



Забияко А.А., Дябкин И.А.

**ТРАНСФОРМАЦИЯ СЮЖЕТОВ КИТАЙСКОЙ МИФОЛОГИИ
В ТВОРЧЕСТВЕ ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ 20-40 гг. XX в.**

Аннотация. В данной статье исследуются особенности трансформации сюжетов китайской мифологии в творчестве писателей дальневосточной эмиграции – Н.А. Байкова, П.В. Шкуркина, В.Н. Марта. Особенности художественного мифотворчества писателей исследуются в тесной взаимосвязи с их профессиональной деятельностью, религиозными и творческими установками. Немаловажную роль в художественном освоении китайской мифологии для писателей 20–40-х гг. сыграла и социально-политическая их ангажированность. Традиционные сюжеты китайских мифов были скрещены с новой большевистской мифологией и родили новые социально-политические мифологемы.

Ключевые слова: китайская мифология, неомифологизм, квазирелигиозность, мифологизация истории, художественная этнография, «фронтирная мифология», женьшень, тигр, хунхузы, легенды, мифологические трансформации, дальневосточная эмиграция, социальный заказ.

Статья подготовлена в рамках работы по проекту РГНФ 12-21-21001 а (м) «Русские и китайцы: межэтнические отношения на Дальнем Востоке в контексте политических процессов».

Начало XX в. в России едва ли можно назвать «эпохой общественной усталости»¹. Тем не менее именно в это время в отечественной культурной мысли пробуждается особый интерес к мифу, его переосмыслению. И одним из мощных источников мифотворчества и ремифологизации для русских мыслителей, художников и писателей становится Китай.

Большие возможности в изучении и художественном освоении русскими Китая дало строительство Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД) в конце XIX в. В отличие от эстетизирующей петербургской и московской элиты, создающей свои мифологемы «Востока Ксеркса», «панмонголизма» и т.д., здесь интерес к Востоку был напрямую связан с практическими нуждами экономического и политического характера. Как пишет А.А. Хисамутдинов, «русские ученые первыми исследовали Маньчжурию. Их книгами пользовались ученые всего мира, в том числе и самого Китая. Китайско-Восточной железной дороге (КВЖД) требовалось немало переводчиков, многие из которых, помимо переводческой работы, занимались бы исследованиями. Приезжая к месту работы в Китай, российские переводчики-китаеведы искали возможность пообщаться друг с другом, а заодно и почерпнуть новые знания»². Не удивительно, что именно в среде исследователей-этнографов и попутно военных задолго до революции формируются будущие собиратели китайского фольклора и талантливые писатели (П.В. Шкуркин был военным переводчиком,

Н. А. Байков – воином-заамурцем). К тому времени как в Северную Маньчжурию после революции придут новые художественные силы, и Байков, и Шкуркин уже составят себе и научные, и писательские репутации. В целом именно их труды определяют парадигму, в которой будет развиваться интерес писателей-эмигрантов к мифологии китайцев и других народов, населяющих маньчжурскую тайгу. В центре этих мифологических представлений, как было уже сказано ранее, – почитание священных пространств (гор и лесов) и их духов – тигра, женьшеня.

Уже в первом большом труде Н. А. Байкова эта модель предстанет в сочетании этнографического и художественного подходов. Еще до революции по заданию Императорской Академии Наук Н. А. Байков собрал свои наблюдения и издал книгу «В горах и лесах Маньчжурии» (1914, 1915, СПб.), включающую разнящиеся в жанровом и художественном наполнении произведения. Очевидно, они складывались постепенно: очерки «Флора и фауна», «Зоография», «Зверовые собаки», «Добывание пантов», «Пресмыкающиеся и земноводные», рассказы «Любовь хунхуза», «Заблудился», «Тигровые ночи», «Тайга шумит» и т. д. Автор, впервые введший тему Маньчжурии в русскую литературу, имел оглушительный успех, и через год книга была переиздана.

Более чем 400-страничный труд завершал оригинальный авантюрный рассказ «Корень жизни»³. Первые строки рассказа погружают читателя в мир маньчжурской тайги, увиденной глазами поэтически настроенного автора: *«Тихо в лесу. Не шелхнет 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 погребке. <...>

*С сухих заглохших ветвей деревьев и толстых стволов старых елей свешиваются седые бороды нитевидных мхов, напоминая видом своим отжившие волосы павших здесь богатырей»*⁴. Завязка рассказа – нахождение корня двумя женьшеньщиками, стариком Лу-Фа-бинем и его племянником Ван-Ли-саном: *«Войдя в шалаши 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 выручим 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»*⁵.

Повествовательная стратегия рассказа органично вписывается в расхожую для тех лет беллетристическую форму «личного рассказчика». Этот субъект повествования сразу выдает в себе натуралистические задатки. 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» и его добывании в драгоценных диких лесах Маньчжурии»*⁶.

Далее следует подробное научнообразное описание женьшеня, даются его другие названия на китайском, маньчжурском и японском языках, указываются места произрастания, перечисляются трудности промысла, 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*⁷.

Однако натуралист лишь ненадолго внедряется в повествование, которое далее развивается по законам авантюрной сюжеттики. В центре повествования – судьба корня. Сюжет движется реализацией мифологических представлений о нем. По пути к «цветущему» женьшеню унесен тигром юный Ван-Ли-сан: *«Струсил мальчишка и не пошел за мной! Великий дух разгневался и пожрал его, а цветок превратился в гнилой пень!»*⁸. Сам Лу-Фан-бинь схвачен хунхузами и умирает от пыток, так и не раскрыв место хранения корней – большого и поменьше. Хунхузов, наконец, отыскавших схрон корней, было трое. Один убит подельниками, 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 другого и отправляется с корнями в Посьет. 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 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*⁹.

Песней счастливого корейца заканчивается повествование о корне жизни и завершается книга «В горах и лесах Маньчжурии». Среди харбинских писателей-этнографов Н.А. Байков стал первым, в чьем творчестве мифологемы дальневосточного фронта¹⁰ нашли подобное преломление. Писатель-натуралист, который ощущал себя частью дальневосточной тайги, едва войдя в ее владения, открыл восточному сознанию новый взгляд на природу, культуру, мифологию («Женьшень», 1926; «Великий Ван», 1934 и др.).

Трансформация сюжетов китайской мифологии в прозе известного синолога, члена Общества изучения Маньчжурского края (ОИМК), редактора журнала «Вестник Азии», писателя и путешественника П.В. Шкуркина имела схожие тенденции с прозой Н.А. Байкова. Сквозь жанровые рамки этнографической прозы писатель выстраивал свои неомифологические модели. Еще в 1906 г. П. Шкуркин напишет свои путевые очерки «По Востоку», изданные только в 1913 г.¹¹. Задуманные автором как путевой дневник, очерки соединят в себе сугубо этнографическое (научное) и художественное начало. Обращаясь к описанию географических мест, автор мастерски сочетает исследовательский подход ученого-этнографа с поэтическим взглядом писателя-путешественника, вдохновленного китайской мифологией, традициями китайцев. Так, например, описывая географию Ян-цзы и Чжэнь Цзяна, Шкуркин незаметно переходит к сюжетам различных китайских легенд, усвоенных им по «канонам» несказочной прозы. Повествователь свято верит в собственные исторические реконструкции: *«Давно это было, во время «трех царств». Злобный Цао-Цао решил покончить с государством Восточного У и убить его кня-*

зя. С этой целью он собрал в Ху-бэй (эта провинция и теперь славится крепким воинствующим населением) 830000 солдат и двинулся на князя Дун (восточного)». Воплощение мифологических сюжетов в очерках П. Шкуркина перетекает в мифологизацию истории Китая, которая будет им продолжена в сборнике «Китайские легенды», выпущенном в Харбине в 1921 г. (кстати, экземпляр харбинского издания хранился в личной библиотеке В.И. Ленина).

Сборник «Китайские легенды» является результатом длительного изучения и собирания автором китайского фольклора, и тут весьма важен принцип отбора, используемый знатоком языка и культуры Поднебесной П.В. Шкуркиным. Сюжеты различных этнических легенд, включенных им в данное издание, базируются на тех мифологемах, которые являются основами традиционной китайской ментальности, а многие из них до сих пор живы в сознании современных китайцев – это почитание Неба, культ императора¹², культ природы¹³, «сыновней почтительности», почитание мудрости и др. Например, сюжет легенды «Справедливый» повествует о мудреце И, «который во всю свою жизнь не допустил никакой неправды» и помог своими советами доброму императору Поднебесной не только справиться с врагами, но и, жертвуя своей жизнью, вырезал свое сердце, чтобы императрица вылечилась от страшного недуга. Память о мудром И пережила века: «А Справедливый? Он не умер. Правда, с тех пор никто больше его не видел в столице; но у нас здесь, в Чан-бо-шаньских горах, говорят, его потом видали часто, хотя он был и без сердца. И многим он помогал, кто к нему обращался; но всем – разное: одному больше, другому – меньше, а некоторым и совсем отказывал, даже в совете, хотя бы у них была большая нужда: это в том случае, если они не заслуживают помощи. И делал это Справедливый И так верно, так точно, так справедливо, — как не делал даже раньше, когда жил в столице...»¹⁴. Легенда «Бай-хуа да цзянь» рассказывает о «царь-девице» Бай-хуа («Белый цветок»), которая своими избавила родной город Улагай от разбойников и прославилась в истории как самый мудрый правитель. В легенде «Храм верности» П. Шкуркин воспроизводит мифологический сюжет о возникновении «Храма вдовьей почтительности». Спектр мифологических сюжетов сборника Шкуркина весьма многолик, но все-таки сюжеты, связанные с мифологическим постижением исторического процесса, в нем доминируют (они представлены преимущественно в разделах «Эпизоды из жизни “трех царств”» и «Маньчжурские легенды»)¹⁵.

Социально-политические процессы в России 20-х гг., кардинальным образом перевернувшие и привычную жизнь, и сложившиеся научные направления, и культурные запросы, наложили особый отпечаток и на художественную рецепцию китайской мифологии писателями-дальневосточниками. Проследить это можно на примере одного сюжета, связанного с образом хунгузов – краснобородых разбойников, в течение многих лет свирепствовавших на сопках Маньчжурии. «Китайские лиходеи» долгое время держали в страхе не только маньчжурские окраины, но и весь Дальний Восток¹⁶. По утверждению Д. Ершова, «для людей, вступивших в противоречие с законом, пустынные территории Маньчжурии, перерезанные горными хребтами и покрытые густым ковром девственных лесов, представляли собой идеальную среду обитания»¹⁷. Конечно же, богатство девственной маньчжурской тайги – золото, пушнина – представляли собой весьма легкий путь обогащения. Расселившись в маньчжурских лесах, «преступный элемент» органично перевоплотился в настоящие разбойничьи сообщества, которые нагоняли страх на мирных жителей китайских деревень своим появлением. Д. Ершов приводит уникальный исторический факт: «В последних числах ноября 1897 г. жители поселка Медвежье <...> были охвачены паникой. Всё местное население, со-

стоящее из путейцев и немногочисленных казаков-переселенцев, пришло в лихорадочное движение. Мужики извлекли на свет божий давно забытое оружие. Женщины вязали в узлы небогатое добро. Что же встревожило жителей «медвежьего угла»? <...> Хунхузы! Страшные китайские разбойники, ненасытные грабители и безжалостные убийцы...»¹⁸.

Со времени появления хунхузов на китайской земле и знакомства с этим явлением русских в их сознании сложился отчетливый облик китайского «краснобородого разбойника»: «Хунхуз! У каждого из нас при этом слове возникает представление о кровожадном разбойнике, жестоком грабителе, воре, вероломном обманщике, человеке-звере, чуждом всякого понятия о чести, ненавидящем иностранцев (особенно русских) и т.д.: вот ходячее представление большинства из нас о хунхузах»¹⁹. Помимо постоянных убийств и грабежей, банды хунхузов, состоящие из «темных людей» самых разных социальных слоев, были опасны еще и тем, что распространяли опекуренное, развивали контрабанду и другие виды преступной деятельности.

Первым, как показано выше, к художественной рецепции хунхузничества обратился сквозь призму китайской мифологии Н.А. Байков. Впоследствии он обратится к краснобородым бандитам как к носителям особого религиозного сознания²⁰ – но это будет уже вослед П.В. Шкуркину.

Для Шкуркина хунхузы и их особый «этос», психология, религиозность станут благодатным материалом для создания новых социальных мифологем (сборнике «Хунхузы», 1924 г.). Во вступлении к сборнику автор обуславливает жанровую модификацию своих рассказов установкой на «этнографизм»: «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»²¹. Однако, несмотря на заявленные во вступительной главе документальность и реалистичность, автор нередко густо «замешивает» на основе жизненной правды мифологию хунхузничества. Тому подтверждение – рассказ «Маньчжурский князёк», в котором писатель обращается к квазирелигиозным формам²² сознания китайцев: победы китайцев в японской войне автор объясняет героизмом «маньчжурского богатыря» – разбойника Хань Дэн-дзюя. Подобные квазирелигиозные явления трансформируются П.В. Шкуркиным в создании нового культа нового правителя – «маньчжурского князька» Хань Дэн-дзюя.

Новый предводитель хунхузских шаек выступает в роли культурного героя-воина и в роли верховного божества дяопигоуской разбойничьей общины и всей «неведомой, чудной, сказочной, но и страшной страны Маньчжурия»²³. «Обожествление» личности Хань Дэн-дзюя, его метаморфоза в божка маньчжурских бандитов приурочены в экспозиции рассказа, где Шкуркин воспроизводит китайские былички и легенды о поиске чудесного корня женьшень. По этим сюжетам – страшная участь ждет того, кто, обнаружив чудесный корень, забудет о поклонении «князю тайги» – «грозному 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»²⁴.

Повествование о жизни разбойника, равно как и об исторических событиях, преломляются в мифологическом сюжете о священном тигре и других представителях «фронтальной мифологии». Совмещая в рассказе несколько сюжетных линий (повествование о чудесах маньчжурской тайги, история жизни Хань Дэн-дзюя, рассказ о действиях китайских влас-

тей во время войны с японцами), автор поступательно выстраивает новый миф о князе-разбойнике. Интересен и сам процесс превращения Хань Дэнъ-дзюя в маньчжурского разбойника. Шкуркин создает образчик «хунхузского жития»: он подробно излагает историю жизни Хань Дэнъ-дзюя с момента рождения до времени установления мирного договора с японским государством. При этом в превращении маленького повесы Хань в хунхуза решающую роль играет его дружба с шайкой сорванцов и уголовников, а своеобразным инициированием будущего князя – его жизнь в общине золотодобывателей.

Ситуация превращения героя из мирного человека в хунхуза становится сюжетом рассказа «Как я сделался хунхузом». Герой рассказа проходит те же этапы «житийности»: работая в лесном деле во Владивостоке, приучается к опиуму, который ухудшает его зрение. Вскоре в результате ссоры с начальником лесной общины он становится беглым рабочим. Излечившись от недуга и пристрастия к опиуму в фанзе охотника, он возвращается к своей общине и убивает обидевшего его Чжана топором. Убийство становится важным шагом к перерождению героя (от лица которого идет повествование-исповедь) в одного из предводителей небольшой хунхузской общины. Мотив потери и возвращения зрения к герою развивается в соответствии с логикой мифологического трюкачества: герой перерождается в новой ипостаси.

Но самой главной ступенью к обретению «независимости» персонажа является этап его жизненной аскезы. Став беглым преступником, герой долгое время живет один посреди маньчжурских дебрей – до тех пор, пока не встречает единомышленников. Подобное духовное отшельничество хунхузов не являлось продуктом художественного мифотворчества автора этнографических рассказов. Сами хунхузы в жизни практиковали аскетический образ жизни. Д. Ершов отмечает, что в зимнее время года незначительная часть «хунхузской братии» уходила на зимовку в так называемые «диинцзы» – «земляные лагеря»²⁵. Подобное существование в чрезвычайно тяжелых условиях мог вынести далеко не каждый даже из числа «таежных людей», но через данное испытание проходили все из участников разбойничьей шайки. Скорее всего, стремление к такому отшельничеству было, в первую очередь, навеяно практическими целями (зимой кто-то из хунхузов должен охранять свои «таежные владения», в то время как остальные разбойники пировали). Однако вполне вероятно, что такая практика духовного отречения от «мирской жизни» была навеяна Шкуркину знанием религиозных традиций китайцев (духовных практик буддизма и даосизма).

В остальных рассказах сборника П. Шкуркина «Хунхузы» образ маньчжурского бандита чрезвычайно романтизирован, он практически приобретает культовый характер. Хунхуз становится для автора мифологическим коррелятом нового «легендарного героя», что во многом объясняет культ своеобразного преклонения автора перед искателями вольной жизни. Не случайно, подводя читателя к главной теме своих «этнографических рассказов», Шкуркин отмечает: «Здесь читатель увидит жестокость, человеконенавистничество, разбой с грабежом во всех видах, убийства и т.д., но увидит также верность своему слову, своеобразную честность, рыцарское отношение к женщине. Одного читатель только, вероятно, не увидит – подлости и предательства...»²⁶. Образы хунхузских атаманов в рассказах «Старая хлеб-соль», «В гостях у хунхузов» – яркое тому подтверждение. Например, мудрый атаман Фа-Фу («В гостях у хунхузов»), установивший строжайшую дисциплину в своем лагере, помогает рассказчику – русскому военному – найти пропавших лошадей. А главарь разбойничьей шайки из рассказа «Старая хлеб-соль» казнит одного из хунхузов за то, что тот крадет часы у его русского друга-солдата, некогда спасшего хунхузского главаря от смерти. Подобным

героическим типам хунхузских главарей противопоставлены образы хунхузов в рассказах «Отплата» и «Серьги». В первом хунхузы воплощают образ маньчжурских демонов, которые зверски убивают русского мальчугана, попавшего к ним в фанзу.

Весьма любопытно, что спустя лишь несколько лет хунхузничество обретет новое осмысление в творчестве еще одного писателя-дальневосточника, уже перебравшегося, правда, к тому времени в Москву. Венедикт Март вырос и сформировался как писатель во Владивостоке. В его интересе к Китаю и китайской мифологии сказались, в первую очередь, семейный опыт. Отец В. Марта родился в Японии (в семье фельдшера духовной миссии), в г. Хокодате, японский язык знал как родной²⁷, передавая любовь к восточным языкам своим детям. Помимо влияния отцовского авторитета, по сведениям Ивана Елагина, Март сам некоторое время работал в Японии и Китае²⁸. Он всегда проявлял большой интерес к восточным странам – Китаю, Японии, Корее, хорошо знал китайский и японский языки. Сергей Алымов в своей статье «Правнук Виллона», посвященной В. Марту, писал: «Бездомным поэтам, швырнувшим свои души под ноги мира, открыты души всех народов и все века»²⁹. Венедикт Март «бездомным» в прямом смысле не был – он жил в добротном двухэтажном доме на ул. Абрекской, 72, практически в центре Владивостока. Но ведь бездомность – это состояние, особенно присущее натурам эксцентричным, не привязанным к одному месту и делу. Вот что вспоминал Март о себе в те годы: «То я гремел на весь свой край, как поэт, выпуская книжку за книжкой. А то срывался – дальше некуда! Убегал от “жизни-пытки” – в китайские морфийные притоны, в таянчваны – курильни опиума... Чуть было вовсе не искурился» (из письма И.А. Рязановскому, осень 1927 г.)³⁰.

Думается, не последнюю роль в устойчивом интересе к китайской теме сыграло и воздействие литературного окружения Марта. Известно, что его владивостокский друг С. Третьяков, например, был весьма увлечен Китаем, хотя его «китайские» тексты появятся много позднее³¹. Большим авторитетом среди владивостокцев пользовался и опыт В.К. Арсеньева – его рассказы о встречах с китайцами в дебрях уссурийской тайги увлекли в те годы А. Несмелова и М. Щербакова. К тому времени вышли из печати и работа Арсеньева «Китайцы в Уссурийском крае», и многие труды Н.А. Байкова³². Знали во Владивостоке и работы П.В. Шкуркина – Арсеньев был с ним дружен, пользовался переводами писателя-этнографа. Так что манящие тайны Востока открылись Венедикту Марту в причудливой смеси книжной премудрости и личного опыта общения с жизнью и культурой азиатских стран. Не стоит умалять значение и опиумного дурмана, к которому был склонен Март и который мог навевать ему особого рода эмоции в отношении Китая.

Уже ранние стихотворные опыты В. Марта, позднее вошедшие в сборник «Песенцы»³³, с «исключительной зоркостью» запечатлевают «тайны внешне незначительных явлений»³⁴. В стихотворении «В курильне» 1916 г. поэт изображает уют курильщиков опия и его дурманящую атмосферу:

*Зорко и пристально взглядом стеклянным
Смотрит курильщик на шкуру тигрицы –
Некогда хищного зверя Амура.
Чтобы отдаться объятиям пьяным,
Женщина с юношей ею прикрылись.
Смотрит курильщик, как движется шкура...
Мак, точно маг-чаротворец багровый,
Явь затемняет обманом дурмана,
Чадные грезы тревожит и будит»³⁵.*

Состояние курильщика и атмосферу опиумокурильни Март воссоздает весьма детально и натуралистично, опираясь, очевидно, на собственные ощущения. В его стихотворениях процесс употребления опиума эстетизирован, поэт трансформирует привычные ассоциации, и перед читателем возникает ирреальный, фантомный мир, где синие фигуры находят свободу и гармонию:

*И только в судорогах ожога
Треещащий масляный фитиль.
Мизинцы выпрямить... и оба
Прильнут на скомканный настил!
В игле проворной и вертлявой
Кусочек черный запестрить.
Горящий опиум – отрава
Взволнует пьяный аппетит.*
(«Мизинцы». С. 13).

Желтолицый китаец, который «юлит»³⁶ по синим водам залива или напевает «песенцы», душевно близок лирическому субъекту поэзии Марта:

*«Юлит» веслом китаец желтолицый.
Легко скользит широкая шаланда
По тихой глади синих вод залива...*
(«На Амурском заливе». С. 7).

Или:

*Чай-чин-юн – желтолицый китаец
«Песенцы» мне свои напевал.
«Песенцами» он песенки звал...*
(«Песенцы». С. 4).

Любопытно преломление в его лирике образа Хай-шин-вея – скрытого за дымкой тумана Владивостока:

*Как всплески под кормою монотонно
Поет тягуче за веслом китаец
Про Хай-шин-вей – «трепангов град великий».*
(«На Амурском заливе». С. 7).

Этот город В. Март видит глазами все того же «китайца желтолицого»; видит совсем иной город, нежели знают его русские жители. Это – «Востока Дальнего столица»:

*Над ним в даях небес светло-зеленых
Полоски алые в томленьи тают
И звезды робко открывают лики.*
(«На Амурском заливе». С. 7).

Как правило, для создания лирического высказывания, передающего картину мира восточного человека, Март выбирает соответствующую, на его взгляд, форму: это либо трехстишие, либо пятистишие, написанное белым, сплошь инверсированным, стихом. В этом явственно чувствуется гумилевская традиция «восточной поэзии», но Март оригинален в первую очередь в том, что его лирический герой не эстетствует в далеком петербургском кафе, а действительно живет среди китайцев или японцев.

Образ китайцев в ранней лирике Марта создается и в футуристическом ключе (например, стихотворение «Три души», цитируемое ниже).

В прозаическом творчестве Марта доэмигрантского и послеэмигрантского периода также устойчиво обнаруживается интерес к образу Китая и китайцев. Будучи футуристом – а значит, по определению революционным, он ищет вдохновения не в китайской аристократической экзотике, а в буднях простого народа, живущего в тех же пространственных координатах, что и он сам. Героями его рассказов становятся жители бедных районов Китая, крестьяне и бродяги, дети, оставленные по воле рока без родительской любви. Эти явно выраженные социальные приоритеты будут определять китайскую прозу Марта, правда, с определенными акцентами. Он начинает с проникновения в духовный мир восточного человека, постигая мифо-ритуальный комплекс народов Дальнего Востока.

В начале 1920-х гг. Март публикует сборник «Тигровьи чары», в который вошли два рассказа и стихотворение (уже известное по сборнику «Песенцы»). Заметим – название сборника словообразовательной моделью перекликается с названием романа Ф. Сологуба³⁷, чего многие не замечают и используют неверное, но, с точки зрения русского языка, более понятное написание: «Тигровые чары». На наш взгляд, схождения Марта с Сологубом вызваны не просто более предпочтительной мелодикой словосочетания, а именно религиозными коннотациями. Март словно перекликается с Сологубом – тот изобретает, «творит» легенду о России и русском быте, а Март погружается в мир живых и действенных преданий, исторически определяющих быт китайского народа.

В прозаической части он обращается к религиозным верованиям китайцев сквозь призму их повседневной жизни. Март как будто проживает эти истории вместе со своими героями. Обратимся к рассказу «Лапа Мин-Дзы». Это история о китаянке, которая, как и многие героини мартовских рассказов, родилась на китайском побережье в бедной семье. Но отличается жизнь Мин-Дзы тем, что ей сопутствует удача, приносимая таинственной тигровой лапой – «наследной» лапой-амулетом. Девушкой она покинула родную фанзу и отправилась в Хай-шин-вей³⁸ вслед за заезжим проходимцем Ван-со-хином. Ожидая счастья и новой жизни, Мин-Дзы оказалась в неприятной конуре, где каждый вечер над ней издевались подозрительные приятели Ван-со-хина. Вскоре жестокая участь сменилась на тепло и уют: девушка подружилась с богатой китаянкой Кун-ны и до старости прожила у этой доброй и ласковой женщины. После смерти своей покровительницы Мин-Дзы пришлось вернуться в грязь и нищету. Вот тут и пригодилась тигровая лапа. *«С необычайным вниманием и осторожностью, пуще всего берегла Мин-Дзы эту вещь. Еще дед завещал отцу, а отец ей передал тигровую лапу»*³⁹.

На старости лет Мин-Дзы стала пользоваться уважением и почетом. Старушка прославилась тем, что избавляла человека от застрявшей в горле рыбной кости при помощи лапы. Так и закончила свой век «в черных, сумрачных провалах среди бесконечных грязных пристроек, надстроек и построек одного из затхлых, потускневших домов китайского Владивостока... слепнущая, еле движущаяся крохотная старушонка Мин-Дзы – знаменитая и единственная специалистка по вытаскиванию рыбных костей из горл»⁴⁰.

В мифопоэтических представлениях китайцев тигр – царь зверей и Владыка леса и гор. Он является одним из четырех священных животных и ассоциируется с землей⁴¹. «Ван» и «Дэ» («Царь» и «Великий») – многозначные иероглифы, природой выведенные на лбу дальневосточного хищника. «Великий Ван», «Хозяин тайги», «Повелитель тайги», «Акбар», «Семь полосок на спине», «Амба» и прочие иносказательные именованные этого великолепного представителя рода кошачьих настоятельно рекомендуются у разных народов для использования вместо прямого его имени.

До сегодняшнего дня в целях безопасности таежникам крайне не рекомендуется использовать изображение тигра⁴². Отсюда, возможно, представления об огромной животворящей силе тигра: китайцы верили и верят, что это животное защищает от демонов, приносящих болезни, исцеляет человека. В китайской мифологии маги, выступающие как устрашители демонических существ, как правило, изображаются восседающими на тигре⁴³. Так же и героиня рассказа Мин-Дзы – в глазах нуждающихся в исцелении – выступала в роли мага, непременным атрибутом которого была таинственная тигровая лапа, дарующая жизнь: «*Цап-царап, цап-цапыньки – сверху вниз, и еще, и опять, и потом... водит, проводит старушенка без толку кропотливой ручонкой... минута, другая – глянь! – кость-то и выскочила из места насиженного...*»⁴⁴. Не случайно лапа тигра словно срастается со старушкой – это вполне соответствует мифологической логике подвижности пребывания сферы божества. Потому и рассказ назван не «Тигровая лапа», а «Лапа Мин-Дзы»; в названии процесс мифологической аппелятивизации зафиксирован как нельзя более убедительно.

Март проникает в глубинную основу китайской религиозной картины мира. Одним из базовых представлений китайцев является вера в переселение душ, что находит отражение в стихотворении «Три души» из упомянутого сборника «Песенцы»:

*...Поселился он в кладбище
Средь почетных предков...
Жизнь земная клетка,
Человек в ней – жалкий нищий.
Три души его покорно
Разбрелись. Дороги
Их решили боги:
Брак трех душ его расторгнуть.
Страж душа одна осталась
С мертвецом в могиле...
С новой ясной силой
В теле брэнном засияла.
Отошла душа другая,
Груп, покинув в гробе, –
В мир иной загробный,
Жизнь земную повторяя.
Третья – в фанзу возвратилась.
И дощечка в доме –
Память о покойном –
Третью душу приютила⁴⁵.*

В комментарии к стихотворению «Три души» Март писал: «Китайцы уверены в том, что у человека три души. После смерти три души расходятся. Одна переселяется в загробный мир, в коем повторяет земную жизнь; другая остается в могиле с мертвецом, а третья – возвращается в родную фанзу и поселяется в дощечке с именем покойного»⁴⁶.

Взгляд на жизнь китайцев сквозь призму их повседневной религиозности становится основой сюжета другого рассказа сборника «Тигровьи чары» – «Долг покойного». Теперь уже прозаическим языком (хотя и с элементами лиризации текста) В. Март практически воспроизводит стихотворение «Три души» и свой ранний комментарий:

*«Три души у человека. После смерти расходятся они.
Одна душа уходит в иной, загробный мир и повторяет земную
жизнь усопшего.*

Душа другая остается в могиле с мертвецом.

А третья душа покидает прах, вселяется в родную фанзу, ютится в дощечке родовой с начертанным именем покойного.

Как будто бы и умер человек – ан, нет! Жива его душа и бродит в мире...

Бродит, ходит, переходит – бродит душа, пока не приткнется куда, в брюхо какое, ...и выродится снова на землю – жить-поживать, сызнова канителиться да плодиться на той же земле, под тутошним солнышком»⁴⁷.

Речь идет о древнем представлении китайцев: у человека несколько душ, – например, души «хунь» и «по», одна из которых улетает после смерти, а другая остается с умершим до полного разложения тела. Кроме того, есть душа «лин», которая находит жизнь во всех вещах и существах⁴⁸. По-видимому, о душе лин и повествует Март.

Сюжетная ситуация рассказа – мифема о том, что нет успокоения душе того, кто взял в долг. Это история о дядюшке Ку-юн-суне (образ «седого, горбатого» старика, сквозного персонажа «китайского» текста В. Марта, берет начало в упомянутом стихотворении; в дальнейшем он появится в повести «Речные люди»), душа которого после смерти переселилась в жеребенка, чтобы конем отработать долг, взятый у племянника при жизни. Настоящим сокровищем становится стройный красавец-жеребец для Син-дзы, отрабатывает долг сполна. Однажды Син-дзы решил взять Дядю (так он назвал коня) на ярмарку, где конь впервые расстроил хозяина – учинил разгром в горшечной лавке. Впоследствии оказалось, что хозяин лавки был должен дяде Син-дзы. Таким образом, душа Ку-юн-суна вернула долг. Миф, сказка и реальность переплетены в рассказе, как и в традиционной китайской прозе. Так Март сотворяет свою легенду о жизни и верованиях китайского народа.

Китайская тема и любимые китайские персонажи не оставят воображение Марта и после его отъезда в Москву. Теперь Китай станет для Марта источником художественной оригинальности – ведь мало кто из столичных авторов может соперничать с ним по степени живого опыта сообщения с инокультурой, что же говорить о знании языка и литературной традиции.

Но в новой системе ценностей, в которой Март оказывается, его познания в мифологии Китая и веками устоявшихся традиций – сродни мракобесию. Богатейший «китайский» багаж Марта в социалистическом мире богоборчества ожидает печальная участь годных только в утиль вредных предрассудков.

Март теперь не имеет права продолжать свою роль салонного писателя-кокаиниста, очарованного и одурманенного китайской мистикой. Он вернулся в Советскую Россию и следует общему направлению жизни, новым требованиям к развитию литературы (хотя дома все еще ходит в роскошном восточном халате и шапочке). Март печатается «в тысяче и одном журнальчиках», публикует очерки, а также рассказы «преимущественно дальневосточного характера»⁴⁹. Март находит для самовыражения новую форму. Он почти отказывается от стихов и отдает предпочтение прозе: «Скоро этак разучусь вовсе писать стихами... Да и к тому же что-то тянет на прозу», – пишет в письме Рязановскому⁵⁰. В СССР он имеет возможность встретиться со своими владивостокскими коллегами – С. Третьяковым и Н. Асеевым, дружит с Д. Хармсом и Ф. Панферовым

В эти годы советская литература переживает период острых дискуссий о «беллетристике» (как литературе вымысла) и «литературе факта»⁵¹. И, конечно, тематику и проблематику прозаических произведений определяет требование соцзаказа⁵². Приехавшему из «белого Харбина» Марту приходится балансировать между предшествующим жизненным и худо-

жественным опытом и тем, чего ждут от него новый читатель незнакомой ему страны и новая критика.

Но и Китай к концу двадцатых годов – уже не тот древний Китай, бедные жители которого тихо возделывали рис, а богатые подремывали в тени дворцовых покоев. Это прекрасно знали в Республике Советов. Начало 1927 г. было связано в Советской России с ожиданием китайской революции. Идея мировой революции переживает к тому времени кризис, и на этом фоне вопрос пролетарской революции в Китае – вопрос идеологически и стратегически важный для Коминтерна и ЦК партии⁵³. В марте 1927 г. газеты сообщали: «*Знамя революции развеивается над Шанхаем*». Говорилось о восстании рабочих, вступлении в город национально-революционной армии, печатались портреты ее главнокомандующего Чан Кай Ши, одного из лидеров Гоминьдана⁵⁴. Однако скоро ситуация резко меняется, происходит раскол Гоминьдана. Взятие власти, осуществленное Чан Кай Ши, было направлено против китайских коммунистов и симпатизирующих им советских советников: он старался ослабить политическое и идеологическое влияние СССР и Коммунистической партии Китая. Советские газеты сообщили о том, что войска героя китайской революции расстреливают рабочих, их жен и детей, появляются статьи о «китайской корниловщине»⁵⁵. На страницах советских газет и журналов появляются заметки пролетарских писателей в поддержку китайской революции.

Такая кампания привела не только к расколу внутри страны, но и к ухудшению советско-китайских отношений: советская миссия была атакована вооруженными солдатами Пекинского правительства. Инициаторы нападения стремились обострить конфликт между странами, что привело бы к прекращению помощи СССР китайской революции. Ситуацию также усугубляла политика американских и британских представителей в Китае⁵⁶.

Новый советский читатель был захвачен бурными революционными событиями в Китае. В этой новой ситуации жизнь любимых героев Марта (Кун Юн-Суна, Мин-Дзы) и всего китайского народа определяют уже не Судьба, дарованная свыше Небом, не мистическая воля предков, а социально-политические процессы. Именно об этом недвусмысленно идет речь в вышедшем в Советском Союзе «Сборнике рассказов» (1928), а также в «повести для детей из быта современного Китая» – «Речные люди» (1930).

Теперь перед читателем Марта – государство, охваченное волнениями и революционной борьбой. Так, например, в рассказе «Хун Чиэ-Фу» главный герой переживает личную трагедию, связанную с вторжением «белолицых чужестранцев» в Китай. Старик зарабатывает себе на жизнь тяжелым трудом, работает рикшей. Рикша, или человек-лошадь, «редко может проработать пятнадцать-двадцать лет»⁵⁷, и Хун постоянно думает о том, что «где-нибудь в торгашеской сутолоке грохочущих улиц он вдруг грохнется замертво наземь»⁵⁸. Но не только это становится испытанием для старика Хуна: он вынужден каждый день перевозить ненавистных ему чужестранцев, загубивших его единственного сына. Ли еще ребенком был отдан в слуги к богатому англичанину, в доме которого он постоянно переносил побои и издевательства. Однажды отец захотел поделиться с сыном общим горем, сообщить о смерти матери, но это ему не удалось: хозяин особняка плетью прогнал его из дома. На другой день старик узнал, что сын заступился за отца и топором обезобразил лицо хозяина. Конечно, Ли был казнен. И с этого дня Хун находит силы в чувстве мести. Рассказ имеет трагическую концовку: в коляску старика садится уродливый англичанин, в котором он узнает убийцу своего сына. Движимый только одной мыслью – отомстить, Хун сбрасывает коляску в реку.

Драматизм ситуации усиливает тот факт, что потеря единственного сына делает невозможным достойное погребение останков отца: «*У китайцев еще при жизни отца сын заготавливает гроб для старика, и это явля-*

ется доказательством особой сыновней почтительности»⁵⁹. В традиционных религиозных верованиях Китая на протяжении многих веков сохранялся культ предков, согласно которому ответственность за похороны главы семьи ложилась на плечи сына. Непременной составляющей обряда захоронения являлись дощечки с именами умерших родственников, которые размещались на могилах или алтарях⁶⁰. Китайцы верили (и верят), что одна из трех душ человека вселяется в эту особую дощечку. Поэтому несчастного старика постоянно преследует мысль, что после смерти «некуда будет приткнуться его опустошенной душе»⁶¹.

Не менее драматична судьба швеи Вы-и, героини рассказа «Красный плат китайки». Автор рассказывает о последних минутах жизни хрупкой предводительницы шайки хунхузов⁶². Перед ее глазами проносится жизнь, полная лишений, голода, опасных связей. Но не с сожалением вспоминает маленькая китайка прожитые годы: она смогла продолжить дело мужа-революционера в борьбе с «белыми дьяволами-европейцами», захватившими Китай. Вы-и стала известна как «Летучая мышь», храбрая и щедрая освободительница, помогающая бедным. И так же бесстрашно она выносит свое наказание у позорного столба, ждет рокового часа. Принимает смерть мужественная Вы-и с торжествующей улыбкой, но не от палача, а от подруги из толпы бродячих швеек.

На фоне обострившегося международного кризиса меняется не только сюжетное наполнение «китайской» прозы В. Марта, меняется сам язык его произведений. Он становится плакатным, а сюжетные линии рассказов довольно прогнозируемы в духе революционной идеологии. В этом отношении весьма характерно «Предисловие» к «Сборнику рассказов»: *«В напечатанных в этой книжке рассказах Венедикта Марта описывается жизнь трудящегося населения Китая и Кореи. Постоянная нужда, тяжелый, плохо оплачиваемый труд рабочих и крестьян, всевозможные притеснения, как со стороны иностранных богачей, так и со стороны китайских помещиков и чиновников, – все это порождает глубокую ненависть трудящихся к своим врагам – помещикам и капиталистам.*

Борьба эта развивается с большими трудностями. Сейчас китайский рабочий и китайский крестьянин, несмотря ни на что, несмотря на тяжести и жертвы, завоевывают свои права.

Рассказы В. Марта если и не отражают эту великую борьбу, то все же дают читателю некоторое представление о жизни рабочих и крестьян в Китае. И старый Хун, и бродячая швейка Вы-и – оба они живут одной ненавистью, одним стремлением непримиримой вражды к своим классовым врагам.

*Чтение этих рассказов помогает читателю легко уяснить себе то, что происходит в Китае, и помогает ближе узнать эту великую стра-ну»*⁶³.

Особого внимания заслуживают комментарии, которые дает В. Март по поводу древних религиозных воззрений китайцев в зависимости от соцзаказа. Если в сборнике «Песенцы» они представляли собой популяризацию китайской мифологии, то в «Сборнике» приобрели ярко выраженный идеологизированный оттенок, сравним: *«В китайской темной массе до сих пор не изжит культ предков. Они верят, что у человека три души и после смерти одна из душ вселяется в особую дощечку...»*⁶⁴ (курсив наш. – Авт.).

Советскому читателю Март преподносит «революционную» версию хунхузничества в Китае – вполне в духе героической романтизации востанний Е. Пугачева и Стеньки Разина, уже адаптированной в мифологизированном сознании новой России. Его Вы-и – не просто предводительница шайки, она – провозвестница революционной эмансипации китайских женщин. Марту ли, приехавшему из Маньчжурии, где в начале 20-х гг. хунху-

зы превратились в настоящее бедствие для коренного населения (в первую очередь бедного), было не знать истинную сущность хунхузничества!

В интерпретации В. Марта хунхузы – это борцы против иностранного засилья в Китае, против «проклятых белых дьяволов». Поэтому в момент казни их предводителя Тяна на *«длинном шесте вдруг взвился красный плат»*. *Жена Тяна берет в свои руки его «благородное дело», а подвиги и щедрость «изумительной атаманиши» обрастают легендами*⁶⁵.

Прозвище китайки – «Летучая мышь» – приобретает особое значение в рассказе, особенно сквозь призму сегодняшнего прочтения прозы Марта. Советскому читателю смысловые коннотации этого образа не давали ничего, кроме устрашающих романтических аллюзий – в духе европейской традиции. На этот счет Март не дает никаких популярных «китаеведческих» комментариев. Но если бы его текст стали читать знатоки-китаеведы, то не увидели в этом ничего сомнительного⁶⁶. В китайской мифологии образ летучей мыши несет самое что ни на есть положительные смыслы – как символ удачи. К тому же, по поверьям китайцев, летучая мышь является спутником бога счастья Фу-Шинга, а известные художники часто выбирали этот образ для своих картин, также он встречается и на народных полотнах. И, конечно, здесь мы имеем дело с универсальной разбойничьей мифологией, устойчиво воспроизводящей в жизни разбойников понятие удачи, везения. Март не отказал себе в этом удовольствии – синтезировать традиционное и революционное. Так же происходит и с символикой «красного плата». Заметим – не платка, а «плата», в отечественной поэтической традиции – блоковского топоса, его женственной теодицеи России⁶⁷.

Красный цвет для жителей Китая – издревле символ счастья и благополучия. Традиционная символика скрещивается с революционной: красный – цвет революции. Синтез этих значений в образе «плата» героини должен был убедить читателя в вере в светлое будущее, благотворном влиянии революционных событий на жизнь простых жителей Китая: *«...на длинном шесте развевался красный плат с начертанной ее рукой осуществленной клятвой»*⁶⁸.

В дальнейшем, в повести «Речные люди», Март продолжит линию освобождения угнетенного китайского народа, а попытается сделать это, обратившись к детскому сознанию и мироощущению своего героя Ку-Сяо. Создание новых социальных мифомodelей автор связывает с появлением в китайской деревушке Ай-хой боевой организации – отряда «Красные пики», *«которые так называются потому, что на оружии членов этого общества, на пиках, привязаны ленты красного цвета – символа революционной борьбы»*⁶⁹. «Речной мальчик» Сяо замечает в каменоломне рядом с изображением китайских божеств новое и неизвестное для него божество – портрет Ленина: *«Возле божков прямо на стене был приклеен большой лубочный портрет белого человека. Белый человек, прищуря умные глаза, казалось, подсмеивался над Сяо, который не понимал: «Зачем “белого дьявола” повесили в кумирню?»*⁷⁰. Если бы Сяо был грамотен, то он разобрался бы в иероглифах. Эти иероглифы под портретом лысого белого человека, с хитрецою в улыбке, означали: *«Ленин – друг китайского народа»*. Появление такого плакатного облика вождя в прозе В. Марта, вероятно, было продиктовано исторической ситуацией. Тем не менее, по сюжету повести, Сяо воспринимает Ленина как «нового бога» и боится молиться ему так, как учили его с детства. Повесть В. Марта написана в традициях «детской литературы», посвященной Ленину (вспомним «детские повести и рассказы» В. Бонч-Бруевича, В. Катаева, М. Зощенко, М. Светлова, А. Твардовского, К. Паустовского, М. Исаковского, М. Дудина и др.), отсюда непременно сопутствующий образу Ленина героико-романтические черты и особое благоговейное почитание, отражающее квазирелигиозные формы сознания – созда-

ние культа «нового бога», каким кажется Сяо «*Ленин – друг китайского народа*».

Трансформации сюжетов китайской мифологии в творчестве дальневосточных писателей, как видно, отразили самые разные аспекты интереса к Китаю, стремительно меняющегося в первой половине XX столетия: от этнографического к поэтическому и идеологическому. Миф в данном случае подтверждает свою универсальную социальную востребованность: именно мифологические модели помогли Марту в доступной форме донести до простого советского читателя положительный образ революционного Китая и его героев.

Однако спекулятивность подобных мифологических трансформаций обрекает художника лишь на временный успех. Это весьма убедительно доказывает социальная мифологизация хунхузничества Мартом. Кстати сказать, Март даже тогда не успел за временем и оказался идеологически вредным писателем – отношения с Гоминьданом ухудшились, а книга только-только вышла из печати. Трагическая судьба писателя была во многом обусловлена его прокитайской художественной недалёковидностью.

Более «живучими» оказались произведения Н. Байкова и П. Шкуркина, а также ранние повести Марта. Конечно, Н. Байкова и П. Шкуркина физически спасло от обвинений в китайском шпионаже то, что они вовремя успели выехать из Харбина. Однако особая ценность произведений русских дальневосточников, их вневременная достоверность сохранились, несмотря на их долгий путь к читателю. Потому, что в этих повестях и рассказах, хотя и сквозь призму русского сознания, запечатлены базовые модели китайской ментальности, сохраняющиеся в разных формах до сих пор в обыденном сознании жителей Поднебесной. Открывая сегодня для себя заново творчество эмигрантских авторов, мы попутно открываем для себя и Китай.

Библиографический список

Веселовский А.Н. Из введения в историческую поэтику // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 71.

Байков Н.А. В дбрях Маньчжурии (главы из книги) // Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2003. – № 4 (866). – С. 243-259.

Байков Н.А. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае. – Т. 3. Соната над Хинганом / сост. Ли Янлен. – Пекин: Китайская молодежь, 2005. – С. 167-168.

Ершов Д.В. Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке. – М.: Центрполиграф, 2010. – С. 80.

Забияко А.А. Текстологические тропы дальневосточной этнографии (проблема аутентичности текстов писателей 1920–1940 гг.) // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 5. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2012. – С. 181-203.

Забияко А.А. Женьшень, тигр, священные места: мифологемы дальневосточного фронта в творчестве писателей-эмигрантов // Россия и Китай: социально-экономическое взаимодействие между странами и приграничными регионами. – Благовещенск: Изд-во -во Амурского гос. ун-та, 2012. – С. 336-346.

Забияко А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 9. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2010. – С. 119-140.

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

Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2009. – С. 10.

Забияко А.П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратына Д.А. и др. Кибер-религия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко, Е.А. Воронкова, А.В. Лапин, Д.А. Пратына и др.; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. – 208 с.

Иннань Ли. Китайцы и природа: о некоторых особенностях китайской ментальности // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 10. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2013. – С. 39-51.

Март В. Сборник рассказов. – М.: Государственное издательство, 1928. – С. 24-32.

Март В. Речные люди. – Л.: Молодая гвардия, 1930. – С. 38.

Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. – М.: РГГУ, 2000. – 168 с.

Шкуркин П.В. По Востоку // Записки Приамурского отдела Императорского Общества востоковедения. – Вып. 11. – Хабаровск: Типография канцелярии Приамурского генерал-губернатора, 1913. – С. 189-243.

Шкуркин П.В. Китайские легенды. – Харбин: Типография товарищества «Озо», 1921. – С. 113.

Шкуркин П.В. Хунхузы. Этнографические рассказы // Литература русских эмигрантов в Китае. – Пекин: Китайская молодежь, 2005. – С. 483-484.

¹ Веселовский А.Н. Из введения в историческую поэтику // Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 71

² Хисамутдинов А.А. К истории российского китаеведения в Маньчжурии // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 10. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2013. – С. 187–208.

³ Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. – Петроград: Издание журнала «Наша охота», 1914. – С. 440-463.

⁴ Там же. – С. 440.

⁵ Там же. – С. 441.

⁶ Там же. – С. 442.

⁷ Там же. – С. 447.

⁸ Там же.

⁹ Там же. – С. 463.

¹⁰ Об этом см.: Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2009. – С. 10; Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 9. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2010. – С. 6; Забияко А.А. «Фронтальная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 9. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2010. – С. 119-140.

¹¹ Цит по.: Шкуркин П.В. По Востоку // Записки Приамурского отдела Императорского Общества востоковедения. – Вып. 11. – Хабаровск: Типография канцелярии Приамурского генерал-губернатора, 1913. – С. 189-243.

¹² Об этом: Забияко А.П. Китайцев древних религия // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова. – М.: Академический проект, 2009. – С. 521–523.

¹³ О почитании китайцами природных объектов см.: Иннань Ли. Китайцы и природа: о некоторых особенностях китайской ментальности // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 10. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2013. – С. 39-51.

¹⁴ Шкуркин П.В. Китайские легенды. – Харбин: Типография товарищества «Озо», 1921. – С. 113.

¹⁵ Об этом см.: Забияко А.А. Текстологические тропы дальневосточной этнографии (проблема аутентичности текстов писателей 20–40 гг.) // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 5. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2012. – С. 181-203; Забияко А.А. Женьшень, тигр, священные места: мифологемы дальневосточного фронта в творчестве писателей-эмигрантов // Россия и Китай: социально-экономическое взаимодействие между странами и приграничными регионами. – Благовещенск: Изд-во -во Амурского гос. ун-та, 2012. –

С. 336-346; Забияко А.А. «Фронтальная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 9. – Благовещенск: Изд-во Амурского государственного университета, 2010. – С. 119-140; Забияко А.А., Дябкин И.А. Образ разбойника в контексте «фронтальной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. – Пенза-Прага: Сфера, 2011. – С. 170-181; Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 154-170.

¹⁶ Об этом см.: Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII – начала XX в. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ. изд. – С. 9-35.

¹⁷ Ершов Д.В. Облик дракона. Кто такие хунхузы? // Ершов Д.В. Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке. – М., 2010. – С. 16.

¹⁸ Там же. – С. 9.

¹⁹ Шкуркин П.В. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае. Т. 3. Соната над Хинганом / сост. Ли Янлен. – Пекин: Китайская молодежь, 2005. – С. 483.

²⁰ Байков Н.А. В дебрях Маньчжурии. – Харбин: Офсет-Пресс, 1934. – 225 с.

²¹ Шкуркин П.В. Хунхузы. Этнографические рассказы // Литература русских эмигрантов в Китае. Указ. изд. – С. 483-484.

²² О квазирелигиозности см.: Забияко А.П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратына Д.А. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко, Е.А. Воронкова, А.В. Лапин, Д.А. Пратына и др.; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. – 208 с.; Элбакян Е.С. Квазирелигиозность // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова. – М.: Академический проект, 2009. – С. 396.

²³ Шкуркин П.В. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае. Указ. изд. – С. 528.

²⁴ Там же.

²⁵ Ершов Д.В. Ратные будни казаков // Ершов Д.В. Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке. Указ. изд. – С. 80.

²⁶ Шкуркин П.В. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае. Указ. изд. – С. 483.

²⁷ Витковский Е. Состоявшийся эмигрант // Lib.ru: Библиотека Максима Мошкова. URL: http://lib.ru/NEWPROZA/WITKOWSKI/s_entropia.txt (дата обращения 06.10.2013).

²⁸ Из воспоминаний поэтессы Людмилы Титовой «Мне казалось, мы будем жить на свете вечно...» // Цит. по Витковский Е. Состоявшийся эмигрант. Указ. источник.

²⁹ Алымов С. Правнук Виллона (О Венедикте Марте) // Гонг. – 1923. – № 2. – С. 17.

³⁰ Письмо В. Марта И.А. Рязановскому 1927 г. // Цит. по: Витковский Е. Состоявшийся эмигрант. Указ. источник.

³¹ О судьбе и творчестве С. Третьякова: Ли Иннань. Китай в творчестве Сергея Третьякова: Роман «Дэн ши-хуа» // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 6. – Благовещенск: Изд-во Амурского государственного университета, 2012. – С. 237-251.

³² Арсеньев В.К. Китайцы в Уссурийском крае. – Хабаровск, 1914; Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. – СПб., 1915; Арсеньев В.К. По Уссурийскому краю (Дерсу Узала). Путешествие в горную область Сихотэ-Алинь. – Владивосток, 1921.

³³ Март В. Песенцы. – Владивосток, 1917; Март В. Песенцы (2-е издание). – Харбин, 1922.

³⁴ Алымов С. Правнук Виллона (О Венедикте Марте). Указ. изд. – С. 17.

³⁵ Март В. Песенцы (2-е изд.). Указ. изд. – С. 6.

³⁶ «Юли-юли» – так называемая во Владивостоке китайская лодка. Соответственно, «юлить» – управлять такой лодкой. Об этом: Несмелов А. Наш тигр // Несмелов А. Собрание сочинений: В 2-х т. – Т. 2. – Владивосток: Рубеж, 2006. – С. 660.

³⁷ Сологуб Ф. Капли крови (Навы чары – первая часть трилогии «Творимая легенда»). – М.: Центурион, 1992. – 442 с.

³⁸ Древнее китайское название бухты Золотой Рог.

³⁹ Март В. Тигровьи чары. – Владивосток, 1920. – С. 4.

⁴⁰ Там же. – С. 10.

⁴¹ Топоров В.Н. Тигр // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – С. 511-512.

⁴² Об этом подробно: Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов. Указ. изд.

⁴³ Топоров В.Н. Тигр. Указ. изд. – С. 511-512.

⁴⁴ Март В. Тигровьи чары. Указ. изд. – С. 10.

⁴⁵ Март В. Песенцы. Указ. изд. – С. 10.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Март В. Тигровьи чары. Указ. изд. – С. 11-12.

- ⁴⁸ Токарев С.А. Душа // Мифы народов мира. Указ. изд. – Т. 1. – С. 414.
- ⁴⁹ Письмо В. Марта И.А. Рязановскому 1927 г. Указ. источник.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ Литература факта. Первый сборник материалов работников ЛЕФа / под ред. Н.Ф. Чужака. – М.: Захаров, 2000. – 285 с.
- ⁵² Об этом, например: Корниенко Н.В. «Нэповская оттепель»: становление института советской литературной критики. – М.: ИМЛИ РАН, 2010. – 504 с.; В поисках новой идеологии: Социокультурные аспекты русского литературного процесса 1920–1930 годов / отв. ред. О.А. Казнина. – М.: ИМЛИ РАН, 2010. – 608 с.
- ⁵³ Политбюро ЦК РКП(б) – ВКП (б) и Коминтерн. 1919–1943. Документы. – М.: Памятники исторической мысли, 2004. – С. 356–494.
- ⁵⁴ Рабочая Москва. – 1927. – 22 марта. – С. 1.
- ⁵⁵ Китайская корнилловщина // Рабочая Москва. – 1927. – 17 апр. – С. 1.
- ⁵⁶ Об этом подробнее: Воскресенский А.Д. Китай и Россия в Евразии: Историческая динамика политических взаимовлияний. – М.: Памятники исторической мысли, 2004. – С. 446–450.
- ⁵⁷ Март В. Сборник рассказов. – М.; Л.: Государственное издательство, 1928. – С. 5.
- ⁵⁸ Там же. – С. 6.
- ⁵⁹ Примечание В. Марта. Там же.
- ⁶⁰ Забияко А.П. Китайцев древних религия. Указ. изд. – С. 521–523.
- ⁶¹ Март В. Сборник рассказов. Указ. изд. – С. 6.
- ⁶² Члены организованных банд, действовавших в Маньчжурии и на территории российского Дальнего Востока.
- ⁶³ Март В. Сборник рассказов. Указ. изд. – С. 3–4.
- ⁶⁴ Там же. – С. 6.
- ⁶⁵ Там же. – С. 30.
- ⁶⁶ В Европе летучая мышь всегда ассоциировалась с темным началом, смертью, однако в китайской традиции это животное символизирует счастье, так как фонетически это сочетание омонимично пожеланию удачи // Захарова И.В., Захаров В.Ю. Удача по-китайски: как читать язык символов. – Ростов н/Д.; Краснодар: Феникс. 2010. – С. 175–179. Летучая мышь – [bianfu] / счастье – [xingfu] // Цзисяншоу (благопожелательные животные) / под ред. Чжэнь Иньхэ, Чжэнь Либин. – Фучжоу, 2005; Чжунго чуаньгун цзисян тудянь (Иллюстрированный словарь китайских традиционных благопожеланий) / под ред. Ли Дяня. – Пекин, 2005. – С. 80; Чжунго сяньчжен цидянь (Словарь китайских символов). – Тяньцзинь, 1991. – 128 с.
- ⁶⁷ Левченко А.А., Забияко А.А. Художественная этнография в прозе В. Марта 1920-х гг. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 10. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2013. – С. 219-237.
- ⁶⁸ Март В. Сборник рассказов. Указ. изд. – С. 32.
- ⁶⁹ Март В. Речные люди. – Л.: Молодая гвардия, 1930. – С. 38.
- ⁷⁰ Там же. – С. 39.