

ЯЗЫК И ПРОСТРАНСТВО ПРЕКРАСНОГО

УДК 82-3

А.А. Забияко*

ПРОЗА ХАРБИНСКОГО ПИСАТЕЛЯ БОРИСА ЮЛЬСКОГО В КОНТЕКСТЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЭТНОГРАФИИ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ЗАРУБЕЖЬЯ**

В статье рассматривается проза одного из самых талантливых беллетристов дальневосточного зарубежья Бориса Юльского, в творчестве которого нашло своеобразное выражение одно из направлений дальневосточной прозы начала XX в. – художественная этнография. Юльский не был ни путешественником, ни натуралистом – в своем опыте он опирался на книжные познания в культуре Китая, традиции русской литературы начала XX в. (А.П. Чехов, И.А. Бунин, Л.А. Андреев), а также открытия приключенческой прозы Джека Лондона и русских предшественников в художественной этнографии (Н.А. Байкова, П.В. Шкуркина, М.В. Щербакова). Особое звучание этнографическая проза Юльского приобрела в период его службы в лесной полиции, на границе КВЖД, где он мог познакомиться с жизнью обитателей тайги. Писатель-маргинал создает собственную художественную мифологию, где причудливо соединяются русские ментальные установки, мифология дальневосточного фронта, традиции западной приключенческой литературы и натуралистической прозы дальневосточного зарубежья.

Ключевые слова: художественная этнография, порубежье, фронтальная мифология, эмиграция, русская культура, этничность, этнокультурная идентификация

The prose of Harbin writer Boris Yulsky in the context of ethnographic aspects of literary works of the Far Eastern emigration. ANNA A. ZABIYAKO (Amur State University).

The article deals with the prose of Boris Yulsky, one of the prominent novelist of the Far Eastern emigration, whose works have strong ethnographic aspects so typical to the whole prose of the Russian Far East. Yulsky was neither a traveler, nor a naturalist: his works rest on his knowledge of the Chinese culture and traditions of Russian literature of the beginning of XXth century (Anton Chekhov, Ivan Bunin, Leonid Andreev), as well as on the prose of Jack London and Far Eastern writers such as N.A. Baikov, P.V. Shkurkin, M.V. Shcherbakov. Yulsky creates his own art mythology that combines Russian mental attitudes, Far Eastern frontier mythology, traditions of the Western adventure literature and naturalistic Far Eastern prose.

Keywords: frontier, frontier mythology, emigration, Russian culture, ethnicity, ethno-cultural identification

* ЗАБИЯКО Анна Анатольевна, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета.

E-mail: sciencia@yandex.ru

© Забияко А.А., 2015

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 14-18-00308.

«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»

(Н. Байков.

Дань Великому Вану)

[6, с. 43–45].

Понятие «художественная этнография» определяет результат *художественного освоения* писателем культурных, религиозных, психологических установок, нравственно-этических норм, особенностей обустройства быта представителей определенного этноса, населяющих те или иные географические пространства [19, с. 270–275]. Художественное освоение предполагает «олитературивание» фактического материала – вымыслом, художественной условностью, поэтическим слогом, авантюрной сюжетикой и т.д. Таким образом, мы дифференцируем научный и художественный текст, как в теории науки различают научный и художественный образ. Но так как свои корни художественная этнография берет в этнографии научной, то соотношение двух начал может балансировать в ту или иную сторону – в зависимости от установки и предпочтений автора, рождая разнообразные жанрово-стилевые формы.

Должен ли писатель, работающий в русле художественной этнографии, быть ученым? Наверное, не обязательно. Но то, что он должен иметь личный опыт путешествий и общения с инокультурой, проявлять интерес к представителям наблюдаемых этносов, близким интересу этнографа, сомнений не вызывает. В цикле предшествующих публикаций автор данной статьи исследовал в диахроническом аспекте творчество дальневосточных писателей, внесших свою лепту в развитие художественной этнографии: В.К. Арсеньева, Н.А. Байкова, М.В. Щербакова, В. Марта, Г.А. Федосеева, В.Г. Лецика [11–15, 19].

Эмигрантский текст дальневосточной художественной этнографии занимает в этой парадигме особое место. Его основоположниками, еще до революции, становятся Н.А. Байков и П.В. Шкуркин – конечно, не помышлявшие в то время, что станут таковыми. 1910-1920-е гг. вообще были

весьма интенсивным периодом развития научной этнографии Дальнего Востока: в Приморье исследовательской деятельностью занимался В.К. Арсеньев, в Северной Маньчжурии – Н.А. Байков и П.В. Шкуркин. Вокруг каждого возникла особая среда единомышленников. Арсеньев начиная с 1900 г. по поручению Русского географического общества исходил вдоль и поперек дебри Уссурийской тайги и отроги Хингана, собирал материалы по картографии и этнографии. При этом он, капитан, затем полковник, исполнял особые поручения Императорского двора, вояжируя из Хабаровска в Харбин. Байков, будучи прикомандирован в Маньчжурию от Академии наук, служил в Заамурском полку, в «Тигровой роте», спасая край от хунхузов и хищников. П.В. Шкуркин, офицер, также находился на государственной службе в Харбине. Итак, ученые-путешественники, военные люди, писатели – такое объединяющее начало характеризовало дальневосточных исследователей и наиболее крупных создателей художественной этнографии нашего региона. В этот период ими были написаны и собраны материалы, которые составили золотой фонд отечественной науки, а затем послужили развитию их литературных дарований и стимулировали развитие художественной этнографии.

После революции писатели – этнографы и натуралисты – оказались отрезанными друг от друга демаркационной линией. Поначалу они худо-бедно общались: читали работы друг друга, даже встречались (например, В.К. Арсеньев и П.В. Шкуркин), обменивались письмами (Н.А. Байков и В.К. Арсеньев). Но постепенно границы, разделившие Советскую Россию и эмигрантский Китай, стали непроницаемыми. С одной стороны, изолированность писателей друг от друга заставляла их «вариться в собственном соку», лишала возможности знакомиться должным образом с работами своих коллег. С другой же стороны, такая «сгущенная» творческая атмосфера позволила развиваться в дальневосточном зарубежье особой ветви художественной этнографии, «эмигрантского текста» [13]. Постараемся определить эти особенности.

Русские эмигранты на Северо-Востоке Китая жили буквально на границе территориальной, политической, темпоральной – между Китаем и Россией, между эмиграцией и метрополией, между прошлым и настоящим. Потому развитие литературного процесса дальневосточного зарубежья во многом определялось фронтальной (пограничной, порубежной) ситуацией, открывающей богатые возможности для рождения новых тем и сюжетов.

«Дебри маньчжурской тайги»¹ стали мощным источником художественного вдохновения для писателей-эмигрантов. Но интерес к «загадочной стране Маньчжурии» возник не на пустом месте. Ему способствовал личный опыт писателей: натуралистические и этнографические экспедиции Н.А. Байкова по маньчжурской тайге, путешествия М.В. Щербакова и В. Марта по странам Тихоокеанского региона, изучение быта и нравов народов, его населяющих, обращение к диовинным языкам. В начале 1920-х гг. в арсенале дальневосточной литературы – проза Н. Байкова («В горах и лесах Маньчжурии») [4], «Тигровьи чары» В. Марта [22], «Китайские легенды» П.В. Шкуркина [37] (заметим, в библиотеке в Ленинских Горках до сих пор хранится личный ленинский экземпляр данного издания). В 1924 г. увидели свет его этнографические рассказы «Хунхузы» [39], в 1926–1928 гг. – китайская быль «Игроки» [38].

Их упрекали в «джек-лондоновщине», и справедливо: именно Джек Лондон стал для многих из русских писателей-дальневосточников эталоном. Сама географическая, этнокультурная и социокультурная ситуация, в которой они оказались, поощряла пассионарность, жажду приключений и подвига, стимулировала в литературной среде интерес к экзотической природе и ее обитателям. «Тигров больше, чем людей», – словно вынося диагноз всей дальневосточной литературе, резюмировали ее содержание парижские критики. «Многие из парижских читателей, пожалуй, заметят, что веселее и даже прибыльнее охотиться за тиграми или сидеть в прохладных конторах, не спеша обделывая свои «бизнесы», чем работать у «Рено» и стрелять из ружья с кривой мушкой в одном из парижских тиров» [8]. Но иронизировать на этот счет можно было только кабинетным писателям, не бывавшим в дальневосточной тайге, не знакомым с ее обитателями. Конечно, они писали о тиграх – и Байков, и Шкуркин, и Щербаков, и Несмелов, и Юльский, и многие другие. А что было им делать, когда вместо урбанистических пейзажей их окружала дикая тайга, где царил «Закон тайги» и правил «Дух леса»? Не случайно многие годы спустя в одном из своих писем Ларисса Андерсен, на первый взгляд, противореча контексту, вдруг воскликнет: «Все-таки зверский там был быт. Как я, такая “чувствительная барынька”, от туда вышла? Хунхузы, тигры на окраинах городов, медведь в церкви, и еще на фоне нашей “гражданской”». Поэтому в произведениях Николая Байко-

ва, Павла Шкуркина, Венедикта Марта, Михаила Щербакова, Арсения Несмелова и др. устойчиво либо «редко, да метко» встречаются образ тайги, ее мифического «хозяина» – *тигра* и «таежных людей» – *звероловов, женьшеньщиков, хунхузов* – «тигров в человеческом обличье». Пример американского писателя дал ориентир для развития целого направления прозы дальневосточного зарубежья, которое мы сегодня определяем как «художественную этнографию».

Авторы остро осознавали пограничность своего местоположения и состояния и понимали, что в этом состоит их уникальность. «Пограничная жизнь – это огромная канва, по которой можно расширять 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 1930-х гг. харбинский критик Аргус [2]. Постепенно реалии дальневосточного фронта, неотделимые от мифологических представлений местного населения, захватили практически всех наиболее крупных художников слова, различающихся по возрастным, эстетическим и географическим ориентирам. Действительно, дальневосточные писатели уже к концу 1930-х гг. весьма активно обратились к запечатлению быта, нравов, религиозных представлений народов, веками населяющих земли, в которых русские оказались по воле истории изгоями. Это было весьма далеко от «экзотической романтики», мыслимой, но не знаемой западными эмигрантами. Это был путь познания другой культуры и путь самопознания. И начался он с мифоритуального комплекса самих народов Дальнего Востока.

Уникален в этом отношении опыт Павла Васильевича Шкуркина (1868-1943), определивший дальнейшее развитие художественной этнографии Н. Байкова и М. Щербакова (повлиял он в известной мере и на оставшегося в Советской России В.К. Арсеньева). Обращение Шкуркина к религиозно-философской подоплеке социокультурного явления хунхузничества базировалось на первоначальном постижении мифологии и лингворелигиозной картины мира народов Дальнего Востока. В предисловии к книге «Хунхузы» он с самого начала продекларировал *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

¹ «В дебрях маньчжурской тайги» – название художественно-этнографических рассказов Н.А. Байкова (Харбин, 1934 г.).

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» [39, с. 5].

Однако, несмотря на заявленную во вступительной главе документальность и реалистичность в изображении образов китайских разбойников, автор нередко «замешивает» на основе жизненной правды мифологию хунхузничества [14, с. 170–181]. Именно Шкуркин в предисловии к «Хунхузам» наметил путь самоценного развития дальневосточной этнографии по пути беллетризации. Он же сделал попытку изучить особый – «воровской» – язык хунхузов, замешанный на русско-китайском пиджине и арготизмах маньчжурских разбойников.

Ученый постоянно соперничал с писателем в натуралистических заметках Николая Аполлоновича Байкова (1872–1956). Этнограф деловито передавал подробности охоты в маньчжурской тайге, научные сведения об «объекте описания», а художник трансформировал эти заметки в поэтизированные зарисовки из охотничьего и военного быта, где мифология играет особую роль. Так, очерк «Корень жизни женьшень» (1926) плавно перетекает у Байкова в повествование «В дебрях Маньчжурии» (1934); «Маньчжурский тигр» (1925), «Тигры на Дальнем Востоке» (1927), «Охота на тигра» (1927) переплавляются в «Великого Вана» (1936) и т.д. [12, с. 84–102].

Венедикт Март (1896–1937) проникся интересом к инокультуре еще в детстве, будучи воспитанным в семье писателя-краеведа, изучавшего японский и китайский языки. К тому же он вырос во Владивостоке, где в тесном соседстве с русскими проживали китайцы, корейцы, японцы. Поэтому В. Март попеременно обращался то к китайской мифологии («Тигровьи чары», 1920), то к средневековым японским романам («Распечатанные тайны», 1920), а затем стал певцом новейшей истории Китая («Речные люди», и др.) [16, с. 219–237].

Эпиграмму, характеризующую и писательские ориентиры, и сноровку путешественника, заработал в свое время у коллег по цеху другой представитель художественной этнографии:

М.В.Щ.

При драке с ним, хоть удивитесь,
Получите ущерб боков.
*То – наш Джек Лондон, храбрый витязь,
Михал Василич Щербаков* [32, с. 2].

И это притом, что сборник рассказов объекта эпиграммы, Михаила Васильевича Щербакова (1891?–1956), «Корень жизни» увидел свет только в 1943 г. [40]. Но читатель мог познакомиться с его материалами много раньше: книга объединила рассказы, в основном написанные в 1923–1930 гг., и в них среди прочего можно обнаружить прозаическое развитие стихотворений 1920-х гг. Среди разноплановых в жанровом воплощении произведений – и новелла-притча («Корень жизни»), и «корейская легенда» («Озеро богача»), и фантастические рассказы («Утес Дракона», «Джонни молодой мамонт»), и лиризованные зарисовки («Шанхайские наброски») и т.д. Объединяющим началом сборника «Корень жизни», как следует и из названия, становятся мифология и мифологические воззрения самых разных народов, населяющих Дальний Восток – китайцев, маньчжуров, корейцев, японцев, коряков, – пропущенные сквозь призму восприятия русского человека [11, с. 154–170].

В художественной этнографии Альфреда Хейдока (1892–1990) доминирующим началом становится синтез средневековой мистики и религий Востока [15, с. 175–195], рождающий поэтически осмысленную писателем теософскую концепцию («Кошмар степи», «Призрак Алексея Бельского», «Зов пустыни» и др.). Впоследствии его художественно-философские штудии воплотятся в сборник «Звезды Маньчжурии» (1936). Для А. Хейдока, переведившего «Тайную доктрину» Е.П. Блаватской, увлечение теософией явилось ступенью на пути к постижению «Агни Йоги» Николая Рериха. С ним Хейдок встречался в Харбине лично, считая знакомство providенциальным. Идеи Н. Рериха нашли живейший отклик и понимание в душе молодого писателя. В художественной практике Хейдока впечатления от жизни на Востоке, идея многократных духовных перерождений, культ мертвых пропущены сквозь сознание европейского человека, маргинального сознания. При этом писатель, постоянный автор «Рубежа», делает ставку на динамичную фабулу и мистическое разрешение конфликта. Используя жанры фольклорной бывальщины, средневековой легенды и «готического рассказа», Хейдок поверяет европейский скепсис восточным всепронизывающим мистицизмом («Призрак Алексея Бельского», «Шествие мертвых», «Маньчжурская принцесса» и др.).

Художником слова, внесшим свою лепту в создание художественной этнографии дальневосточной эмиграции, переосмыслившим ее устойчивые топоры, стал Борис Михайлович Юльский

(1912–1950?)². Биография книжного мальчика из дворянской семьи [25] 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 втором курсе, и начал сотрудничать в газете [21, с. 210–213]. Очевидно, учеба в Политехникуме и общение с сокурсниками подвигли Юльского в 1932 г. к вступлению в РФП. В опросном листе БРЭМ он откровенно указал свои политические убеждения: «фашист» (Государственный архив Хабаровского края, Бюро по делам Российских эмигрантов в Маньчжурской империи, далее – ГАХК БРЭМ. Ф. 830. Оп. 3. Д. № СО-22077 Б.М. Юльского), стал сотрудником фашистского издания «Наш путь». Но в мае 1938 г. на страницах «Нашего пути» про Юльского пишется, что он «штатный посетитель пристанских героиннок», и вместе с некоторыми такими же, как сам, использует фашистскую партию «как дойную корову, не испытывая при этом истинных убеждений» (ГАХК БРЭМ. Ф. 830. Оп. 3. Д. № СО-22077 Б.М. Юльского). С июля 1938 г. по июнь 1941 г. Юльский служил 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 стала определяющим временем в формировании художественной этнографии Бориса Юльского.

Конечно, интерес к китайской культуре и литературе возник у писателя раньше. В 1937 г. Б. Юльский публикует в «Рубеже» полумистический, полуанекдотический (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 тяжелой жизненной ситуации, когда Цай заложил за долги свой чудесный домик и решает заснуть вечным сном, животное / жена выручает старика – приносит ему бриллианты [41].

² К сожалению, мы не располагаем датой смерти Б. Юльского, арестованного в 1945 г. и сбежавшего, по некоторым сведениям, из лагеря в 1953(?) г.

С точки зрения персонажной традиции в литературе, как тут не вспомнить о «чудесном помощнике» из русских сказок! Но эта «огромная рыжеватая-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 опиума, 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 приходиться ежедневно, в одно и то же время. За несколько минут до начала курения крыса садилась на кан и нетерпеливо перебирала лапками. Пока жарился опиум, она нюхала воздух и крутила головкой» [41]. Реалистичность 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. Но, с другой стороны, 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 издревле используется китайцами для того, чтобы «посетить родину», а также «встретиться с умершими» [26, с. 211] («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 – Юльский сам имел богатый опыт наркотических сеансов.

Рассказ «Возвращение г-жи Цай» явил литературе 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 со-

вершены похороны и белые кони умчали с огнем душу старого господина Цай в вечернее звездное небо, соседи, пришедшие в его опустевший домик, нашли на канне громадную седую мертвую крысу».

Писателя отличает свой 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 к переосмыслению архетипического сюжета о возвращении души умершего. Очеловеченная Юльским крыса – не просто умное животное; это, как подчеркнута уже названием и дважды указано в тексте, – дух госпожи 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, что 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 хлопаньем 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 и русский писатель, и русский читатель. И здесь Юльский, видимо, интуитивно, вплотную подошел к проблеме исследования китайской мифологии: она как раз и состоит в разграничении мифа и реальности, мифа и истории, так как китайская культура абсолютизирует историю и безусловно верит письменному слову

[1, с. 5]. Поэтому любое явление принимает в ней достоверность факта, тем более если постигающий мифологию – «лаовай»-неофит³.

Обратный и, прямо скажем, неудачный сценарий постижения китайской культуры европейским сознанием продемонстрирован Юльским в рассказе, написанным годом позднее, с забавным названием – «Мяу» [42]. 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 играет с читательским ожиданием и решил развить одну из сюжетных линий художественной этнографии, связанную с «тигриной мифологией». Мигуев убивает тигрицу, забирает в Харбин тигренка – и это одна из сюжетных линий центрального рассказа М.В. Щербакова «Корень жизни». Мяу посещают видения – и это практически цитата из 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. Сотрясая лес, отдаленно перекатывается страшный рев, переходящий в глухое мяуканье. И светятся, светятся, как зеленые звезды, чьи-то глаза...»

Русского охотника, ловца за тигрятами, прозванного «Тигриная смерть», в новелле Щербакова постигает грустная участь – попранный Дух леса мстит ему рукой коварного китайца-аптекаря. В рассказе Юльского 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

³ «Лаовай» (кит., простореч.) – простаки-иностранец, иностранный дурень.

Ли-фу выпустил из клетки уже взрослого, ставшего огромным тиром, Мяу – в отместку за несправедливое обвинение в воровстве, вынесенное ему хозяином. Тигр погубил хозяина, а охотник назавтра застрелил несчастное животное.

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

В 1939 г. появятся первые рассказы Юльского из цикла «Зеленый Легион», написанные уже с учетом личного опыта проживания в маньчжурской тайге. Предисловие Б. Юльского к задуманному циклу 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» [44]. 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 китайского старосты из соседней деревушки, который приходит к нам в гости, долго кланяется и звучно сморкается...» Так описывает он сегодняшний быт. Борис Юльский готовит к печати сборник рассказов из жизни горно-лесной полиции. Мечтает закончить большой роман» [33]⁴.

⁴ Романа, к сожалению, не получилось. Но рассказы составили многотемный и художественно разнообразный цикл.

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 «лисий» мифологии («След лисицы»), и, конечно, к мифам о Хозяине (Господине) леса – тигре («Господин леса», «Вторая смерть Шазы»). И все эти многообразные персонажи китайской и синкретической «фронтальной» мифологии активно взаимодействуют с миром хунхузов – разбойников, с одной стороны, грабящих мирное население и превратившихся в настоящее бедствие как для китайцев, 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 кровь, цветы». Мак это или кровь дракона, убитого русскими, остается мифологической загадкой («Путь Дракона») [45].

Рассказ «След лисицы» предваряет эпиграф – «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» [44]. 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 фанза [44]⁵. Чудом спасенный, Самарин выздоравливает и вновь уходит в лес по следу лисицы – за той, без которой уже не может жить; там 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 детоубийцу до безумного состояния: «А теперь она от меня не отвяжется, по ночам снится будет...», «Стоит и проклиная... Зачем, говорит, ребенка убил?.. Каждую ночь теперь, говорит, приходиться 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» [4].

В китайской же традиции летучая мышь (фу) – это добрый дух [20, с. 175–179; 35–37]⁶, потому этот образ несет самые что ни на есть положительные смыслы, символизируя удачу. К тому же, по поверьям китайцев, летучая мышь является спутником бога счастья Фу-Шинга, а известные художники часто выбирали этот образ для своих

картин, встречался он и на народных полотнах. 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». Демоническая природа летучих мышей при подобных толкованиях, как правило, преобладает [7, с. 147–148].

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 покаяния лесной святыни – кумирни рабочих лесной концессии, именуемой на пиджине «Господина Леса», русским купцом с характерной фамилией Кашеев и жадным *китайцем* Бату Фу. 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 действительности 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» – «Парашютист» – дает о себе знать эта романтическая подоплека неомифологического усвоения фронтальной мифологии. 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

⁵ Согласно китайским поверьям, оборотнем (цзин) становятся: животное-долгожитель (лис, змея, крыса, тигр и др.), надолго забытый в углу предмет домашнего обихода, корень какого-либо растения (женьшень, ман-драгора и пр.).

⁶ В китайской традиции это животное символизирует счастье, так как фонетически это сочетание омонимично пожеланию удачи. Летучая мышь – [bianfu] / счастье – [xingfu].

звук самолета. А это улетают на юг птицы (в маньчжурской мифологии птица символизирует невинную детскую душу) [10, с. 165–190].

Кроме внесения новых смыслов в понимание фронтальной мифологии, Юльский по-новому сумел ее опозитизировать. Е. Сентянина, сопоставляя творчество талантливого юноши 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. – прим. авт.).

«Мистический реализм» текстов Юльского, в пространстве которого на равных взаимодействуют герои сказаний, легенд и обычные люди, объясним серьезной книжной культурой писателя. Юльский был весьма начитанным молодым человеком и, вполне возможно, знаком и с китайскими быличками-«чуаньцы» («рассказами об удивительном») [9]. 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 фронтальной мифологии Б. Юльский создает новую художественную мифологию, сквозь которую пропускает и свои познания в культуре Востока, и личную мифологию патриотизма. Самый «беспочвенный» из русских эмигрантов, обратившихся к «фронтальной мифологии», он обретает в этих сюжетах родину, которую населяют, вместе с китайцами, маньчжурами, корейцами – русские. Но как они, вынужденные адаптироваться среди «чужих богов», ощущают себя здесь? Очевидно, удел русского – менее оптимистичен, нежели судьба господина Цая («Возвращение г-жи Цай»), тихо доживающего свои дни в облаке опиума рядом с крысой. Деятельному русскому человеку нужна мифология героического служения, которой не могут в полной мере соответствовать ни сводки официальных промилиитаристских газет («Парашютист»), ни идея борьбы с хунхузничеством...

Окунаясь в мифологию 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.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алимов И.А. Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая. СПб., 2008.
2. Аргус. Роман, написанный жизнью (Книга К. Сабурова «Зеленый фронт», только что вышедшая в Харбине) // Рубеж. 1937. № 17.
3. Арсеньев В.К. Китайцы в Уссурийском крае. Хабаровск, 1914.
4. Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. СПб., 1915.
5. Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Черный капитан: Роман / Вступ. ст. Е. Ким. Владивосток, 2009.
6. Байков Н.А. Дань Великому Вану // Австралиада. 2003. № 34. С. 43–45.
7. Бидерманн Г. Словарь символов. М., 1996.
8. Голенищев-Кутузов И.Н. Русская литература на Дальнем Востоке // Возрождение. Париж, 1932.
9. Гольгина К.И. Китайская проза на пороге средневековья (мифологический рассказ III–IV вв. и проблема генезиса сюжетного повествования). М., 1983.
10. Забияко А.А. «Детский мир» русского Харбина: литература дальневосточной эмиграции для детей и о детях // Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 4. Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2010. С. 165–190.
11. Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. 2011. № 2. С. 154–170.
12. Забияко А.А. Текстологические тропы дальневосточной этнографии (проблема аутентичности текстов писателей 20–40 гг.) // Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 5. Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2012. С. 84–102.
13. Забияко А.А. Художественная этнография Дальнего Востока: советский и эмигрантский текст // Традиционная культура Востока Азии. Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2014. С. 270–290.
14. Забияко А.А., Дябкин И.А. Образ разбойника в контексте «фронтальной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. Пенза; Прага, 2011. С. 170–181.
15. Забияко А.А., Крыжанская К.А. Спиритизм, теософия, масонство: харбинский вариант космополитизма // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии. Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2009. С. 175–195.
16. Забияко А.А., Левченко А.А. Художественная этнография В. Марта: образы китайцев в прозе 1920-х гг. // Россия и Китай на дальневосточных

рубежах. Вып. 10. Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2012. С. 219–237.

17. Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия: сб. материалов междунар. науч.-практ. конф. Вып. 9. Благовещенск, 2010. С. 5–11.

18. Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII–начала XX вв. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2009.

19. Забияко А.П., Кобызов Р.А., Аниховский С.Э., Воронкова Е.А., Забияко А.А. Эвенки Приамурья: Оленяя тропа истории и культуры (монография). Благовещенск: Издательская компания «РИО», 2012.

20. Захарова И.В., Захаров В.Ю. Удача по-китайски: как читать язык символов. Ростов-н/Д; Краснодар, 2010.

21. Ли Мэн. «Он Байкова литературнее» (о прозе Бориса Юльского) // Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 6. Благовещенск: Амурский госуниверситет, 2012. С. 210–213.

22. Март В. Тигровьи чары. Владивосток, 1920.

23. Мифы народов мира: в 2 т. М., 1987. Т. 1.

24. Неклюдов С.Ю. Оборотничество // Мифы народов мира: в 2 т. М., 1987. Т. 2.

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

26. Пришвин М.М. Дальний Восток (путевой дневник 1931 г.) // Рубеж. Тихоокеанский альманах, 2006. № 6 (686). С. 201–281.

27. Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: Изд-во «Академический проект», 2006.

28. Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия: сб. материалов междунар. науч.-практ. конф. Вып. 9. Благовещенск, 2010.

29. Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 4: К 70-летию профессора О.И. Федотова: сб. науч. работ / под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск, 2010.

30. Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 5: Проблемы источниковедения и текстологии: сб. науч. работ / под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск, 2012.

31. Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 6: К 70-летию профессора В.В. Агеносова: сб. науч. работ / под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск, 2012.

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

33. Сентянина Е. Харбинские писатели и поэты // Рубеж. 1940. № 25.

34. Цзисяншоу (благопожелательные животные) / под ред. Чжэнь Иньхэ, Чжэнь Либин. Фучжоу, 2005;

35. Чжунго чуаньгун цзисян тудянь (Иллюстрированный словарь китайских традиционных благопожеланий) / под ред. Ли Дяня. Пекин, 2005.

36. Чжунго сяньчжен цидянь (Словарь китайских символов). Тяньцзинь, 1991.

37. Шкуркин П. Китайские легенды. Харбин, 1921.

38. Шкуркин П.В. Игроки. Харбин, 1926.

39. Шкуркин П.В. Хунхузы. Харбин, 1924.

40. Щербаков М. Корень жизни: сб. рассказов. Шанхай, 1943.

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

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

43. Юльский Б. Зеленая пустыня // Рубеж. 1939. № 45.

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

45. Юльский Б. Зеленый легион: повести и рассказы. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2011.

REFERENCES

1. Alimov, I.A., 2008. Besy, lysy, dukhy v tekstakh sunskogo Kitaya [Demons, foxes and spirits in the texts of Song China]. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

2. Argus, 1937. Roman napysannyi zhyzn'yu (Kniga K. Saburova "Zelenyi front", tol'ko chto vyschedshaya v Harbine) [The novel written by the life], Rubezh, no. 17. (in Russ.)

3. Arsen'ev, V.K., 1914. Kitaitsi v Ussuryiskom krae [The Chinese in Ussuriysk region]. Khabarovsk. (in Russ.)

4. Baikov, N.A., 1915. V gorakh i lesakh Manchzhurii [In the mountains and forests of Manchuria]. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

5. Baikov, N.A., 2003. Dan' velykomu Wanu [The tribute to the Great Wang], Avstraliada, no. 34, pp. 43–45. (in Russ.)

6. Baikov, N.A., 2009. Velyki Wan: Povest'; Chernyi kapitan: Roman. [The Great Wang. The Black captain.]. Vladivostok. (in Russ.)

7. Bydermann, G., 1996. Slovar' symbolov [Dictionary of symbols]. Moskva. (in Russ.)

8. Golenishchev-Kutuzov, I.N., 1932. Russkaya literatura na Dal'nem Vostoke [Russian literature in the Far East], Vozrozhdenie, Parizh. (in Russ.)

9. Golygina, K.I., 1983. Kitaiskaya proza na poroge srednevekov'ya (myfologicheskyyi

rasskaz 3–4 vv. i problema genezisa syuzhetnogo povestvovaniya) [Chinese prose at the eve of the Middle ages (mythological tale in the III-IV centuries and the problem of the storytelling genesis)]. Moskva. (in Russ.)

10. Zabyako, A.A., 2010. “Detskiy mir” russkogo Kharbina: literatura dal’nevostochnoi emigratsii dlya detei i o detiakh [Children’s world of Russian Harbin: Far Eastern emigrant’s literature for kids and about kids]. In: Zabyako, A.A. and Efendyeva, G.V. eds., 2010. Russkiy Harbin, zapechatlenniy v slove, vol. 4. Blagoveshchensk: Amurskiy Gosudarstvennyy Universitet, pp. 165–190. (in Russ.)

11. Zabyako, A.A., 2011. Mifologiya dal’nevostochnogo frontira v soznanii pisatelei-emigrantov [Mythology of the Far Eastern frontier in minds of émigré writers], Religiovedeniye, no. 2, pp. 154–170. (in Russ.)

12. Zabyako, A.A., 2012. Tekstologicheskie tropy dalnevostochnoi etnografii (problema autentichnosti tekstov pisatelei 20–40 gg.). [Textological paths of the Far Eastern ethnography (text authenticity issue of the writers of 1920s-40s)]. In: Russkiy Harbin, zapechatlenniy v slove, vol. 5. Blagoveshchensk: Amurskiy Gosudarstvennyy Universitet, pp. 84–102. (in Russ.)

13. Zabyako, A.A., 2014. Khudozhestvennaya etnografiya Dal’nego Vostoka: sovyetskiy i emigrantskiy tekst [Ethnographic aspect of the writers’ art in the Far East: soviet and emigrant’s texts]. In: Traditsionnaya kultura Vostoka Azii. Blagoveshchensk: Amurskiy Gosudarstvennyy Universitet, pp. 270-290. (in Russ.)

14. Zabyako, A.A. and Dyabkin, I.A., 2011. Obraz razboinika v kontekste “frontirnoi mifologii” dal’nevostochnoi emigratsii [The image of an outlaw in the context of “frontier mythology” of the Far Eastern immigrants]. In: Simvolicheskoe i arkhietipicheskoe v kulture i sotsialnykh otnosheniyah. Penza-Praga, pp. 170-181. (in Russ.)

15. Zabyako, A.A. and Kryzhanskaya, K.A., 2009. Spiritism, teosofiya, masonstvo: kharbinskii variant kosmopolitizma [Spiritualism, theosophy, masonry: Harbin variant of cosmopolitanism]. In: Zabyako, A.A., Efendyeva, G.V., 2009. «Mezh dvuh mirov: Russkie pisateli v Manchzhurii. Blagoveshchensk: Amurskiy Gosudarstvennyy Universitet. (in Russ.)

16. Zabyako, A.A. and Levchenko, A.A., 2013. Khudozhestvennaya etnografiya V. Marta: obrazy kitaitsev v proze 1920-h gg. [Ethnographic aspect of the art of V. Mart: images of the Chinese in the prose of 1920s]. In: Rossiya i Kitai na dalnevostochnykh rubezhakh, vol. 10. Blagoveshchensk: Amurskiy Gosudarstvennyy Universitet, pp. 219-237. (in Russ.)

17. Zabyako, A.P., 2010. Porubezh’e. [The frontier]. In: Rossiya i Kitai na dalnevostochnykh rubezhakh.: Russkie i kitaitsi: regional’nie problemi etnokul’turnogo vzaimodeistviya: sbornik materialov mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, vol. 9. Blagoveshchensk, pp. 5-11. (in Russ.)

18. Zabyako, A.P., 2009. Russkie v usloviyakh dal’nevostochnogo frontira: etnicheskiy opyt 17 – nachala 20 vv. [Russians under the conditions of the Far Eastern frontier: ethnic experience of 17th – the beginning of 20th centuries]. In: Zabyako, A.P., Kobyzov, R.A. and Ponkratova, L.A., 2009. Russkiye i kitaitsy: etnomigratsionnye protsessy na Dal’nem Vostoke. Blagoveshchensk: Amurskiy Gosudarstvennyy Universitet. (in Russ.)

19. Zabyako, A.P., Kobyzov, R.A., Anykhovskiy, S.E., Voronkova, E.A. and Zabyako, A.A., 2012. Evenki priamurya: Olennaya tropa istorii i kulture [The Evenks of Amur region: Deer’s path of history and culture]. Blagoveshchensk: Izdatel’skaya kompaniya “RIO”. (in Russ.)

20. Zakharova, I.V. and Zakharov, V.Yu., 2010. Udacha po-kitaiski: kak chitat yazyk simvolov. [Luck in Chinese culture: how to interpret the language of symbols]. Rostov-na-Donu; Krasnodar. (in Russ.)

21. Li Men, 2012. “On Baikova literaturnee” (o proze Borisa Yul’skogo). [“He has more to do with literature than Baikov (about Boris Yul’sky’s prose)]. In: Russkiy Harbin, zapechatlenniy v slove, vol. 6, Blagoveshchensk: Amurskiy Gosudarstvennyy Universitet, pp. 210-213. (in Russ.)

22. Mart, V., 1920. Tigrov’yi chary [Tiger’s spell]. Vladivostok. (in Russ.)

23. Mify narodov mira. V 2-h t. [Myths’ of the peoples of the world. In 2 volumes], vol. 1. Moskva, 1987. (in Russ.)

24. Nekludov, S.Yu., 1987. Oborotnichestvo [Lycanthropy]. In: Mify narodov mira. V 2-h t, vol. 2. Moskva. (in Russ.)

25. Pereleshin V., 1987. Dva polustanka. [Two railway halts]. In: Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930–1950. Amsterdam. (in Russ.)

26. Prishvin, M.M., 2006. Dalnyi Vostok (putevoi dnevnik 1931 g.). [The Russian Far East (travel diary of 1931)], Rubezh. Tikhookeanskii al’manakh, no. 6 (686), pp. 201–281. (in Russ.)

27. Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar’. [Religious Studies. Encyclopedic dictionary]. Moskva: Akademicheskii proekt, 2006. (in Russ.)

28. Rossiya i Kitai na dalnevostochnykh rubezhakh. Russkie i kitaitsy: regionalnye problemy etnokul’turnogo vzaimodeistviya: sbornik materialov mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii

[Russia and China at the Far Eastern frontier. The Russian and Chinese: regional issues of ethno-cultural interaction], no. 9. Blagoveshensk, 2010. (in Russ.)

29. Zabayako, A.A. and Efendieva, G.V. eds., 2010. Russky Harbin, zapechatlenny v slove, vol. 4. Blagoveshchensk: Amursky Gosudarstvenny Universitet.

30. Zabayako, A.A. and Efendieva, G.V. eds., 2012. Russky Harbin, zapechatlenny v slove, vol. 5. Blagoveshchensk: Amursky Gosudarstvenny Universitet.

31. Zabayako, A.A. and Efendieva, G.V. eds., 2012. Russky Harbin, zapechatlenny v slove, vol. 6. Blagoveshchensk: Amursky Gosudarstvenny Universitet.

32. Svetlov, N., 1932. Churaevtsy po belu svetu [The Churaevs in the world], Molodaya Churaevka, no. 5, July 30, p. 2. (in Russ.)

33. Sentyanina E., 1940. Harbinskie pisateli i poety [Harbin writers and poets], Rubezh, no. 25. (in Russ.)

34.

35.

36. Shherbakov M., 1943. Koren zhizni: Sb. rasskazov. [The root of life: collected stories]. Shanhaj. (in Russ.)

37. Shkurkin P.V., 1921. Kitajskie legendy. [Chinese legends]. Harbin. (in Russ.)

38. Shkurkin P.V., 1924 Hunhuzy. [Honghuzes]. Harbin. (in Russ.)

39. Shkurkin P.V., 1926 Igroki. [Gamblers]. Harbin. (in Russ.)

40. Yulskij B., 1937. Vozvrashhenie gospozhi Cai. [The returning of lady Cai], Rubezh, no. 28. (in Russ.)

41. Yulskij B., 1938. Myau. [Meow], Rubezh, no. 26. (in Russ.)

42. Yulskij B., 1939. Sled lisicy [Fox's trace], Rubezh, no. 19. (in Russ.)

43. Yulskij B., 1939. Zelenaya pustynya. [Green desert], Rubezh, no. 45. (in Russ.)

44. Yulskij B., 2011. Zelenyj legion: povesti i rasskazy. [Green legion: tales and stories]. Vladivostok: Almanax «Rubezh». (in Russ.)

45. Zhungo xianzhen cidian (Slovar kitajskix simvolov), 1991. [Zhungo xianzhen cidian (Dictionary of Chinese symbols)]. Tianjin. (in Russ.)

