также спрашивает: “Куда, деда, пошёл?”. Он говорит, так и так, такое дома несчастье, пошёл подрядить, кто умет плакать, у меня старушка умерла. Лисичка сказала: “Я умею плакать, подряди меня”. Он говорит: “Ты сядь, поплачь, я послушаю, как ты плачешь”. Лисичка умет, так сядь, слёзки лапочками вытирает, плачет, уж не знаю, как там причитат. Он говорит: “Можно-можно, я тебя подряджу-ка, как ты плачешь хорошо-то”. И повёл домой её. Повёл лисичку домой, там старушки готовят гроб, налаживают, как хоронить. Она всё сидит возле старушки, плачет, слезки лапочками вытирает, как уж она там причитат. Всё – похоронили старушку, она там поплакала. Теперичи её надо уходить домой. Старичок: “Я тебя так буду угощать, гостинец тебе я положу-ка”. Она говорит: “Можно”. Он положил ей курочек в мешок, наложил ей. Он заколол ей курочек и две собаки – собачонок живых положил ей на низ. Она думат, что всё он ей курочек наложил тяжёлых. Мешок взяла, обрадовалась, пошагала домой. Она шла-шла и чё же, ей охота чё-нибудь поисть, промялась, услышала там – всё курочки, вытащила. Сядь на пенёк, курочку покушала одну, закусила, пошла, опять мешок взяла с собой. Опять шла-шла, ну не годица ей, ещё надо курочку. Ну не знаю, две ли три ли всего курочек она вытаскивала и кушала. А потом-то, она ещё хотит, пощупала, а там нету курочек, она мешок-то вытряснула, ох ты – собачки её погнали, две собачки на низу он ей положил, вот дедушка какой нехороший. Вот они её погнали, гнали-гнали, она не знат, куда кинуться, едва ли до своей норы добежала. Добежала, запыхалась, спрашивает свои ножки: “Ножки вы мои, ножки, что вы в моей беде делали?” Они ей сказали: “Мы бежали, да бежали, чтобы лисоньку собачки не поймали”. “Глазки, мои,

глазки, что вы в моей беде делали?” “Мы глядели, да смотрели, чтобы Лисоньку собачки не съели”. Она опять спрашивает уши: “Ушки, вы мои, ушки, что вы в моей беде делали?” “А мы слушали, да слушали, чтобы Лисоньки собачки не скушали”. Она спрашивает хвост, да неправильно назвала его: “Хвост, что ты в моей беде делал?” Она неправильно, не браво назвала – Бездумный хвост. Хвост рассердился наеё и сказал: “Я по пенькам, по сучкам зазевал, чтобы Лисоньку собачки съели”. Вот он на неё рассердился, она хватала свой хвост и выталкивает из норы. “Нате, нате, собачки, съешьте мой хвост”. Они поймали за хвост и вытянули её из норы, и разорвали, её съели. Вот – нехороший дедушка.

Мамина сказка, мама нам так рассказывала» (Зап. от Анны Первоухиной 朱玉花, Zhu Yuhua, 1953 г.р. (урож. д. Ернишная), д. Караванная, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Известная в России сказка «Лиса-повитуха» претерпела в Трёхречье жанровую трансформацию – из сказки о животных перешла в разряд «сказки о людях» или бытовой сказки. В ней функции хитроумной лисы выполняет обычная старуха-повитуха. Сказка в таком варианте называется «Как жадна старуха жопу гре-ла»:

«Жил-был старик со старухой, а старуха-то была жадна. Вечером кто-то стукаца, дедушка говорит: “Кто-то стукаца”, она говорит: “Наверно, кто-то родился, меня зовут”. Одедася, пошла в амбар, наелась масла, вернулась. Дед спрашивает: “Кто родился?”, она говорит: “Парнишка”. На следующий день опять стукат – ей надо поисть-то. Дед говорит: “Ну иди, что-нибудь заработай”, она опять ушла в амбар, опять ела. Все съела. Дедушка ей говорит, что надо сегодня колоба¹ печь, а она – “Как же делать, масла-то нету”. Она говорит деду: “Иди, ташиши горшок с маслом-то”. Он пошёл, а там кого – никого нету, горшок кверху воронкою стоит. Старик говорит: “Нету масла!” Бабушка: “Не знаю, – говорит, – куда девали”. Старик разозлился, знает, что она съела.

¹ Колоба (забайк. толстые блины из гречневой муки); в Трёхречье – большие лепёшки из кислого теста, жареные в масле, несладкие. В пищу употребляются со сметаной либо топленым маслом, с китайской соевой пастой, вприкуску с жареным мясом, солёными овощами.

Печку затопил, начали жопу греть: “Погрем – у кого масло побежит”. Дед грел, а уж кого – у него она вся красна и никого уж не бежит. Она погрела, а у неё уж побежало. Он начал ее колотить. Это старухи все рассказывали» (Зап. от Анны Первоухиной 朱玉花, Zhu Yuhua, 1953 г.р. (урож. д. Ернишная), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Сказка «Про работника Ваню и купца» несёт в себе черты небылицы, комического нанизывания эпизодов кумулятивной сказки и социальные мотивы бытовой сказки. Весьма далеким вариантом сказки «Про работника Ваню и купца» можно считать сказку «Батрак»¹.

«Про Ваню сказка»<Давай бороться, кто сильнее – рабочий или купец>.

«[Жил-был] купец, у него работник был Ваня. [Купец говорит:] “Езжай в город, я буду гостей приглашать”, – говорит Ване, “Покупай столики, стулики, кушанья, масло, всё покупай. Гости буду приглашать”. Ваня поехал, там набрал столы, стулья, кушанья набрал. Ехал-ехал, увидел-ка там это. <Мамина сказка. Купец подрядил работника, работник Ваня. Ваня набрал целую телегу, кашовка-то зимой, телегу, полную телегу набил и едет (Варвара – Клавдии)>. Едет, увидел: земля раскололась, щель такая – это как проезжать-то, взял маслом замазал всё, щель замазал маслом. Поехал дальше. Пить охота, к реке подъехал, вода-то пресна, давай соль, посолил – не солко, посолил – не солко, всю соль выкинул туда в реку, напился. Едет-едет, смотрит – вороны клюют говно там-ка. “Ой бедны, у вас ни чашки, ни ложки!”, – давай чашки, ложки, поставил воронам: “Ешьте”. Потом [слышит]: стук, бряк, стук, бряк, – эти столы, стулья брякают, шумят. “У вас ножки есть – идите сами домой”, сбросал их, скидал с телеги. Приехал пустой: “Вот тебе”. Купец спросил: “Ты в город уехал за вещами”. Он рассказал ему, чё было, как случилось. Всё остались там – стулья, столы, они сами дойдут. Ну всё, собрали, что есть. “Ваня, езжай, приглашай гостей”. Ваня поехал. В каждом доме [говорит]: “Мужчины, идите, жён не водите”. Мужчины пришли. Купец спросил: “Так жёны-то где у вас?” – “Дак Ваня сказал, жёнов не водите”.

¹ Морохин В.Н. Прозаические жанры русского фольклора: хрестоматия. М., 1983. С. 108–110.

– “Езжай, Ваня, за жёнами”. Ваня поехал: “Жёны, идите, детей не водите”. Опять жёнов привел. Дома-то маленькие [остались]: “Не упал бы, ничё не случилось бы” – все давай шептать. Купец спросил: “В чём дело – дети дома остались? Так почему детей не привезли?” – “Ваня не дал”. – “Так, Ваня собирайся, езжай, вези детей”. Ваня всех собрал. Вот угостил всех. Пригласили [теперь] в гости купца: “Ваня, я в гости поеду, ты смотри, чтобы в двери не залезли воры [охраняй двери]”. – “Хорошо, я буду смотреть”. Все двери снял с петель, на печку сложил. Всё растащили у него, весь дом. Купец приехал: “Ваня, чё случилось дома-ка, чё ничё нету?” – “Ты сказал – двери храни. Я сохранил их, на печке они лежат, все двери на печке лежат”. Он посмотрел – не может перебороться с ним. Давай на печке сухари сушить. Сухари сушить да убежать от Вани. Насушил мешок сухарей, а Ваня заране залез туда в мешок-та. Он пошёл, эти сухари вечером тащишь, запыхался, устал. Слышит: “Догоню!”. Оглядываца – никого нет. Опять: “Догоню”. Он в мешке его сидит, ага, – Ваня. Отвернулся [купец] – никакова Вани нету. Он заглянул в мешок – Ваня оттудова вылез. Вот говорят, Ваня – дурачок, а он не дурачок! Купец его перебороть не смог» (Зап. от Варвары Ушаковой 辛桂云, Xin Quiyun, 1945 г.р. (урож. п. Сиратуй), г. Лабдарин, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Сказка про бесполезного глупого работника неожиданно обретает социальный пафос в финале, и дуралей Ваня обретает архетипические черты Ивана-дурака. Он оказывается самым умным и одерживает победу над своим хозяином. Личное отношение рассказчицы к Ване эмоционально окрашено. Ваня ей нравится благодаря сочетанию несочетаемого: трудно понимаемой несуразности поступков, иррациональности мышления, но в критический момент неожиданной ловкости и прыти – очевидно, в этом видится проявление *русскости*.

Характерной особенностью записанных у трёхреченских русских сказок становится их местный колорит, способствующий рождению нового варианта известной сказки. Так, например, сказка «Петушок и жернова» превращается в сказку «Петя-Петух»:

«Жил старик со старушкой, у них был Петя-Петух, у них были жернова. А богачи-то приехали, жернова у них утащили, кем молот-то теперь муку-то? Потом Петя-Петух говорит: “Бабушка с дедушкой, я пойду-ка к богачам-то это, выпрошу жернова. Он туды приехал: “Кукареку, отдавай нам жернова!” Сколько дён ревел-ревел! Потом [богачи] говорят: “Баню затопите, его туды бросьте, чтобы он задушился там дымом-та”. А он пивнёт тама да попыскат в каменку, все залил. Они [богачи] баню-то открыли, а он фыр – опять вылетел. Он опять на ворота: “Богачи, отдавайте жернова!”. Они коня привязали, он его лягал-лягал – не залягал. Он опять на ворота: “Дайте нам жернова!”. Потом он говорит [богач]: “Отдайте ему жернова”. Он на крылья жернова и домой прилетел: “Бабушка с дедушкой, открывайте, я приехал!”. Начали опять молот муку, начали опять колоба стряпать. Блин да колоб, ложка с маслом. Начали опять хорошо жить» (Зап. от Анны Первоухиной 朱玉花, Zhu Yuhua, 1953 г.р. (урож. д. Ернишная), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

«Никакое, хотя бы самое основательное изучение нравов, быта, воззрений, верований (курсив мой. – Авт.) и других сторон жизни любого народа по научным сочинениям, по литературным произведениям и т.д., не даст такой яркой и правильной картины, как знакомство со сказками», – писал в начале XX в. замечательный этнограф и собиратель китайского, маньчжурского, корейского фольклора П.В. Шкуркин¹. В случае с представителями русской народности Трёхречья это тем более актуально, что они живут на стыке двух культур. Наши наблюдения, опубликованные в ряде статей совместно с дленами научного коллектива Амурского государственного университета² показывают, что русские сказки выражают этнокультурные константы трёхреченцев как русских, а сам процесс их рассказывания выполняет этноидентифицирующую функцию. Доказательством тому может служить сопоставительный анализ ситуаций рассказывания сказок русским и

¹ Шкуркин П.В. Искусный хирург // Вестник Азии. Харбин, 1915. № 33. С. 69.

² Забияко А.А., Забияко А.П. Фольклор как основа сохранения русской идентичности в китайской среде (по материалам Трёхречья); Забияко А.А., Забияко А.П. Зиненко Я.В., Чжан Жуян. Фольклор русскоязычной диаспоры Трёхречья как основа сохранения этничности; Забияко А.А., Забияко А.П. Русские Трёхречья: фольклор как основа сохранения идентичности в китайской среде.

китайским собирателям. Так, Анна Первоухина с готовностью рассказывала сказки всем перечисленным выше русским исследователям, в том числе, и тогда, когда в составе экспедиций были китайцы. Во время своего индивидуального полевого исследования диссертант столкнулся с ее нежеланием рассказывать сказки только ему.

<Соб.:之前家人, 给您讲没讲过
什么故事啊?>

<Соб.:Zhīqiánjiārén, gěin-
ínjiǎngméijiǎngguò shènmegùshì a?>

Анна:
故事也没啥故事。就我妈妈给我们瞎
编了一些。

Gùshì yě méi shà gùshì. Jiù wǒ
māmā gěi wǒmen xiā biānle yīxiē

<Соб.: 那肯定是有依据的。>

<Соб.: Nà kěndìng shì yǒu yījù
de.>

Анна:
对啊, 完了她给我们讲完了, 我还给
小孩儿们讲呢, 哎呀, 又是.

Duì a, wánliǎo tā gěi wǒmen jiǎng
wánliǎo, wǒ hái gěi xiǎo hái'ermen jiǎng
ne, āiyā, yòu shì.

Анна: Ну, Юрашка с курочкой:
«Кря-кря-кря» 还有什么呢, Петя-
петух
都没啥意思。过去我们都听着还挺好
呢.

<Соб.: Раньше вы в детстве
слышали какие-нибудь сказки?>

Анна: Сказки, нет, какие сказ-
ки... Только мама бездумно бормота-
ла что-то.

<Соб.: Но для меня это имеет

значение!>

Анна: Правильно. Сначала –
она нам рассказала, потом – я ещё
буду рассказывать детям.

Анна: Ах, есть Юрашка с ку-
рочкой кля-кля-кляк, ещё какие-то,
Петя-Петух, не интересные. Только
раньше мы любили слушать.

Nu, Ūraška s kuročkoj: «Krâ- krâ-krâ» hái yǒu shé me ne, Petâ-petuh dōu méi shà yìsi. Guòqù wǒmen dōu tīngzhe hái tīng hǎo ne.

<Соб.:>

现在您能给我讲讲吗？就是小孩儿们经常听的。>

<Соб.: Xiànzài nín néng gěi wǒ jiǎng jiǎng ma? Jiùshì xiǎo hái'ermen jīngcháng tīng de.>

Анна:

就是啊，小孩儿们睡觉。是在没啥讲的就讲文化大革命的时候，他们说：妈妈妈妈再讲一个文化大革命的事儿，文化大革命他们说。我就在讲一个，完了讲讲，讲讲，很快就睡着了。要不他们不睡啊。

Jiùshì a, xiǎohái'ermenshuìjiào. Shì zàiméishà jiǎngdejiù jiǎngwénhuà dàgémìngdeshíhòu, tāmenshuō: Māmāmā mā zàijiǎngyīgè wénhuà dàgémìngdeshì er, wénhuà dàgémìngtāmenshuō. Wǒ jiù zài-jiǎngyīgè, wánliǎojiǎngjiǎng, jiǎngjiǎng, hěnkuaìjiù shuìzhele. Yào bù tāmen bù shuì a.

<Соб.:>

那您讲一讲，就是刚才说的几个童话

<Соб.: А сейчас расскажите мне, пожалуйста, эти сказки, которые дети часто от вас слушали!>

Анна: Да, дети, когда ложатся спать, и слушают. Если не слушают, я тогда им рассказываю о делах в период культурной революции. Они кричат: «Мама, мама, ещё расскажи нам про дела культурной революции, они говорят: «Культурная революция!» Тогда я буду им рассказать одно и то же, рассказываю-рассказываю, и они быстро засыпают. Если нет – они не спят.

<Соб.: Тогда Вы и мне расскажите несколько сказок, или о делах в период культурной революции.>

, 或者文化大革命的事儿。 >

<Соб.: Nà nín jiǎng yī jiǎng,
jiùshì gāngcái shuō de jǐ gè tóngguà,
huòzhě wénhuà dàgémìng de shì er.>

Анна:
文化大革命的没啥意思了。

Wénhuà dàgémìngdeméishà yìsile

Анна: *Про культурную революцию – уже нет смысла*» (Зап. от Ан-

ны Первоухиной 朱玉花, Zhu Yuhua,
1953 г.р. (урож. д. Ернишная),
д. Караванная, 2018 г.) [ЦИДВЭ Ам-
ГУ].

Характерно, что китайскому собирателю Анна демонстративно даёт понять, что для неё и её детей в период их детства сказка – жанр малопривлекательный («бездумный»), что куда важнее для их семьи – события «культурной революции». При этом и о самих событиях она предпочитает автору исследования не рассказывать. В отсутствии русских собеседников Анна ведёт себя как человек, выбирающий китайскую этничность в конкретной щекотливой ситуации.

В большей степени, чем сказки, в Трёхречье, на наш взгляд, сохранились жанры несказочной прозы – легенды, былички, бывальщины. В основном несказочная проза трёхреченцев (былички, бывальщины, легенды, мемораты) – свидетельство своеобразных этнорелигиозных процессов, протекающих в среде потомков русско-китайских браков, когда соединяется народное и официальное православие, русский и китайский компонент материнской и отцовской культуры, и рождаются уникальные сюжеты.

В.Л. Кляус отмечает распространённость легенд о встрече со святыми. Данный факт учёный объясняет тем, что полукровцы «не просто сохранили представления о православии. Христианская вера, приверженцами которой они остались, несмотря на все перипетии их жизни, оказалась для них одним из важнейших элементов самоидентификации и представлении о себе как об особой этнической

группе. Видимо, это во многом и поддерживало бытование данного жанра в условиях второй половины XX в.»¹.

Нами, в частности, была зафиксирована история о встрече с Богородицею: *«Я маленький. У меня сестра в Покровке жила, у её дочь 15 лет умерла. Она [дочь], потом мальчик был, год-два ли – опять умер. Она [сестра] чуть с ума не сошла. Меня потом отец увёз к сестре. У нас в деревне не было церкви, а в Покровке была. У нас всё кругом были русские соседи. Её по-русски звали Зина, её всё учат: “Ты, Зина, ходи в церковь, молись Богу, каждое воскресенье”. У меня работа у русского богача, я-то со сестрой, мне 11-й год был, я с сестрой всё время ходил в церковь, молились. Церковь небольшая, народу более стало. В церковь, как всегда, заходят – на восток двери. Мы тот день рано со сестрой пришли, вперёд встали, соседи рядом стояли, народу много было. Мне потом-ка мать Пресвятая Богородица почудилась – это я хорошо помню, я молился и на неё смотрел, она держала в руках маленького Иисуса Христа. Женщина красива, я вот молился, всё время на неё смотрел. И никто не скажет, а она-то сидит в правом боку, а от батюшки в левом боку, так на лавочке смотрит на нас, парнишка русый на руках, годовой будет на руках, платье бледно-розово на ней. Я молился, думал: женщина – кака молода, а батюшка старый. Потом, когда пошли домой, я сестре рассказываю: “Посмотри-ка чё, жена-то кака у батюшки молода”. Она говорит: “В церкви-то видел могилку?”. Я говорю: “Видел, с ребятами, когда играли там, часто видел”. “Вот это его жена”. У батюшки, когда жена умрет, хоронили в церкви тогда в ограду. Я говорю: “Хорошо же видел: женщина сидит, на руках ребёнок”. Она говорит: “Ты так будешь говорить, тебя русские наругают, когда родится девочка – и то нельзя на этот престол”. Я потом так-то и не поминал. Потом-ка у меня мама убирала, избу белили, она иконы сняла да в тазик чистый обтирала. Была икона у нас, она открывалась, там мать Пресвятая Богородица, а на руках Иисус. Я заглянул и сразу понял. Я потом говорю: “Эту женщину я видел”, а она говорит: “Это Мать Пресвятая Богородица, на*

¹ Кляус В. Л. «Русское Трёхречье» Маньчжурии: Очерки фольклора и традиционной культуры. С. 38–40.

руках Иисус”. Я тогда ей рассказал. Мама говорит: “Это хорошо, на этом свете ничего доброго не забудешь, на том свете, когда умрёшь, будет тебе хорошо”. Это у меня сейчас в глазах, хорошо помню. Больше не бывало. Я после того, когда сам женился, стали жить, потом маме сказал, дай икону, сам стал молиться. Хорошо знаю, что Бог есть» (Зап. от Александра (Шуры) Чешнова 刘连吉, Liu Lianji, 1938 г.р. (урожд. Ба Цзянь Фан 八间房, Bajianfang), д. Караванная, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Об этом детском видении наш собеседник рассказывал неоднократно, варьируя детали и уточняя смыслы знамения, объясняя факт явления Богородицы истинностью своей веры: *«Почему я видел, а другие не видели? Я не шибко маленький был, мне двенадцать лет было, я каждое воскресенье, мы со сестрой ходили-то, из полукровцев-то, а из полукровцев-то других ни одного не было, не верили... Русски-то ребяташки-то нас “китаята” называли, они меня зовут “китаёнок”. А я очень ведь верил в Бога, каждое воскресенье ходил со сестрой в церкву молился, вот мне показалось, я-то так думаю» (Зап. от Александра (Шуры) Чешнова 刘连吉, Liu Lianji, 1938 г.р. (урожд. Ба Цзянь Фан 八间房, Bajianfang), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].*

Василий Зоркальцев вспоминает: *«Мне 6 лет было – мама умерла. Умерла, наверно, месяц – боле так. Спал-спал, потом встал, глаза посмотрел на божничку: мама там Богу молится, напугался сразу – мама-то умерла, а она там молица стоит. Потом посмотрел, а она на нас молица, а божничка сзади, а она стоит, на нас Богу молица. Глаза защурил, одеяло столкал, забоялся, лежу. Няня кашляла, я глаза открыл – а там, как дым, ушла. Вот такое дело видел» (Зап. от Василия Зоркальцева 孙德福, Sun Defu, 1944 г.р. (урожд. д. Караванная), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].* Образ матери, которая молится у божнички за своих детей, повернувшись к ним лицом, совершенно естественно соединяется с образом Богородицы. А.П. Забияко связывает эти личные религиозные опыты видения Богородицы и матери в их тесной связи друг с другом и традициями русского народного православия.

С образом Богоматери связана популярная в Трёхречье история «о поновившейся иконе»: *«У моего мужа была сродна сестра, от тётки она. Эта икона была совсем чёрная, её не видать было. Она [сестра] жила у людях, у сродной маленькой сестры. Потом она говорит: ”Отнеси в церкву“. А тогда была маленька – китайска там стояла [кумирня]. Я говорю: “Её [она] не годна”, а она говорит: “Ничё не сделаешь”. Её не заметно, лика ни сколь не было. Потом, чё же, мы с ней пошли, мы с ней гвоздь забили, а её не видать – головой к низу [повесили], так её не видать было. Там кирпичи маленькие, я её положила и там повесила. Потом – ну, долго было время, я одна пошла, тогда Лиды дома не было, я пойду – уберу-то там, в субботу иль в воскресенье, народ-то ходит молиться. Я её поглядела, а я не знала, что она поновилась. Я смотрю: кто-то её кверху ногам поставил, а это мы ставили. И голова-то не варит, что гвоздь поставила, я её перевернула. Она стала [видна] маленько, а потом ещё лучше стала. Потом-ка пошли в какой-то праздник, однако что на Вознесенье, мы пошли Богу молиться, народу много было, десять штук, наверно, сбежалось. Они бы видели, промолчали, она бы ещё это [обновилась], они заой[к]али: “Икона-то поновилась!” Она сразу стала такой [перестала дальше обновляться]. Ну, счас её заметно, а тогда была совсем чёрна. Они заговорили, а не надо было говорить, она бы ещё поновилась бы. У нее вышла зелёно, желто, с золотом. Это моего мужа, сродной тетки икона. То ли она ее нашла по воде, то ли че ли, я вот у ней не спросила. Она потом вся скрылася-ка [икона], я кого же буду у людей ставить-то, в церкву [в часовню] отдала» (Зап. от Анны Дементьевой 果佩花, Guo Peihua, 1944 г.р. (урожд. Олочи), д. Олочи, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].*

«Поновившаяся» икона (так называют её информанты) находится сейчас в центре иконной стены часовни в Олочах/Шивей – в этом ученые Амурского государственного университета убедились в июне 2019 г. А.П. Забияко считает, что «вера в чудесное обновление иконы олочинской часовни – свидетельство сохранения в православной культуре Трёхречья многогранных религиозных представ-

лений, уходящих корнями в почву русского иконопочитания»¹. Это и некоторые другие обстоятельства заставляют усомниться в утверждении, что «православие китайских русских потеряло своё содержание, сохранив лишь определённые формы»².

Пасха – главный церковный праздник в современной жизни русских Трёхречья, поэтому с Пасхой связаны разнообразные христианские легенды. Шура Чешнов поведал «трёхреченскую» народную версию сюжета о крови Христа и красном цвете пасхальных яиц и о том, как сам уверовал: *«А это мне нисколько не рассказать. У меня мама, она могла [рассказать]: зачем вербу ставят, зачем постуют, зачем яйца не кушают, она всё могла рассказать. Я после этой революции, революции, которая в Китае была, я всё позабыл. Мне щас и не рассказать вам. Только помню, мне мама наказала: будет Пасхи первый день, яички меняют, стары снимают, новы кладут. Она мне наказала: "Каждый год кладите новы – красны". Это я запомнил, она мне сказала. Всё постно, с хлебом почаюем. Она это мне так сказала, что когда Христа, были его на крест, она сказала – евреи что ли, я позабыл, а там-ка одна старушка была, она услышала, пошла смотреть. Пошла смотреть, а где прибит-та – кровь побежала. Она в платке, постарому подвязана-то. Она платком-то, где кисты, углы взяла да вытерла [кровь]. Домой пришла и думат – вымыть, как мне на память оставить-та? Это Иисус[а] кровь-та. Потом взяла яичко, сварила, да на яичко-та и намазала, и на божничку положила. На другой год-та сняла, он [яйцо] наполнил, как свежий. Вот, после того это стали каждый год новы менять – красны православны...*

И вот стал я веровать, стал я постничать. Когда каждый год мама снимет яички-то на божничке, разобьёт – даже парит. Вперёд этого, когда неаккуратно избу белят, да снимет [яйцо] – если разобьёт, то там всего с накоточек сухой, совсем высохнет. А тут на Пасхе, первый день, оно как свежее. Она нам всем, у нас семья больша была, по-маленички разделит, скушаем. Не скажешь,

¹ Забияко А.П., Забияко А.А. Русские Трёхречья: основы этнической самобытности. С. 144.

² Лян Чжэ. Православие в контексте современного российско-китайского взаимодействия (1949–2015 гг.): дис. ... канд. истор. наук. М., 2016. С. 129.

что нисколько не пахнет – пахнет, но не шибко. После того я стал веровать» (Зап. от Александра (Шуры) Чешнова 刘连吉, Liu Lianji, 1938 г.р. (урож. Ба Цзянь Фан 八间房, Bajianfang), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

В русле народных религиозно-мифологических представлений трёхреченцы объясняют происхождение и форму куличей, пасхального хлеба: *«В Рассее как стали после Иисуса Христа – когда его распиливали, на третий день, вербочкой прутьом его били, когда он шёл, когда ушёл он на тот свет, на небу, шёл он по горам – после того стали кулички пекчи. Эти кулички – они не ровны, есть всяки: есть большии, есть маленьки – сопки разны, он [Иисус Христос] ушёл на небу»* (Зап. от Александра (Шуры) Чешнова 刘连吉, Liu Lianji, 1938 г.р. (урож. Ба Цзянь Фан 八间房, Bajianfang), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Народное православие, присущее трёхреченским русским, вполне уживалось с верой в нечистую силу (бесов разного рода). С этими образами связаны мифологические сюжеты о чертях, домовом, разных духах. В этих историях вера в духов тесно связана с мотивом ворожбы:

«Мама это все рассказывала: раньше молоды девушки ворожили в бане. Одна девушка баню обошла, петуха взяла с собой, в корыто воду налила, зеркало положила, свечки зажгла, а петуха запрягала. Она глядит: люди уходят уже, потом в полночь дверь открылась, зашел один муж[чина]. Он говорит: “Пойдем” ей, она говорит: “Не пойду, товар надо”. Он пошёл, много притащил ей. Он говорит: “Пошли”, она: “Подожди”. Взяла и петуха бросила, черти-то боятся петуха, он упал. Она помолилась, товар-то положила и убежала. Она утром пошла, петух там ходит, чёрт ушел, все осталось. Она всё берет и потащила, соседка увидела, говорит: “Как сделала, что много товара у тебя?” Она говорит: “Вот, ворожила вчера, вот жених пришел, дал мне”. Она [соседка] говорит: “Я тоже пойду сегодня”. Она ворожила, а петуха не взяла с собой, чёрт зашёл. Чёрт говорит ей: “Пойдём”, она говорит: “Товар”, он говорит: “Я вчера притащил, ты еще кого-то [чего-то] хочешь?” И задавил ее. Утром пошли, а она

там мертвая » (Зап. от Ивана Дементьева 果富贵, Guo Fugui, 1945 г.р. (урожд. Караванная), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

«Мама еще говорила, что раньше в поле ходили ворожить, а в поле чертей много, если ребята выходили в поле много ворожить, то круг сделали из угля, черти все туда. Она начали ворожить, большо стекло положили туды, потом глядят – изба идёт на ногах, как на картинках, потом прошло, потом могила идёт, потом из могилы стали выбегать покойники. Закружили, а достать-то не могут, они [люди] стали молитву читать. Потом все побежали, одна осталась, так и умерла» (Зап. от Ивана Дементьева 果富贵, Guo Fugui, 1945 г.р. (урожд. Караванная), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

К своим представителям «нечистой силы» относится в Трёхречье широкий круг традиционных для русской культуры демонологических существ, прежде всего – духов места, локализованных в ближайшем к человеку окружающем пространстве. Среди них первостепенное место занимает домовой.

«Полукровки сейчас ещё верят в домового, тоже верят-верят. Русски говорят – это черти, нечистый дух. У меня мама рассказывала: в каждом доме есть дедушка-хозяин. Когда закачивают (от «кочевать», т.е. въезжают. – Авт.), в новую избу завсегда просят. Нас не учили, мы не знаем, как просят, сейчас все прошло. Раньше русски старухи знали, они весь век жили по-русски. Мы на берегу, когда жили в Ключах это ещё, мы по первости жили, сразу не было сил построить дом. Закачавали в чужую, в старое зимовьё, потом сколько годов прожили, потом построили дом. Дом построили, но всё время же работа, сегодня-завтра – работа, работа всё, тогда же у меня отец один был, работал. Внизу всё брат, сёстры молоды были ещё. А он [домовой] к маме всё время греется, она уснёт, давит. Каждый день, каждый день давит. А тогда граница не закрыта была, с той стороны была старушка, она часто в гости ходила сюда. Она [старушка] придет, и мама давай рассказывать как чё бабушке: “Все время, уж много время дедушка меня давит-давит. Я вижу: старичок, дедушка небольшой, я усну, а он меня давит-давит, когда разбужусь, пот меня берёт”. Эта бабушка была стара, она и сказала: “Катюшка (у меня мать звали Катерина), ты спроси

его, когда разбужаться будешь, спроси его: Ты к чему меня давишь? И помни, он чё скажет”. Она запомнила, когда он давил-давил, ей скоро разбудила и ещё не разбудилась, спросила: “К чему меня давишь, дедушка?” Он плюнул её и пошёл, ничё не сказал ей. На второй день бабушка пришла, она ей рассказывает: мол, бабушка, спросила, а он плюнул и сразу ушел. Бабушка: “Эй, как можно скорее, Катюш, укачавывай, смерть будет”. Отец с работы пришёл, мать ему рассказала, что бабушка сказала “как можно скорее укачавывай”. Отец у меня был крещёный, верующий, собрались укачавывать. Выкачавали в новый дом; на третий день хатка-то стара упала, если б не укачавали, задавило бы. На веку всяко прожили, всё-всё бывает» (Зап. от Александра (Шуры) Чешнова 刘连吉, Liu Lianji, 1938 г.р. (урож. Ба Цзянь Фан 八间房, Bajianfang), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

«Домовой, так говорят, я в эту избу закачавываю, обязательно есть домовой, мы говорим – хозяин, в это я верю. Мы в эту избу пришли, святую воду, всегда у всех есть, из церкви, мы её освятим. Кады первый день закочавывам, мы испечём прянички иль чё ли, в уголок положим домовому, потом у него просимся: “На, деда-домовой, ты пусти нас сюды, сюды жить будем, и дай нам здоровья, и не пугай наших детей”. Всегда просимся. Никто его не видел. Мама говорила: бывал тут один раз, спустился с красного угла такой маленький старичок и потом вдруг его не видать стало» (Зап. от Анны Дементьевой 果佩花, Guo Peihua, 1944 г.р. (урож. д. Олочи), д. Олочи, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

С верой в чертей память сохраняет сюжеты о ходячих покойниках как очень опасных представителях «нечистой силы» и наиболее многочисленной когорты пандемониума¹: «Ночью всегда черти ходят, стучатся, ветер только начнёт на могилках, они уж идут. Придут, пугают народ, ходят-ка » (Зап. от Маруси Дементьевой 果佩珍, Quo Peizhen, 1941 г.р. (урож. д. Караванная), д. Караванная, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

¹ Панченко А.А. Мертвецы: «добрые», «злые» и непонятно какие.

«Вправду, есть нечиста сила. У меня тесть умер, он в Лабдарине у старшего сына жил, раньше они в Ернишной жили. Он утром встал и говорит: “Иди, ищи легковушку, меня вези в Ернишну”. А у него третий сын в Хуму (деревня тут небольшая), он тама-ка на занятии был, там чё-то случилось, один другого убил, вот в то время его и убили. Он [тесть] потом и говорит: “Вот третий за мной пришел и стоит”, – никто не видит, а он видит, “и он пришёл за мной”. Он [тесть] командывает: “Скорей-скорей, ищи легковушку”, вот нашёл, увезли его в Ернишну. Его, когда привезли домой, положили на койку, язык отнялся, больше ничего не говорил. На третий день умер, а на этой кровати [где умер тесть], не сделали настил, где умер на кровати¹, так в гроб и положили. И эта кровать, потом кто ляжет на неё – и качат. У меня жёнка – она ни во что не верила. Говорила: “Я не поверю, что меня мой отец будет пугать, я на эту кровать лягу”. Она на эту кровать лягла, только огонь затушили, он занялся качать её. Вот какая сила, кто это? Не знат никто. Вот, говорят – душа, но душа, однако, небольшая, а тут даже может его качать. Потом постепенно не стал, потом они выбросили эту кровать» (Зап. от Александра (Шуры) Чешнова 刘连吉, Liu Lianji, 1938 г.р. (урожд. Ба Цзянь Фан 八间房, Bajianfang), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

«Все говорят раньше – на могилку не надо ходить, там черти. Ещё рассказывали – один муж на войну ушёл, его жена осталась дома. Потом письмо писали-писали, потом не стали писать. Она дома жила, потом задавилась [повесилась], он с войны пришел. Вечером на коне едет домой, а дом на краю деревни, в ограду заходит, а во дворе трава-то высока. Конь не заходит в ограду, конь знат, что человека нет. Он [мужчина] на войне был, он не боится никого. Он зашёл, дверь открыта, она вышла... Ему походить по дому надо: раньше жили, в церковь ходили... Говорили – надо вместе помирать. Он ее повёл, к церкви вместе пошли. Потом могилу нашли. Она говорит: “В могилу залезай”. Он глядит – она задавита (мертвая. – Авт.) там, а это черти. Он говорит: “Ты лезь первая”. Она туды залезла, он побежал, она догонят его. Он бежит-бежит, там в поселке в

¹ По обычаю, для покойника на кровати мастерили деревянный настил.

избе огонёк горит, он в эту избу забежал. Там дед один помер и лежит, и никого нет. Он смотрит – русска печка, он туды залез, она в избу зашла, там дед встал, она говорит: “Давай моёва”, а дед говорит: “Где твой?”, начали драться. А он там на печке лежит, не высовываются. Тут начали петухи петь, они и упали там. Тут народ пришёл, смотрит – в ограде один лежит, в избе один и на печке еще один, живой – не помер. Это бабушка рассказывала» (Зап. от Ивана Дементьева 果富贵, Guo Fugui, 1945 г.р. (урож. д. Караванная), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ]. Данный сюжет о покойнике типологически близок сюжету, записанному в Восточной Сибири¹.

Представляет интерес рассказ о горбуне, умершем неестественной смертью: *«Один парень, он урод был. Он маленький был: выдавали пшеницу мешками, ребятки-то играли, мешок перевернулся, его придавило, придавило, он потом не вырос, взади шишка (горб. – Авт.), голова большая, голова-то росла. Его потом в колхозе взяли – где кто кого сломаются, заколачивают (плотником. – Авт.). Маленько стал работать. Старый-то стал, ему избу маленьку сделали, замазали, она ещё сохла, он закочевал. Мы пришли туды, я говорю, что ты чё-то рано закочевал, она ещё не просохла, тебе надо сделать кан китайский из кирпичей – холодно, затопил, а он горячий.*

Я говорю: Ты замёрзнешь.

Он говорит: Я не знаю.

Он потом и правда замёрз. Уйдёт – там [на маслодельне] масло-то караулят, дежурят-то, там тепло, он там сидит. А тут, видно, замёрз – весь перемерз, он туды пошёл, того году шибко холодно было. Он пошёл и упал, упал он потом – не может встать-то, у него же голова-то тяжёла, он, чё же это, голову-то подымал-подымал, так и замёрз. Утром брат пошёл туда смотреть его, проверять. Пришёл, в избе нету-ка человека, зимой же это, ещё было тёмно. Он пошёл туды, а он на дорожке лежит, замёрз. Его схоронили. Много лет уж прошло. Тут брат [умершего горбуна] тоже заболел, сказали, что худа болезнь, а он

¹ Мифологическое рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.Г. Зиновьев; отв. ред. Р.П. Матвеева. Новосибирск, 1987. С. 275.

ещё ничё. Вечером, много часов, худы часы, он пошёл аргал (сухой навоз, часто используется для отопления. – Авт.) собирать туды, где он замёрз, тама-ка аргал. Он собирал, глядит чёрно тама-ка.

Он [брат] говорит: Собака тут иль кто ли?

Он [неизвестный] говорит: Я!

Он [брат] говорит: Кто?

Он [горбун] имя-то сказал. Он его это, он же больной был, его этим [именем] прозвали как-то. Он [брат умершего горбуна] только хотел сказать, что “ты помер”. Он с ним заговорил, он потом-ка не понял, что с ним разговариват.

Он [брат] говорит: Ты где чичас?

Он [горбун] говорит: Я в Китае, как сказать – монах.

Он [горбун] с ним разговариват, говорит: Ты к нам иди, я поговорю со старшим-то.

Он [брат] говорит: Не, я не пойду туда.

Тот [горбун] же не женатым был, может быть этим, монахом, ага. Он [брат] аргала наклал, поехал домой, он [брат] как лёг, а тот [горбун], домой-то пришёл.

Он [брат] говорит: Заходи.

Он [горбун] говорит: Я не пойду, нам два часа и нужно дома быть, я скорей пойду. Ты завтра ещё пойдёшь собирать; ты, если пойдешь, моё имя зареви, я выйду.

Баба-то его [брата], слыхала, не отпустила. Он помер потом, мужик.

Он [горбун] сказал, что как монах в китайском храме. Он сказал, что он на той стороне» (Зап. от Анны Дементьевой 果佩花, Guo Peihua, 1944 г.р. (урож. д. Олочи), д. Олочи, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Как видно, перед нами трёхреченский вариант повествования о ходячем покойнике, не нашедшем полного успокоения в могиле и в кругу близких в ином

мире¹. Народное воображение потомков русско-китайских браков отправляет его душу монахом в китайский храм, подальше от русского круга жизни.

В среде трёхреченцев сохраняются представления об оборотнях и оборотничестве: *«Говорили – человек чушкой делаца. Как – сейчас не знаю, мама у бабушки слышала, а та у своей бабушки слышала, так и мы потом слышали, чё в деревне чушка. Сейчас у нас есть посёлок, зовут Щучче, там были русский посёлок, говорили, куда пойдёт народ – эта чушка догонят, бегат, то женщину гонят, то мужчину, все бояца. Потом кто-то их научил, что вы бейте тень, они ударили, и ухо отлетело, коды подняли – ухо человекче. Раньше всё атаманы были, что надо ходить по домам смотреть [в сознании современных трёхреченцев «атаманы» – это местное начальство прошлых лет]: одна бабушка на гопчике [копчике, т.е. на спине] лежит. Говорят: “Чё, бабушка?”, а она: “Я вот встала, упала, ухо ушибила”. Её говорят: “Платок сыми” – она не сымат, а когда сняли – это её ухо. Так говорят, я не знаю.*

Таиска говорит – эта такая чушка, она за мужиками бегат, ей мужика надо» (Зап. от Маруси Дементьевой 果佩珍, Quo Peizhen, 1941 г.р. (урож. д. Караванная), д. Караванная, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Таким образом, несказочная проза отражает представления о персонажах демонологии, вера в которых до середины 1950-х гг. была фактом религиозной жизни русских Трёхречья. С этими персонажами, существами хтонической природы, представителями мира посмертного существования, связаны трёхреченские сюжеты о знамениях².

«Потома-ка, ехал один мужик на телеге, туды-то ране телеги – деревянно всё было, мазутом мазали, едет, и старушка идёт.

Он говорит: Ну, бабушка, садись на телегу.

Она говорит: Кого я сяду, и конь-то не увезёт.

Он говорит: Ничё, увезёт.

¹ Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. С. 232–233.

² Забияко А.П. Религия славян // История религии: в 2 т. Т. 1 / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 2002. С. 236–286.

Она сяла и ней платье долгое, она это – он потом у неё ножки увидал: как – то ли чушечьи, то ли как копыта рассечьи. Потом он взглянул – она, видно, с нароку показала.

Он её потом и говорит: Бабушка, какой нынче урожай будет?

Она говорит: Урожай будет хороший, только не придёца хлеб жать.

– Но почему не придёца?

– Потом узнаете.

Как раз хлеб надо жать, а потом война случилась» (Зап. от Анны Дементьевой 果佩花, Guo Peihua, 1944 г.р. (урож. д. Олочи), д. Олочи, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

То предзнаменование, о котором может идти речь в данном сюжете, по-видимому, относится ещё к забайкальскому периоду их истории, к Первой мировой войне.

«Один раз, на кровати мы с жёнкой спали, дети все на занятия ушли, я утром поленился, не встал, а она встала. Я как-то крепко уснул, а вдруг разбудился. Говорю: “Скорее иди, ворота закрывай, вот такой бычишка в ограду зашел”. А она не подумала, что: “Он спит, он не ходил на улицу, как он узнал?” Она, как дура, выскочила на улицу, посмотрела – корова отелилась, белого телёнка [принесла]. Она: “Вставай, корова отелилась, затащим теленка”. Холодное время – это было весной. Пропал бы телёнок... Я говорю: “Ты как дура, я на улице-то не был, я кого видел, я во сне видел”. Она говорит: “Ты во сне видел – правда, белый телёнок (Зап. от Александра (Шуры) Чешнова 刘连吉, Liu Lianji, 1938 г.р. (урож. Ба Цзянь Фан 八间房, Bajianfang), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

«У меня маленька сестра – Анька, у ей девка родилась: одна нога чудна, а её бабушка, моей сестры свекровка, она хотела её убрать [извести]. Сестра во сне видала, как спустился маленький старичок и говорит: “Ты не ходи по воду эти три дня, ты-то утонешь, [а] у тебя вот эта девчонка счастлива [принесет тебе счастье], а её бабушка уберёт её, изведет, если ты утонешь. Анька говорит:

утром встала – воды нету, хотела идти, но, говорит, не пойду. Три дня не пошла, на второй день давай своей свекровке рассказывать, сон видела. Ну, ничего, девочки всё, выросла, замуж вышла, всё помогают» (Зап. от Маруси Дементьевой 果佩珍, Quo Peizhen, 1941 г.р. (урож. д. Караванная), д. Караванная, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

«Она говорит [бабушка у нас]: хлеб вязали, потом домой идёт, видит – человек впереди идёт, а тот подбежал – русский серп, этом серпом как дорнет, и голова слетела, она напугалась, потом взглянула, а никого нету. Богословила, и никого не стало. Она потом говорит: однако, что что-то будет худо. Было по-тома-ка – побег или чё ли, было» (Зап. от Анны Дементьевой 果佩花, Guo Peihua, 1944 г.р. (урож. д. Олочи), д. Олочи, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Помимо отмеченных нами тематических блоков мифологической прозы, которые были зафиксированы и В.Л. Кляусом¹, исследователем были также записаны рассказы о Большом Змее, о Полозе², большинство которых аналогично забайкальским, а также легенды на сюжет о древнегреческом Эдипе³.

Следует признать справедливым наблюдение В.Л. Кляуса: «В целом наблюдения над мифологическими рассказами позволяют сделать вывод, что бытование этого жанра у китайских русских Трёхречья постепенно затухает. Известно, что тексты данного жанра играют коммуникативную роль, регулируя взаимоотношения между людьми, между людьми и природой. Ограничения в использовании русского языка значительно затруднили реализацию этой функции, что в целом негативно сказалось на продуктивности этого жанра. Кроме того, трёхреченские былички отражают представления о духах местности, двора, дома. И можно предположить, что с уходом основной массы русского населения и с переселением сюда, в опустевшие бывшие русские станицы и деревни, жителей из других про-

¹ Кляус В.Л. «Русское Трёхречье» Маньчжурии: Очерки фольклора и традиционной культуры. С. 242–295.

² Там же. С. 36–37.

³ Там же. С. 39.

винций Китая, подобные верования и представления перестали быть массовыми и актуальными»¹.

На наш взгляд, эти процессы (объясняющие и непродуктивность сказочных жанров) обусловлены индивидуализацией жизни трёхреченцев, постепенным их замыканием в жизни «малой семьи», переселением большинства из них на «этажи» (в городские коммунальные квартиры).

Итак, жанры народной сказочной и несказочной прозы (сказки о животных, бытовые сказки; легенды о встрече со святыми, былички о встречах с нечистой силой, о знамениях), зафиксированные из уст русских жителей Трёхречья первого и второго поколения, свидетельствуют о сложных этносоциальных, этнокультурных и этнорелигиозных процессах, протекающих на территории проживания русского анклава. Русские сказки выражает этнокультурные константы трёхреченцев как русских, процесс их рассказывания обладает этноидентифицирующей функцией. Однако жанры несказочной прозы распространены в среде трёхреченских русских более, чем сказки. Бытование несказочной прозы в среде старшего поколения полукровцев связано с традициями народного православия и их «троеверием», отражает представления о «нечистой силе», о праведном и неправедном, укорененные в русской культуре.

А.А. Забияко, Чжан Жуян

РУССКО-КИТАЙСКИЙ ФОЛЬКЛОРНЫЙ ТЕКСТ ТРЕХРЕЧЬЯ КАК ФОРМА ВЫРАЖЕНИЯ МАРГИНАЛЬНОЙ ЭТНИЧНОСТИ РУССКОЙ НАРОДНОСТИ²

Бытование фольклора в среде русских Трёхречья фиксирует взаимодействие русского и китайского языка, русской и китайской культуры, русской и китайской

¹ Кляус В.Л. «Русское Трёхречье» Маньчжурии: Очерки фольклора и традиционной культуры. С. 38.

² Русско-китайский фольклорный текст Трёхречья как форма выражения маргинальной этничности русской народности // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2019. № 3. С. 206–215.

ментальности в сознании трёхреченских полукровцев¹. В результате этого взаимодействия и синкретизации рождается условно называемый «русско-китайский текст» жанров трёхреченского фольклора. Сама эта проблема имеет давние исторические корни, тянущиеся со времени сосуществования русских и русско-китайских семей в Трёхречье.

Отношение к русско-китайским бракам в те годы обнаруживается на образно-тематическом и сюжетном уровне фольклорных текстов, созданных в первой половине XX в. В исполнении русских и полукровцев первого поколения нами были записаны юмористические припевки о межнациональных браках китайских мужчин и русских девушек. Примечательно, что исполнительницы этих текстов (Клавдия и Варвара Ушаковы) рождены в межнациональном браке, замужем за китайцами, Лидия Корытникова – вдова китайца, Таисья Петухова была вдовой полукровца. Решающую роль здесь играет этнокультурная идентичность исполнительниц – они считают себя русскими (этнических же китайцев именуют «китаюхами»). В частушках нашли отражение самые разные признаки дифференцирования русскости и китайскости, например – непривычность китайской кухни для русских женщин, отсутствие в рационе китайцев привычного хлеба:

*Ой, милочка моя,
Почему ты похудела?
– За китайцем я была,
С пару манты² ела.*

(Зап. от Таисьи Николаевны Петуховой, 1931–2016

(урож. д. Драгоценка), д. Караванная, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Отразилась в частушках и способность китайцев употреблять в пищу неприемлемые для русского понимания продукты:

*Ты китаец, ты китаец –
Ты не русский человек:
Кошку жарил, хвост оставил
Своей жёнке на обед*

¹ Забияко А.А., Забияко А.П., Зиненко Я.В., Чжан Жуян. Фольклор русскоязычной диаспоры Трёхречья как основа сохранения этничности. С. 109–126.

² Манты, маньтоу (кит. – 饺子) – паровые пампушки из пшеничной муки, повседневная пища китайцев. – *Авт.*

(Зап. от Лидии Коротниковой 王玉梅, Wang Yumei, 1937 г.р.

(урож. д. Усть-Уров), д. Олочи, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Странно, что это мясо кошки; мы считаем, что в голодное время, когда возникла частушка (10–20-гг. XX в.), такие гастрономические решения могли стать вынужденными для выходцев из Шаньдуна. Стоит обратить внимание: в припевке китаец оставил своей жене «хвост от кошки» – лакомый кусочек, т.к. хрящи в китайской кухне – любимое лакомство. Ироническому осмыслению подвергается только «инаковость» китайца, проявленная в необычности его пищевого поведения.

Разные бытовые привычки русских жён и китайских мужей также становились объектом юмористического изображения в частушках. Русским чистоплотным женщинам наверняка не нравилась определённая неряшливость их мужей – рабочих и крестьян:

*Я не раз и не два
В этой баньке парилась;
На китайцеву тужурку,
Дура, зря позарилась!*

(Зап. от Клавдии Ушаковой 辛桂英, Xin Quiying, 1934–2016

(урож. п. Сиратуй), г. Лабдарин, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Бедные китайцы в послевоенные годы и вплоть до конца 1990-х гг. бесменно носили синие френчи – по-русски «тужурки» («тужурка»¹ в данном контексте – метонимический образ китайского мужа, носящего тужурку²). Но, возможно, в этой частушке речь идет о специфическом запахе чеснока, исходящем от китайцев, добавляющих чеснок почти во все блюда.

В частушке отразилась и покладистый характер трудолюбивых китайцев, привычных к монотонному труду:

*Тирьда по воду поехал,
Тирьда за угол задел,*

¹ Тужурка (от фр. *toujours* – «всегда», досл. «все дни») – домашняя или форменная куртка, обычно двубортная. Повседневная короткая верхняя одежда с застежками, воротником и длинными рукавами.

² Юрьев С.Ф. С чем в бой ходили и что на себе носили: Словарь-справочник по отечественному формоведению / Под общ. ред. А. Григорьева. М., 1995. С. 87–88.

*Тирьда бочку опрокинул,
Тирьда песенку запел!*

(Зап. от Таисьи Николаевны Петуховой, 1931–2016

(урож. д. Драгоценка), д. Караванная, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

В целом этническая установка по отношению к китайцам у русских трёхреченцев была позитивна – так, Таисья Николаевна Петухова, «чисто русска», на вопрос: «А как жили с китайцами-то?» – отвечала, не задумываясь: «Хорошо жили, дружно» (Зап. от Таисьи Николаевны Петуховой, 1931–2016 (урож. д. Драгоценка), д. Караванная, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ]. Эту фазу с теми или иными вариациями поторяли разные информанты – русские (Елизавета Плотникова, Христина Литвинцева, Наталья Петухова) и полукровцы первого и второго поколения (Маруся Дементьева, Мария Польцева, Анна Первоухина, Иван Дементьев и др.).

«Половина русска – половина китайска» (Зап. от Альгеи Астафьевой 黄秀珍, Huang Xiuzhen, 1935 г.р. (урож. д. Усть-Уров), д. Покровка, 2015 г.) [ЦИДВЭ АмГУ] – так сами трёхреченцы определяют свою маргинальную этничность. Очевидно, позднее, уже в среде полукровцев, возникают частушки об облике детей, рожденных в русско-китайском браке. Особенно много, согласно историческим данным, таких семей и детей было в Караванной. Анна Первоухина, второе поколение полукровцев, спела следующие частушки об облике своих братьев:

*А на той стороне –
Кони да коровы.
А на этой стороне –
Ребята чернобровы!*

– Вон чё: на той стороне кони да коровы (показывает в сторону границы), а на етой стороне ребята во таки! (показывает большой палец) – хороши! (Зап. от Анны Первоухиной 朱玉花, Zhu Yuhua, 1953 г.р. (урож. д. Ернишная), д. Караванная, 2018 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

*Имануха боком-боком,
Иманяты на дыбы:
Каравански-та ребята*

Пачэрнели, как грибы!

(Зап. от Анны Первоухиной 朱玉花, Zhu Yuhua, 1953 г.р.
(урож. д. Ернишная), д. Караванная, 2018 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

В указанных припевках русско-китайский текст представлен на образно-тематическом и сюжетном уровне. Двухчастные частушки основаны на принципе логического параллелизма¹. В основе первой – противопоставление двух «сторон» по берегу Аргуни – русской и китайской. На русской стороне не осталось населения, на китайской родились дети-полукровцы, «ребята чернобровы». Вторая построена на комическом объяснении испуга «иманухи» (козы, забайкальск.) и иманят (козлят) перед черными, как грибы, «караванскими ребятами», рожденными в русско-китайском браке.

Частушка – жанр, трудно переводимый на иностранный язык. Для полноценного функционирования как жанра, рассчитанного на публичное выступление и отклик аудитории, она должна сохранять свои жанровые признаки лаконичности, остроумного соположения фактов, зачастую построенного на языковой игре. В среде трёхреченских полукровцев образная природа частушки смогла задействовать творческий потенциал билингвизма носителей маргинальной этничности.

В.Л. Кляус и А.А. Острогская фиксируют особенные формы припевок на русском и китайском языках, относя их к «гибридным формам»:

Чжу Минь Я (имя девушки. – *соб.*),
Чжу Минь Я,
Чжу Минь
– *Ягодка моя!*².

朱敏呀, (Zhuminya)
朱敏呀, (Zhu min ya)
朱敏 – (Zhu min–)
我的小心肝儿 ! (Wo de xiao xin gan er)

¹ Лазутин С.Г. Поэтика русского фольклора.

² Кляус В.Л., Острогская А.А. Русский фольклор на китайском языке: опыт полевого исследования в Трёхречье. С. 44–45.

Отметим, в этом тексте соединилось не только китайское имя девушки и жанровая форма частушки, как пишут исследователи. «Гибридность» текста выражается в пиджинизации грамматических форм – частица «Ya» [呀 (ya)] означает на китайском языке одобрительную либо уменьшительно-ласкательную форму (аналогично русскому постфиксу -еньк/оньк, ешечк/ошечк). Буквально на русском эта фраза должна была бы звучать так: «Чжу Миньяшечка (Чжу Миньяночка)». В результате поэтической игры рождается эпитетически-анафорический подхват, из китайского «Ya» [呀 (ya)] выходит русская (но не совсем) «Ягодка моЯ!». Словесный образ милой сердцу исполнителя «полукровочки» становится реальным и зримым благодаря гибридизации русской и китайской поэтической стихии¹.

Механизм рождения билингвального текста частушки, построенного на игре русских и китайских слов и пиджинизированных выражений, можно проследить, анализируя мемораты анекдотического содержания из жизни русско-китайских семей, бытующие в среде трёхреченцев. Особенно ценным в них является то, что они звучат на китайском языке, то есть выражают «отцовскую» точку зрения на межэтнический брак. Володя Башуров, практически не говорящий по-русски, вспоминает о жизни дедушки- китайца и русской бабушки:

«以前听我姥姥叨咕, 和我姥爷对话的时候, 我姥爷一整呢: 老毛子! 完了, 她就答应了, 管她叫老毛子, 哈哈。我姥姥也学会一句那个, 就是管老头儿叫: Ходя!
他是山东人吗: 咋! 走啥? 就是, 他说汉语, 她说俄语, 有时候他们就交流, 用这种形式»

«Раньше слышал от дедушки, что мой дедушка (папа мамы) с бабушкой (мама мамы) разговаривают, мой дедушка часто: “Лао Маоцзы!” Она отвечает... Он её зовёт: “Лао Маоцзы!” Ха-ха-ха! Так моя бабушка тоже научилась, чуть что: “Хоудя!” А дедушка – шандунец, отвечает: “Цза! Цзоу Ша!” (это шаньдуньское местное устное наречие: “Да, что надо?” Он по-китайски, она по-русски, такая у

¹ Чжан Жюян. Китайский и русский текст в фольклоре русских Трёхречья.

них переключка» (Зап. от Володи Башурова 尹宗兴, Yin Zongxing, 1947 г.р. (урож. д. Усть-Уров), г. Лабдарин, 2018 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Любопытный пример гибридизации текста обнаруживаем в практически непереводимой ни на русский, ни на китайский язык, но абсолютно понятной трёхреченским русским «полусоромной» частушки:

*Иге тру-ля-ля,
Лянге тру-ля-ля,
Ниде-мои фанцзы
Пельмень куша <Я>*

*Иге (一个, yige, одна порция, один раз) тру-ля-ля
Лянге (两个, liangge, две порции, два раза) тру-ля-ля
Ниде (你的 nide, твой, твоя) – мои фанцзы (房子, fangzi, дом)
Пельмень куша Я. (呀 ya)*

(Зап. от Володи Башурова 尹宗兴, Yin Zongxing, 1947 г.р.

(урож. д. Усть-Уров), г. Лабдарин, 2018 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

В разговорном языке ономотопейный образ «труля-ля» является игровой фигурой умолчания (образованной опять-таки из разговорного перифраза) – обозначения флирта.

Смысл частушки, соответственно, таков: «Один раз <...> тру-ля-ля, / два раза <...> тру-ля-ля, / <теперь> в твоей-моей фанзе/вместе кушаем пельмени» (образовалась уже русско-китайская семья). В данном случае гибридизация художественных средств языка становится сродни тайному языку. Криптограмматизм фривольной частушки понятен только билингуам-трёхреченцам. Не случайно исполнитель Володя (кит. 尹宗兴 Инь Цзунсин), практически не говорящий по-русски, тем не менее, частушку помнит и поет ее, лукаво подмигивая собирателю-китайцу.

Шутливое переосмысление русско-китайской жизни, привычных занятий русской жены и китайского мужа с точки зрения ребенка-билингва, потомка русско-китайского брака, находим в следующей припевке:

Е-е (爷爷, ye-ye)-рак сеял мак,

Най-най (奶奶, nai-nai) боронила,
Е-е (爷爷, ye-ye) ко'ней выпрягал,
Най-най (奶奶, nai-nai) чай варыла!

(Зап. от Володи Башурова 尹宗兴, Yin Zongxing, 1947 г.р.

(урож. д. Усть-Уров), г. Лабдарин, 2018 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Е-е (爷爷, ye-ye) – бабушка по папиной линии, най-най (奶奶, nai-nai) – ба-

бушка по папиной линии. Шутливое подтрунивание над бабушкой-китайцем (Е-е-рак), очевидно, связано с его характерным внешним видом – длинными и тонкими усами, которые носили китайцы. То, что речь идет о русской «най-най», доказывает ее способность бороться и умение «варить чай» (именно так до сих пор и готовят чай трёхреченские старушки).

В маргинальных фольклорных текстах (записанных самими трёхреченцами устных жанров) распространены случаи фольклорного билингвизма. Например, в блокноте Ирины Громовой («поминушке») мы обнаружили более 40 текстов, бытующих в среде трёхреченцев на русском и китайском языке [ЦИДВЭ АмГУ]¹. Так, песня «Степь» в «поминушке» Ирины на китайском именуется также, как и на русском языке – «草原» (в кит. источниках «茫茫大草原»). Но её текст отличается от китайского варианта:

茫茫大草原，路途多遥远，有个马车夫，将死在草原。

车夫挣扎起，拜托同路人，请你埋葬我，不必记仇恨。

请把我的马，交给我爸爸，再向我妈妈，安慰几句话。

转告我爱人，叫她别悲伤，这个定戒指，请你交还她。

爱情我带走，叫她莫伤怀，别找知心人，结婚永相爱。

(последние две строчки не совпадают с китайским устоявшимся переводом:

转告我爱人，再不能相见，这个订婚戒，请你交还她。

爱情我带走，请她莫伤怀，重找知心人，结婚永相爱).

¹ Забияко А.А., Забияко А.П. Маргинальные письменные тексты русской народности в китайском Трёхречье: частные истории формирования маргинальной этничности

Среда трёхреченских полукровцев богата поэтическими талантами, а билингвизм русских потомков позволяет им органично реализовывать их и на русском, и на китайском языках, встречает поддержку у титульной нации – ханьцев. Любопытным явлением в «поминушке» и предстает сочиненная кем-то на русском языке песня, представляющая синтез русской и китайской образности:

Солнце вошло в родном крае

В небе лазурном тихо бегут белые облака,
Быстрые кони резво бегут, твёрдо ведёт рука.
Степь словно сад цветёт кругом, птицы поют надо мной.
Радость и гордость в сердце моём, гордость моей страной.

Здесь миллионы дружных людей в мире и счастье живут,
Партии славу поют своей, Мао-ЗцэДун [так в записи]
Славу поют.
Вместе с народом я пою, славлю свободу труда.
Солнце вошло в родном краю, солнце [зачёркнуто] не закатит<ь>ся никогда!

(Рукопись Ирины Громовой 王秀枝, Wang Xiuzhi,
г. Лабдарин. 1956-2011 гг.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Очевидно, что текст песни написан в Трёхречье в 1950-е гг. и отражает реалии трёхреченской жизни; причем, скорее всего – написан именно на русском языке билингвом, а не переведён. В данной песне налицо умелое сочетание тонкого лирического восприятия сочинителем родных с детства образов-топосов Трёхречья – Внутренней Монголии (*облака, степи, бегущие кони*) и официозной прагматики текста, китайской велеречивости (*дружные люди, Мао Цзэдун, слава, счастье труда, солнце*).

Несмотря на этот частный случай, подчеркнём, что билингвистические способности полукровцев позволяют им весьма плодотворно и коммерчески целесообразно использовать свой творческий потенциал на китайском языке. Так, в китайских источниках находим весьма одобрительное упоминание о некоем Цзин Фуцине (русское имя Вася), известном местном гармонисте и сочинителе. Его часто приглашают на районные культурные мероприятия (он знает более 200 песен, большая часть которых – русские). Иногда Цзин Фуцинь пишет песни о строительстве социализма:

Как красива моя родина!

В родной стране моя родина – крайний север!

На родине пастбища обильны, коровы и овцы сильны.

Вечные пустоши превратились в плодородные земли,

Мостом соединяется север и юг,

Слушай: радостная весть о богатом урожае

Пролетает всю родину.

Ах, как красива моя родина!

Звонкие песни летят во все стороны,

Ах, как красива моя родина,

Счастливая улыбка не сходит с лица (на кит. яз., пер. Чжан Жуяна)¹.

По наблюдениям китайских исследователей, в Шивэе и Аргуни русские песни передавались из поколения в поколение, обретая китайский вариант: например, «Девушка Мария» (слова Чжан Шиюна, музыка Ли Гуанцюня).

Девушка Мария

玛丽娅姑娘

玛利亚姑娘哟，

为啥这么欢喜？

粉红的脸上，挂着笑意。

丰美的身姿，像小鹿般的窈窕。

动人的蓝眼睛，染透一池甜蜜。

那还是初春柳花飞絮，

科技大会上传来爱的信息。

科学养殖能手阿廖沙，

愿为姑娘献上最高的荣誉。

Пахнет весной, с ивы облетает

пух,

Алёша-пастух славит красоту

Марии.

Эй, Мария! Чему ты так рада?

На румянном лице твоём улыбка.

Грациозная фигурка, как у козочки.

Красивые голубые глаза,

Способные растопить лёд.

У Марии сердце, как море, волнуется,

¹ 内蒙古俄罗斯族 / 编辑 张晓兵. 页. 93–101 [Русская народность в Автономном районе Внутренняя Монголия. С. 93–101].

玛丽娅姑娘哟，为爱情陶醉，
彩霞里阿廖沙哥哥载誉而归。
期待的心里像燃烧的熊熊烈火，
幸福的波澜在姑娘心中洋溢。

*Любовь поднимает облака,
Чтобы они принесли песню о
любви.
Алёша несёт цветы отличнику
труда.
Любовь, как мёд, в сердце де-
вушки.
Эх, Мария! Душа девушки, как
огонь,
Счастье в её сердце.*

(на кит. яз., пер. Чжан Жуюна)¹.

Сюжет данной песни в миниатюре воссоздаёт сюжет знаменитого хита эпохи соцреализма – к/ф «Свинарка и пастух». Подобный текст можно отнести к «гибридным формам» русско-китайской лирики, о которых упоминают в своих исследованиях В.Л. Кляус и А.А. Острогская².

Еще один случай взаимодействия русского и китайского текста – проникновение китайских реалий и бытовых привычек в сугубо русский фольклорный текст. В исполнении Шуры Чешнова известная бытовая сказка «Каша из топора» («Кашица из топора») со временем приобрела китайский гастрономический колорит: «Один шёл солдатик, смотрит – избушка, зашёл, там живёт бабушка бедно. Он зашёл и говорит: “Бабушка, покорми меня, я голодный”. Бабушка говорит: “У меня ничё нету, чем я тебя покормлю?” Солдатик ей отвечает: “А топор-то есть? Я топором обед сделаю”. Она пошла за топором. Он поставил кастрюлю, поварил и говорит: “Вот бы сметанку добавить и было бы хорошо”. Бабушка: “Есть, есть”. Сходила и сметанку принесла. Он потом опять говорит: “Вот были бы огурцы, покрошили, было бы хорошо”. Бабушка: “Есть, есть”. Сходила, огурцы притащила. “А капуста есть?” – “Есть”. Сходила, капусту

¹ 内蒙古俄罗斯族 / 编辑 张晓兵. 页. 93–101 [Русская народность в Автономном районе Внутренняя Монголия. С. 93–101].

² Кляус В.Л., Острогская А.А. Русский фольклор на китайском языке: опыт полевого исследования в Трёхречье.

притащила. Вот суп хороший сварили. Кто их знат – кто рассказал сказку...» (Зап. от Александра (Шуры) Чешнова 刘连吉, Liu Lianji, 1938 г.р. (урож. Ба Цзянь Фан 八间房, Bajianfang), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].

Как видно, привычная *крупа* и *маслице* оказались заменены на *огурцы* и *капусту*. В результате сметливый солдат варит не кашу, а местный овощной суп (китайские щи – 汤, tang), характерный для трёхреченской крестьянской (и в целом, северо-восточной китайской) кухни. Кроме того, даже прагматика и синтактика русского текста несёт уже отпечаток китайскоязычного варианта – наш исполнитель спонтанно переводит сказку уже в её китайском варианте для русского слушателя.

Так как в повседневной жизни трёхреченцы говорят в основном по-китайски, некоторые жанры фольклора обретают китайский вариант. Так, Р.П. Матвеева, собиравшая фольклорные тексты в Трёхречье в 2009 и 2010 гг., свидетельствует о том, как Анна Первоухина «замечательно исполнила по-русски сказки “Нюрушка-снегурушка”, “Петя-петушок и жерновцы”, “Козлятушки-ребятушки”, сказку А.С. Пушкина о золотой рыбке. Так же бойко, эмоционально, с варьированием интонации в диалогах исполнила эти же сказки по-китайски. Внукам рассказывает на китайском языке»¹.

В.Л. Кляус и А.А. Острогская изучили процесс трансформации сюжетов русских сказок и быличек в китайскоязычные версии². Ученые, в частности, исследовали китайскоязычный и русскоязычный вариант былички о девушке и черте в бане в исполнении Ивана и Нины Дементьевых (источником является история, рассказанная их русской бабушкой). Было выяснено, что сюжет истории восходит к восточнославянскому сказочному сюжету о мачехе и падчерице. В результате миграции в Приаргунье через Забайкалье сюжет приобрел характер мифологического рассказа. Учеными были обнаружены существенные различия в русском и китайском вариантах: большое количество диалогов, «выпадение» це-

¹ Матвеева Р.П. Русский фольклор в национально-смешанном культурном контексте. С. 133.

² Кляус В.Л., Острогская А.А. Русский фольклор на китайском языке: опыт полевого исследования в Трёхречье.

лого ряда элементов повествования, наличие ругательств в рассказе на китайском языке; большое количество существенных деталей в русском варианте исполнения. В.Л. Кляус и А.А. Острогская приходят к выводу о том, что при «утрате» родного языка фольклорная традиция в Трёхречье не исчезает бесследно, продолжая существовать на китайском языке, но как долго эта ситуация продлится, зависит от социокультурных жизни этнического сообщества русских китайцев¹.

Другим, более продуктивным, примером «окитаивания» сюжета русского фольклора является история русско-китайского брака отца Ивана Васильева, Цуй Хуншэна и его мамы Анисьи Александровой². История, как говорится, «ушла в народ»: современные фольклорные интерпретации судьбы Ивана Васильева стали мотивом современного китайского фольклора, трансформируясь в интернет-жанры³. Об этой истории снят документальный сюжет «Песня о любви на пограничной реке», в съёмке которого принимал участие Иван и его сын Виктор.

В.Л. Кляус не без оснований видит в коллизии русско-китайского брака Цуй Хуншэна и Анисии переключки с малороссийским фольклором, который лег в основу гоголевской «Ночи перед Рождеством»⁴. Несмотря на свое русское происхождение, история женитьбы Василия и Анисии в настоящее время стала популярным сюжетом мифологизированной истории Трёхречья. В свою очередь, эта мифологизированная история стала частью официальной китайской версии исто-

¹ Кляус В.Л., Острогская А.А. Русский фольклор на китайском языке: опыт полевого исследования в Трёхречье. С. 50.

² Кляус В. Л. «Ты меня хочешь замуж? Надо мне кого – платье купить!» (об одном семейном предании китайских русских Трёхречья, КНР).

³ 冰城馨子. 我在恩和乡, 听华俄老人讲 “— 把抓” 的故事 // 冰城馨子的博客. 访问模式: http://blog.sina.com.cn/s/blog_49a143920102du96.html [Бинчэн Синьци. История китайского мужчины и русской женщины из деревни Энхэ // Блог Бинчэна Синьци. 28.10.2011. URL: http://blog.sina.com.cn/s/blog_49a143920102du96.html]; 丁玉成. 把抓”的故事 // 香港凤凰网. 11.07.2012. 访问模式: http://news.ifeng.com/gundong/detail_2012_07/11/15941577_0.shtml [Дин Юйчэн. Рассказ «Ибачжуа» // Сеть новостей Гонконга «Феникс». 11.07.2012. URL: http://news.ifeng.com/gundong/detail_2012_07/11/15941577_0.shtml]; 徐瑞雪. 额尔古纳: «把抓的故事» // 内蒙古新闻网. 05.09.2018. 访问模式: <http://gushi.nmgnews.com.cn/system/2018/09/05/012562907.shtml> [Сюй Жуйсюе. Аргунь: Рассказ «Ибачжуа» // Информационная сеть Внутренней Монголии. 05.09.2018. URL: <http://gushi.nmgnews.com.cn/system/2018/09/05/012562907.shtml>].

⁴ Кляус В. Л. «Ты меня хочешь замуж? Надо мне кого – платье купить!» (об одном семейном предании китайских русских Трёхречья, КНР).

рии формирования русской народности в Трёхречье – здесь мы цитируем отрывок из книги китайских исследователей-историков (на китайском и русском языках):

«一把抓的故事»

十九世纪末，当时的中国内忧外患，民不聊生。河北省新城县连年发生严重洪水灾害，许多农田和房屋被毁。饥寒交迫的人们为了求生，只得背井离乡，四处乞讨。这年只有十六七岁的曲洪生与山东、河北几个朋友选择了北上“闯关东”之路。他们边走边给人打短工糊口，吃尽了辛酸苦辣，历时一年多时间才来到边陲满洲里。先是给人家种菜，后又是一家砖厂打工。第二年，这个地区闹起了鼠疫，工地上开始死人。曲洪生和几个身体好的工人，在老板的指挥下，每天用铁钩子将死人从工棚里拖出来，然后丢进砖窑里焚烧，那情景惨不忍睹。曲洪生心想在这里再干下去，只怕连自己的小命也难保了。于是和几个山东伙伴商议后，趁夜色逃离了砖厂，一口气跑进了俄罗斯境内。在这之前，他们就常听说俄罗斯的生意好做，钱比较好挣。他们先后在赤塔、伊尔库茨克等地为当地富有人家做雇工，上山采伐，倒大木，拉木柴、打草、饲养牲畜、干零活等。几年后，他们听说额尔古纳沿河一带淘金好赚钱，便辞工来到一个叫巴列耶的金矿当上了淘金工人。他们肯吃苦，又能干，不久就挣到了一些钱。当时正是俄国十月革命期间，受环境影响，与曲洪生一起越境的几个山东人有的参加了苏联红军，奔赴前线，后来转业到地方安排了工作。

曲洪生在金矿当工人期间，结交了一些俄罗斯朋友，他们给曲洪生取俄罗斯名字叫瓦西里。看到曲洪生老实厚道，机灵又能干，他们就张罗着给曲洪生介绍对象。当时曲洪生也到了当婚之龄，老家回不去，又看到不少中国青年都娶了俄罗斯姑娘为妻，他也就同意在俄罗斯找对象了。他们介绍了一个同村干活的叫安尼西娜·阿丽桑德拉的姑娘，这姑娘就跟曲洪生说：你给我买来一件“一把抓的裙子”，我就嫁给你。曲洪生说：“行”。苏联当时重工业很发达，但轻纺工业却比较落后。曲洪生知道那个叫“一把抓”的东西，其实就是一件丝绸裙子。他知道这样的物品在苏联很紧缺，而在中国却不是紧缺货。曲洪生便向朋友借了一匹马，日夜兼程，翻山越岭，几番周折才从后贝加尔绕到中国的海拉尔。经过精心挑选，他终于买到了一件满意的丝绸裙子。曲洪生历经七、八

天的时间，行程上千里路。由于日夜兼程，马没有及时吃到草料，也没有及时饮水，还没到家马就给跑死了，他自己也瘦了一大圈儿。当曲洪生把“一把抓”的裙子拿给那位俄罗斯姑娘并把整个过程告诉她时，她当时就惊呆了，说：“我跟你开个玩笑，你怎么当真了呢？你们中国人也太实在了！”又说：“你是中国人，我是俄罗斯人，你吃你们的馒头，我吃我们的‘列巴’，生活不一样，我怎么能跟你成家呢？”曲洪生一听有点急了，说：“我们中国人说话是算数的，你提的条件我做到了，你就得嫁给我！”其实这位俄罗斯姑娘早就对曲洪生等中国青年产生了好感，她认为中国人能吃苦，又能照顾家庭，知道尊重妻子，是负责任的男人。她对曲洪生更是喜爱有加，看他如此说话算数，对自己这样执着，为了一件“一把抓”裙子竟做出了这么大的牺牲，这样的男人不嫁还准备嫁给谁呢？阿丽桑德拉十分感动，就这样她毫不犹豫地嫁给了曲洪生»¹。

Перевод: «Его отец, Цюй Хуншэн, был родом из Шаньдуна. Из-за внутренних смут XIX в. в Китае и начавшегося восстания ихэтуаней народ в Китае страшно бедствовал. Шаньдунцев год за годом преследовали неурожаи, многие семьи были разорены, люди вынуждены были покинуть родные места, идти по свету просить милостыню. Цюй Хуншэн с друзьями, которым было не более 16–17 лет, выбрали путь “на северо-восток”. Они шли и по дороге поденно трудились за кусок хлеба, примерно через год пришли в Маньчжурию. Поначалу они батрачили (сажали овощи), потом нашли работу на кирпичном заводе. Работали парнишки за гроши, жили на конюшне, питаясь пампушками из кукурузы и соленьями, постоянно не доедая. Спустя два года на кирпичном заводе началась чума, люди стали умирать. Цюй Хуншэн со своими пока еще здоровыми напарниками по указанию хозяина каждый день собирали покойников железными крюками, опускали трупы в печи и сжигали, чтобы эпидемия не распространилась. Поняв, что печальная участь ожидает вскоре и их, друзья-шаньдунцы однажды ночью тихо убежали. Они отправились в Россию, потому что раньше кто-то говорил, что там можно быстро и много заработать. Они побывали в Чите, Иркутске и других городах, батрачили на местных богачей: рубили лес, косили траву, кормили

¹ 青觉. 恩和村调查. 页. 253–261 [Цин Цзюе. Исследование деревни Эньхэ. С. 253–261].

скот и т.д. Услышав разговоры о том, что на реке Аргунь моют золото, они оставили старое место работы, поступили на месторождение “Балей”. Они были очень трудолюбивы, но не успели много заработать: в России началась Октябрьская революция. Вдохновленные ее идеями, Цюй Хуншэн с шандунскими друзьями вступили в ряды Красной армии и отправились на фронт; по окончании Гражданской войны демобилизовались.

Еще во время работы на руднике от русских друзей Цюй Хуншэн получил русское имя Василий. Он был умный и трудолюбивый – завидный жених, но без пары: Цюй Хуншэн не мог вернуться домой без денег, чтобы посвататься к китаянке. Он видел, что многие его китайские друзья в России удачно женились на русских девушках. Заботливые русские приятели познакомили его с одной русской девушкой – ее звали Анисия Александрова. Эта девушка была такой, как все девушки – уж очень любила пошутить. В первую же встречу Анисия поставила перед Цюй Хуншэном задачу: “Если ты мне купишь *yibazhna* (一把抓, ибачжуа, букв. – «одна горсть», этим словом называли тонкую юбку из легчайшего шелка, которая в сложенном состоянии умещалась в ладони. – Авт.), пойду за тебя замуж”. Цюй Хуншэн согласился, но он-то хорошо знал, что такую юбку в России найти очень трудно – в те годы купцы привозили этот товар из Китая. Но сообразительный китаец вспомнил, где может найти обещанный подарок – в Хайларе, где он работал раньше. Цюй Хуншэн взял у друга лошадь, день и ночь скакал по ухабистым проселкам, переваливая горы. От Байкала до Хайлара – тысячевёрстная даль в 7–8 дней. Поскольку дорога была длинная и тяжелая, лошадь выдохлась и на обратной дороге пала, да и сам Цюй Хуншэн изнемог.

Когда же с великим трудом добрался назад и вручил обещанный подарок девушке, та удивилась: “Я же просто пошутила, а ты принял всерьез мои слова! Какие вы, китайцы, простодушные и честные! Но ты же – китаец, а я русская; ты ешь мантоу (пампушки), а я ем хлеб. У нас жизнь разная – как же нам быть вместе?” Цюй Хуншэн сильно рассердился: “Мы, китайцы, держим свое слово! Ты мне предложила условия, я их выполнил! Ты должна выйти за меня замуж!” Его русские друзья стали также уговаривать Анисию, рассказывая о том, что

Цюй Хуншэн трудолюбивый и хороший человек; если она выйдет за него, то в накладе не останется. Анисия согласилась. Всю жизнь потом она очень дорожила этой юбкой yibazhua, надевая ее только по большим праздникам. Эту правдивую историю счастливого китайско-русского брака люди распространили по городам и весям Аргуни» (перевод Чжан Жюяна, лит.обработка А.А. Забияко).

С другой стороны, мы зафиксировали обратный случай трёхреченской русификации официальной китайской истории Шурой Чешновым. Он рассказал нам «трёхреченский» вариант истории возникновения китайского праздника Дуань-У: *«У меня, когда девка [дочь] в Маньчжурии официанткой служила, я поехал посмотреть туда, Китай тогда бедно жил, а русских много приезжало туда, на машине приедут. На глаза-то смотрят, видят, что не китаец я. Это говорит: “Кого продают?” – по-русски – катышки с липкого рису. Они спрашивают: “Кушать приятно, нет?” Я говорю: “Если в сахар макать – ничё”. Из липкого рису стряпано, они [китайцы] в ведре вылавливают, продают. Они [русские] спрашивают: “Зачем это?” “Они [китайцы] из липкого рису катышки в камышином листе заматывают, таки треугольны. Это поминают, раньше был, начальника царя, это уж прошло 2 тыщи лет, вот поминают, он за жителей очень стоял. С жителей много пошлины снял, потому-ка он царю не приглянулся, он [царь – император. – Авт.] хотел его зарезать, когда он услышал, он сам любил на лодке кататься, с лодки утонул в Аргунь. Он же любил вот эти катышки кушать, поминала его сестра, стряпала и бросала в Аргунь. Вот жителя учинили, поставили праздник в этот день – это по лунному числу 5 мая, он утонул”. Вот – поразговаривали» (Зап. от Александра (Шуры) Чешнова 刘连吉, Liu Lianji, 1938 г.р. (урож. Ба Цзянь Фан 八间房, Bajianfang), д. Караванная, 2016 г.) [ЦИДВЭ АмГУ].*

Шура рассказывает о празднике Дуань-у, который отмечается в Китае пятого числа пятого месяца по лунному календарю и входит в число «трех больших праздников Китая», это «праздник драконьих лодок», день ритуального самоубийства «начальник царя» Цюй Юаня. Цюй Юань, ок. 340–278 до н. э., эпоха Воюющих царств – великий китайский поэт (поэмы «Лисао», «Тяньвэнь», «Цюю-

гэ», «Хуйша»). Видя, что его родина в опасности, Цюй Юань давал правителям княжества Чу ценные советы об укреплении мощи государства, но признан не был. В результате несправедливого гонения покончил с собой – бросился в реку Милоцзян. Спасая его тело от рыб, рыбаки и местные жители стали бросать в реку разные яства. «Цзуньцзы» (завернутые в бамбуковые листья сладкие рисовые шарики) – праздничное лакомство, вошедшее в традицию почитания этого легендарного человека.

Совершенно очевидно, что Шура не просто «отрѣхречивает» канонический сюжет китайской мифологической истории (вместо р. Милоцзян Цюй Юань прыгает в р. Аргунь, цзуньцзы превращаются в «катышки») – он его русифицирует в самой жанровой основе, создает новый русско-китайский апокриф.

Итак, в исторических обстоятельствах формирования и воспроизводства русской диаспоры Трѣхречья задачи фиксации, сохранения и трансляции исторической памяти, важнейших представлений о *своём* и *чужом*, *добре* и *зле*, *праведном* и *неправедном*, свойственных русской культуре, выполнял и выполняет русский фольклор. При этом русский фольклор в Трѣхречье не только обнаружил свойственную его глубинной природе живучесть и устойчивость, но и проявил гибкость по отношению к инокультурным влияниям. Образы китайского быта и китайского фольклора перетекали отчасти в русские сюжеты, образы русского фольклора получили своё развитие в китайскоязычных вариантах. Вступая в живое сообщение с местными реалиями, китайской культурной традицией отцов, китайской лингвокультурой, русский фольклор Трѣхречья обогатился и получил новый импульс к развитию. На стыке «материнского» и «отцовского» начал формироваться особый культурный феномен – фольклор «русской народности» Трѣхречья.

«ЗЕЙСКИЕ» КИТАЙЦЫ: ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ЭТНИЧНОСТИ И ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ КИТАЙСКИХ ПОТОМКОВ В РОССИИ¹

Миграционные процессы в конце XIX – начале XX вв. на территории Приамурья положили начало формирования китайской диаспоры в Зейском районе. «Под китайской диаспорой следует понимать сообщество людей, этнокультурно связанных с китайской цивилизацией, но проживающих за пределами Китая в статусе этнического меньшинства, разделяющих чувство групповой солидарности, объединенных коллективными представлениями и опытом жизни в чуждом этнокультурном окружении».² «Зейские» китайцы – особый тип китайской диаспоры, в силу удаленности от центра границы Амурской области они долгое время были изолированы от контактов с другими представителями диаспоры, проживающими как в приграничных городах, так и в иных населенных пунктах Приамурья. Результатом удалённости от других представителей китайского сообщества, стало с одной стороны сохранение этнокультурных традиций, с другой стороны синкретизация китайской и русской культур в среде представителей «зейской» диаспоры.

Автором статьи в августе 2015 г. была проведена полевая работа в г. Зея Амурской области среди потомков китайской диаспоры.³ В настоящее время в г. Зея проживают потомки китайских переселенцев, сохранившие китайские фамилии: Хаунзо, Чанхуси, Цикун, Чухай, Цимусе, Чандашин, Лау, и т.д..

В конце XIX – начале XX вв. китайцы из провинций Шаньдун и Хэбэй стали активно заселяться в Зейский район Амурской области в поисках сезонной работы, в основном золотодобычи⁴. В 1883 г. был основан прииск Иннокентиев-

¹ Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русская эмиграция в Китае: опыт исхода. Вып. 12 / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. Благовещенск, 2018. С. 230–234.

² Китайцы на Дальнем Востоке России: Этносоциальный портрет (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2009. С. 92.

³ Полевая экспедиция в г. Зея Амурской области. 02.08 – 06.08.2015 // Личный архив Я.В. Зиненко.

⁴ Описание Амурской области. Петроград, 1916. С. 18

ский. В начале XX в. на Иннокентиевском прииске обосновалось большое количество китайцев, селившихся в фанзах на левой стороне ручья Джалта. В 1889 г. прииск Инокентьевский был переименован в прииск Владимирский. В 1934 г. прииск обрел современное название и получил статус поселка Кировский. Расселялись китайцы по близ расположенным приискам в п. Кировский, Дамбуки, Белая, Гальчима, Магот, Ясный.¹ По рассказам респондентов, родители, чаще отец приехали из провинции Шаньдун, Хэбэй на заработки: «Друзья рассказывали родным, возвращаясь в Китай, что край богат золотом, многие ехали, наверное, в поисках лучшей жизни, в Китае было трудно» (Николай Чухай).

«Мне папа в детстве часто рассказывал одну легенду. Парень очень хотел жениться, но у него совсем не было денег, поэтому он уехал в далекий край искать золото, чтобы жениться. Золото парень нашел, очень много нашел, но домой он уже не вернулся, девушка вышла замуж за другого парня, а парень остался в далеком краю и встретил здесь свою любовь» (Владимир Чанхуси). В такого рода рассказах отражается личная оценка исторических, социальных процессов.

В Зейском районе китайцы занимались золотодобычей, сельским хозяйством. В летнее время в п. Кировский и в его округе собирались до 10–15 тысяч человек – китайцев и русских. Китайцы селились отдельно в каменных фанзах. Развалины фанз и сегодня можно увидеть до самого устья ручья Джалта. Основной род деятельности китайцев – золотодобыча (п. Могот, Гальчима, Кировский, Ясный). Мужчины добывали золото и сдавали в конторы, взамен им выдавались боны², которые можно было использовать как деньги в местных магазинах. Женщины занимались скотоводством: держали коров, птиц, лошадей. Сажали в больших количествах мак, который использовали в качестве лекарства или делали из него опиум для курения.

¹ Географический словарь Амурской области. Хабаровское книжное издательство, Благовещенск, 1978. С. 140.

² Название разного рода временных бумажных денежных знаков, обычно выпускавшихся на местах.

Потомки отмечают¹, что отношения китайцев и русских были неконфликтными, власти абсолютно нейтрально относились к проживающим китайцам. Со слов потомков, их не преследовали, вопросов не задавали. Однако по данным «Книги памяти жертв политических репрессий Амурской области»², большое количество китайцев Зейского района пострадали от политических репрессий. Среди них – китайцы, проживающие в п. Дамбуки, прииске Ясный, п. Гальчима, г. Зeya. Были и осужденные к высшей мере наказания (расстрелу): в п. Дамбуки – 5 человек, на прииске «Ясный» – 20 человек, г. Зeya – 2 человека. Многие были приговорены к различным срокам – от 5 до 10 лет пребывания в лагерях.

Так, Фу Гуй Василий, китаец (1841 г.р.), уроженец провинции Шаньдун (Китай) жил в г. Зее, работал торговцем-частником. Постановлением тройки ПП ОГПУ ДВК от 04.08.1932 г. Фу Гуй Василий был осужден по статье 58-10 УК РСФСР к высылке за пределы СССР. Реабилитирован только 26.06.1991 г. заключением прокурора Амурской области.³

Как отмечают опрошенные, родители всегда готовили китайскую кухню, обязательно манты, пельмени, лапшу, рыбу. В настоящее время китайские потомки не утратили эти традиции, на праздник Красных фонарей по-прежнему готовят китайские пельмени. Часто пекут вместо хлеба китайские пампушки – маньтоу.

Интересен обряд изготовления красных фонарей в канун праздника. Идея создания ледяных фонарей появилась во времена правления династии Цин (1644–1911). В северных районах Китая, в силу сурового климата, фонари изготавливались из льда⁴. Первые простые фонари изготавливали в бочках. В бочку наливали воды, когда вода «схватывалась», в центре проделывали отверстие и ставили лампу (керосиновую). Лед защищал лампу от холодного ветра, ее не гасили на

¹ Полевая экспедиция в г. Зeya Амурской области. 02.08. – 06.08. 2015 // Личный архив Я.В. Зиненко

² Книга памяти жертв политических репрессий Амурской области. Т. 1, 2, 3, 4, 7. [режим доступа] <http://www.amurobl.ru/wps/portal/Main/amurobl>.

³ Книга памяти жертв политических репрессий Амурской области. Т. 3. [режим доступа] <http://www.amurobl.ru/wps/portal/Main/amurobl>. 27.07.16.

⁴ См.: [Электронный ресурс] Режим доступа: http://baike.baidu.com/link?url=MXSQiHWRhARt_cfKe2_M2_qcC4no_NYJjBJCtHINblQFK7_Ehf8bMgMpQh7rtWmk_PRsAN-j-B6k07NRy_2Z9QRdq 27.07.16.

ночь. Такой ледяной фонарь стал незаменимым помощником для людей¹. Со слов «зейских» китайцев, «брали ведро, наливали в него полведра воды, добавляли красного цвета, выставляли на улицу, чтобы вода замерзла по краям, но не давали промерзнуть середине <...> Когда вода схватывалась, в середине пробивали дыру, чтобы вода вытекла, затем вставляли лучину и подвешивали фонарь на улице». Сегодня эту традицию помнят все потомки. Они вспоминают, что на праздник в одном доме собирались все представители диаспоры (и женщины, и мужчины), ели пельмени, играли в карты и курили опиум. Помимо этого, каждый день китайцы, преимущественно мужчины, собирались в доме за общим столом за ужином, курением и игрой в карты.

Согласно полевым исследованиям, среди потомков «зейских» китайцев нет верующих. Зинаида Хаунзо отмечает: «В Кировском переселенцами была построена церковь, но родители туда не ходили, в поселке рассказывали, что организовали церковь, а через 2 года ее сожгли»². При православной церкви существовало русское кладбище. Однако китайцы проводили захоронения отдельно, в так называемой, «Китайской деревне». Обряд погребения осуществлялся по традиционным китайским обычаям. Во время похорон в гроб клали «золотушку»³. Монеты могли также сыпать на гроб в момент его погружения в могилу. После этого на могиле формировали небольшой курган. Стоит отметить, что памятник на могиле усопшего не ставили, его заменяло небольшое стесанное бревно с иероглифическими надписями умершего.

Интересна и система семейных отношений. В местах расселения китайцев на севере Амурской области (п. Гальчима, Кировский, Магот, Ясный) браки заключались в основном между китайцами и их потомками. Межэтнические браки (с русскими) были редки. При этом распространена была форма гражданского брака (китаец мог сожительствовать с русской женой, но брак не заключался). Как

¹ См.: [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://zhidao.baidu.com/link?url=ytpfk1QbD0X602pYHTfpvyTWsb9DChLqzMIcEw2h9xQyT7SePtmpQHs0u5k0tTIKFHJVeZnBSUue5QgufyqM6a27.07.16>.

² Полевая экспедиция в г. Зeya Амурской области. 02.08 – 06.08.2015 // Личный архив Я.В. Зиненко.

³ Здесь: русские или китайские деньги, монеты либо небольшой кусочек золота.

правило, китайцы-мужчины были старше своих жен в среднем на два десятилетия, возможно, это связано с тем, что многие не смогли вернуться в Китай, поэтому возрастной аспект был так важен. Кроме того, китайцев-мужчин было гораздо больше, чем женщин.¹ Как правило, один-два ребенка в семье. Единственной известной нам многодетной китайской семьей в п. Кировский была семья Чухай, в которой было 10 детей.

Современные представители китайской диаспоры уверенно идентифицируют себя как китайцы. В этом отношении большую роль сыграли гражданские положения: до замены старых паспортов на новые в графе национальность² у всех потомков значилось «китаец». Однако общение совершается ими на русском языке. В настоящее время практически не осталось тех, кто помнит китайский язык и может на нем выражаться. Причиной тому послужила ситуация тесного межэтнического взаимодействия с русским населением: все потомки китайцев получали образование на русском языке, позже (во втором и третьем поколении) все же начали образовываться межэтнические браки с русскими. На память об отце В. Чанхуси сохранил китайско-русский разговорник (中俄通俗话本). Книга печаталась издательством «Куй шэнтанчубань» с 1911 по 1949 гг. в нескольких редакциях.³ Данный разговорник – второе издание книги. Автор неизвестен. К сожалению, книга сохранилась не в полном варианте, многие страницы утрачены. В книге представлено несколько разделов: русско-китайский словарь; краткий словарь русско-китайского пиджина и собственно разговорник.

Попыток поиска родственников на территории Китая никто не предпринимал. Более того, потомки не имеют представления, где можно искать родных. Останавливает их и языковой барьер: «Если найдем, на каком языке будем разго-

¹ См., например, С.Э. Аниховский. Китайцы на Дальнем Востоке России: этносоциологический аспект (вторая половина XIX-начало XX вв.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Мост через Амур. Вып. 7. Сборник материалов международной научной конференции / под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2006. С. 103–123; Китайцы на Дальнем Востоке России: Этносоциальный портрет (вторая половина XIX-начало XX вв.) // Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. С. 36–42.

² Графа «национальность» была отменена в российских паспортах в 90-е гг. XX в.

³ См: [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://book.kongfz.com/item_pic_591_271631316/?ref=baidu

варивать?»¹. Тем не менее, в 2013 г. в миграционную службу Зейского района попало письмо. Адресантом письма выступили жители провинции Шаньдун, которые пытались найти своих родственников в Амурской области. В 1920 году их предок Ван Хунцзюань уехал через Благовещенск на территорию СССР. До 1941-го он дважды приезжал в Китай, где и рассказывал родным о жизни в Зейском районе. После войны связь оборвалась. Дальних родственников удалось разыскать в п. Тыгда Зейского района.²

Современные представители китайской диаспоры Зейского района стараются сохранить свои культурные традиции: готовят блюда национальной кухни – ташо, маньтоу, пельмени. Они поддерживают отношения с вновь прибывшими китайцами.

¹ Полевая экспедиция в г. Зея Амурской области. 02.08. – 06.08.2015 // Личный архив Я.В. Зиненко.

² Китайцы ищут родню в Зейском районе. Амурская правда от 14.02.2013 [режим доступа] <http://www.ampravda.ru/2013/02/14/042247.html> 27.07.16.

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ МИНИМУМ ПО ДИСЦИПЛИНЕ

АВТОСТЕРЕТИП – это представление народа о самом себе. Он позволяет человеку идентифицировать себя со своим народом. С его помощью формируются общие нормы поведения человека («я должен вести себя так, потому что все вокруг ведут себя так»). При составлении автостереотипов народ старается идеализировать себя, превозносит положительные черты («мы такие трудолюбивые и храбрые, мы всегда протянем руку помощи»). Также, с целью идеализации, люди, сравнивая себя с другими нациями, дают себе синонимы, несущие позитивную нагрузку, в то время как для других народов синонимы обычно имеют несколько негативный смысл («они упрямые, а мы настойчивые» – настойчивость это всегда хорошо, это позитивное слово, а упрямство несет негативную нагрузку).

ГЕТЕРОСТЕРЕОТИП – это представление о данном народе со стороны других народов. Гетеростереотипы часто являются источником национальных предрассудков и предубеждений. Субъективность восприятия приводит к искажению истолкования смысла действий представителей других стран. Исходя из этого, финны считают итальянцев слишком эмоциональными, испанцы считают норвежцев угрюмыми, аргентинцы для американцев тщеславные, а немцы думают, что австралийцы не дисциплинированы. Главными чертами русских являются, по мнению американцев, эмоциональность, загадочность русской души, алогичность мышления, лень, доброта, широта натуры, подозрительность, религиозность, покорность, тяга к страданию, пессимизм и фатализм. Как видно, многие стереотипы далеко не лестны и зачастую просто не обоснованы.

ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫЙ ФРОНТИР – контактная зона в Азиатско-Тихоокеанском регионе. В этой контактной зоне в атмосфере тесного межэтнического взаимодействия с середины XIX в. соединились судьбы русского и китайского, корейского, тунгусо-маньчжурского населения; сформировались психологические, языковые и культурные границы совместимости этносов. Именно **дальневосточный фронт** определил специфику формирования литературы и культу-

ры дальневосточного зарубежья, **отразивших ментальность человека дальневосточного фронта.**

ИМАГОЛОГИЯ – сфера исследований в разных гуманитарных дисциплинах, занимающаяся изучением образа «чужого» (чужой страны, народа и т. д.) в общественном, культурном и литературном сознании той или иной страны, эпохи. Литературоведческая имагология как раздел компаративистики занимается анализом и интерпретацией образов восприятия других этносов (наций) в произведениях словесного искусства.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ – выражение процесса организации, сохранения и воспроизводства прошлого опыта народа, страны, государства для возможного его использования в деятельности людей или для возвращения его влияния в сферу общественного сознания.

Он формируется на основе безымянного народного творчества, всякого рода исторических преданий, сказаний, легенд, героического эпоса, сказок, составляющих неотъемлемую часть духовной жизни каждого народа как один из способов его самовыражения и проявления черт национального характера. Как правило, в народном творчестве воспеваются мужество и героизм предков, трудолюбие, победа добра над злом.

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ – система знаний, совокупность представлений, взглядов, традиций, обрядов, обычаев, идей, концепций, посредством которых у индивидов, социальных групп, классов, народов, наций формируется представление о своем происхождении, важнейших событиях в своей истории и выдающихся деятелях прошлого, о соотношении своей истории с историей других общностей людей и всего человеческого сообщества.

МЕНТАЛЬНОСТИ (МЕНТАЛИТЕТ) – (от лат. *mens, mentis* – ум, мышление, рассудительность, образ мыслей, душевный склад) – совокупность социально-психологических установок, автоматизмов и привычек сознания, формирующих способы видения мира и представления людей, принадлежащих к той или иной социально-культурной общности. Как любой социальный феномен, мен-

тальности исторически изменчивы, но изменения в них происходят очень медленно.

С точки зрения лингвистики, в изучении ментальностей важно подчеркивать роль языка, моделирующую сознание.

Общей характерной чертой ментальностей является их открытость, незавершенность, континуальность, диффузная природа, «разлитость» в культуре и обыденном сознании. Ментальности выражают не столько индивидуальные установки каждого из людей, сколько внеличную сторону общественного (этнического) сознания. Субъектом ментальностей является не индивид, а социум (этнос). Они проявляются в словесном языке (вербальной культуре общества) и языке жестов, в поведении, обычаях, традициях и верованиях.

Понятие ментального позволяет соединить аналитическое мышление, развитые формы сознания с полуосознанными культурными шифрами. Ментальное связывает многочисленные оппозиции – природного и культурного, эмоционального и рассудочного, иррационального и рационального, индивидуального и общественного. Особенно продуктивно понятие ментальностей используется для анализа архаических структур и давно ушедшего времени с характерными для него формами мифологического мировосприятия.

МЕНТАЛЬНОСТЬ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ФРОНТИРА – духовная формация, отражающая идейно-психологические представления жителей дальневосточного фронта. Фронтальная ментальность основана на синкретизации этнорелигиозных, этнопсихологических, этносоциальных традиций и установок жителей дальневосточного фронта (русских, китайцев, корейцев, монголов, тунгусов, маньчжуров); отражена в языковых процессах (китайско-русский воляпюк, пиджин дальневосточного фронта); формирует народную интерпретацию развития исторического процесса в условиях приграничья и т.д.

ОБРАЗ ВОСПРИЯТИЯ – явление, возникающее как результат формирования дифференцированного целостного представления о «другом» у контактирующих этносов, зависящее от картины мира воспринимающих субъектов, про-

странственно-временных условий, этнического сознания, констант и стереотипов, прошлого опыта, собственных оценок и установок.

ПИДЖИН (англ. **pidgin**) – упрощенный искусственный язык, который возникает как инструмент общения между несколькими этническими группами, говорящими на неродственных языках, но вынужденных контактировать друг с другом.

ПРЕДУБЕЖДЕНИЕ – это негативная установка по отношению к людям исключительно на основании их принадлежности к иной этнич. группе. Предубеждение проявляется в негативной оценке их личности, поведении, норм и ценностей культуры.

ПРЕДРАССУДОК – заведомо ложное осуждение людей исключительно на основании их принадлежности к иной этнической группе. Л.Н. Гумилев рассматривает этнический стереотип поведения как строго определенную норму отношений: а) между коллективом и индивидом; б) индивидов между собой; в) внутриэтнических групп между собой; г) между этносом и внутриэтнич. группами. Эти нормы существуют во всех областях жизни и быта, воспринимаясь в данном этносе и в каждую отдельную эпоху как единственно возможный способ совместного проживания, а для представителей др. этносов – как аномальный.

ЭТНИЧНОСТЬ – «это не только этническая идентичность, этническое самосознание людей, но и реальное следование этноспецифическим формам поведения, особенностям в видении и восприятии мира, в жизненных ориентациях». Этничность предполагает признание объективного существования этнического в национальном, так как национальное без этнического лишается своей специфики как исторически сложившейся устойчивой общности людей. В качестве этнодифференцирующих признаков выступают различные характеристики, такие как: язык, национальные обычаи и традиции, этика народа, историческая память (этносоциальная память), религия, материальная культура, представления о родной земле, национальный характер, народное и профессиональное искусство и др. Эти признаки отражают, прежде всего, элементы духовной культуры. Однако отражение не всегда может быть полностью адекватным, оно может быть в той или иной

степени искаженным, и более того – ложным. Значение и роль признаков восприятия членов этноса меняется в зависимости от особенностей исторической ситуации, от стадии консолидации этноса, а также особенностей этнического окружения.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ – это разделяемые в той или иной мере членами данной этнической группы общие представления, которые формируются в процессе взаимодействия с другими народами. Значительная часть этих представлений является результатом осознания общей истории, культуры, традиций, места происхождения (территории) и, в определенной степени, государственности. Общее знание связывает членов группы и служит основой ее отличия от других этнических групп. Вместе с тем, этническая идентичность - это не только осознание своей тождественности с этнической общностью, но и оценка значимости членства в ней. Она дает человеку наиболее широкие возможности для самореализации.

ЭТНИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА – сформировавшиеся на основании этнических констант, с одной стороны, и ценностных доминант, с другой, представления человека о мире – отчасти осознаваемые, отчасти, бессознательные.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ КОНСТАНТЫ – базисные модели культурной жизни, выражающие и закрепляющие основополагающие свойства этноса как культурной целостности в исторической ретроспективе – это важнейший элемент традиции, обеспечивающий ее целостность и трансляцию от поколения к поколению

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ СТЕРЕОТИП – обобщенное представление о типичных чертах, характеризующих какой-либо народ. Его можно назвать «национальным характером» или «менталитетом». Стереотипные представления принято соотносить не просто со всей нацией, но и с каждым отдельным ее представителем. Распространенными стереотипами являются немецкая аккуратность, русский «авось», китайское трудолюбие, африканский темперамент, вспыльчивость итальянцев, упрямство финнов, медлительность эстонцев, польская галантность, скрытость латышей и т.д.

ЭТНИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА – это система социальных установок, носители которых воспринимают и оценивают объекты с позиции и под влиянием своей этнической идентичности, реагируют на социальные объекты и коммуникативные ситуации в соответствии с ментальностью и культурными традициями своей этнической общности. **Этническая установка** – это готовность личности реагировать и действовать опр. образом в конкретных коммуникативных ситуациях, основанная на: 1) фиксированном восприятии определенных социальных объектов; 2) социально обусловленных отношениях к объектам, идеям и ценностям этнических сообществ; 3) психологическом переживании индивидом ценности, значения, смысла социального объекта. В характерных этнических установках отражаются: иерархия отношений к человеку в соответствии с его статусом; традиции отношений и совместной деятельности, а также историческая оценка межэтнических контактов.

ФРОНТИР (от англ. frontier) – термин, которым обозначается контактная зона между странами, народами или культурами, в сущности, синонимичный русскому понятию порубежье. Однако синонимия понятий «фронтир» и «порубежье» не абсолютна. В русскоязычном употреблении «фронтир» – достаточно строгий термин политологии, истории и ряда других гуманитарных наук. Для научного дискурса он удобен конкретностью своих пространственных смыслов. Понятие «порубежье» тоже включает в себе вполне конкретные пространственные значения, однако вместе с тем обладает другими смыслами и коннотациями, важными для русской ментальности.

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЭТНОГРАФИЯ – результат художественного освоения культурных, религиозных, психологических установок, нравственно-этических норм, особенностей обустройства быта представителей этносов, населяющих определенные географические пространства; воплощается в художественных образах восприятия представителей иного этноса, его традиций и обычаев, условий его обитания.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОБРАЗ ВОСПРИЯТИЯ – художественная проекция этнического сознания, обусловленная этническими константами той ли иной

культуры, литературной традицией, а также этническими, идеологическими и художественными установками конкретного автора.

САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ РАБОТА

В процессе выполнения самостоятельной работы магистранты совершенствуют:

практические умения и навыки :

- умение реферировать научную литературу по изучаемой дисциплине;
- умение анализировать лирический текст;
- умение анализировать прозаический текст;
- умение анализировать текст маргинальной дискурсивной природы;
- умение анализировать литературно-критический текст.

учебные умения:

- использовать различные информационные источники;
- расспрашивать, описывать, сравнивать, исследовать, анализировать оценивать;
- проводить самостоятельный поиск необходимой информации;

специальные учебные умения:

- осуществлять эффективный и быстрый поиск нужной информации;
- организовывать работу с художественным и научным текстом;
- осуществлять междисциплинарное исследование.

Основной формой самостоятельной работы по данному курсу является **конспект, реферат, доклад, анализ художественного текста** (лирического и эпического).

Методические рекомендации по конспектированию

Конспектирование – процесс мысленной переработки и письменной фиксации информации, в виде краткого изложения основного содержания, смысла какого-либо текста. Результат конспектирования – запись, позволяющая конспектирующему немедленно или через некоторый срок с нужной полнотой восстановить полученную информацию. Конспект в переводе с латыни означает «обзор». По существу его и составлять надо как обзор, содержащий основные мысли текста без подробностей и второстепенных деталей. Конспект носит индивидуализи-

рованный характер: он рассчитан на самого автора и поэтому может оказаться малопонятным для других.

Как конспектировать текст. Выделение главной мысли – одна из основ умственной культуры при работе с текстом. Во всяком научном тексте содержится информация двух видов: основная и вспомогательная. Основной является информация, имеющая наиболее существенное значение для раскрытия содержания темы или вопроса. К ней относятся: определения научных понятий, теоретических принципов, хронологических данных и т.д. Назначение вспомогательной информации – помочь читателю лучше усвоить предлагаемый материал. К этому типу информации относятся разного рода комментарии. Как же следует поступать с информацией каждого из этих видов в процессе конспектирования? Основную – записывать как можно полнее, вспомогательную фиксировать по мере возможности и вызываемого интереса. Содержание конспектирования составляет переработка основной информации в целях ее обобщения и сокращения. Обобщить – значит представить ее в более общей, схематической форме, в виде тезисов, выводов, отдельных заголовков, изложения основных результатов и т.п. Выбор ключевых слов – это первый этап смыслового свертывания, смыслового сжатия материала. Важными требованиями к конспекту являются наглядность и обозримость записей и такое их расположение, которое давало бы возможность уяснить логические связи и иерархию понятий. В процессе чтения следует делать лишь предварительные заметки (тезисы), отмечая вкладышами наиболее важные положения, факты, и только по прочтению всей книги можно приступить к составлению ее конспекта. Наряду с текстом, цитируемым дословно, конспект содержит также соображения и мысли его составителя. Можно включить сюда факты, цифры, таблицы и схемы из конспектируемой книги. В конспекте желательно выделить подчеркиванием или условными значками наиболее характерные места текста, выводы и определения, следует также оставлять поля для дополнительных записей и заметок. Составление конспекта требует вдумчивой работы, затраты времени и усилий. Наконец, конспект включает и выписки. В него могут войти отдельные места, цитируемые дословно, а также факты, примеры, цифры, таблицы и

схемы, взятые из конспектируемой книги. Работа над конспектом только тогда полноценная и творческая, когда она не ограничена рамками текста изучаемого произведения.

Приступая к составлению конспекта, прежде всего, следует указать фамилию автора книги или статьи, полное название работы, год и место издания. Если конспектируется статья, то указывается, где и когда она была напечатана. Полезно также отметить страницы изучаемого материала, чтобы можно было, руководствуясь записями, быстро отыскать в книге нужное место. Конспект подразделяется на части в соответствии с заранее продуманным планом. Пункты этого плана целесообразно записывать в тексте или на полях конспекта. При конспектировании (так же, как и при остальных видах записей) допускаются сокращения слов, но нужно соблюдать известную осторожность и меру. Случайные сокращения ведут к тому, что спустя некоторое время конспект становится непонятным. Недопустимы сокращения в наименованиях и фамилиях. Конспект ведется в тетради или на отдельных листках. Записи в тетради легче оформить, они занимают меньше места, их удобно брать с собой на лекции. Рекомендуется оставлять в тетрадях поля для последующей работы над конспектом, для дополнительных записей, замечаний и пунктов плана. Конспект в тетради имеет, однако, и недостаток: в нем мало места для пополнения новыми материалами, выводами и обобщениями. В этом отношении более удобен конспект на отдельных листках. Из него нетрудно извлечь отдельную понадобившуюся запись, его можно быстро пополнить листками с новыми выводами, обобщениями, фактическими данными. При подготовке выступлений, лекций и докладов легко подобрать листки из различных конспектов, свести их вместе.

Памятка магистранту по конспектированию текста

1. Внимательно прочитать текст. Уточнить в справочной литературе непонятные слова. При записи не забудьте вынести справочные данные на поля конспекта.

2. Выделить главное, составьте план.

3. Кратко сформулировать основные положения текста, отметить аргументацию автора.

4. Законспектировать материал, четко следуя пунктам плана. При конспектировании стараться выразить мысль своими словами. Записи следует вести четко, ясно.

5. Грамотно записывать цитаты. Цитируя, учитывать лаконичность, значимость мысли. Конспект должен быть легко обозрим и легко читаем. Для этого надо выполнить правила оформления:

заголовок пишется цветной пастой;

левая треть листа отводится под поле для отметок обучающегося, 2/3 справа предназначены для конспектирования;

подзаголовки пишутся темной пастой и подчеркиваются цветной;

в тексте конспекта высота строчных букв 2 мм (бумага в клетку, записи в каждой строке);

абзацы текста отделяются друг от друга пробельной строкой, чтобы облегчить чтение записей;

в каждом абзаце ключевое слово подчеркивается цветной пастой;

в конце изучаемой темы оставляется чистая страница для построения структурно-логической схемы или сжатой информации иного типа.

Методические указания по подготовке реферата

Реферат имеет большое значение в приобретении обучающимися навыков самостоятельной работы над источниками и литературой. В реферате обучающийся должен на основании анализа доступных ему источников и литературы самостоятельно разработать одну из предлагаемых тем. В работе должны быть освещены с возможно большей полнотой все вопросы темы и сделаны обоснованные выводы. Кроме того, реферат должен показать, владеет ли обучающийся литературным стилем и умеет ли он правильно оформлять письменные задания.

Важным моментом в подготовке реферата и в успешном его написании является выбор темы. Тема должна, во-первых, соответствовать интересам обучаю-

щегося, во-вторых, быть обеспечена доступными для обучающегося источниками и литературой.

Начиная работу по избранной теме, следует обратиться в первую очередь к литературе общего характера: соответствующим разделам учебников, статьям энциклопедий. Это позволит уяснить место темы в проблематике соответствующего периода, определить ее значимость и актуальность.

Важный этап работы – изучение источников и специальной литературы. Результатом работы с литературой, непосредственно посвященной избранной теме, либо отдельным ее аспектам, должен стать вывод о степени изученности темы.

В процессе изучения источников и литературы из них следует делать выписки на отдельных корточках или в тетрадях на одной стороне листа. На выписках должны фиксироваться данные о книге, из которой они сделаны (автор, название, место и год издания и обязательно страница) – это облегчит оформление научно-справочного аппарата работы.

После изучения литературы и источников следует составить план работы. Обучающийся должен проявить самостоятельность в выборе узловых вопросов темы, уметь развернуть их в подробный план (т. е. выделить подзаголовки к вопросам), целесообразно выбрать для рассмотрения 2-3 вопроса. Работа должна четко раскрывать тему, экскурсы в сторону нежелательны. Содержание реферата должно соответствовать плану.

План помещается в начале реферата (после его названия, приводимого на первом, т. е. титульном листе). Он должен включать: введение, основную часть (вопросы плана), заключение, список использованных источников и литературу.

Во введении обучающийся кратко обосновывает актуальность избранной темы реферата, раскрывает конкретные цели и задачи, которые он собирается решить в ходе своего небольшого исследования. В основной части подробно раскрывается содержание вопроса (вопросов) темы. Основная часть по объему должна занимать не менее 2/3 всей работы. Изложение материала должно идти четко по плану и иметь соответствующие подзаголовки. В заключении кратко должны быть сформулированы полученные результаты исследования и даны выводы.

Кроме того, заключение может включать предложения автора, в том числе и по дальнейшему изучению заинтересовавшей его проблемы.

В приложении (приложения) к реферату могут выноситься таблицы, графики, схемы и другие вспомогательные материалы, на которые имеются ссылки в тексте реферата.

Методические рекомендации по подготовке доклада

Доклад – вид самостоятельной научно-исследовательской работы, где автор раскрывает сущность исследуемой проблемы; приводит различные точки зрения, а также собственные взгляды на нее. Различают устный и письменный доклад (по содержанию близкий к реферату). Выступление с докладом выявляет умение работать с литературой, способность раскрыть сущность поставленной проблемы одноклассникам, ее актуальность; общую подготовку в рамках дисциплины.

Для того, чтобы проверить, правильно ли определены основные ориентиры работы над докладом, студент должен ответить на следующие вопросы:

ТЕМА → как это назвать?

ПРОБЛЕМА → что надо изучить из того, что ранее не было изучено?

АКТУАЛЬНОСТЬ → почему данную проблему нужно в настоящее время изучать?

ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ → что рассматривается?

ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ → как рассматривается объект, какие новые отношения, свойства, аспекты, функции раскрывает данное исследование?

ЦЕЛЬ → какой результат, работающий над темой, намерен получить, каким он его видит?

ЗАДАЧИ → что нужно сделать, чтобы цель была достигнута?

ГИПОТЕЗА И ЗАЩИЩАЕМЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ → что не очевидно в объекте, что докладчик видит в нем такого, чего не замечают другие?

Отличительной чертой доклада является научный стиль речи. Основная цель научного стиля речи – сообщение объективной информации, доказательство истинности научного знания.

Этапы работы над докладом:

- подбор и изучение основных источников по теме (как и при написании реферата, рекомендуется использовать не менее 4–10 источников);
- составление библиографии;
- обработка и систематизация материала. Подготовка выводов и обобщений;
- разработка плана доклада;
- написание;
- публичное выступление с результатами исследования.

Общая структура такого доклада может быть следующей:

1) формулировка темы выступления;

2) актуальность темы (чем интересно направление исследований, в чем заключается его важность, какие ученые работали в этой области, каким вопросам уделялось недостаточное внимание в данной теме, почему выбрана именно эта тема для изучения);

3) цель работы (в общих чертах соответствует формулировке темы выступления и может уточнять ее);

4) задачи исследования (конкретизируют цель работы, «раскладывая» ее на составляющие);

5) методика проведения сбора материала (подробное описание всех действий, связанных с получением результатов);

6) результаты. Краткое изложение новой информации, которую получил докладчик в процессе изучения темы. При изложении результатов желательно давать четкое и немногословное истолкование новым мыслям. Желательно продемонстрировать иллюстрированные книги, копии иллюстраций, схемы;

7) выводы. Они кратко характеризуют основные полученные результаты и выявленные тенденции. В заключении выводы должны быть пронумерованы, обычно их не более четырех.

При подготовке к сообщению (выступлению на занятии по определенной проблеме изучаемой темы) необходимо самостоятельно подобрать литературу, важно использовать и рекомендуемую литературу, внимательно прочитать ее, об-

ратив внимание на ключевые слова, выписав основные понятия, их определения, характеристики тех или иных явлений культуры. Следует самостоятельно составить план своего выступления, а при необходимости и записать весь текст доклада.

Если конспект будущего выступления оказывается слишком объемным, материала слишком много и сокращение его, казалось бы, невозможно, то необходимо, тренируясь, пересказать в устной форме отобранный материал. Неоценимую помощь в работе над докладом оказывают написанные на отдельных листах бумаги записи краткого плана ответа, а также записи имен, дат, названий, которыми можно воспользоваться во время выступления. В то же время недопустимым является безотрывное чтение текста доклада, поэтому необходимо к нему тщательно готовиться. В конце выступления обычно подводят итог, делают выводы.

Рекомендуемое время для выступления с сообщением на практическом занятии составляет 7–10 минут. Поэтому при подготовке доклада из текста работы отбирается самое главное.

Способы заинтересовать слушателей доклада:

1. Начать выступление:

- с проблемного или оригинального вопроса по теме выступления;
- с интересной цитаты по теме выступления;
- начать с истории, интересного случая, произошедшего с изучаемым автором или в изучаемую эпоху.

2. Основное изложение:

- обоснование темы, её актуальность, а также научное положение – тезис;
- доклад допускает определенный экспромт (может полностью не совпадать с научной статьей), что привлекает слушателей;
- используйте образные сравнения, контрасты;
- помните об уместности приводимых образов, контрастов, сравнений и мере их использования;
- рассказывая, будьте конкретны;

3. Окончание выступления:

- кратко изложить основные мысли, которые были затронуты в докладе;
- процитировать что-нибудь по теме доклада;
- создать кульминацию, оставив слушателей в размышлениях над поставленной проблемой.

ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ И ДОКЛАДОВ

1. Понятие «фронтир» и его исследование в европейской науке. пограничье, трансграничье, порубежье.
2. Дальневосточный фронтир: исследования данной категории в истории, философии, филологии.
3. Исследование ментальности дальневосточного фронта Н.А. Байковым.
4. Исследование ментальности дальневосточного фронта П.В. Шкуркиным.
5. Исследования проблем этноса С.М. Широкогорова.
6. Религиозные составляющие ментальности дальневосточного фронта. «Закон тайги» и его отражение в произведениях Н.А. Байкова, М.В. Щербакова, Б.М. Юльского.
7. Образ восприятия как категория имагологии.
8. Образы восприятия русских в китайской культуре начала XX в.
9. Образы восприятия китайцев в русской общественной мысли начала XX в.
10. Образы восприятия китайцев в русской общественной мысли второй половины XX. в.
11. История формирования русской народности на территории округа Хэйхэ.
12. История формирования китайского анклава на территории Амурской области.

ВОПРОСЫ К ЗАЧЕТУ

1. Понятие «фронтир» и его исследование в европейской науке. Пограничье, трансграничье, порубежье. Дальневосточный фронтир: исследования данной категории.
2. Категория «ментальность» и понятие «ментальность дальневосточного фронта».
3. Русские в условиях дальневосточного фронта в XVII–XVIII вв.
4. Исследование ментальности дальневосточного фронта Н.А. Байковым.
5. Образы художественной этнографии Н.А. Байкова.
6. Исследование ментальности дальневосточного фронта П.В. Шкуркиным.
7. Образы художественной этнографии П.В. Шкуркина.
8. Исследования проблем этноса С.М. Широкогоровым.
9. Религиозные составляющие ментальности дальневосточного фронта. Образы художественной этнографии в произведениях В. Марта, М.В. Щербакова, Б.М. Юльского.
10. Образ восприятия как категория имагологии.
11. Образы восприятия русских в китайской культуре начала XX в.
12. Понятие стереотипа и автостереотипа.
13. Понятие фрейма и установки.
14. Историческая память и ее влияние на формирование образов восприятия этносами друг друга (на примере российско-китайских отношений XIX–XX в.).
15. Образы восприятия китайцев в русской общественной мысли XVIII–XIX вв.
16. Образы восприятия китайцев в русской общественной мысли начала XX в.
17. Образы восприятия китайцев в русской общественной мысли второй половины XX в.

18. Художественные образы восприятия русских в китайской литературе 20–40-х гг.
19. История формирования русской народности в Китае (Трёхречье).
20. Жанры фольклора русской народности в Китае как способ этнической идентификации.
21. История формирования русской народности на территории округа Хэйхэ.
22. История формирования китайского анклава на территории Амурской области.
23. Категория «пиджин». Русско-китайский пиджин как лингвокультурное явление дальневосточного фронта.
24. Порубежье и лингвистические трансформации. Характеристика явления.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Энциклопедии и словари

1. Большой психологический словарь / Под ред. В.П. Зинченко. – М., 2008. – 725 с.
2. Культурология. XX век. Энциклопедия / Под ред. С.Я. Левит. – Т. 2. – СПб.: Университетская книга, 1998. – 447 с.
3. Литературная энциклопедия Русского Зарубежья. (1918–1940). Т. 1: Писатели русского зарубежья / Под ред. А.Н. Николукина. – М., 1997. – 512 с.
4. Литературная энциклопедия Русского Зарубежья. (1918–1940). Т. 2: Периодика и литературные центры. – М.: РОССПЭН, 2000. – 640 с.
5. Литературное зарубежье России : энциклопедический справочник / гл. ред. и сост. Ю.М. Мухачёв ; под общ. ред. Е.П. Чельшева, А.Я. Дегтярёва. – М.: Парад, 2006. – 680 с. – (Серия : «Энциклопедия российской эмиграции»).
6. Литературный энциклопедический словарь / Подгот. Е.И. Бонч-Бруевич и др.; под общ. ред. В.М. Кожевникова, П.А. Николаева. – М., 1987. – 750 с.
7. Серебряков Е. А. Справочник по истории литературы Китая (XII в. до н.э. – начало XXI в.): имена литераторов, названия произведений, литературоведческие и культурологические термины в иероглифическом написании, русской транскрипции и переводе / Е.А. Серебряков, А.А. Родионов, О.П. Родионова. – М.: АСТ; Восток – Запад, 2005. – 333 с.
8. Энциклопедии. Словари. Справочники. Социология. – М.: Сов. энциклопедия, 1980. – Т. 4 – 672 с.

Монографии и научные статьи

1. Аблова, Н.Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае: международные и политические аспекты истории (первая половина XX в.) / Н.Е. Аблова. – М.: НП ИД «Русская панорама», 2004. – 432 с.

2. Агеносов, В.В. Категории «своё / чужое» как выражение национальной идентичности в поэтическом сознании русских эмигрантов / В.В. Агеносов // Мост через Амур. Россия и Китай на дальневосточных рубежах : сборник материалов международной научной конференции / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т. – 2006. – Вып. 7. – С. 273–285.
3. Агеносов, В. В. Литература russkogo зарубежья (1918–1996): учеб. пособие / В.В. Агеносов. – М.: Terra спорт, 1998. – 540 с.
4. Алагуева, Т.Г., Васильева, К.К. Образ россиян в глазах китайцев и образ китайцев в глазах россиян на сопредельной территории / Т.Г. Алагуева, К.К. Васильева // Проблемы Дальнего Востока. – 2007. – № 4 – С. 126–134.
5. Аниховский, С.Э. Китайцы на Дальнем Востоке России: этносоциологический аспект (вторая половина XIX– начало XX века) / С.Э. Аниховский // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Мост через Амур / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2006. – Вып. 7. – С. 103–123.
6. Балакшин, П.П. Финал в Китае: возникновение, развитие и исчезновение белой эмиграции на Дальнем Востоке: в 2 т. / Петр Балакшин [биогр. очерк, коммент., биогр. указ. имен А.А. Хисамутдинова]. – М.: Гос. публ. ист. б-ка России, 2013. – 526 с.
9. Бичурин, Н. Неизвестный Китай: записки первого русского китаевода / Н. Бичурин; предисл. Б. Виногородского. – М., 2017. – 437 с.
10. Бузуев, О. А. Творчество Валерия Перелешина: монография / О.А. Бузуев. – Комсомольск-на-Амуре : Изд-во ГОУ ВПО «Комсомольский-на-Амуре гос. пед. ун-т», 2003. – 145 с.
11. Васильев, В. П. Описание Маньчжурии / В.П. Васильев // Записки Русского Географического общества. – Т. XII. – СПб., 1857.
12. Васильев, В.П. Открытие Китая / В. П. Васильев // Оттиск из газеты «Русский Девник», 1859.
13. Васильев, Л.С. Культуры, религии, традиции в Китае. 2-е изд. – М.: «Восточная литература» РАН, 2001.

14. Владимирова, Д.А. Проблемы этнокультурного взаимодействия и взаимовосприятия китайцев и русских на российском Дальнем Востоке и Северо-Востоке Китая (вторая половина XIX – начало XXI в.): дис ... канд. ист. наук / Владимирова Диана Альбертовна. – Владивосток, 2003. – 225 с.
15. Галенович, Ю. М. Россия в «китайском зеркале». Трактровка в КНР в начале XXI века истории России и русско-китайских отношений / Ю. М. Галенович. – М.: Восточная книга, 2011. – 416 с.
16. Горковенко, А. Е., Петухов, С. В. Русская литература в культурном пространстве Китая: история и современность / А.Е. Горковенко, С.В. Петухов // Вестник Бурятского гос. ун-та, 2011. – № 10. – С. 184–188.
17. Дацышен, В. Г. История русско-китайских отношений (1616–1917 гг.): Учебное пособие / В.Г. Дацышен. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2004. – 275 с.
18. Дацышен, В. Г. Изучение русского языка в Китае в конце XIX – начале XX в. / В.Г. Дацышен // Общество и государство в Китае: Т. XLIII. – Ч. 1. – Вып. 8. – 2013. – С. 577–586.
19. Донцов, А. И., Стефаненко Т. Г. Социальные стереотипы: вчера, сегодня, завтра // Социальная психология в современном мире / Под ред. Г.М. Андреевой, А.И. Донцова. – М., 2002. – С. 78–79.
20. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 3: Литература. Язык и письменность / Гл. ред. М.Л. Титаренко. – М., 2006.
21. Дябкин, И.А. Китай глазами этнографа: П.В. Шкуркин и его «Город Хуланьчэн» / И. А. Дябкин // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11. / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – С. 329–338.
22. Забияко, А.А. «Дикари под боком у Харбина»: религиозная жизнь эвенков Северной Маньчжурии в периодической печати дальневосточной эмиграции / А.А. Забияко // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 192–202.
23. Забияко, А.А. «Живая муза с узкими глазами» и русское «самотерзанье» (проблема этнокультурной самоидентификации эмигранта в харбинской литературе) / А. А. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Мост

через Амур: сборник материалов международной научной конференции / под ред. А. П. Забияко. – Благовещенск : Амурский гос. ун-т. – 2006. – Вып. 7. – С. 298–312.

24. Забияко, А.А. М.В. Щербаков: человек дальневосточного фронта в поиске корня жизни / А.А. Забияко // Социальные и гуманитарные науки на дальнем Востоке. 2015. – № 1. – С. 111–117.

25. Забияко, А.А. Материальная и духовная культура эвенков в художественной этнографии амурских писателей / А.А. Забияко // Филологическая регионалистика. – 2012. – № 1(7). – С. 12–30.

26. Забияко, А.А. Меж двух миров: русские писатели в Маньчжурии: монография / А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева. – Благовещенск : Амурский гос. ун-т, 2009. – 352 с.

27. Забияко, А. А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина: Монография / А.А. Забияко. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – 437 с.

28. Забияко, А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов / А.А. Забияко // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 154–170.

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

30. Забияко, А. А. Религиозные традиции дальневосточного фронта в публикациях Н. А. Байкова 1901–1914 гг. / А. А. Забияко // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 160–175.

31. Забияко, А.А. Синолог и этнограф П.В. Шкуркин: образ хунхузов и хунхузничества в контексте социокультурных трансформаций и межцивилизационных контактов на северо-востоке Китая XIX-XXвв. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11 / Под ред. А. П. Забияко, А. А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – С. 186–196.

32. Забияко, А.А. Тропа судьбы Алексея Ачаира: научное издание / А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2005. – 275 с.
33. 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. Вып. 9. / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2010. – С. 119–139.
34. Забияко, А.А., Дябкин, И.А. Трансформация сюжетов китайской мифологии в творчестве дальневосточных писателей 20–40 гг. XX в. / А.А. Забияко, И. А. Дябкин // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 139–157.
35. Забияко, А. А., Забияко, А. П., Лешко, С. С., Хисамутдинов, А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / Под ред. А. П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – С. 141–360.
36. Забияко, А. А., Левченко, А. А. Художественная этнография В. Марта: дальневосточный период / А.А. Забияко, А.А. Левченко // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2014. – № 4. – С. 150–165.
37. Забияко, А.П. Категории «свой» – «чужой» в этническом сознании / А.П. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: материалы 3 междунар. науч. конф. – Благовещенск : Изд-во Амур. гос. ун-та, 2003. – Вып. 5. – С. 224–228.
38. Забияко, А.П. На сопках Маньчжурии: русский опыт исхода и диаспоризации / А.П. Забияко // Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2015. – С. 3–14.
39. Забияко, А. П. Порубежье / А. П. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Сборник материалов международной научно-практической конференции / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2010. – Вып. 9. – С. 5–10.

40. Забияко, А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII века – начала XX вв. / А.П. Забияко // Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2009. – 412 с.
41. Забияко, А.П. Русские и китайцы: встреча на рубеже культур / А.П. Забияко // Исторический опыт освоения Дальнего Востока : материалы междунар. науч. конф. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2001. – Вып. 4: Этнические контакты. – С. 19–28.
42. Забияко, А.П. Русские и китайцы на Дальнем Востоке: двадцать пять лет жизни в условиях открытой границы // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2013. – Вып. 10. – С. 15–30.
43. Забияко, А.П. Этническое сознание и этнокультурные константы как фактор русско-китайских отношений / А.П. Забияко // Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2009. – С. 124–140.
44. Забияко, А.П. Этническое сознание как субъективный фактор взаимоотношений России и Китая: теоретические и прикладные аспекты / А.П. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: материалы междунар. науч. конф. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2002. – Вып. 3. – С. 422–429.
45. Забияко, А.П., Забияко, А.А. Русские Трехречья: основы этнической самобытности / А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. – 340 с.
46. Забияко, А.П., Кобызов, Р.А., Понкратова, Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2009. – 412 с.
47. Исаченко, В.И. Образ Китая и китайцев в русской ментальности второй половины XIX – начале XX вв. (философско-религиоведческий анализ): дис.

... канд. философ. наук : 09.00.13 / Исаченко Виктория Игоревна. – Благовещенск, 2005. – 190 с.

48. 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, 2015.

49. Кишкина, Е. П. (Ли Ша) Из России в Китай – путь длиною в что лет: мемуары / Е.П. Кишкина (Ли Ша). – М.: Издательский проект, 2013. – 512 с.

50. Клюев, Е. Русскость русских [Электронный ресурс] // Дружба народов, 2009. – № 2. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2009/2/k112.html>.

51. Кобызов, Р.А. Китайцы в восприятии русских: факторы и динамика этнорелигиозных установок / Р.А. Кобызов // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Мост через Амур. – Благовещенск, 2006. – Вып. 7. – С. 166–180.

52. Коллекция русского шанхайца [Электронный ресурс] // Качоровский Владимир Андреевич. – Режим доступа: <http://russianemigrant.ru/book-author/kachorovskiy-vladimir-andreevich>.

53. Кондратьев, В.Н. Современный Китай / В.Н. Кондратьев. – Благовещенск: Издание книжного магазина «В.М. Бутряков и Сын», 1908. – 43 с.

54. Коростовец, И.Я. Китайцы и их цивилизация: Китай и Европа. Государственное устройство Китая / И.Я. Коростовец. – Изд. 2-е. – М., 2015. – С. 61–73.

55. Косихина, С.С. Участие китайцев в Гражданской войне в России / С. С. Косихина // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2013. – Вып. 10. – С. 175–181.

56. Кравцова, М. Е «Красавица» – женский образ в китайской лирике (поэзия древности и раннего средневековья)» / М.Е. Кравцова // Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М.: Наука, 1983. – С. 153–162.

57. Крадин, Н.П. Харбин – русская Атлантида / Н.П. Крадин. – Хабаровск, 2001. – 352 с.

58. Крившенко, С.Ф. Писатели Приморья / С.Ф. Крившенко. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2006. – 150 с.
59. Ларин, А.Г. Китайские мигранты в России. История и современность / А.Г. Ларин – М.: Восточная книга, 2009 – 512 с.
60. Левченко, А. А., Забияко, А. А. Художественная этнография В. Марта: образы китайцев в прозе 1920-х гг. / А.А. Левченко, А.А. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте. Сборник материалов международной научно-практической конференции / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2013. – Вып. 10. – С. 219–236.
61. Ли, И. Китай в творчестве Сергея Третьякова: Роман «Дэн ши-хуа» / И. Ли // Русский Харбин, запечатленный в слове. Сборник научных работ / Под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012. – Вып. 6. – С. 237–251.
62. Ли, И. Образ Китая в русской поэзии Харбина / И. Ли // Русская литература XX века : итоги и перспективы изучения: сборник научных трудов, посвященных 60-летию профессора В.В. Агеносова. – М.: Сов. Спорт, 2002. – 440 с.
63. Ли, Иннань. Русские и китайцы: Образ «другого» / Иннань Ли // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Сборник материалов международной научно-практической конференции / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск : Амурский гос. ун-т, 2010. – Вып. 9. – С. 140–147.
64. Ли Иннань. Русская литература и ценностные ориентации китайской интеллигенции // Русская литература XIX–XXI веков: метаморфозы смысла: Юбилейный сборник научных трудов, посвященный Н.И. Якушину и В. В. Агеносову / Под ред. Л. Г. Кихней. – М., 2017. – С. 230–237.
65. Ли, Суйань. Образ России в Китае 1949–2009 гг. / Суйань Ли. – Харбин, 2012. – 487 с.
66. Ли, Суйань. Образ Советского Союза в китайских учебниках 1950-х годов / Суйань Ли // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультур-

ные процессы в политическом контексте. Сборник материалов международной научно-практической конференции / Под ред. А. П. Забияко, А. А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2013. – Вып. 10. – С. 345–358.

67. Линь, Юйтан. Китайцы: моя страна и мой народ / Линь Юйтан; пер. с китайского и предисл. Н.А. Спешнева. – М.: Вост. лит., 2010. – 338 с.

68. Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. / Собиранье оригиналов, главный составитель, шеф-редактор Ли Янлен. – Пекин: Изд-во Китайская молодежь, 2005.

69. Лосев, А.В. «Первый амурский поэт»: Очерк жизни и творчества Л.П. Волкова / А.В. Лосев // Амур: Литературно-художественный альманах. – Благовещенск, 2005. – № 4. – С. 31–47.

70. Лукин, А.В. Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII–XXI веках / А.В. Лукин. – М.: Восток-Запад : АСТ, 2007. – 598 с.

71. Лукин, А.В. Образ Китая в России (до 1917 года) / А.В. Лукин // Проблемы Дальнего Востока. – 1998. – № 5. – С. 132.

72. Луков, Вл.А. Имагология: тезаурусные расширения / Вл.А. Луков // Имагологические аспекты русской и зарубежных литератур: межвуз. сб. науч. трудов / Отв. ред. О.Ю. Поляков. – Киров: ООО «Радуга-ПРЕСС», 2012 – С. 15–32.

73. Лукьянов, А.Е. Этнокультурное взаимодействие России и Китая / А.Е. Лукьянов // Народы Евразии: проблемы межкультурных контактов / Отв. ред. В.С. Мясников. – М.: Изд. Фирма «Вост. лит.» РАН, 2005. – С. 73–92.

74. Лукьянов, А.Е. И Цзин («Канон перемен»): Перевод и исследования / Сост. А.Е. Лукьянов. – М.: Вост. лит. РАН, 2005. – 245 с.

75. Лю, Вэнь-фэй. Распространение русской литературы и ее сегодняшнее положение в Китае / Вэнь-фэй Лю // Русский Харбин, запечатленный в слове / Под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012. – Вып. 6. – С. 251–257.

76. Лю, Вэнь-фэй. Перевод и изучение русской литературы в Китае [Электронный ресурс] / Вэнь-фэй Лю // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 69. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/69/lu34.html>
77. Малиновская, Т.А. Пушкин в Китайской народной республике / Т. А. Малиновская // Пушкин: Исследования и материалы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – М.; Л.: Изд-во АН СССР. – 1958. – Т. 2. – С. 409–418.
78. Малявин, В.В. Китайская цивилизация / В.В. Малявин. – М.: Апрель; АСТ, 2000. – 632 с.
79. Маркова, С.Д. Китайская поэзия в период национально-освободительной войны 1937–1945 гг. / С.Д. Маркова. – М.: Изд-во Восточной литературы, 1958. – 141 с.
80. Маслов, А.А. Как победить китайцев / А.А. Маслов. – М.: Рипол классик, 2011. – 236 с.
81. Мелихов, Г.В. Белый Харбин: Середина 20-х. / Г.В. Мелихов. – М., 2003. – 440 с.
82. Митропольский, И.И. Маленький Манза: Повесть из манджурской жизни (из эпохи рус.-яп. войны) / И.И. Митропольский. – М.: Кн. скл. М. В. Клюкина, 1913. – 84 с.
83. Мяо, Хуэй. Изображение традиционной китайской культуры в русской эмигрантской литературе в Китае : дис. ...канд. культурологии: 24.00.01. / Хуэй Мяо. – Владивосток, 2016. – 178 с.
84. Мяо, Хуэй; Чжао, Цзянчэн; Сун, Чжунся. Творческие темы китайского писателя-эмигранта Г. Кочурова на фоне Китая / Хуэй Мяо, Цзянчэн Чжао, Чжунся Сун // Русская литература и искусство. – 2012. – № 1. – С. 36–46.
85. Нестерова, Е. И. Русская администрация и китайские мигранты на Юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX – начало XX вв.) / Е. И. Нестерова. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2004.
86. Никитин, А. Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1466–1472 / Предисл., подгот. текста, пер., коммент. Н.И. Прокофьева; Худож. А.С. Бакулевский. – М.: Сов. Россия, 1980. – 207 с.

87. Образы России в мире / В.В. Барабаш, Г.А. Бордюгов, Е.А. Котеленец. – М.: Ассоциация исследователей российского общества, 2010. – 296 с.
88. Ощепков, А.Р. Имагология // Знание. Понимание. Умение. – 2010. – № 1. – С. 251–253.
89. Перцева, В.А. Восточные повести О.И. Сенковского [Электронный ресурс] // RUSNAUKA.COM: архив научных публикаций. 2013. – Режим доступа: http://www.rusnauka.com/4_SND_2013/Philologia/8_127922.doc.htm.
90. Петров, В.В. Китайская литература [второй половины XIX в.] / В. В. Петров // История всемирной литературы: в 8 т. / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М.: Наука, Т. 7. – 1991. – С. 675–684.
91. Петухов, В.Б. Мифологические и лингвоментальные символы восприятия Китая в русской литературе конца XIX – начала XX вв. [Электронный ресурс] / В.Б. Петухов – Режим доступа: http://www.rusnauka.com/46_NNM_2017/Philosophia/4_232256.doc.htm
92. Петухов, С.В., Горковенко, А.Е. Русская литература в информационном пространстве Китая: к вопросу межкультурного взаимодействия / С.В. Петухов, А.Е. Горковенко // Педагогическое образование в России. – 2013. – № 4. – С. 170–174.
93. Путевые записки Ивана Петлина о Монголии и Китае («Роспись Китайскому государству, и Лобинскому, и иным государствам, жилым и кочевым, и улусам, и великой Оби, и рекам, и дорогам») // Записки русских путешественников XVI–XVII вв. – М., 1988. – 340 с.
94. Пчелинцева, К. Ф. Китай и китайцы в русской прозе 20-х-30-х годов как символ всеобщего культурного непонимания / К.Ф. Пчелинцева // Серия «Symposium». Конференция «Путь Востока», Путь Востока: Универсализм и партикуляризм в культуре. – Материалы VIII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2005. – Вып. 34. – С. 162–173.
95. Пышняк, О.Е., Эфендиева, Г.В. Валерий Перелешин как переводчик китайской классической поэзии / О.Е. Пышняк, Г.В. Эфендиева // Россия и Китай

на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте. Сборник материалов международной научно-практической конференции / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2013. – Вып. 10. – С. 256–266.

96. Рифтин, Б. Л. Русские переводы китайской литературы в XVIII – 1-ой половине XIX в. / Б. Л. Рифтин // Восток в русской литературе XVIII – начала XX в. – М., 2004. – С. 12–33.

97. Россия и Китай: четыре века взаимодействия. История, современное состояние и перспективы развития российско-китайских отношений / Под ред. А.В. Лукина. – М.: Весь Мир, 2013. – 704 с.

98. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта: моногр. / А.А. Забияко и др. – Благовещенск : Изд-во Амур. гос. ун-та, 2015. – 461 с.

99. Русский Харбин, запечатленный в слове: сб. науч. работ / Ред.: А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2008. – Вып. 2: Литературоведческая россика. – 228 с.

100. Русский Харбин, запечатленный в слове: сб. науч. работ / Ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2009. – Вып. 3. – 180 с.

101. Русский Харбин, запечатленный в слове: сб. науч. работ / Ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2012. – Вып. 5: Проблемы источниковедения и текстологии. – 270 с.

102. Самойлов, Н.А. Россия и Китай: исторические вехи и особенности взаимовосприятия [Электронный ресурс] / Н.А. Самойлов // Фонд имперского возрождения. Исследовательский аналитический центр. – Режим доступа: <http://fondiv.ru/articles/2/40/>.

103. Самойлов, Н. А. Россия и Китай в XVII – начале XX века: тенденции, формы и стадии социокультурного взаимодействия / Н.А. Самойлов. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. – 368 с.

104. Сенковский, О.И. Китаец, утвердившийся на середине: Китайское сказание / О.И. Сенковский // Библиотека для чтения. – 1843. – Т. 57. – Отд. VII (Смесь). – С. 55–79.
105. Сербиненко, В.В. Место Китая в концепции культурно исторических типов Н.Я. Данилевского / В.В. Сербиненко // XIV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. – М., 1983. – Т. 2. – 240 с.
106. Серебряков, Е.А. Чехов в Китае / Е.А. Серебряков // Чехов и мировая литература: В 3 кн. / Ред.-сост. З.С. Паперный, Э.А. Полоцкая; отв. ред. Л.М. Розенблюм. – М.: Наука, 1997–2005. – (Лит. наследство; Т. 100). Кн. 3. – 2005. – С. 5–51.
107. Спешнев, Н.А. Китайцы: особенности национальной психологии / Н.А. Спешнев. – СПб.: КАРО, 2012. – 336 с.
108. Стефаненко, Т.Г. Этнопсихология: Учебник для вузов / Т.Г. Стефаненко. – 3-е изд., испр и доп. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 368 с.
109. Стефаненко, Т.Г. Социальная психология этнической идентичности / дис... д-ра. психол. наук / Стефаненко Татьяна Гавриловна. – М., 1999. – 528 с.
110. Таскина, Е.П. Литературное наследие русского Харбина / Е.П. Таскина // Харбин. Ветка русского дерева: проза, стихи / сост. Д.Г. Селькина, Е.П. Таскина. – Новосибирск, 1991. – 400 с.
111. Таскина, Е.П. Неизвестный Харбин / Е.П. Таскина. – М.: Прометей, 1994. – 159 с.
112. Тен, Н.В. Образ России в современном Китае: дис. ... канд. ист. наук. 07.00.03 / Тен Наталья Владимировна. – М., 2012. – 303 с.
113. Тихвинский, С.Л. Восприятие в Китае образа России / С.Л. Тихвинский. – М., 2008. – 246 с.
114. Третьяков, В. Русская литература в Китае [Электронный ресурс] / В. Третьяков // Новое литературное обозрение. – 2011. – № 110. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2011/110/tr39-pr.html>.
115. Трошина, В.С. «Китайские легенды» П.В. Шкуркина как литературное изложение китайского фольклора и истории / В.С. Трошина // Россия и Китай на

дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – Вып. 11. – С. 181–185.

116. Трыков, В.П. Имагология и имагопоэтика / В.П. Трыков // Знание. Понимание. Умение. – 2015. – № 3. – С. 120–128.

117. Урманов, А.В. Осмысление процессов глобального взаимодействия России и Китая в амурской публицистике начала XX века / А.В. Урманов // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – Вып. 11. – С. 43–51.

118. Урманов, А.В. Тема Китая в дореволюционной литературе Приамурья / А.В. Урманов // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2010. – Вып. 9. – С. 285–300.

119. Федотов, О.И. «Китайские стихи» Николая Гумилева (версификационная поэтика цикла) / О. И. Федотов // Россия и Китай на дальневосточных рубежах / под ред. А. П. Забияко. – Благовещенск : Амурский гос. ун-т, 2003. – Вып. 3. – С. 496–503.

120. Фэн, Юй. Россия и русские в представлении китайцев / Юй Фэн // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2015. – № 1 (45). – С. 66–69.

121. Хисамутдинов, А.А. Российская эмиграция в Азиатско-Тихоокеанском регионе и Южной Америке: Библиографический словарь / А.А. Хисамутдинов. – Владивосток, 2000. – 358 с.

122. Хузиятова, Н.К., Панина, М.Е. Образ России в художественной публицистике Фэн Цзицая (опыт концептуального анализа) / Н.К. Хузиятова, М.Е. Панина // Вестник НГУ. Серия: История, филология. – 2017. – Т. 16. – № 4: Востоковедение. – С. 79–84.

123. Чжа, Сяо-янь. Восприятие Пушкина в Китае: обзор переводов / Сяо-янь Чжа // Язык, сознание, коммуникация. – 1999. – № 10. – С. 96–99.

124. Чуйков, В.И. О конфликте на КВЖД / В.И. Чуйков // Военно-исторический журнал. – 1976. – № 7.

125. Эрдберг, О. Китайские новеллы / О. Эрдберг. – М.: Молодая гвардия, 1932. – 224 с.

126. Эренбург, И.Г. Люди, годы, жизнь / И.Г. Эренбург. – М., 1990. – 443 с.

127. Эфендиева, Г.В., Родионова, К.И. «Рубеж» как источник этнографического знания о народах Восточной Азии / Г.В. Эфендиева, К.И. Родионова // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – Вып. 11. С. 302–329.

128. Эфендиева, Г.В., Пышняк, О.Е. Валерий Перелешин и его опыт стихотворного перевода древнекитайского трактата «Дао дэ цзин» / Г.В. Эфендиева, О.Е. Пышняк // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2014. – № 4. – С. 137–140.

Художественные тексты

1. Алымов, С. Нанкин-Род / С. Алымов. Роман. – Харьков: Пролетарий, 1929. – 239 с.

2. Аракин, Я. Китайская поэзия / Я. Аракин. – Харбин: Б. и., 1926. – 105 с.

3. Арсеньев, В.К. Китайцы в Уссурийском крае: Очерк ист.-этногр. / В. К. Арсеньев. – Хабаровск: тип. Канцелярии Приамур. ген.-губернатора, 1914. – 204 с.

4. Ачаир, А. Лаконизмы: стихи / А. Ачаир. – Харбин: Изд-во Е. П. Березовский, 1937. – 32 с.

5. Байков, Н.А. В горах и лесах Маньчжурии / Н. А. Байков. – Петроград: Ред. журн. «Наша охота», 1915. – 464 с.

6. Бета, Б. Маньчжурские ямбы / Б. Бета // Врата. – Кн. 2. – Шанхай. – 1935.

7. Дин, Лин. Избранное / Предисл. Л. Д. Позднеевой. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1954. – С. 227–248.
8. Дождь. Рассказы китайских писателей 20-30-х гг. / Под ред. Н.Т. Федоренко. – М.: Худ. лит., 1974. – 528 с.
9. Иванов, Вс.В. Бронепоезд 14–69 / Вс. Иванов. – М., 1931. – 111 с.
10. Качоровский, В. А. Съё Ви Цан // Литература русских эмигрантов в Китае: в 10 т. – Т. 5. – Волны Хуанпуцзяна Шанхая / Гл. сост. Ли Янлен. – Пекин, 2005. – С. 281–547.
11. Костарев, Н. Мои китайские дневники / Н. Костарев. – Л.: Прибой, 1928. – 255 с.
12. Кочуров, Г. Ли-чжоу. Роман из китайской жизни / Литература русских эмигрантов в Китае: в 10 т. – Т. 8. – Я береза России / Гл. сост. Ли Янлен. – Пекин, 2005. – С. 164–344.
13. Кочуров, Г. Последняя китаянка. Роман из китайской жизни. / Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. – Т. 8. – Я береза России / Гл. сост. Ли Янлен. – Пекин, 2005. – С. 5–161.
14. Март, В. Речные люди / В. Март. –Л., 1930.
15. Петров, В. В Маньчжурии // Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. / Собиранитель оригиналов, главный составитель, шеф-редактор Ли Янлен. Пекин, 2005. – Т. 7. – С. 233–321.
16. Пильняк, Б. Избранные произведения / Б. Пильняк. – Л., 1978. – 702 с.
17. Цзэн, Пу. Цветы в море зла: роман / Перевод с кит. В. Семанова. – М., 1990. – 480 с.
18. Цзян, Гуанцы. Собрание сочинений / Гуанцы Цзян. – Шанхай, 1988. – Т. 4. – 240 с.
19. Цзян, Гуанцы Сетования Лизы / Гуанцы Цзян. – Шанхай, 1929. – 40 с.
20. Цюй, Цюбо. Избранное / Пер. с кит. М. Шнейдера. – М., «Художественная литература», 1975. – 224 с.
21. Цюй, Цюбо. Публицистика разных лет / Цюй Цюбо; пер. с кит. – М.: Наука, 1979. – 300 с.

22. Чапкина, Р.С. Стиль Шинуазри в России / Р.С. Чапкина. – М., 2010. – 115 с.
23. Черкасский, Л.Е. Сорок поэтов. Китайская лирика 20–40-х годов / Л.Е. Черкасский. – М.: Наука, 1978.
24. Шкуркин, П.В. Город Хуланьчэн. Очерки из исторического и экономического быта Центральной Маньчжурии / П.В. Шкуркин. – Никольск-Уссурийский, 1904. – 94 с.
25. Шкуркин, П.В. Китайские легенды / П.В. Шкуркин. – Типография г-ва «ОЗО». – Харбин, 1921.
26. Шкуркин, П.В. Игроки / П. В. Шкуркин. – Харбин, 1926.
27. Шкуркин, П.В. Хунхузы : этногр. рассказы : [рассказы из кит. быта] / П.В. Шкуркин. – Харбин, 1924. – 138 с.
28. Щербаков, М. В. Шанхайские миниатюры / М. В. Щербаков // Балтийский альманах. – 1924. – № 2. – С. 48–49.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА	6
ПРИМЕРНЫЕ ПЛАНЫ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ.....	9
МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ПОДГОТОВКИ К СЕМИНАРСКИМ ЗАНЯТИЯМ	22
ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ МИНИМУМ ПО ДИСЦИПЛИНЕ.....	232
САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ РАБОТА.	239
ТЕМЫ РЕФЕРАТОВ И ДОКЛАДОВ.....	248
ВОПРОСЫ К ЗАЧЕТУ.....	249
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	251

Учебное издание

Забияко Анна Анатольевна
Язык, культура, литература
дальневосточного фронта

Учебное пособие

Техн. ред. К.А. Землянская