

Министерство образования и науки Российской Федерации
АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Россия и Китай
на дальневосточных рубежах

Народы и культуры Северо-Восточного Китая

Вып. 13

Благовещенск
2020

ББК 63.3
Р 76

*Печатается по решению
Ученого совета
Амурского государственного
университета*

Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Народы и культуры Северо-Восточного Китая. Вып. 13. Сборник материалов международной научно-практической конференции / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко; пер. на англ.: О.Е. Цмыкал, на кит.: Ван Цзюньчжэн, Чжан Жуян, Чжоу Синьюй и др. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2020. – 524 с.

В 13-м выпуске сборника научных статей публикуются работы известных российских и китайских ученых, исследующих этнокультурные и этнорелигиозные контакты русских и китайцев, этносоциальные миграционные процессы на Дальнем Востоке, проблемы литературы русского дальневосточного зарубежья и художественной этнографии Дальнего Востока. Основу публикаций представляют доклады двух международных научно-практических конференций «Россия и Китай на дальневосточных рубежах»: «Исторический опыт взаимодействия двух культур» (12–13 мая 2018 г.) и «Народы и культуры Северо-Восточного Китая» (17–18 сентября 2020 г.).

Сборник адресован широкой аудитории читателей: научным сотрудникам, преподавателям высших и средних учебных заведений, аспирантам и студентам, а также всем, кто интересуется проблемами русской эмиграции, взаимодействия русских и китайцев в широком историческом, политическом и культурном контексте.

ISBN 978-5-93493-353-2

©Амурский государственный университет, 2020
©Авторский коллектив, 2020

<i>Ци Янь.</i> Дополнительное исследование чжурчжэньской надписи на стеле Храма Юннин; отношение чжурчжэньского языка и маньчжурского языка в династии Мин	189
<i>Ван Цзюньчжэн.</i> Возникновение и начальное развитие буддизма в Северо-Восточном Китае (по материалам Сянбэй и Когурё)	197
<i>У Ган.</i> К вопросу образования легенды «Нишан-шаман» в контексте мотива «погони за душой и оставления души»	212

***Дальний Восток России и Северо-Восток Китая:
актуальные проблемы фронтирных исследований***

<i>Лю Цюаньшунь.</i> Новые методы и подходы в исследовании эмигрантской истории Северо-Восточного Китая	218
<i>Ду Ин.</i> Русские и русская культура за рубежом с точки зрения академических кругов Китая и Японии	224
<i>Лю Ши.</i> Понятие «эмигрант» в китайском этническом сознании: этимология, история, политика	230
<i>Фэн Шиань.</i> Формирование понятия «родина» в этническом сознании китайцев (на материалах словарей и текстов классической литературы)	237
<i>Линь Линь.</i> Русский след в харбинской культуре	247
<i>Ян Синьмо.</i> Распространение фашистского течения среди русских эмигрантов в Харбине в 1920-е гг.	250
<i>Бай Сяогуан.</i> Исследование социального образа Китая в России за последние 30 лет	260
<i>Цао Чжисун.</i> В развитие идей и мер глубокой интеграции провинции Хэйлуцзян в строительство «Одного пояса, одного пути»	266

***Народы Северо-востока Китая и Дальнего Востока России:
образы восприятия в фольклоре, культуре, литературе***

<i>Забияко А.А., Чжан Жуян.</i> Неубиваемая память. Образ восприятия японцев в семейных мемуарах русских Трехречья о событиях японской оккупации	271
<i>Ван Юйци.</i> Образ восприятия японцев в китайской литературе антияпонского сопротивления (на материале повести Сяо Цзюня «Деревня в августе»)	280
<i>Чжоу Синьюй.</i> Образы хунхузов в творчестве северо-восточных писателей Китая в первой половине XX века	284
<i>Сенина Е.В.</i> Образ восприятия России и русских в творчестве Бай Лан	291
<i>Дэн Голун.</i> Образ восприятия эвенков в романе Чи Цзыцян «Правый берег реки Эргуна»	299
<i>Землянская К.А.</i> Свадебная обрядность гольдов в художественной этнографии Венедикта Марта (на материале рассказа «Дэре – водяная свадьба»)	304

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ГОЛЬДОВ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЭТНОГРАФИИ ВЕНЕДИКТА МАРТА (НА МАТЕРИАЛЕ РАССКАЗА «ДЭРЭ – ВОДЯНАЯ СВАДЬБА»)

К.А. Землянская

В 1932 г. в Киеве Венедикт Март опубликовал рассказ из жизни гольдов [История и культура нанайцев, 2003, 4] «Дэрэ – водяная свадьба» [Март, 1932]. В тот период писатель был близок к «литературе факта», представители которой уловили «величайшую потребность нашего времени и первые попытались уложить носившуюся в воздухе идею в несколько простых и, может быть, отпугивающих этой простотой положений отрицающей вымысел» [Литература факта, 1929, 9]. Этот период в русской литературе характеризуется особенным интересом писателей к жизни малочисленных народов Дальнего Востока. На Дальнем Востоке этой темой вплотную занимался В.К. Арсеньев, в 1923 г. издавший книгу о своих путешествиях по Уссурийскому краю «Дерсу Узала. Из воспоминаний о путешествии по Уссурийскому краю в 1907 году».

В XIX – начале XX вв. нанайцы являлись одной из самых крупных тунгусо-маньчжурских народностей Дальнего Востока России. Несмотря на многочисленный этнографический материал, собранный учеными XIX в. [Брылкин, 1864; Ельницкий, 1895; Шренк, 1883–1903; Шимкевич, 1897а; Шимкевич, 1897б], исследование бытовой и обрядовой деятельности гольдов привлекало внимание новых поколений исследователей [Лопатин, 1922, 5–7].

Венедикт Март не был ученым-этнографом, но интерес к народам, проживающим на Дальнем Востоке, в его творческой деятельности занимал первостепенную роль [Забияко, 2014; Забияко, 2015; Забияко, 2016]. Подавляющее большинство его произведений посвящено китайцам, корейцам и японцам; нанайцы до 1930-х гг. не входили в круг его художественных интересов.

В центре рассказа – переходная обрядность гольдов. Повествователь обращает внимание на мельчайшие детали экзотических, с точки зрения европейского сознания, обрядов и бытовых практик гольдов.

Уже в середине XIX в. появляются научные исследования о гольдах; исследователей интересует в большей мере бытовая сторона жизни этого малочисленного народа. Обряды перехода исследователи или не рассматривают вовсе [Шренк, 1883; Шренк, 1899; Шренк, 1903], или о них присутствует упоминание как о не имеющих никаких особенностей: «брак и рождение ребенка не сопровождается у них [гольдов. – К.З.] никакими особенными обрядами, и в этом отношении интересны только похороны» [Брылкин, 1864, 6].

Уже в конце XIX в. обрядовая практика гольдов начинает входить в круг интересов исследователей. Так, К.В. Ельницкий описывает систему родовых отношений гольдов, детали обрядов перехода: «брак у них [гольдов. – К.З.] заключается по договору родителей брачующихся. Обычай позволяет им иметь более одной жены; первая жена всегда считается старшей. Умерших или хоронят в кедровых гробах, зарывая их в землю аршина полтора глубины» [Ельницкий, 1895, 57]. Л.Я. Штернберг в ходе экспедиции и в изданном по ее итогам исследовании [Штернберг, 1936] вскользь упоминает об особенностях брачных отношений среди гольдов, останавливаясь на резонансных, с точки зрения русского менталитета, фактах, характеризующих институт брака у гольдов [Штернберг, 1933, 470–471; Штернберг, 1936, 68–69]. В отличие от мало упоминаемых им свадебных обычаев, похоронная обрядность очень подробно рассмотрена исследователем [Штернберг, 1933, 478–496]. П.П. Шимкевич в публикациях для «Этнографического обозрения» подробно описывает родильные и свадебные обряды, детально характеризуя действия каждого участника в тот или иной этап свадебной церемонии, приводит содержание калыма за невесту в зависимости от достатка семьи жениха [Шимкевич, 1897а]. Более подробно и обстоятельно обрядам перехода касался И.А. Лопатин [Лопатин, 1922]. Накопленный этнографический материал позволил исследователям провести сравнительно-типологический анализ обрядовых практик различных малочисленных народов Дальнего Востока [Золотарёв, 1939, 54–73], а писателям – отразить обрядовую практику и особенности мировоззрения аборигенных народов в своем художественном творчестве [Фадеев, 1957; Фрейберг, 1963; Федосеев, 1989].

В зачине рассказа «Дэрэ – водяная свадьба» читатель узнает, что в родное поселение вернулся бывший бедняк – гольд Амба, который из-за любви к раскозой, скуластой, синеволосой *гильдячке* (так у В. Марта. – К.З.) Джябже-Змее совершает многолетний поход по Амуру, Сахалину и Камчатке, приносящий ему богатство: «*меха, редкостные вещи в мешках из оленьей кожи, блестящие безделушки, спирт, два чугунных котла, китайский шелк...*» [Март, 1932, 4], которое он в качестве тори должен отдать жадному отцу любимой девушки, чтобы сыграть с ней свадьбу. За время отсутствия Амбы его невесту уже продали старому безносому шаману Фолдо-Дыре, и уже скоро все будут праздновать финальный этап свадебной церемонии – дэрэ.

До того, как в кульминации рассказа будет организовано похищение невесты, читатель узнает детали не только финального этапа свадебной церемонии, но и все ритуалы свадебного обряда, которые ему предшествуют. Так, в первый этап свадебного обряда – *модэрку*, старый жених напоил всю родню невесты и получил согласие отца Джябжи-Змеи на брак. Во второй этап – *токтолку* – «отец продал 17-летнюю дочь 68-летнему шаману за 20 червонцев деньгами, 2

чугунных котла, 2 китайских халата, 3 куса мануфактуры и 5 банок контрабандного спирта... II обряд токтолку был залит водкой» [Март, 1932, 17]. Характерно, что в описании состава *тори* Март не отходит от реальной действительности этой бытовой стороны обряда. В третий этап свадебной церемонии – *сарин* – «старик-жених и девушка-невеста, стоя на коленях и схвативши друг друга правыми руками, одновременно выпили по рюмке водки. II за этим главнейшим обрядом – «дыра-очини» – несколько дней кряду в доме Челока лилась водка. II снова все были пьяны» [Март, 1932, 18].

Центральное место в рассказе занимает именно четвертый этап свадебного обряда – «дэрэ (умыкание) – мнимое похищение гямакты. После этого обряда Дзябжя должна стать женой шамана Фолдо...» [Март, 1932, 18]. В этнографической литературе словом «дэрэ» обозначается передача невесты из отчего дома в дом будущего мужа [Лопатин, 1922, 153]. Сам В. Март, почти дословно цитируя исследование И.А. Лопатина, посвященное последнему финальному этапу гольдской свадьбы, говорит о том, что «дэрэ – самая веселая, самая забавная и шумная часть гольдской свадьбы. Родители и родственники невесты и жениха назначают особый день для проводов невесты, шуточного "похищения" ее и перехода из дома родителей в дом жениха.

Только после всех этих церемоний дэрэ невеста становится действительной женой уплатившего за нее *тори* человека.

В летнее время дэрэ проходит на реке. Гяматку – невесту обряжают в богатые подвенечные наряды и везут ее к жениху в большой выездной лодке. На весла в лодку с невестой садятся молодые парни в нарядных костюмах. За лодкой с невестой и молодежью плывут лодки с родителями, родственниками-однофамильцами.

Свадебная шумная флотилия направляется к *стойбицу* жениха. Жених знает время прибытия невесты и уже заранее готов к встрече ее – возле его *фанзы* на берегу реки выстроены лодки.

Показалась водяная свадебная процессия, и в миг в самую богато убранную лодку впрыгивают жених и гребцы – молодые ребята женихового *стойбица*. Лодка жениха и вслед за ней лодки родичей отчаливают от берега наперерез к лодке невесты.

Начинается "погоня" ... Лодка невесты круто поворачивается и "убегает" от жениховой лодки... Невеста прячется на дно, и ее покрывают яркочасочным одеялом.

По реке гоняются лодка за лодкой... Плишь только тогда, когда женихова лодка достигнет лодку невесты, а жених коснется рукой борта лодки, – вся свадебная флотилия направляется с шумом к берегу к жениховому *стойбицу*, к его *фанзе* – пировать.

Обычно погоня бывает короткой, так как гребцам всех лодок одинаково хочется поскорей начать пиршество.

На берегу свадебную процессию встречает криками и ликованием все стойбище; охотники салютуют из ружей, ребята трещат китайскими новогодними ракетами.

Все участники свадьбы направляются в фанзу жениха; лишь только тогда, когда жених остается один на берегу, он подбегает к невестинной лодке, срывает с невесты покрывало и ведет ее в свою фанзу» [Март, 1932, 27–28].

Этот художественный отрывок повторяет описание свадебного этапа, изложенного в этнографическом сочинении И.А. Лопатина. Другие этнографы не столь подробно описывают этот этап свадебной церемонии, потому мы считаем, что именно исследование И.А. Лопатина было взято писателем за этнографическую основу в написании художественного рассказа. Сам писатель не мог знать столь тонких нюансов ритуальной практики, положившись на авторитетность этнографического исследования. В более позднем исследовании культуры гольдов отрицается правдоподобие в описании этого обряда у И.А. Лопатина, утверждается, что «обычай запрещал пешим и плывущим на лодках нанайцам "перерезать" дорогу невесте, а нарушение запрета было равнозначно пожеланию зла в жизни молодой» [Гаер, 1991, 76]. Вопрос об ошибочной трактовке И.А. Лопатиным некоторых гольдских обычаев и обрядов не единожды поднимался в научных кругах [Липский, 1925].

В названии рассказа писатель обозначает этот этап как «водяная свадьба». В этнографической литературе о гольдах не обнаружено подобного наименования этапа свадебной церемонии, но водная стихия является непосредственной частью ритуала. И.А. Лопатин связывает это с тем фактом, что гольды – это народ, живущий на берегу реки, зависящий от нее в своей бытовой жизни [Лопатин, 1922, 154]. Когда жених и невеста живут на одном берегу, водный этап свадебной церемонии максимально удлиняется. С точки зрения Е.А. Гаер, последний этап свадебной церемонии представлял собой «специальный ритуал, который закреплял отрыв женщины от рода отца и переход под власть мужа и его родни» [Гаер, 1991, 70]. В день отъезда в дом мужа для своих родителей невеста становится чужой, принадлежащей другому роду [Гаер, 1991, 71]. Водный барьер, который пересекает гьямата / гьямакта [невеста. – К.З.] символизирует, с одной стороны, отрыв от земли отцов, а с другой – переход ее в иное состояние – жены.

Для обозначения невесты Март использует нанайский термин, употребленный И.А. Лопатиным – *гьямакта*, которым называли богатую невесту, привозившую с собой не менее трёх больших лодок приданого [Фадеева, 2015, 4], хотя у гольдов были и иные обозначения для невесты в зависимости от материального

положения ее семьи и приносимого в дом будущего мужа приданого. Так, для очень богатой невесты нанайцы использовали термин «кармадян», а для бедной – «олбинда гиамата» [Смоляк, 1980, 68]. С нашей точки зрения, этнографическую основу рассказа составило именно сочинение И.А. Лопатина, потому писатель использует именно ту терминологию, которую предлагает этнограф.

В начале XX в. женщина у гольдов продолжала оставаться собственностью родовой группы и играла роль очень ценной вещи в меновой торговле гольдского народа [Лопатин, 1922, 161]. Исходя из исторических обстоятельств и законов развития русской литературы, писатель предлагает своей героине выбор: остаться «в прошлом» и выполнить волю отца, или решиться на кардинальный для гильдячки того времени поступок, переступить через вековые обычаи, выйти за рамки родового строя и строить свое будущее в русле развития большой страны. Героиня Марта «обретает голос» и сама начинает вершить свою дальнейшую судьбу. Этот выбор для героини не прост, писатель показывает ее сомнения: *«В сердце смущенной девушки происходила борьба»* [Март, 1932, 33]. Но разрешение самого конфликта все же происходит с опорой на традиционные психологические установки гольдского народа, когда решение принимал мужчина. Так и Джябжя решение дальнейшей судьбы передает в руки Амбы: *«Делай как знаешь, "хозяин", <...> – ты мужчина, и мой живот через край полон любви к тебе»* [Март, 1932, 34].

Несмотря на то, что у исследователей начала XX в. свадебный обряд описан достаточно подробно, некоторые его элементы в их сочинениях все же опускались. Это, например, касается свадебного платья невесты. У И.А. Лопатина указано лишь, что «невеста одевает дорогое, богато украшенное "подвенечное" платье» [Лопатин, 1922, 153]. Другие исследователи вовсе обходят стороной этот элемент обряда. В отсутствии необходимой этнографической информации писатель художественно «дописывает» недостающие элементы свадебного наряда Джябжи, чтобы соблюсти границы художественно-этнографического текста. Уже позже в этнографической литературе, основанной на интервьюировании старых нанайцев, молодость которых как раз пришлась на первую половину XX в., указаны подробности этого наряда, вариативность которых зависела от принадлежности к тому или иному роду. Е.А. Гаер приводит очень подробное описание свадебного наряда невесты: *«... сначала на невесту надевали нательную рубаху – дилбан, поверх нее – легкий халат – покто, на него – передник с бронзовыми подвесками – лэлуэ, позванивающими при ходьбе, и затем шелковый халат – сэурэмэ тэтуэ. На него одевался специальный свадебный халат – сикэ с вышитым родовым деревом и сидящими на его ветвях птицами, символизирующими души будущих детей в новой, создающейся семье. <...> Под его корнями обычно были вышиты кукушка, паук, лягушка, ящерицы и какие-либо звери.*

Они олицетворяли духов – покровителей молодой женщины и души зверей, которые в будущем станут пищей для ее семьи. Поверх сикэ на плечи накидывалась пелерина – сини с шелковыми кистями. На пелерину надевалось серебряное украшение – сэлкэ. На невесту обычно надевали много разных украшений – обычные серьги – хойпон, специальные серебряные браслеты – сидэви, перстни – хоньякан из серебра» [Гаер, 1991, 71–72].

В. Март почерпнул у И.А. Лопатина знания об общей специфике гольдской одежды, которую традиционно делали из кожи рыб [Лопатин, 1922, 60], и наличии на этой одежде причудливых узоров, без предметного уточнения. Этнограф дал направление художественному вымыслу автора, тот, в свою очередь, наполнил свадебный образ Дзябжи тем содержанием, которое усвоил из этнографической литературы. В итоге получился художественно-этнографический синтез, достаточный для этнографического колорита художественного произведения. Март так описывает свадебный наряд невесты: *«На Дзябже было платье из кожи сазана, обшито тонкими, затейливыми узорами: причудливые фигуры раскрашенных птиц и рыб пестрели на ее наряде. При каждом движении невесты раздавался металлический шум, так как ее наряды были вдоль и поперек украшены несметными побрякушками, безделушками; на обеих руках болтались ряды браслетов... луч утреннего солнца играл, дробился у нее под носом на металлической пластинке, которою оканчивалась продетая через носовую перепонку тоненькая, из серебряной проволоки сережка. Из ушных мочек свисали по самые плечи гирлянды пышных серег»* [Март, 1932, 30–31]. Мы видим, что помимо упоминания птиц, о символике которых пишет и И.А. Лопатин и П.П. Шимкевич [Шимкевич, 1897а, 8], Март упоминает рыбный орнамент, в надежде, что речной народ уж точно в праздничном костюме использовал такое изображение. Несмотря на некоторые несоответствия, писатель верно уловил основной колорит и специфику свадебного наряда гольдской невесты, бытовую сторону и атмосферу свадебного этапа обряда, что и составляет достоверность и этнографизм художественного произведения.

В традиционной культуре гольдов в случае, если жених стар, весь свадебный ритуал сокращался, вплоть до простой покупки невесты [Лопатин, 1922, 158–159]. Март же полностью воспроизводит последовательность свадебной церемонии, подстраивая гольдские традиции к условиям сюжета. Традиционный для мировой литературы сюжет о расставании горячо любящих людей в силу обстоятельств и их счастливом воссоединении Март воспроизводит с опорой на богатый этнографический материал, разрешая конфликт в русле русских народных сказок в современном ему историческом ключе. Мы видим традиционную схему выстраивания отрицательных и положительных персонажей в художественном тексте: с одной стороны, старый развратник Фолдо-Дыра, который

всеми правдами и неправдами хочет заполучить себе в жены невинную красавицу, и отец Джябжи, которого *«жадность и любовь к водке заставили <...> продать дочь старому шаману, не дожидаясь приезда Амба»* [Март, 1932, 22]; с другой – молодое перспективное поколение, следуемое за героем Амбой.

В описании свадебного обряда, как в этнографической литературе, так и в художественном рассказе В. Марта очень большое место занимает образ алкоголя и сопутствующий ему мотив драки, как результат действий духа войны, вошедшего в участников свадебного обряда: *«в однофамильцев (эмухала) нашего рода вошел дух войны, и они набросились на однофамильцев жениха. В драке досталось и нашим и ихним...»* [Март, 1932, 17–18]. В исследовании И.А. Лопатина многократно упоминается факт чрезмерного употребления алкоголя в бытовой и обрядовой практике гольдов. Этнограф открыто выражает негативное отношение к употреблению малочисленным народом водки. Наблюдение за гольдами в повседневной жизни приводит этнографа к пониманию, что этот продукт негативно влияет как на культурное развитие, так и на сугубо физическое состояние гольдов. Среди русских исследователей установилось устойчивое негативное отношение к приятию алкоголя малочисленными народами Дальнего Востока, например, эвенками [Кайгородов, 1970]. Март также не обходит этот мотив стороной, художественно его усиливая идентичными гиперболизированными оборотами, связующими алкоголь и степень богатства отдельных гольдов: *«Всех от мала до велика напоил богатый Фолдо-Дыра, у которого денег больше, чем блох на моих собаках... [Март, 1932, 17] <...> шаман всех напоил водкой до рвоты... Ведь у шамана много денег – больше чем блох на собаках старого Еода»* [Март, 1932, 23]. Писатель подчеркивает, что алкоголь, даже несмотря на то, что он давно уже вошел в обрядовую практику гольдов, может привести к угасанию и вырождению самобытного народа. Эта точка зрения подтверждается и тем, что мотив денег и алкоголя в рассказе связан с отрицательными персонажами – шаманом Фолдо-Дырой и отцом невесты Амбы, который погнавшись за большим тори, не принимает во внимание душевной склонности своей дочери (*«старик скуп, как черт, и стяжателен, как шаман»* [Март, 1932, 20]). Противостоят отрицательным персонажам Амба, его невеста Джябжа и все друзья главного героя, которые придумывают способ как спасти молодую девушку из рук старого развратника. Их устремления связаны с исторической и культурной ситуацией в СССР в то время, когда молодой стране нужны были крепкие люди, способные подняться над традициями и совершить поступок на благо родины. И пусть Амба не совершает подвигов, но тот факт, что он смог нарушить вековые устои своего народа и поставить личное счастье во главу угла, говорит о том, что этот герой отличается от среднестатистического представителя своего народа, имеет силы подняться над обстоятельствами и следовать велению сердца.

Реальное похищение невест, которое описано на страницах рассказа В. Марта, порицалось общественным мнением среди гольдов [Гаер, 1991, 66]. Такие случаи были единичны, и сведения о них передавались из поколения в поколение. Тот факт, что герой Амба решился на подобный поступок, говорит о том, что он готов порвать с вековыми обычаями предков, закрыть глаза на общественное мнение и следовать собственной линии судьбы, чтобы стать частью истории большой страны, трудиться на ее благо, а не оставаться в узких для такого героя рамках своего народа.

Завершается рассказ в русле сказочной литературы, когда добро побеждает зло, волшебные предметы неожиданно, а в нашем случае ожидаемо в нужный момент оказывают неоценимую помощь главному герою – мотор, как «чудо» техники большой страны смог помочь в разрешении любовной истории главного героя. В конце рассказа отсутствуют финальные сказочные формулы, но сама концовка настраивает на подобное ощущение: *«II древнейший обычай "похищения" девушки, дэрэ, был благополучно завершен в колхозном Загсе. Амба и Дзябжя – первая таежная гольдская пара новобрачных, которые записались в Загсе»* [Март, 1932, 38].

Таким образом, этнографическую основу рассказа «Дэрэ – водяная свадьба» составили научные работы исследователей конца XIX – начала XX вв. Интерес к бытовой и обрядовой стороне жизни малочисленных народов был определен как художественными интересами русской литературы того времени, так и «литературой факта», к которой тяготел писатель в тот период своей жизни [Забияко, 2016]. Основой повествования стал финальный этап свадебного обряда гольдов. Описание свадебного обряда явилось тем фоном, который позволил писателю показать новый тип героя в среде малочисленных народов Дальнего Востока, который уже не живет в условиях соблюдения вековых устоев, а утрачивает или видоизменяет собственные традиции в силу возникновения новых исторических обстоятельств.

Благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ 20-012-00318 «Образы России и Китая в художественной этнографии (по материалам русской и китайской литературы, публицистики Маньчжурии 20–40-х гг. XX в.)».

Библиографический список

- Брылкин А.* Краткий очерк о туземцах Уссурийского края // Записки Сибирского Отделения ИРГО. – Иркутск, 1864. – Кн. 7. – С. 1–9.
- Гаер Е.А.* Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – начале XX в. – М.: Мысль, 1991. – 126 с.

Ельницкий К.В. Гиляки, гольды, айносы, корейцы // Ельницкий К.В. Иногородцы Сибири и Среднеазиатских владений России. – СПб.: Изд. Д.Д. Полубоаринова, 1895. – С. 57.

Забияко А.А. Художественная этнография, традиции народничества и соцзаказ: Венедикт Март // Забияко А.А., Забияко А.П., Лешошко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2015. – С. 283–306.

Забияко А.А., Левченко А.А. Художественная этнография Венедикта Марта: дальневосточный период // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2014. – № 4(30). – С. 150–165.

Забияко А.А. От мистики Востока к литературе факта (Венедикт Март) // Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина. – Новосибирск, 2016. – С. 283–307.

Золотарёв А.М. Родовой строй и религия ульчей. – Хабаровск: Дальгиз, 1939. – 208 с.

История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки / С.В. Березницкий, Е.А. Гаер, С.Ф. Карабанова и др. – СПб.: Наука, 2003. – 194 с.

Кайгородов А.М. Свадьба в тайге // Советская этнография. – 1970. – № 3. – С. 153–161.

Липский А.Н. Гольды... И.А. Лопатина. Критический обзор части книги. – Владивосток: Тип. ГДУ, 1925. – 54 с.

Литература факта: первый сборник материалов работников ЛЕФ-а / Под ред. Н.Ф. Чужака. – М.: Федерация, 1929. – 268 с.

Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: Опыт этнографического исследования // Зап. ОИАК Владивостокского отделения ПОРГО. – Владивосток: Тип. Управления внутр. дел, 1922. – Т. 17. – 366 с.

Март В. Дэрэ – водяная свадьба: рассказ. – Киев, 1932. – 39 с.

Смоляк А.В. Свадебная обрядность: Нанайцы. Ульчи. Нивхи. Похоронная обрядность: Нанайцы. Ульчи. Негидальцы. Орочи. Удэгейцы. Нивхи // Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения / Отв. ред. И.С. Гурвич. – М.: Наука, 1980. – С. 61–69.

Фадеев А.А. Последний из удэге. – М.: Сов. писатель, 1957. – 484 с.

Фадеева Е.В. Женщина в традиционной свадебной обрядности коренных народов Нижнего Амура // Siberian Studies. – 2015. – № 3. – С. 4.

Федосеев Г.А. Смерть меня подождет. – Хабаровск: Хабаровское книжное изд-во, 1989. – 512 с.

Фрейберг Е.Н. Бойё. – Л.: Детгиз, 1963. – 20 с.

Шимкевич П.П. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия // Этнографическое обозрение. Издание этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском университете / Под ред. Н.А. Янчука. – 1897а. – № 3. – С. 1–20.

Шимкевич П.П. Обычаи, поверья и предания гольдов // Этнографическое обозрение. Издание этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском университете / Под ред. Н.А. Янчука. – 1897б. – № 3. – С. 135–147.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края: В 3 т. Т. 1. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1883. – 323 с.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края: В 3 т. Т. 2. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1899. – 314 с.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края: В 3 т. Т. 3. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1903. – 145 с.

Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Статьи и материалы / Под ред. А.Я. Алькор (Кошкина). – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – С. 470–471.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции / Под ред. Я.П. Алькора. – Л., 1936. – 572 с.