Министерство образования и науки Российской Федерации

АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Россия и Китай на дальневосточных рубежах

Исторический опыт взаимодействия культур

Вып. 11

Благовещенск
2015

ББК 63.3 (2)
Р 76

Печатается по решению
Ученого совета Амурского
государственного университета

Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11/ Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко; пер. на кит. и англ. Е.В. Сенина. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – 423 с.

В сборнике научных статей публикуются работы российских и китайских ученых, исследующих этнорелигиозные и этнокультурные контакты народов Дальнего Востока, этнические миграции в этом регионе, их отражение в литературе и публицистике XX–XXI вв. Отдельную часть сборника составляют публикации архивных документов, посвященных культуре, религии, социальной организации дальневосточных этносов; материалы полевых исследований и интервью, редкие этнографические материалы.

Сборник адресован широкой аудитории читателей: научным сотрудникам, преподавателям высших и средних учебных заведений, студентам, а также всем, кто интересуется проблемами истории и культуры народов Дальнего Востока.

При публикации сборника использовались средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта Российского научного фонда «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

ISBN 978-5-93493-274-4

©Амурский государственный университет, 2015
©Авторский коллектив, 2015

俄罗斯联邦科学教育部

阿穆尔国立大学

在远东地区的俄罗斯与中国

两个文化相互关系的历史经历

第11辑

布拉戈维申斯克市
2015

ББК 63.3 (2)
Р 76

经阿穆尔国立大学学术委员会批准出版

在远东地区的俄罗斯与中国：两个文化相互关系的历史经历。第１１辑。《国际学术研讨会文集》/ 主编：A.П.扎比亚卡，A.A.扎比亚卡; 汉英翻译：E.B. 谢尼娜。– 布拉戈维申斯克市：阿穆尔国立大学，2015。– 423 页。

第11版文集里发表俄罗斯和中国著名科学家的著作研究在俄罗斯远东民族志和宗教学和民族志和文化学俄罗斯人与中国人接触，民族志和社会，迁移的过程，体现在文学与新闻XX-XXI世纪。集合的一个独立部分包括献给远东民族宗教，文化，社会组织的档案；实地调研和采访，罕见的民族志材料。该系列是针对广泛的受众读者：专家
- 宗教学家，俄罗斯学家，汉学家；高等和中等教育机构的教师，研究生，本科生和大学；学校教师等感兴趣在远东民族志和文化学和民族志和社会迁移问题的人。

ISBN 978-5-93493-274-4

© 作者团体, 2015
© 阿穆尔国立大学, 2015

The Ministry of Education and Science of the Russian Federation

AMUR STATE UNIVERSITY

Russia and China on the Far-Eastern borders

The historical experience of the interaction of cultures

Vol. 11

Blagoveshchensk
2015

ББК 63.3 (2)
Р 76

Published by the decision of the Academic Council of the Amur State University

Russia and China on the Far-Eastern Borders. The historical experience of the interaction of cultures Vol. 11./ Edited by A.P. Zabiyako, A.A. Zabiyako; Chinese and English transl. by Senina E.V. – Blagoveshchensk: Amur State University, 2015. – 423 p.

The 11th issue of the collection of scientific articles presents works of Russian and Chinese scientists studing ethnoreligious and ethnocultural contacts between Russian and Chinese, ethnosocial processes of migration in the Russian Far East, their reflection in literature and opinion journalism of XX–XXI centuries. Single part of the collection consists of published archival documents devoted to religion, culture and Far Eastern ethnoses social organization; field research materials and interviews, rare ethnographical materials.

The collection is addressed to a wide target audience: Religious studies specialists, Russian studies specialists, sinologists, higher and secondary educational institutions teachers, postgraduate students, schoolteachers, to anyone who is interested in problems of Far Eastern ethnocultural contacts and ethnosocial migrations.

ISBN 978-5-93493-274-4

© Amur State University, 2015
© Authors' group, 2015

ПРЕДИСЛОВИЕ

В последние годы отношения между Россией и Китаем быстро развиваются и углубляются. В течение 2013–2015 годов этот процесс шёл чрезвычайно быстрыми темпами, оказывая огромное влияние на международную обстановку. Очевидно, что в политике и экономике достигнуты большие успехи. Разумеется, у этой динамики есть внешние причины, связанные с мировыми геополитическими тенденциями. Однако не только внешние ситуативные обстоятельства влияют на сближение России и Китая. Сближение наших стран – это естественный процесс, обусловленный прежде всего внутренними причинами, поскольку наши страны – это давние соседи, они имеют большую общую границу и большие общие интересы.

Наши страны и наши народы – это соседи, которые имеют не только общую границу, общие интересы, но также имеют большие пространства общей истории и культуры. На Дальнем Востоке эти истории и культуры – русская и китайская – не просто сосуществовали в пределах собственных границ. Вследствие исторических коллизий эти истории и культуры совмещались и взаимопроникали друг в друга. Непростым образом реальные фрагменты Китая оказывались в России, а реальные фрагменты России инкорпорировались в китайскую действительность. Одним из наиболее значимых и драматичных примеров такого рода является ситуация так называемого «маньчжурского клина», возникшего на территории левого берега Амура после подписания Айгунского договора. Не менее значимым и драматическим примером фрагмента России и русской культуры в Китае являются русские анклавы по линии КВЖД и, прежде всего, Харбин и Трёхречье. Тема «русского Харбина» сейчас открыто и деятельно разрабатывается русскими и китайскими исследователями, нередко – совместными усилиями. Однако, несмотря на открытость позиций и свободный диалог в области изучения «русского Харбина» и «русского Китая», остаётся ещё немало до конца не решённых проблем.

На протяжении последних 15 лет в решение этих и многих других проблем взаимодействия России и Китая, их культур и народов вносит посильный вклад международная конференция «Россия и Китай на дальневосточных рубежах». Представленные на ней доклады и дискуссии, расширенные и дополненные, публикуются в очередных тематических выпусках сборников научных статей.

***

В течение нескольких лет одним из главных участников наших конференций, семинаров и научно-исследовательских проектов был Луань Цзиньхэ, крупный китайский историк, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института новой истории Китая Академии общественных наук Китая, генеральный секретарь Всекитайского общества по изучению истории китайско-российских отношений, почетный доктор Института востоковедения РАН.

Он родился в 1964 г. в приграничном леспромхозе близ г. Муданьцзян в бедной семье, пережил все тяготы «великой культурной революции» и последовавших за ней лет кризиса. Однако, несмотря на это, благодаря своей кипучей энергии и жажде знаний смог стать большим учёным. Широта его эрудиции, живость ума сочетались с блестящим знанием русского языка, благодаря чему Луань Цзиньхэ стал не только кабинетным учёным, но также активным участником многих российско-китайских научных, политических и дипломатических контактов, выступая как в роли переводчика, так и генератора инициатив.

Луань Цзиньхэ не только великолепно изучил русский язык и защитил в России диссертацию. Он принял в своё сердце Россию и русскую культуру, причём настолько, что в личном общении совершенно органично именовался русскими знакомыми как Николай Петрович. Луань Цзиньхэ постоянно совершенствовал свои знания в живом общении с простыми людьми, оттого прекрасно понимал все тонкости русской языковой стихии и сам был не чужд словесной игре, различным языковым и «межязыковым» комбинациям. Нередко и лишь отчасти в шутку Николай Петрович говорил, что он – наполовину русский. Этому ощущению близости России соответствовала и научная позиция учёного – в публикациях и выступлениях Луань Цзиньхэ доминировало стремление преодолеть объективные противоречия в российско-китайских отношениях и субъективное разномыслие среди русских и китайцев, учёных, политиков, простых людей. Несомненно, что в прогрессе отношений России и Китая есть немалая доля его усилий.

6 февраля 2014 г. сердце Луань Цзиньхэ, Николая Петровича, перестало биться. Его уход стал большой потерей для российско-китайского диалога, науки и культуры двух стран. Невосполнима эта утрата для всех его китайских и русских друзей, коллег и читателей.

Наша книга является выражением огромного уважения к китайскому учёному Луань Цзиньхэ и данью светлой памяти дорогому другу Николаю Петровичу.

绪论

近年来俄罗斯与中国之间的关系不断的发展和深化。在 2013-15 年这个过程达到很快的速度，对国际环境有伟大的影响。显然，在政治和经济的事件取得了巨大的成功。当然，这个过程有与全球地缘政治趋势已联系的外部原因。然而，不仅外部的情况影响到俄罗斯和中国之间的友好关系。我们国家的友好关系就是一个自然的过程，是由于内部因素造成的，因为我们的国家是长期的邻居他们有一个共同国境线和大的共同利益。

我们的国家和我们的人民就是不但有共同边界、共同兴趣而且有大部分共同历史和文化的邻居。在远东地区这些历史和文化（俄罗斯和中国）不仅在旗境内共存了。由于历史的冲突，这些历史和文化结合了、相互渗透了。这样真正的中国片段在俄罗斯出现了，而真正的俄罗斯片段使合并于中国现实。其中最重要的例子就是所谓的“满洲楔子”在阿穆尔河左岸的领土出现的瑷珲条约的签订后的情况。同样重要的在中国的俄罗斯和俄罗斯文化的片段例子是俄罗斯飞地通过中东铁路、哈尔滨、三江。“俄罗斯哈尔滨”的主题现在是把俄罗斯和中国的科学一起家研究公开地和积极地。然而，尽管在“俄罗斯哈尔滨”和“俄罗斯中国”的方面中的打开位置和自由对话，仍然存在着不少末完全解决的问题。在过去的 15 年内国际会议“在远东地区的俄罗斯与中国”作出贡献在解决这些俄罗斯和中国之间关系的问题他们的文化和人民。介绍了报告和讨论发表在科学论文的本文集。

***

几年来，在我们的会议、研讨会和科学研究的工作栾景河是一个主要参与者之一。他是一位中国有名的历史学家、历史学博士、中国社会科学院近代史研究所的首席研究员、中国中俄关系史研究会秘书长、俄罗斯科学院东方学研究所的荣誉博士。

1964 年生于黑龙江省牡丹江林管局柴河林业局在一个贫困家庭，他经历了“文化大革命”的各种各样的困难和随后几年的危机。不过，尽管如此，由于他旺盛的精力和求知欲可能当一位伟大的科学家。栾景河的博学、脑子的灵活和俄罗斯语言掌握得很好了结合在一起进行，由于他不仅是成为一个脱离现实的学者但也是许多俄中科学、政治、外交接触的一位积极参与者，他作为翻译和措施的发起人。栾景河不仅学习俄语完美地和在俄罗斯学位论文答辩了。他爱俄罗斯和俄罗斯文化，以至被俄罗斯的朋友称为尼古拉·彼得罗维奇。他常常只有一部分玩笑说她一半是俄罗斯人。这种俄罗斯亲近感符合科学家的科学态度，栾景河在论文和报告想克服俄

中关系的客观矛盾，俄罗斯和中国的科学家、政治家、普通人之间的主观思想差异。

毫无疑问在俄罗斯和中国之间关系的进步有他的伟大的努力。

2014 年 2 月 6 日栾景河 （尼古拉·彼得罗维奇）因病不幸去世。他的死亡为了俄中对话、两国科学和文化是一个巨大的损失。这是巨大的损失给他的中国和俄罗斯朋友、同事们和读者们。

这本书对栾景河科学家表达巨大的尊重而且对亲爱的朋友尼古拉·彼得罗维奇应有的纪念。

FOREWORD

In recent years, relations between Russia and China have been quickly developing and deepening. This process has moved very fast and has made a deep influence on the international situation since 2013. Obviously, politics and economics have achieved great success. Of course, this dynamic has external causes associated with global geopolitical tendencies. However, not only situational circumstances influence on a convergence between Russia and China. The convergence between our countries is a natural process, first of all conditioned by internal factors; as far as our countries are long-standing neighbors, they have a large common border and large common interests.

Our countries and our people are the neighbors who have not only a common border, common interests, but also have large sections of the common history and culture. In the Far East, the Russian and the Chinese history and culture are not just coexisted within its own borders. Due to historical collisions these history and culture were combining and interpenetrating into each other. That is how the real fragments of China appeared in Russia, and the real fragments of Russia incorporated into the Chinese reality. One of the most significant and dramatic examples of this is the situation of so-called "Manchurian wedge" that emerged in the territory of the left bank of the Amur River after the signing of the Aigun contract. Another important and dramatic example of the Russian fragment and the Russian culture in China are the Russian enclaves along the line of the Chinese Eastern Railway, and, primarily, Harbin and the Three rivers area. Russian and Chinese researchers now openly and actively develop the theme of «the Russian Harbin» and they work together quiet often. However, in spite of the open position and free dialogue in the field of "the Russian Harbin" and "the Russian China", there remain many incompletely solved problems.

Over the past 15 years the international conference "Russia and China on the Far Eastern borders" has been making a contribution in settlement these and other issues of cooperation between Russia and China, their cultures and people. Presented extended and supplemented reports and discussions are published in the regular number of the thematic collections of scientific articles.

***

For several years, one of the main participants in our conferences, seminars and research projects was Luan Jinhe, a major Chinese historian, Doctor of Historical Sciences, Senior Research Fellow of Institute of Modern History Chinese Academy of Social Sciences, General Secretary *of the Sino-Russian relations Research Association of China, an Honorary Doctor of the Institute of Oriental Studies Institute (OSI)* of the Russian Academy of *Sciences.*

He was born in 1964 in a border timber industry enterprise near the Mudanjiang city in a poor family; he overcame difficulties of "Great Cultural Revolution" and the subsequent years of the crisis. However, thanks to his tireless energy and thirst for knowledge, he was able to become a great scientist. Thanks to the width of his erudition, quick-wittedness combined with excellent knowledge of the Russian language Luan Jinhe became not only an armchair scientist, but also an active participant of many Russian-Chinese scientific, political and diplomatic contacts, playing the role of translator and initiatives generator.

Luan Jinhe not only perfectly studied the Russian language, but also maintained his thesis in Russia. He took in his heart the Russian culture and Russia so much that in personal contact some Russian friends called him Nikolai Petrovich.

Luan Jinhe always improved his knowledge by communication with ordinary people, that is why he perfectly understood all the refinements of Russian language environment, also he personally loved playing on words by different linguistic and intellectual combinations.

Nikolai Petrovich often used to say, only partly in jest, that he was half-Russian. This sense of intimacy with Russia complied with scientific attitude of scientist - in Luan Jinhe’s publications and reports dominated the tendency to overcome objective contradictions in Russian-Chinese relations, and subjective difference of opinions among Russian and Chinese scientists, politicians and ordinary people. There is no doubt that the progress in relations between Russia and China has a large portion of his efforts.

February 6, 2014 Luan Jinhe’s (Nikolai Petrovich’s) heart stopped beating. His departure was a big loss to the Russian-Chinese dialogue, science and culture between the two countries. This is irreparable loss for all his Chinese and Russian friends, colleagues and readers.

This book is an expression of the huge respect to the Chinese scientist Luan Jinhe and the tribute to the blessed memory of a dear friend Nikolai Petrovich.

ДИАСПОРЫ КАК ФАКТОР ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ[1]

А.П. Забияко

Диаспоры и сдвиги в цивилизационных укладах

Ниниан Смарт, выдающийся английский антрополог и философ, много лет в молодости отдавший полевым наблюдениям в разных частях света, на склоне лет констатировал по поводу новой реальности: «Путешествие в иные народные верования и убеждения может оказаться поездкой в соседний двор. Сегодня совместная жизнь совершенно разных людей в огромных городах является явлением абсолютно нормальным. В таких городах как Лондон, Нью-Йорк, Лос-Анджелес, Сидней, Сингапур, Франкфурт, Париж, может сосуществовать много разных религий и идеологий. […] Часто случается так, что города выступают микрокосмами целого мира. И это еще одна причина, по которой так необходимо знать о других если не для достижения взаимного соглашения, то хотя бы для взаимопонимания»[2].

События, происходящие в мире в начале XXI века, убеждают, что этнические миграции и их результат – диаспоры – стали в глобальном пространстве одним из важнейших факторов цивилизационных трансформаций. Особенно очевидна эта тенденция по отношению к европейской, западной цивилизации. Динамика этнических миграций после Второй мировой войны и разрушения колониальной системы, либерализация политико-правовых норм в сторону облегчения натурализации иммигрантов и поощрения мультикультурализма, идейно-психологическая атмосфера толерантности привели к значительному росту в Европе диаспор, состоящих из представителей неевропейских этносов. Росту не только количественному, но и, что важнее, качественному, направленному на укрепление этнической идентичности и автономности по отношению к культуре принимающего сообщества.

Масштабы и следствия этих процессов известны и статистически убедительны. Германия, одна из цитаделей европейской цивилизации с некогда почти моноэтническим населением, в настоящее время с долей

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

[2] *Smart N.* The World’s Religions. Cambridge, 1989. P. 6.

этнических немцев около 90% фактически стала полиэтническим государством со всеми вытекающими из этого конструктивными и конфликтогенными следствиями для общества и культуры. Христианская Германия стала обществом, заключающим в своих границах внушительный по численности хорошо интегрированный инорелигиозный «анклав» – исламскую умму (более 4 млн. последователей). В последние годы динамика количественного роста диаспор в Западной Европе за счёт иммигрантов не росла быстрыми темпами, этнические диаспоры укрупнялись благодаря естественному приросту и внутренне консолидировались на началах этнических и религиозных традиций. В 2015 г. миграционный поток резко вырос в результате огромного нелегального потока беженцев из Ближнего Востока. В Германии, Италии, Венгрии и ряде других стран ситуация приобрела критический характер.

Давление культурных традиций диаспор на цивилизационные основы принимающих сообществ приобретает всё больший масштаб. Системообразующие для европейской цивилизации страны – Франция, Германия, Голландия и ряд других, не будучи способными интегрировать иммигрантов в автохтонную культуру, вынуждены корректировать устои исторически сложившегося образа жизни. Консервативная «старая добрая» Англия, в которой христианство в статусе Церкви Англии является государственной религией, ныне в острых дискуссиях определяет новые «политкорректные» нормы использования традиционной христианской символики и отменяет веками сложившиеся обычаи празднования Рождества.

На фоне коррекции христианских начал английской культуры в сторону их нивелирования из соображений толерантности некоторые исламские этнорелигиозные сообщества усиливают в Англии прямо противоположный вектор эволюции. Они наращивают свою специфику вплоть до крайнего радикализма и интеграции в международные террористические организации, которые ставят своей целью объединение европейских и иных диаспор вокруг «исламского государства» для создания нового афро-евразийского халифата от Атлантики до Тихого океана. Сходная динамика характеризует некоторые этнорелигиозные сообщества во Франции, Германии, Бельгии и ряде других европейских стран. В 2014 г. процесс консолидации некоторых европейских исламских общин иммигрантов вокруг новообразованного «исламского государства» обрёл зримые очертания и стал реальностью огромной дестабилизирующей силы. Ответом на это стал в 2015 г. резкий подъём националистических настроений в среде европейцев. Очевидно, что эти тенденции имеет длительную перспективу.

Разумеется, нельзя рассматривать деятельность диаспор лишь в негативном свете. Влияние диаспор на цивилизационный уклад принимающего сообщества двойственно.

С одной стороны, диаспора может деструктивно воздействовать на все или некоторые компоненты окружающей её культурной формации – экономику, социальную структуру, государственное устройство, религию, этику и т.д. В таком случае она становится конфликтогенным фактором, способным порождать не только противоречия вплоть до локальных этнических войн внутри границ принимающего сообщества, но и провоцировать конфликты вплоть до мировых войн с соседними странами, например, со страной, представляющей историческую родину диаспоры. Достаточно для наглядности вспомнить историю судетских немцев. В результате политических переделов границ после Первой мировой войны немцы Богемии и Моравии («Судетской области») оказались на положении диаспоры в Чехословакии, начав в 1930-е годы активно бороться за идею единого Третьего рейха, разогревая милитаристские настроения в Германии и раздувая огонь грядущей Второй мировой войны.

С другой стороны, диаспора может оказывать конструктивное влияние на цивилизационный уклад принимающего сообщества, дополняя его физическими и интеллектуальными ресурсами, которые способствуют материальному и духовному развитию общества. В XVII в. «немцы» из Немецкой слободы Москвы внесли существенный вклад в расширение культурных горизонтов русского общества и развитие диалога Московской Руси с Западом. В начале XX в. деятельность русской диаспоры в Маньчжурии имела своим следствием быстрый социально-экономический подъём отсталого Северо-Восточного Китая, появление и распространение таких передовых технологий, видов образования, науки, медицины, которыми китайская цивилизация не обладала.

Как правило, в реальной жизни оба вектора влияния сосуществуют, но один является доминирующим (временно или постоянно).

Для принимающего сообщества иноэтническая и инокультурная диаспора – это открытая дверь в другой мир, в пространство и время другой культуры. Редко, когда часы культур идут синхронно, поэтому обычно время диаспоры – это время, отставшее или обогнавшее время окружающей культуры. Важно, кто из «чужих» приходит через эту дверь и что с собой приносит. Не менее важно, кто из «своих» уходит через эту дверь и что с собой уносит. Открытая дверь может быть благом, а может быть злом. История знает много примеров, когда эту дверь распахивали настежь или накрепко запирали. В обоих случаях, как выяснялось, ненадолго.

Нынешнее столетие открывает эпоху диаспор, меняющих цивилизационный уклад мира. Диаспоры и диаспоризация – общемировые явления исторического развития. Россия и Китай, российская и китайская цивилизации не стоят в стороне от мировых тенденций.

Уточнение дефиниций

Изучению диаспор и диаспоризации посвящены большая литература и специализированные издания[1]. Понятия, которыми оперирует современное научное знание, возникли давно, вне научного дискурса и по-разному интерпретируются в разных публикациях. В отечественной и зарубежной науке дефиниция диаспоры остаётся дискуссионной проблемой[2].

Очевидно, впервые понятие «диаспора» (греч. διασπορ≤ – «разбрасывание в разных направлениях», «рассеяние»; от греч. δια – «в разном направлении» и σπε□ρω – «разбрасывать, рассеивать») было применено в Новом Завете к еврейским общинам, находившимся за пределами Палестины. В еврейской культуре понятию диаспоры наиболее близко по смыслу слово galut, «изгнание», «изгнанник», отражающее особенности возникновения этой диаспоры. Формирование еврейской диаспоры начинается в 8 в. до н.э., когда после поражения от Ассирии огромная масса населения Израильского царства была переселена на другие земли. В 597 г. было разгромлено Иудейское царство, в 586 г. большая часть его населения переселена в Вавилонию. После 538 г. часть евреев вернулась, часть осталась в Вавилонии. К этому времени с территории Палестины большая масса евреев рассеялась по ближайшим странам. После антиримского восстания (66–73 гг.) римские власти выселили с Палестины значительную часть евреев. В следующие века продолжился отток евреев в Египет, Италию, Переднюю Азию, др. земли вплоть до Китая. В результате основная часть народа оказалась за пределами исторической родины иудаизма. В конце 20 в. еврейские диаспоры существовали более чем в 80 странах мира.

Известно, что этнические миграции и диаспоры возникали не только в результате изгнания, хотя именно насилие часто является главной причиной исхода. Поэтому члены диаспоры – не обязательно изгнанники. Важно также, что диаспоры – это не обязательно совокупность людей, этнически однородных с точки зрения физической антропологии. «Чистокровная» этничность – явление в большинстве конкретных случаев сомнительное. Понятая в широком историческом контексте, *диаспора* – это группа людей, принадлежащих к общей этнокультурной традиции и проживающих за пределами исторической родины этой традиции в чуждом этническом окружении в статусе этнического меньшинства. Люди, образующие диаспору, являются носителями общей исторической памяти, основное содержание которой составляет память о «духовной родине» и «исходе» из нее; члены диаспоры также разделяют общие ценностные ориентации, следуют культурным предписаниям своей традиции и обла-

[1] В России этой проблеме посвящен научный журнал «Диаспоры».
[2] См., напр.: Диаспоры. № 2–3. 1999.

дают сходным опытом существования в чуждом этнокультурном окружении. В понимании сущности диаспоры важно акцентировать не столько «кровное» родство ее представителей, сколько их принадлежность к общей этнокультурной традиции, сходство ментальных установок и опыта жизни в иноэтнической среде.

В контексте исследования русской и китайской диаспор эти акценты имеют немаловажное значение, но при этом зачастую упускаются из виду. В силу исторических особенностей развития России как полиэтнического государства, российской цивилизации причастными к русской этнокультурной традиции могут быть не только исключительно русские, но также представители других этнических групп, интериоризировавшие основные компоненты русской культуры – например, язык, нормы образования, образ жизни, ценностные ориентации. Существуют не только внутренние механизмы интеграции выходца из России в русскую диаспору. Значительное влияние оказывают внешние факторы – например, исторически сформировавшийся в сознании окружающих Россию народов образ этой страны. На уровне массового сознания образ России нивелируется в части этнического многообразия России и суммируется в упрощённом стереотипе, согласно которому, все живущие или приехавшие из России – русские. Вольно или невольно выходцы из России должны, по крайней мере, при определённых обстоятельствах следовать этому навязываемому извне стереотипу и формально или неформально выступать в статусе представителя русской диаспоры. Типичным примером такой ситуации является «русский Нью-Йорк», описанный родившимся в семье еврея и армянки русским писателем-эмигрантом С.Д. Довлатовым, или, ближе к теме наших исследований, «русский Харбин».

Следовательно, под *русской диаспорой* следует понимать сообщество людей, связанных с русской культурной традицией, но проживающих за пределами России в статусе этнического меньшинства, разделяющих чувство групповой солидарности, объединенных коллективными представлениями и опытом жизни в чуждом этнокультурном окружении. Основу чувства групповой солидарности и коллективных представлений русской диаспоры составляет образ России как родины и страны исхода.

Сходным образом дело обстоит по отношению к Китаю и китайской диаспоре. Совокупность граждан КНР, которая обычно обозначается понятием «китайская диаспора», по своему этническому составу неоднородна. Например, в России она может включать наряду с ханьцами, преобладающим этносом (более 90 % населения), маньчжуров, хуэй, уйгуров и монголов, корейцев, а также представителей многих других народов, населяющих Китай (всего в КНР проживает более 50 разных народов). Различия среди этих групп населения Китая далеко выходят за рамки язы-

ковых особенностей. Так, например, маньчжуры до сих пор сохраняют шаманские верования, а хуэй и уйгуры – последователи ислама. Значительно различается историческая память разных народов Китая: ханьцы – строители и опора китайской цивилизации, однако монголы и маньчжуры, завоевав Китай, в течение длительного времени господствовали над ханьцами (1280–1368 гг. – монгольская династия Юань; 1644–1911 гг. – маньчжурская династия Цин), а после, потеряв власть, подвергались со стороны ханьцев суровым притеснениям. Ханьцы, как известно, тоже имеют существенные внутриэтнические различия, обусловленные спецификой локальных культурных традиций – провинциальных, уездных и далее вплоть до своеобразия отдельных деревень. Применительно к нашей теме отметим, что представители ханьских локальных традиций имеют разный опыт миграционной мобильности – некоторые (например, из провинции Чжэцзян, Гуандун) весьма богатый, а другие (например, из провинции Хэйлунцзян) до недавнего времени очень малый.

Однако при всех различиях, порой очень глубоких, этих людей в Китае и вне его объединяет осознание того, каждый из них – *«Чжунго жэнь»*, «человек Серединного государства». В России это коллективное представление о едином правовом, гражданском статусе актуализируется и в условиях чуждого этнокультурного окружения, дополняется отчетливым осознанием историко-культурной общности, доминирующей над всеми локальными отличиями. Идентификаторами этой общности могут выступать не только близкие антропологические черты (разрез глаз, цвет волос и др.), но и сходный образовательный базис, владение иероглификой, понимание «путунхуа», специфика кухни, использование при еде палочек и многое другое. За пределами Китая этих людей объединяет также то, что в глазах этнокультурного большинства они все – «китайцы»; и в этом вмененном им статусе они несут коллективную ответственность и за ханьцев, и за прочих жителей Поднебесной, и за Китай в целом.

Общий негативный опыт – еще один важный элемент коллективных представлений, интегрирующий людей в сообщество, именуемое диаспорой. Совместное преодоление трудностей, взаимопомощь в беде, сопереживание невзгодам ближнего гораздо крепче сплачивают людей, чем пресловутая ностальгия по родине или сходство культурных стандартов. Внутригрупповое коллективное представление об иноэтническом окружении как чуждой опасной среде актуализирует стремление к солидарности. Эти психологические механизмы, работающие тем действеннее, чем выше в окружающей этнической среде уровень ксенофобии, стимулируют формирование диаспоры.

Таким образом, под *китайской диаспорой* следует понимать сообщество людей, связанных с китайской культурной традицией, но проживаю-

щих за пределами Китая в статусе этнического меньшинства, разделяющих чувство групповой солидарности, объединенных коллективными представлениями и опытом жизни в чуждом этнокультурном окружении. Основу чувства групповой солидарности и коллективных представлений китайской диаспоры составляет образ Китая как родины и страны исхода.

Диаспоризация – это, во-первых, процесс укоренения этнических групп за пределами своей исторической родины в иноэтнической среде; во-вторых, процесс, направленный на формирование устойчивых этнических сообществ, сохраняющих в инокультурном окружении свою культурную специфику.

В терминологическом оснащении научных дисциплин, изучающих миграции и диаспоры, для обозначения оказавшихся в иноэтническом окружении групп часто применяются понятия *мигранты*, *иммигранты*, а их окружение принято называть *принимающим сообществом*. Эти термины вполне содержательны, однако стоит вспомнить, что в этнографии и ряде других наук имеются и другие понятия, адекватные реалиям этнической мобильности и взаимодействия. Сообщество людей, образующих диаспору, может быть обозначено как аллохтонная группа, аллохтоны (от греч. ∞λλοφ – иной, чужой; χθ®νιοφ – земной). Иноэтническое окружение аллохтонов – автохтонная группа, автохтонное общество (от греч. – α∧τ®χθων – туземный, коренной). Инкультурация аллохтонной группы в автохтонную среду происходит как правило в форме *индигенизации* (лат. indigena – коренной, туземный; туземец) – адаптации группы к местным традициям, верованиям и обычаям, врастания в местную культуру и усвоения её особенностей.

Взаимодействие этнических диаспор и автохтонных культур

Вернёмся к проблеме взаимовлияния этнических диаспор и культур принимающих сообществ. Одной из областей, где процессы и результаты этого взаимовлияния очевидны и значимы, является религия. Религия выступает одной из опор цивилизационного уклада: стабильность религии или религий, фундирующих определённый тип цивилизации, является одной из важнейших причин его устойчивости; напротив, преобразования в религиозной жизни неизбежно влекут за собой изменения цивилизационного уклада.

Миграции народов и связанный с ними дрейф религий издревле выступали мощным фактором цивилизационных трансформаций. Так, иудейские диаспоры на протяжении всей истории существования оказывали сильное влияние на окружающие их культуры и религии. Затронем лишь один, но очень важный аспект. В немалой степени возникновение и распространение христианства стало следствием диаспоризации иудаизма.

Диаспоризация стимулировала, например, перевод ветхозаветных текстов с древнееврейского на греческий язык, появление Септуагинты и её дальнейшую рецепцию в этнических общинах средиземноморского мира, объединённых знанием греческого языка. Еврейские общины, обосновавшиеся в городах греко-римской цивилизации, были источником проповеди новозаветных идей. Трудно переоценить вклад евреев-христиан в трансформацию культуры античного мира в новый тип европейской цивилизации. В эпоху средневековья арабские диаспоры раскинулись далеко за пределами Аравийского полуострова, становясь центрами распространения ислама и нового типа цивилизации. Арабо-мусульманская цивилизация, простиравшаяся от Испании до Индии, включила с свой состав десятки народов, вытеснила их религии, изменила культуры и на многие века вперёд вплоть до настоящего времени определила их исторические судьбы. В Новое время возникли крупные диаспоры индусов, сикхов. Вывоз рабов из Африки привел к появлению в Новом Свете африканских диаспор, религий и синкретических культов.

С середины 19 в. мощно развивается китайская диаспора, религиозное содержание которой образовано буддизмом, даосизмом конфуцианством и синкретическими культами. Наиболее крупные китайские диаспоры существуют в странах Юго-Восточной Азии, США, Западной Европе[1]. В Юго-Восточной Азии в Сингапуре именно китайская диаспора и конфуцианство стали основной силой, преобразовавшей отсталый регион в суперсовременный тип «конфуцианского общества».

Навстречу китайским эмигрантам с Запада в Китай двигались европейцы, селившиеся в крупный городах, прежде всего, приморских, развивавшие торговлю и предпринимательство. Европейские сеттльменты стали опорой для христианских миссионеров, которые после Опиумных войн получили право свободного распространения христианства в Китае. Китайская цивилизация столкнулась с проблемой адаптации христианства к религиозным, политическим, этическим и иным основам традиционной культуры. Христианство было серьёзно потеснено в первые десятилетия существования КНР. «Однако прошедшие в конце XX в. перемены показали, что проблема взаимодействия пришедшего с Запада христианства с китайской цивилизацией не утратила своей весомости. В 1990-е годы религиозные традиции и региональные цивилизационные характеристики заметно увеличили своё влияние на мировое развитие. […] Хотя былое

[1] *Gregor Benton and Frank Pieke* (eds.), The Chinese in Europe. Basingstoke, 1998; *Wang Gungwu.* The Chinese Overseas: From Earthbound China to the Quest for Autonomy. London, 2000; *Кухаренко Н.В.* Китайские этнорелигиозные сообщества в США: Автореф. дисс. … канд.филос.н.: 09.00.13. Благовещенск, 2004; *Кухаренко С.В.* Китайские этнорелигиозные сообщества в Западной Европе: Автореф. дис. ... канд. филос. н.: 09.00.13. Благовещенск, 2006; др.

соперничество и культурный антагонизм между христианством и китайской традицией вряд ли смогут повториться в прежнем виде, необходимо иметь в виду, что в ходе процессов ″китаизации″ христианской теологии и ″озападнивания″ китайского традиционализма проблема их взаимоотношений в современных условиях была решена лишь частично»[1]. Это справедливое суждение за прошедшие годы получило многочисленные подтверждения. Достаточно указать на развёрнутую в последние годы в Китае деятельность властей по сносу церквей и демонтажу крестов. Так, по информации правозащитной организации ChinAid, только в провинции Чжэцзян в 2014 г. более 360 церквей получили уведомления о сносе, уже снесены или лишены креста.

После заключения в 1858 г. Айгунского договора и присоединения Приамурья на территории России возник маньчжуро-китайский анклав – «маньчжурский клин»[2]. Рядом с ним существовали многочисленные китайские общины, количество которых выросло в ходе присоединения Приморья и быстрого экономического развития российского Дальнего Востока. Взаимодействие русских и китайцев на Дальнем Востоке сопровождалось не только противоборством культур, но также синкретизацией культурных традиций, в том числе, религиозных. С конца 20 в. вновь начался рост китайской диаспоры в России[3].

Русский опыт диаспоризации в Китае

Распространено представление, что русские не склонны к созданию устойчивых и жизнеспособных диаспор. Представление о неустойчивости русских диаспор несомненно имеет право на существование и может быть подкреплено многочисленными примерами из истории и современными реалиями. Отчасти это объясняется тем, что русские не имеют большого исторического опыта диаспоризации в отличие, например, от евреев, армян, китайцев. Не углубляясь в рассмотрение всех сторон проблемы русского опыта диаспоризации, привлечем внимание к двум важным в контексте нашей темы обстоятельствам, которые способны существенно поколебать утверждение о малоперспективности русской диаспоризации.

С 1685 г. в столице Китая существовала немногочисленная община русских, образованная в основном из согласившихся служить китайскому императору казаков, защитников Албазина. Зачисленные на военную службу, они получили жилье, жалование, но при этом были поставлены перед необходимостью соблюдать многие китайские обычаи, носить ки-

---

[1] *Ломанов А.В.* Христианство и китайская культура. М., 2002. С. 5.

[2] *Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А.* «Маньчжурский клин»: история, народы, религии / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2005.

[3] *Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А.* Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под. ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2009.

тайскую одежду и косу. В иноэтническом окружении русским пришлось взять в жены китаянок. При этом им была оставлена возможность свободно исповедовать свою веру и проживать компактно на отведенном для них участке Пекина – в Бэйгуане[1].

Сейчас, разумеется, уже не приходится говорить о сохранении физических антропологических признаков, указывающих на прошлое выходцев из Албазина, которых сейчас в Китае около ста человек. Но они сохраняют историческую память о прародине, православие и другие признаки, связывающие их в особое сообщество. В последнее время были случаи, когда потомки албазинцев официально меняли свою этничность, записываясь «русскими». В июле 2013 г. несколько родственников из семьи Дубининых (Дэ) приезжали в Албазино почтить память предков. Это было уже не первое «паломничество» албазинцев. Один из Дубининых-Дэ принял крещение в водах Амура и получил русское имя Василий, двое других мужчин, дяди новокрещёного, были православными. Из Китая они привезли мешочек с землёй, взятой от семейных могил, рассыпали её на исторической родине, а из Албазина забрали землю для могил в Китае. Всё это очень показательно. Прошло почти 330 лет с тех пор, как предки Дубининых (Дэ), Романовых (Ло), Яковлевых (Яо), Хабаровых (Хэ) и других албазинцев пришли в Пекин и были поселены на Северном подворье.

Значение албазинцев, первой русской диаспоры, заключалось не столько в том влиянии, которое она оказала на Китай и китайскую культуру (это влияние было, конечно, невелико), сколько в тех следствиях, которые факт её существования повлёк в России. Попечение о православных албазинцах подвигло российскую власть к организации духовной миссии в Пекине. Начав деятельность в 1716 г., сотрудники миссии внесли вклад не только в духовное окормление албазинцев и их потомков, распространение православия в Китае, но и, что, пожалуй, более важно, в развитие отношений между Россий и Китаем[2]. Фактически именно сотрудники миссии, православные интеллектуалы, в особенности, И.Я. Бичурин (архимандрит Иакинф), П.И. Кафаров (архимандрит Палладий), В.П. Васильев открыли для русской культуры Китай как особый тип цивилизации, сложившейся в особых географических условиях и отличающейся самобытным укладом экономики, социальной структуры, политической системы, литературного наследия, религии и этнической психологии. Публикации этих учёных вызывали широкий общественный резонанс, а представ-

[1] Бэйгуань, «Северное подворье», – территория в северной части Пекина, которая была выделена в 1685 г. императором Канси русским казакам-албазинцам, согласившимся служить в маньчжурской гвардии («Русской сотне»). Вплоть до 1956 г. здесь располагалась Российская духовная миссия в Китае. Ныне часть этой территории занимает посольство России.

[2] См., например: Православие на Дальнем Востоке: 275-летие Российской духовной миссии в Китае. СПб., 1993.

ленные в них фундаментальные знания вносили крупный вклад в формирование многих научных отраслей – истории, филологии, религиоведения, правоведения, экономики и т.д. Одним из комплексных результатов этого процесса стало появление российской синологии, чьи успехи составили славу отечественной науки. Т.о., присутствие малочисленной общины русских в Пекине оказало огромное влияние на Россию и русскую культуру.

Вследствие освоения русскими Забайкалья, Приамурья и Приморья, строительства КВЖД, событий Гражданской войны и иных причин в Маньчжурии в первой половине XX в. сложилась многочисленная русская диаспора. Она демонстрировала способность русских при определенных условиях создавать за пределами исторической родины жизнеспособные сообщества.

Во второй половине XIX в. в западной части Маньчжурии, вдоль правобережья реки Аргунь начали разрастаться русские поселения, население которых составляли беглые каторжане, крестьяне, казаки, купцы, а также в меньшей части жителей китайские торговцы, огородники, ремесленники. Эта русская колония в бассейне впадавших в Аргунь рек Ган, Дербул и Хаул получила название Трёхречья (кит. *Sānhé*). После революции 1917 г. русское население значительно разрослось за счёт беженцев, уходивших за Аргунь от войны, репрессий и коллективизации. В 1940-е годы русское население этого анклава составляло от 10 до 11 тыс. человек. Эта русская диаспора в своей экономической, социальной, культурной, религиозной жизни демонстрировала высокий уровень эффективности и стабильности. Лишь в силу внешних крайне неблагоприятных факторов (грабежи и погромы вооружённых формирований «красных» и «белых», экспроприации японских оккупантов, послевоенные репрессии и репатриации, т.д.) были подорваны демографические, экономические и культурные основы существования этого русского этнического анклава. Однако вплоть до настоящего времени он официально сохраняется, будучи административно институализированным в форме Русской национальной волости (кит. *Ēnhé Éluósī zú mínzú xiāng*), расположенной ныне в границах Внутренней Монголии КНР. По разным данным здесь и в расположенных рядом бывших русских поселениях Трёхречья проживает более 2 тыс. потомков выходцев из России, которые считают себя русскими, сохраняют обычаи предков и православие[1].

На узком пространстве полосы отчуждения КВЖД, в Харбине, прежде всего, на протяжении более пятидесяти лет компактно проживали выходцы из России, численность которых колебалась в пределах от ста до двухсот с половиною тысяч. Среди этого населения были представители

[1] *Аргудяева Ю.В.* Русское население в Трёхречье // Россия и АТР. 2006. № 4. С. 121–134.

разных народов – украинцы, поляки, татары, евреи, армяне, немцы и т.д. Разумеется, русские составляли большинство.

Прежде многие нерусские этносы жили порознь друг от друга, иногда на значительном удалении. В Харбине представители этнических групп стали жить бок о бок, иногда – в соседних домах или квартирах. Каждый этнос в специфических условиях тесного сосуществования в пределах российского анклава на китайской территории вырабатывал свои стратегии этнического поведения, демонстрируя в экстремальной ситуации пределы своей этнической устойчивости и другие важные качества. Был накоплен бесценный этнический опыт, безусловно, интересный не только в научном отношении.

С другой стороны, выходцы из России оказались все вместе на чужбине и в близком взаимодействии с народом, культурой и политической системой, о которых они имели чаще всего самое отдалённое представление и с которыми никогда не имели опыта отношений. Важно также, что и народ, и культура, и политическая система Китая являлись сложноорганизованными формациями, излучавшими соседям мощные «импульсы изменений» и обладавшими высокой степенью устойчивости. Для русских эта ситуация оказалась особенно малопривычной, поскольку они фактически утратили в Маньчжурии многие конкурентные преимущества, которыми обладали в России, – статус государствообразующего народа, преференции политико-правовой и образовательной системы, твёрдую власть над территорией, господствующую религию, целостность этнического сознания, расколовшегося на чужбине после революции почти ровно пополам – на «белое» и «красное».

Заметим, что опыт маньчжурской диаспоры русских был отмечен одной важной особенностью. Расселение русских по линии КВЖД изначально по условиям Контракта 1896 г. происходило на условиях фактического отчуждения необходимой для строительства и обслуживания дороги земли в пользу Общества КВЖД. Революция в России, самозахваты дороги милитаристским «кланом Чжанов», американские инспирации начала 20-х гг. и японские оккупации существенно осложняли правовой статус полосы отчуждения. Но для русских жителей она долго продолжала оставаться своей территорией, которую нельзя в полной мере изъять и превратить в чужую. По крайней мере, её нельзя изъять из сердца и памяти, хранившей образ уголка китайской земли, который стал родиной.

Эту свою территорию в пределах полосы отчуждения русские обустраивали по-своему, в традициях русской архитектуры, здесь они выстраивали образование и науку по русскому образцу, здесь думали, говорили, писали стихи и прозу в созвучии с русским слогом. В границах своего русского мира харбинская диаспора десятилетиями укоренялась – ро-

жала детей, крестила их, обучала, венчала, а затем, по завершении жизненного круга, соборовала и провожала на погост. Последние представители этой диаспоры (с некоторыми из них автору статьи доводилось встречаться), дожившие до конца 90-х – начала 2000-х гг., не хотели возвращаться в Россию, даже имея для этого благоприятные возможности. На этой земле они родились, прожили в горе и радости, здесь были похоронены их близкие, рядом с которыми они ожидали упокоиться. Эта земля стала их второй родиной[1].

Пример албазинцев, трёхреченцев и харбинцев высвечивает не только аспекты, связанные с диаспоризацией русских, но и целый ряд актуальных проблем русско-китайского взаимодействия – в частности, проблему сохранения русскими этнокультурной идентичности в условиях китайского окружения. Эта проблема не потеряла своего практического значения и поныне. Скорее напротив, в условиях возросшего уровня общения и перемещения народов, актуальность этой проблемы очевидна.

Заключение

Диаспоризация привела к тому, что в 20 в. в мире существовали десятки разных этнических и этнорелигиозных диаспор. В последние десятилетия из-за военных конфликтов, социально-экономических и демографических мировых диспропорций, глобализации, возросшей миграционной мобильности усилился процесс отпочкования от этнических и этнорелигиозных формаций новых диаспор. Эти диаспоры радикально меняют традиционную карту цивилизаций и «религиозных территорий», стирая старые географические границы между этническими сообществами. Рост новых диаспор ставит перед принимающими сообществами сложные проблемы культурного и правового характера. Диаспоризация стала одной важнейших закономерностей и острых проблем современного общества.

[1] *Забияко А.А., Забияко А.П., Левошко С.С., Хисамутдинов А.А.* Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронтира / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2015.

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КИТАЕ – ИСТОРИЧЕСКИЕ УРОКИ

Ли Иннань

С 10 по 15 мая 2013 года состоялся исторический визит в Китай предстоятеля Русской Православной церкви Кирилла и его встреча с Председателем КНР Си Цзиньпином, привлекшие внимание китайской и российской общественности. В ходе этого визита Патриарх Кирилл в своих выступлениях неоднократно упоминал о Китайской Православной церкви, выражая надежду на ее восстановление и подчеркивая при этом принцип автономии, который должен лежать в основе ее деятельности.

В этой связи вполне правомерно возникает интерес к истории вопроса и современному состоянию православия в Китае.

Прежде всего, следует указать, что относительно современного количества православных верующих в Китае не имеется точных данных. Указываются цифры 20 тысяч[1], 13 тысяч[2] и, наконец, 10 тысяч[3]. Расхождения вызваны тем, что перепись лиц, относящих себя к православной конфессии, естественно, не проводилась, и все цифры являются предположительными. В любом случае по сравнению с числом китайских католиков (6 млн. чел. по официальным данным[4], 20 млн. чел. по неофициальным данным[5]) и протестантов (50 млн.чел.[6]) – это капля в море. Полностью отсутствуют православные церковные структуры и священнослужители, религиозная деятельность (в виде совместных молений) ведется время от времени самими верующими в небольшом количестве церквей, открытых властями для этой цели. Для сравнения: согласно официальным данным на 2011 г., Китайская католическая церковь имела 97 епархий, более 6300 церквей, более 2000 священнослужителей, ежегодно совершавших обряд крещения над 100 тыс. китайцев[7].

Невольно возникает вопрос: в чем причины такого контрастного состояния двух исторически близких христианских конфессий? Этот же вопрос ставит известный исследователь А.В. Ломанов, который пишет: «Нынешнее бедственное положение Китайской Автономной православной церкви, особенно заметное на фоне роста численности и влияния китай-

---

[1]См.: Международная жизнь [Электронный ресурс]: http://interaffairs.ru/read.php?item=9528.
[2] *Дацышен В.Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С.219.
[3] *Юэ Фэн.* Дунфан цзидуцзяо таньсо (Исследование восточного христианства). Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2008. С.323.
[4] См.: www.gov.cn (Сайт Государственного Управления КНР по делам религий).
[5] См.: newlife (Caritas in Veritate), 2009-12-27.
[6] Там же.
[7] Данные Государственного Управления КНР по делам религий. См.: www.gov.cn.

ских католиков и протестантов, заставляет размышлять о том, почему православие не смогло столь же прочно укорениться в Китае»[1].

В поисках ответа проследим вкратце путь, пройденный обеми конфессиями в Китае.

Как известно, католическая церковь, проникшая в Китай с XVI в., умело использовала навыки и опыт миссионерства и к сер. XVIII в. достигла значительных успехов. Однако гонения со стороны властей привели к тому, что к 1820 г. в стране осталось всего лишь 20 иностранных миссионеров[2]. В это время (речь идет о 1820 г.) в Пекине уже более 100 лет существовала Русская Духовная миссия[3] (РДМ), пользовавшаяся особым статусом у Цинских императоров, благодаря чему преследования, которым подверглись католические миссионеры, на нее не распространились. Однако собственная религиозная деятельность православных священнослужителей с самого начала была заключена в рамки подворья Бэйгуань (местонахождение РДМ), т.к. «миссия в тот период, следуя инструкциям Петербурга, крайне мало уделяла внимания распространению православия среди китайцев, как правило, ограничиваясь паствой из албазинцев и их потомков»[4].

Петербургские власти были заинтересованы, прежде всего, в дипломатических функциях Русской Духовной миссии и требовали от нее крайней осторожности в действиях, с тем чтобы «проповедничество не вызвало озлобления богдыханских чиновников и тем самым не осложнило межгосударственные отношения»[5]. В период существования строгих ограничений со стороны Цинского правительства это можно было понять. Но в 1860 г. обстановка резко изменилась: после вторжения англо-французских войск в Пекин Цинское правительство под давлением военной силы подписало Пекинский договор, дававший в том числе полную свободу миссионерской деятельности всем христианским конфессиям. Россия опередила в этом плане своих западных партнеров, выработав «Трактат между Россией и Китаем об определении взаимных отношений», который был подписан двумя годами ранее (1858 г.) в Тяньцзине, и предоставил свободу миссионерской деятельности русским подданным. «Россия первой из стран Запада получила право свободы христианского вероиспо-

---

[1] *Ломанов А.В.* Российская духовная миссия в Китае // Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. Мифология. Религия. М., 2007. С. 350.

[2] См.: *Дацышен В.Г.* Христианство в Китае: история и современность. Указ. изд. С. 45.

[3] Другие наименования: Российская Духовная Миссия, Пекинская Православная Миссия, Пекинская Духовная Миссия и т.д.

[4] *Ипатова А.С.* Российская Духовная миссия в Китае: век двадцатый / История Российской духовной Миссии в Китае. Изд. Свято-Владимирского братства, 1997. С. 283.

[5] *Иванов П.М.* Православные миссионерские станы в Китае в начале XX века / История Российской духовной Миссии в Китае. Изд. Свято-Владимирского братства, 1997. С. 254–255.

ведания и миссионерской деятельности в Китае», – подчеркивает В.Г. Дацышен[1].

Как же воспользовались новой обстановкой православная и католическая церковь? Католическая церковь, развернувшая активную миссионерскую деятельность по всей стране, на конец XIX в. насчитывала в Китае 400 иностранных миссионеров (для сравнения: в 1842 г. в Китае было всего 50 католических священнослужителей) и 740 тыс. верующих[2]; по другим данным, более 1 млн. верующих католиков[3]. В это же самое время в штате РДМ состояло всего от 2 до 4 священнослужителей, окормлявших 459 верующих, включая 149 русских и их потомков.[4] Очевидно, что за 40 лет свободы миссионерства православная церковь в этом отношении не преуспела.

Распространение православия в Китае в нач. XX в. связано с активной деятельностью начальника 18-й миссии архимандрита Иннокентия (Фигуровского) в 1901–1917 гг., в первую очередь, с его личным энтузиазмом. Иннокентий Фигуровский видел в распространении православия на Востоке важнейшую цель своей жизни. Прежде чем отправиться в Китай, он внимательно изучил миссионерский опыт в Англии и Франции, и этот опыт ему пригодился. Приняв на себя должность начальника РДМ в ответственный момент, Иннокентий решительно воспротивился попыткам обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева перенести или вообще закрыть Миссию ввиду серьезного урона, нанесенного ей во время восстания ихэтуаней в 1900 г. Восстановив разрушенное подворье и другие постройки Миссии, Фигуровский начал принимать энергичные меры с тем, чтобы православная вера вышла за пределы Бэйгуаня. Был увеличен штат Миссии, на 1 января 1914 г. в ней насчитывалось 85 человек[5]. Наряду с созданием монастырей и скитов, в которых Иннокентий видел опору для распространения православия, в Пекине была основана семинария для обучения китайских катехизаторов. Во многих местах открылись православные школы для китайских детей, мужские и женские. На 1914 г. общая численность учащихся превысила 500 человек. Большинство преподавателей составляли китайцы, прошедшие курс обучения в школах Миссии и семинарии. Большую роль играли миссионерские станы, занимавшиеся проповедью православия среди простых китайцев. Согласно «Отче-

---

[1] *Дацышен В.Г.* Христианство в Китае: история и современность. Указ. изд. С.75.

[2] *Чжан Вэньцзянь.* Тяньдао чжи го – Цзидуцзяо (Царствие Небесное – христианское учение). Пекин: Шицзе чжиши чубаньшэ, 2006. С. 243.

[3] *Дацышен В.Г.* Христианство в Китае: история и современность. Указ. изд. С. 64.

[4] *Чжан Вэньцзянь.* Тяньдао чжи го – Цзидуцзяо (Царствие Небесное – христианское учение). Указ. изд. С. 244.

[5] *Иванов П.М.* Православные миссионерские станы в Китае в начале XX века. Указ. изд. С. 261.

ту о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1914 год» миссионерские станы работали в 32 пунктах страны[1]. По указанию вл. Иннокентия службы для китайцев стали совершаться на китайском языке[2], что, несомненно, облегчило приобщение к православию. Число принявших крещение увеличивалось с каждым годом. Таким образом, на конец 1915 г. в стране уже было 5587 крещеных китайцев (православных)[3].

Следует указать, что материальной основой такой активной миссионерской деятельности, требовавшей немалых затрат, послужило не только собственное хозяйство РДМ, о котором радел Иннокентий, но и в значительной степени так наз. «Боксерская компенсация» (денежная компенсация, которую Цинское правительство выплатило иностранным державам за ущерб, понесенный во время восстания ихэтуаней в 1900 г.). В 1902 г. Миссия получила 18 тыс. лян серебра, по другим данным 13,8 тыс лян[4]. 1 лян серебра в то время равнялся 1, 412 золотых рубля. Эти средства давали возможность начальнику Миссии расширять деятельность без оглядки на Петербург.

То был период наивысшего процветания миссионерской деятельности РДМ. Но, тем не менее, из-за упущений предыдущего периода сравняться по результативности с католической церковью оказалось невозможным. В 1918 г. в Китае уже имелось ок. 2 млн. адептов этой конфессии[5], и Ватикан в 20-е годы приступил к так называемой «туземизации» Китайской католической церкви. В это же самое время РДМ оказалась лицом к лицу с совершенно иной ситуацией, заново поставившей вопрос о ее функциях и о самом ее существовании.

После Октябрьской революции Советское правительство прекратило финансирование РДМ, заставив Миссию лихорадочно искать способы выживания. Гражданская война в России выплеснула в Китай несколько сотен тысяч русских эмигрантов, требовавших духовной и материальной поддержки. На какое-то время сама обширная террритория Миссии стала

---

[1] См.: *Ипатова А.С.* Российская Духовная миссия в Китае: век двадцатый. Указ. изд. С. 300–301.

[2] См.: *Юэ Фэн.* Дунфан цзидуцзяо таньсо (Исследование восточного христианства). Указ. изд. С.309.

[3] См.: Китайский благовестник. Вып. 1–2, 1916. С. 22. Данные о количестве китайцев, обращенных в православие в 1781–1917 гг. см.: *Шубина С.А.* Русская Православная Миссия в Китае (XVIII – нач. XX вв.). Ярославль, 1998. С. 152; *Сяо Цююй.* Эго чуаньцзяотуань юй Циндай Чжун Э вэньхуа цзяолю (Русская Православная Миссия в Пекине и китайско-российский культурный обмен в Цинскую эпоху). Тяньцзинь Жэньминь чубаньшэ, 2009. С. 88–89.

[4] См.: *Горбачев Б.Н, Манакова Т.Б.* Возрождение святыни. Успенский храм на территории российского посольства в Пекине. М., 2013. С. 22.

[5] См.: *Юэ Фэн.* Дунфан цзидуцзяо таньсо (Исследование восточного христианства). Указ. изд. С. 441.

прибежищем для множества беженцев. Более того, стремительно расширившаяся русская диаспора ревниво смотрела на проповеднические усилия владыки Иннокентия. Современная исследовательница А.Ипатова, касаясь проблем РДМ в этот период, констатирует: «...Непросто складывались отношения и с эмигрантами, которые считали, что Миссия должна прекратить проповедническую деятельность среди местного населения, а всецело сосредоточиться на их интересах»[1]. Иннокентий был вынужден свернуть миссионерскую деятельность. Уже в 1919 г. были закрыты все миссионерские станы.

Таким образом, в 20–40-х годах XX в. проповедь православия среди китайцев ушла на второй или даже на третий план – главной заботой РДМ в Китае стали русские эмигранты и проблемы собственного выживания. Резюмируя ситуацию этого периода, о. Дионисий (Поздняев) пишет: «В основном эмиграция жила ностальгическими воспоминаниями о Родине и не старалась найти путь в духовном смысле к сердцам гостеприимно приютивших их китайцев. В этом плане русская эмиграция оказалась несостоятельной – полмиллиона человек, которых Господь на три десятилетия извел из России в Китай, не смогли широко познакомить Китай с Православием»[2].

Совершенно очевидно, что миссионерская деятельность Русской православной церкви в Китае оказалась малорезультативной, и причиной тому не только (или не столько) историческая обстановка в стране, т.е. внешние факторы, но, главным образом, внутренние факторы, связанные с самой РПЦ. В их числе многие исследователи (Юэ Фэн, Ломанов и др.) называют:

1) материальные затруднения РДМ, вызванные недостаточным финансированием из Петербурга практически на протяжении всего периода существования Миссии;

2) малочисленность штата РДМ, ограничивавшая проведение миссионерской деятельности;

3) внутрицерковное неустройство, отражавшееся на подборе членов Миссии и на их поведении.

Факты недостойного поведения членов РДМ особенно бросаются в глаза на начальном этапе деятельности РДМ в XVIII и в 1-й пол. XIX в. Пьянство, драки, дебоши были тогда нередким явлением. «20 сентября 1730 г. иеродиакон Иоасаф как мандарин седьмой степени навеселе забрался в богдыханский дворец, нашумел там в палатах и был обвинен даже в том, что перебил министров», – пишет историк РДМ, иеромонах Ни-

---

[1] *Ипатова А.С.* Российская Духовная миссия в Китае: век двадцатый. Указ. изд. С.308.

[2] Дионисий Поздняев, свящ. Российская Духовная Миссия в Китае в 1920–1930 гг. / История Российской духовной Миссии в Китае. Изд. Свято-Владимирского братства. 1997. С. 339.

колай (Адоратский). Он же отмечает: «Вторая Духовная Миссия не оправдала стольких забот о ней российского начальства: своими промахами в нравственной жизни она испортила первое хорошее впечатление китайцев о представителях православия»[1]. Несмотря на дисциплинарные взыскания, накладываемые церковным судом, пренебрежение церковными обязанностями, лень и нерадивость среди членов РДМ отмечались и позже. Это сказывалось на восприятии китайцами русских священников и мешало проповеди православия. Нередко миссионеры других конфессий, проявлявшие больше рвения, переманивали к себе китайцев, склонявшихся к христианству. Так, летом 1907 г. в пров. Чжили 400 человек, настроенные на принятие христианства, не дождавшись православных миссионеров, обратились в протестанство[2].

Особенно хотелось бы подчеркнуть проблему культурного барьера, неизбежно возникающую в ходе миссионерской деятельности. К сожалению, среди членов РДМ было немало случайных людей, не знавших Китая и не старавшихся проложить мостки через культурную пропасть, разделявшую русских и китайцев. После того, как в нач. XIX в. китаевед по призванию о. Иакинф Бичурин, старавшийся войти в китайскую жизнь и проводивший много времени на улочках Пекина в общении с китайцами, был сурово осужден духовными властями, начальник следующей 10-й Миссии Петр (Каменский) стал ратовать за монашеский образ жизни РДМ, закрывшись за ее стенами и по мере возможности избегая контактов с местными жителями. В тот период «даже казенные сторожа и привратники были для миссионеров предметом страха и опасения»[3]. «Отшельничество миссионеров не способствовало сближению с китайцами и постижению их национального характера», – констатирует Ломанов[4]. Российский посланник при Цинском дворе в 1909–1911 гг. И.Я. Коростовец указывал: «Некоторые руководители миссии жили в стране по многу лет «ничего не понимающим и ничего не знающим гостем». Они не могли привыкнуть и примениться к особенностям китайской среды и почти все страдали тоской по родине»[5]. При таком отношении невозможно было ожидать сознательной установки на преодоление культурного барьера, будь то в быту или, тем более, в ментальной сфере.

---

[1] Иеромонах Николай (Адоратский). История Пекинской Духовной Миссии в первый период ее деятельности (1685–1745) // История Российской Духовной Миссии в Китае. Изд. Свято-Владимирского братства. М., 1997. С. 137, 133.

[2] См.: *Иванов П.М.* Православные миссионерские станы в Китае в начале XX века. Указ. изд. С. 267.

[3] Цит. по: *Ломанов А.В.* Российская духовная миссия в Китае. Указ. изд. С. 338.

[4] Там же. С. 337.

[5] *Коростовец И.* Китайцы и их цивилизация // Жизнь и нравы старого Китая. Смоленск, 2003. С. 382–383.

Исследуя причины, помешавшие православию укорениться в Китае, Юэ Фэн приводит такой перечень:

1) православные миссионеры не стремились «китаизировать» свой внешний вид в отличие от католических миссионеров, облачившихся в одежду конфуцианцев;

2) не соединяли трактование Библии с конфуцианскими канонами в отличие от католических миссионеров, адаптировавших свои проповеди с учетом менталитета китайских властителей и образованного слоя общества;

3) предъявляли слишком строгие правила и ограничения для верующих в отличие от католических миссионеров, допускавших сохранение традиционных обычаев, в т.ч. поклонение предкам и Конфуцию;

4) не уделяли внимание распространению западных научных знаний в отличие от католических миссионеров, которые использовали эти знания для привлечения внимания китайцев и установления дружеских контактов в интересах проповеднической деятельности;

5) большая часть православных священнослужителей не хотели изучать китайский язык, не понимали китайских обычаев и нравов;

6) РДМ создала недостаточное количество церковных школ и не заботилась о воспитании «китаизированной смены» в отличие от католической церкви, создавшей широкую сеть учебных заведений;

7) РДМ недостаточно занималась благотворительностью среди китайцев в отличие от католических и протестантских религиозных учреждений[1].

Не понимая Китая, некоторые деятели РДМ пытались через превратно толкуемые особенности китайского менталитета объяснить неудачи миссионерства. Так, Николай (Адоратский) в 1886 г. сетовал: «Христианство в Китае пока скользит только по поверхности, не проникая вглубь черствой и бесчувственной китайской натуры»[2]. Само определение китайской натуры как «черствой и бесчувственной» говорит о полном непонимании и предубежденности в отношении китайской культуры. По-другому видел преграды в принятии китайцами православия В.В. Корсаков, служивший врачом Российского посольства. В путевых заметках осенью 1902 г. он писал: «Православие в его современной чиновничьей иерархии и церковности не дает им (китайцам) ни душевного покоя, ни тем более исцеления от нравственных недугов»[3].

---

[1] См.: *Юэ Фэн.* Дунфан цзидуцзяо таньсо (Исследование восточного христианства). Указ. изд. С. 474–475.

[2] Цит. по: *Шубина С.А.* Русская православная миссия в Китае (XVIII – нач. XX в.). Указ изд. С. 166.

[3] *Корсаков В.В.* В проснувшемся Китае. Дневник-хроника русской жизни перед русско-японской войной. М., 1911. С. 230.

Помимо вышеизложенного, следует остановиться на глубинных факторах, породивших описанные выше проблемы РДМ и отрицательно сказавшихся на миссионерской деятельности.

В первую очередь, к ним следует отнести отнести положение РПЦ после петровских реформ, включивших церковь в государственный организм Российской империи. Направляя первую Духовную миссию в Китай, Петр I заботился, прежде всего, об интересах государства, а не о распространении православия. Еще в 1698 г. узнав о построении русской церкви в Пекине и о крещении китайцев, он отметил: «То дело зело изрядно. Только, для Бога, поступайте в том опасно и не шибко, дабы китайских начальников не привесть в злобу, также езувитов, которые там от многих времен гнездо свое имеют». Этой же линии держались и все преемники первого российского императора. Неразграниченность (двойственность) функций РДМ, на протяжении длительного исторического времени совмещавшей дипломатическую и конфессиональную деятельность, привела к преобладанию государственных (дипломатических) функций над собственно религиозными. В результате заметно пострадала реализация второй функции, особенно в проповеднической сфере.

Можно сослаться на такой пример: когда в 1860 г. Пекин оказался в осаде англо-французских войск, некоторые китайские жители обратились в РДМ с просьбой принять их в православие, надеясь, что, став христианами, спасутся от преследований со стороны европейцев, однако же они получили отказ[1] – полагаю, что ввиду солидарности государственных интересов России и европейских держав, дабы «не привесть в злобу» последних.

Второй важный вопрос – это позиционирование РПЦ: является ли она универсальной (всемирной) церковью или же «русской церковью для русских»? В данном случае эта проблема ярко проявилась в 20–40-гг. XX в. в отношении русских эмигрантов к миссионерской деятельности РДМ. Имплицитно же она существовала давно, не позволяя ставить на повестку дня «китаизацию» православия.

Обратимся опять к сопоставлению с католическими миссионерами, не только стремившимися принять в свою конфессию как можно большее число неофитов, но и проявлявшими активность в рукоположении священников-китайцев, начиная с XVIII в. Именно благодаря этой политике католическая церковь в Китае продолжала существовать и в периоды гонений на миссионеров-иностранцев. В благоприятной для распространения христианства ситуации, сложившейся после Синьхайской революции 1911 г., папа Бенедикт XV призвал миссионеров расширить рукоположение священников из числа местных жителей. Затем в интересах противо-

[1] См.: *Ломанов А.В.* Российская духовная миссия в Китае. Указ. изд. С. 341.

стояния антикатолическому движению среди леворадикальной китайской молодежи Ватикан принял решение о полной «туземизации» католической церкви в Китае, для чего в Китай в 1922 г. был направлен специальный эмиссар Святейшего Престола кардинал Константини. В 1926 г. были хиротонисаны в епископы 26 китайцев-священнослужителей. Последовательная политика Ватикана привела к образованию полноценных китайских церковных структур, возглавляемых епископами-китайцами.

Что касается православной конфессии, то первый священник-китаец Митрофан (Цзи Чун) был рукоположен только в 1882 г. В XX в. число священников-китайцев оставалось небольшим, и в основном они были албазинцами, т.е. принадлежали к малочисленной, обособленной группе китайцев, кровно связанных с русскими и с РДМ историческими корнями. Обратим внимание на то, что само название РДМ – русская, российская Миссия – указывает на некитайский характер этой структуры. В 1924 г. Иннокентий Фигуровский впервые применил наименование Китайская православная церковь (Чжунго Дунчжэнцзяохуэй), заявив, что отныне РДМ именуется именно так[1]. Однако это заявление было сделано в целях ограждения РДМ от покусительства Советской власти на имущество Миссии, т.е. носило краткосрочный конъюнктурный характер. Никаких действенных шагов по созданию Китайской православной церкви (КПЦ) сделано не было. Как уже говорилось, интересы РДМ сфокусировались на русских эмигрантах, вовсе не помышлявших о развитии китайского православия. По-настоящему в образовании КПЦ были заинтересованы китайские священнослужители, много сделавшие для проповеди православия и распространения его среди простых китайцев. Они рассчитывали, что их заслуги будут отмечены и их статус в РДМ повысится. Однако никаких преобразований в РДМ не произошло.

Развернувшийся в Китае в 20-е годы подъем национального самосознания и движение за создание «чисто китайской» христианской церкви в рядах католиков и протестантов не могли не затронуть православную конфессию, вызвав к жизни тенденцию «китаизации», вылившуюся во внутрицерковную борьбу.

В 1931 г. скончался вл. Иннокентий. Сразу после его кончины священник-китаец протоерей Сергий Чан (сын священномученика Митрофана Цзи) обратился к правительству Китайской Республики (со столицей в Нанкине) с просьбой о назначении его начальником РДМ как старейшего священнослужителя Китая. Сергий Чан считал, что «основная задача Миссии – проповедь православия среди китайцев – была заменена несправедливой, на его взгляд, заботой о российских эмигрантах»[2]. Он ставил

---

[1] См.: *Ломанов А.В.* Российская духовная миссия в Китае. Указ. изд. С. 346.

[2] *Поздняев Дионисий, свящ.* Православие в Китае (1900–1997 гг.). Указ. изд. С. 344.

целью создать церковь для китайцев, в которой ведущую роль играли бы китайские священнослужители. Нанкинское правительство приняло во внимание его просьбу и утвердило Сергия Чана в должности начальника Миссии. «Формально это требование было разумным и соответствовало тенденциям «китаизации» и «отуземливания», которые проявились в то время в инославных церквах в Китае», – признает Ломанов[1]. Однако попытки создания самостоятельной КПЦ были восприняты как желание завладеть имуществом Миссии и осмыслены через призму церковного раскола, вызвав жесткое сопротивление русских священнослужителей. В начальники 19-й Миссии был выдвинут Симон (Виноградов), проявлявший «особую заботу о страждущих соотечественниках»[2]. Он стал фактическим хозяином Миссии. Позднее его преемник о. Виктор (Святин) так изложил последовавшие события: «Еще при покойном Начальнике Миссии архиепископе Симоне... китайское православное духовенство, поддержанное партией Гоминьдан, принимало все меры к захвату Миссии. Было уже почти договорено все дело Начальника свести к должности Почетного Председателя Совета Миссии, в то время как административная власть, хозяйство и имущество Миссии должны были быть переданы и находиться в руках китайского духовенства. В то время я был уже викарием Архиепископа Симона, своевременно пришел ему на помощь и общими усилиями было предотвращено злое дело»[3]. Под воздействием решительного Виктора, бывшего офицера русской армии, смиренный молитвенник Симон продемонстрировал неожиданную твердость и, в конце концов, отверг любые изменения церковного устройства, тем самым закрыв путь к образованию КПЦ. Таким образом, «жесткое сопротивление российского духовенства остановило эту «китаизацию сверху»[4].

Тем не менее, противостояние русского и китайского духовенства продолжалось. Назначение вл. Виктора начальником 20-й Миссии после смерти Симона в 1933 г. было встречено в штыки китайскими священнослужителями. Не находя поддержки у Зарубежного Синода, в ведение которого РДМ отошла с 1920 г., Сергий Чан в феврале 1934 г. обратился в Московскую Патриархию. В письме к местоблюдителю Патриаршего Престола Сергию (Страгородскому) он изложил жалобу на назначение Виктора и просил принять его (Сергия Чана) и вверенную ему паству под юрисдикцию Московской Патриархии. Просьба была встречена с удовлетворением. Местоблюдитель Сергий дал в ответ телеграмму, напечатанную в тяньцзиньской русской газете «Новая заря» 11 апреля 1934 г.:

---

[1] *Ломанов А.В.* Российская духовная миссия в Китае. Указ. изд. С. 346.
[2] *Поздняев Дионисий, свящ.* Православие в Китае (1900–1997 гг.). Указ. изд. С. 343.
[3] Архиепископ Виктор (Святин). Рапорт Святейшему Патриарху Алексию I от 15 января 1947 г. Архив ОВЦС МП, д. 29.
[4] *Ломанов А.В.* Российская духовная миссия в Китае. Указ. изд. С. 346.

«Принимаю вас в ведение Московской Патриархии. Временно поручаю Вам заведывание православными приходами в Китае. Жду подробного доклада. Митрополит Сергий». В последующие годы Сергий Чан возносил молитвы за здравие будущего патриарха Сергия и продолжал переписку с Московским Патриархатом, подписываясь «администратор китайской епархии» и скрепляя письма печатью «Китайская Православная Церковь».

Развязанная Японией война на территории Китая, оккупация Пекина, Нанкина, Шанхая и других городов не позволили КПЦ превратиться в реальность. В то же время изменение международной ситуации в период Второй мировой войны и укрепление СССР подвигли начальника 20-й Миссии изменить отношение к Москве. В 1944 г. вл. Виктор решил отойти от Русской Зарубежной церкви. Когда он выразил желание перейти в юрисдикцию Московского Патриархата, предпочтение было отдано ему. В октябре 1946 г. Священный Синод утвердил Виктора в должности главы РДМ.

Ввиду начавшегося после войны отъезда русских эмигрантов из Китая, Московский Патриархат, тем не менее, осознал необходимость «китаизации» православия. После стабилизации обстановки в стране и образования КНР, в январе 1950 г. патриарх Алексий I потребовал от вл. Виктора «... в короткий срок (скажем, менее, чем в десять лет) при помощи Божьей создать Китайскую Православную Церковь с архипастырями – китайцами, священниками и монахами – китайцами и, главное, с многочисленной паствой – китайцами»[1].

Увы, это решение пришло слишком поздно – История не дала даже коротких десяти лет для достижения указанной цели. Хотя некоторые шаги были сделаны, но на пути оказалось множество преград, в т.ч. внутрицерковных.

В июле 1950 г. был хиротонисан первый православный епископ-китаец Симеон (Ду), который получил назначение в Шанхай, и тут же у него начались конфликты с русским духовенством.

Полный религиозного энтузиазма, Симеон развернул в Шанхае активную деятельность. Начал издавать собственное церковное периодическое издание «Чжэн гуан» («Истинный свет»), выходившее в 1954–1958 гг., создал новую духовную школу, готовился провести реформирование православной проповеди по протестантскому образцу для привлечения большего числа верующих. Симеон, кровно заинтересованный в развитии КПЦ и обеспокоенный судьбой православия в Китае, предлагал ускорить формирование объединенной китайской автономной епархии во главе с китайским епископом и критиковал позицию начальников РДМ, обвиняя

[1] Цит. по: *Поздняев Дионисий, свящ.* Православие в Китае (1900–1997 гг.). М., 1998. С. 120.

их в том, что они «не могут отказаться от феодальных замашек, хранят дела миссии в секрете, нерационально решают их, также придают большое значение различию в национальностях»[1]. (Следует указать, что патриарх Алексий I ранее писал вл. Виктору о необходимости «переменить взгляд на Миссию как на доходное предприятие или как на какое-то феодальное княжество»[2]). Позиция Симеона привела к обострению отношений с Виктором и вызвала ответные обвинения в «китайском шовинизме»[3]. Когда в 1954 г. по соглашению между правительствами СССР и КНР было принято решение о закрытии РДМ, в связи с чем остро встал вопрос о собственности Миссии, Симеон настаивал, что необходимо, прежде всего, передать управление церковью епископу-китайцу, а затем уже решать имущественные вопросы. Но этого не произошло. 11 марта 1955 г. вл. Виктор получил предписание Московской Патриархии о том, что все имущество Миссии, где бы оно ни находилось в Китае, необходимо передать посольству СССР. Далее по договоренности между правительствами обеих стран 30 марта 1956 г. состоялся акт передачи всего недвижимого имущества Православной церкви Китайской Народной республике. При этом территория подворья Бэйгуань передавалась под строительство нового посольского комплекса. [4]

В целом, свертывание деятельности РДМ и выезд вл. Виктора из Китая проходили, как нам кажется, в обстановке поспешности и недомыслия, без учета интересов остающихся православных верующих, в ситуации внутреннего неустроения. Б. Горбачев указывает: «Китайский клир и миряне были смущены тем обстоятельством, что готовится к передаче миллиардное имущество церкви, а православные люди, которым это имущество не принадлежит, чувствуют свое сиротство и оставленность»[5]. В подобной же спешке произошла замена кандидатуры главы будущей Китайской Автономной православной церкви: вместо непокорного и самостоятельного епископа Симеона вл. Виктор выдвинул на пост главы КПЦ архимандрита Василия (Шуана, Яо Фуань). Это был тихий и скромный человек, к тому же слабый здоровьем, который долго отказывался принять такую честь и только в октябре 1955 г. согласился стать епископом. Хиротония прошла в Москве в мае 1957 г., уже после отъезда Виктора в СССР в мае 1956 г. и заявления о предоставлении Китайской православной церкви автономии в ноябре 1956 г. После возвращения епископа Василия

---

[1] Цит. по: *Ломанов А.В.* Российская духовная миссия в Китае. Указ. изд. С. 347.
[2] Цит. по: *Поздняев* Дионисий, свящ. Православие в Китае (1900-1997 гг.). Указ. изд. С.120.
[3] См.: *Ломанов А.В.* Российская духовная миссия в Китае. Указ. изд. С. 347.
[4] См.: *Горбачев Б.* Возрождение святыни. Успенский храм на территории российского посольства в Пекине. Указ. изд. С. 96–97.
[5] *Горбачев Б.* Возрождение святыни. Успенский храм на территории российского посольства в Пекине. Указ. изд. С. 96.

в Китай требовалось созвать Церковный Собор, чтобы официально назначить его главой КАПЦ, но разногласия с Симеоном не позволили это сделать. Василий так и не смог утвердиться в правах главы КАПЦ. Китайская церковь, не имея стройной церковной структуры, оказалась раздробленной по приходам, каждая из которых вела самостоятельное существование, окормляя немногочисленную паству.

В 1960 г. Василий (Шуан) серьезно заболел и в 1962 г. скончался. Вслед за ним в 1965 г. ушел из жизни Симеон. Таким образом, КПЦ осталась без предстоятеля, с не оформленным до конца статусом и урезанными имущественными правами, в состоянии полного разброда и моральной растерянности. В таком положении она встретила «культурную революцию», нанесшую ей заключительный удар.

Напрашивается вывод о том, что успешное распространение вероучения в той или иной стране неизбежно требует образования собственной конфессиональной структуры, в то время как развитие православия в Китае с начала и до конца оказалось жестко привязанным к деятельности РДМ, тормозившей создание такой структуры. В результате, в глазах китайцев православие так и осталось «русской религией», неукорененной в китайской почве.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА В РАМКАХ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ БЛАГОВЕЩЕНСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ ОБЩЕСТВА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

И.Б. Кейдун, А.И. Макарова

Российское востоковедение XIX в. было представлено академическим и университетским направлениями, тесно взаимосвязанными между собой. Востоковедные организации и образовательные учреждения – такие, как Факультет восточных языков в Санкт-Петербурге, Азиатский музей, Московский университет, Казанский университет и др. – в своей деятельности сосредоточены были, в основном, на теоретическом знании. Кроме того, еще одной слабой стороной системы востоковедного знания России являлось то, что ни в одном востоковедном учебном заведении страны не готовились специалисты по экономике стран Востока.

Во 2-й половине XIX в. российское китаеведение, можно сказать, оказалось в определенной степени в критическом состоянии. Ни качественно, ни количественно Россия не была обеспечена китаеведами. Остро стоял вопрос с кадрами переводчиков с китайского языка, а также со специалистами, которых торгово-промышленные круги могли бы использовать в своих интересах в Китае. Таким образом, недостатки системы университетского образования, а также общее неудовлетворительное состояние российского востоковедения в последние десятилетия XIX в. и первые годы XX в., с одной стороны, и конкретные потребности в специалистах, с другой, заставляли государственных мужей, ученых искать пути выхода из сложившейся ситуации.

Кризис был во многом преодолен благодаря основанию в 1899 г. Восточного института во Владивостоке. Большую роль сыграло и открытие в Петербурге в 1900 г. Общества востоковедения и других объединений.

Общество востоковедения (ОВ) с центральным правлением в Петербурге было создано при поддержке Министерства финансов. С февраля 1910 г. Общество востоковедения стало именоваться Императорским (Императорское Общество востоковедения).

Целью деятельности Общества было «распространение среди восточных народов точных и правильных сведений о России, а также ознакомление русского общества с материальными нуждами и духовной жизнью Востока, – содействовать сближению России с восточными странами и служить проводником русской культуры среди восточных народностей как в пределах России, так и вне ее»[1]. Больший акцент, однако, делался на оказание содействия развитию торгово-промышленных отношений Рос-

[1] Устав Общества востоковедения: утвержден 29 февр. 1900 г. СПб., 1900. С. 3.

сии со странами Востока. Другие проблемы отходили на второй план – такое заключение можно сделать путем анализа задач Общества и целей его деятельности. Представляется совершенно очевидным, что власти, создавая ОВ, заботились в первую очередь об изучении экономической конъюнктуры на окраинах империи и в сопредельных странах Востока, условий реализации продукции российской промышленности на рынках этого региона, а также о выявлении возможных сфер приложения капитала и о создании благоприятной обстановки для реализации всех этих целей: Общество должно было исследовать «всеми доступными способами экономическое и торгово-промышленное состояние народов Востока, особенно по отношению к возможности сбыта русских товаров»[1]; кроме того, «по мере необходимости в зависимости от своих средств, снаряжать экспедиции в различные страны Востока для облегчения сбыта русских товаров, путем изучения потребностей и вкуса жителей восточных окраин, а равно торгово-промышленных условий Востока»[2].

Важно отметить, что Общество ставило перед собой большие задачи: охватить вниманием и деятельностью почти полсотни государств Дальнего, Среднего и Ближнего Востока. Среди них именно Дальний Восток и, в частности, Китай призваны были стать основными объектами изучения.

Согласно уставу, Обществу предоставлялось право учреждать отделения в городах. Условием учреждения отделения было наличие не менее 10 человек, желавших стать членами Общества. Права и обязанности председателя Общества и председателей местных отделений были равнозначны. Отделения на местах должны были отчитываться Совету Общества не позже 1 февраля каждого года. Предполагалось, что отчеты отделений будут печататься совместно с отчетом Общества. Согласно уставу, отделения должны развиваться, приглашать новых членов, вносить взносы и т.д. Чтобы открыть отделение Общества, следовало подать заявление в Совет Общества, приложить подробную программу будущей деятельности, указать фамилии, звания, адреса учредителей, разрешение местной администрации. Внутренний порядок делопроизводства, время и порядок собраний, все хозяйственные распоряжения предоставлялись по усмотрению самих отделений[3]. После получения заявления о желании открыть отделение, при отсутствии возражений со стороны местной власти, Совет обращался к Министру финансов[4], получал его одобрение, затем сообщал учредителям о разрешении открыть отделение.

---

[1] Устав Общества востоковедения. Указ. изд. С. 6.
[2] Там же. С. 6.
[3] Там же. С. 30–31.
[4]Общество находилось в ведении Министерства финансов, а с октября 1905 г. – Министерства торговли и промышленности.

Есть сведения об открытии отделений ОВ: Астраханского, Бакинского, Благовещенского, Владивостокского, Омского, Порт-Артурского, Ташкентского, Тегеранского, Тифлисского, Хабаровского, Харбинского и др. Отделения, среди прочего, активно занимались организацией школ изучения русского языка для «туземцев», открытием школ восточных языков для русскоязычного населения, сбором краевой информации, исследованием вопросов региональных взаимоотношений с восточными странами-соседями и т.д.

В марте 1903 г. было открыто Благовещенское отделение. К 1904 г. отделение состояло из 34 действительных членов, председателя и его помощника. Известно, что некоторое время Благовещенское отделение работало под председательством генерала Д.В. Путяты, с 1902 г. являвшегося военным губернатором Амурской области. Председатель и его товарищ, заменявший председателя во время отпуска или в случае невозможности принять участие в собрании, избирались закрытой баллотировкой. Согласно уставу, председатель местного отделения пользовался теми же правами и нес те же обязанности, что и председатель Общества.

Членами Благовещенского отделения были представители самых различных профессиональных сообществ, социальных слоев: золотопромышленники, агрономы, преподаватели, директор гимназии, наблюдатель церкви приходской школы, пограничный комиссар и т.п. Некоторые из них были людьми известными в крае, внесшими значительную лепту в развитие региона: например, А.В. Кириллов – ученый, краевед, общественный деятель XIX в., составитель первого географическо-статистического словаря Амурской и Приморской областей, С.С. Шадрин – купец, богатейший человек, благотворитель, построивший на свои средства собор, получивший впоследствии его имя, В.А. Левашев – купец, золотопромышленник, представитель крупнейшего на Дальнем Востоке торгового дома Чурина, Н.В. Ельцов – предприниматель, золотопромышленник, известный меценат, А.М. Клосс – представитель в Благовещенске отделения торговых домов «Кунст и Альберс», в 1902–1906 гг. избранный гласным городской думы и почетным мировым судьей и др.

Собираемая членами Благовещенского отделения ОВ информация по Амурскому краю, странам Востока, отчеты отделения, сообщения о снаряжении экспедиций, организации командировок, о приобретениях отделения и другие подобного рода сведения в виде докладов заслушивалась на заседаниях правления. Правление заведовало делами отделения и состояло из председателя – генерал-майора Д.В. Путяты, товарища председателя А.В. Кириллова, члена-казначея Н.В. Ельцова, секретаря Н.З. Голубцова и членов С.Н. Таскина, Ф.О. Васильева, Н.Н. Блукета, А.А. Добротворского, В.А Левашева, А.М. Клосса, П.А. Биршерта, В.В. Лукина. Доклады могли заслушиваться также собраниями членов отделения. По

уставу собрания могли быть обыкновенными, чрезвычайными, годовыми. В уставе ОВ также было указано, какие вопросы подлежали обсуждению на каждом из видов заседаний.

В течение 1904 г. Благовещенское отделение ОВ провело четыре собрания членов и три заседания правления. Собрания членов отделения были посвящены заслушиванию докладов и представляли собой собрания действительных членов Общества и членов-сотрудников. Заседания правления были посвящены, главным образом, вопросам распределительного характера.

Деятельность Благовещенского отделения, в основном, была связана с подготовкой докладов по Амурскому краю[1], но некоторые из докладов касались проблем Китая. Например, доклад под названием «Отношение династии Цин к Амурским аборигенам. Взятие Албазина и заключение Нерчинского трактата (по китайским источникам)»[2], подготовленный амурским золотопромышленником, землевладельцем и гласным думы П.А. Биршертом.

Несколько докладов затрагивали тему КВЖД – например, доклад известного издателя, редактора А.В. Кирхнера «О необходимости постройки Амурской железной дороги для поднятия доходности Китайской Восточной железной дороги»; доклад И.О. Бабина «Об Амурской железной дороге и значении для общерусских интересов Восточно-Китайской железной дороги». Был подготовлен доклад, посвященный еще одной дальневосточной стране – Японии – членом-сотрудником отделения Общества В.А. Трониным: «Японская выставка в г. Осака в 1903 г.»[3].

Анализируя тематику докладов общего собрания членов отделения, можно сделать вывод, что экономическая сторона жизни (например, вопросы строительства железной дороги, разного рода сооружений, развития промыслов) представляла наибольший интерес, являясь чрезвычайно актуальной для региона. Однако особое место в деятельности Благовещенского отделения занимало рассмотрение вопросов, касавшихся сельского хозяйства. В монографии Е.В. Буянова «Духовные христиане молокане в Амурской области во второй половине XIX-первой трети XX в.» приводятся сведения о том, что «Амурское сельскохозяйственное общество», созданное 27 декабря 1905 г., возникло на базе Благовещенского отделения ОВ. Д.В. Путята, как отмечает Е. В. Буянов, «видел в «Обществе востоковедения» продолжение своих научных трудов, но роли администратора-новатора и ученого плохо совмещались, и «Общество восто-

---

[1] *Скачков П.Е.* Очерки истории русского китаеведения. М., 1977. С. 279.

[2] Отчет Благовещенского отделения Общества востоковедения за 1904 г. Благовещенск, 1905. С. 4.

[3] Отчет Благовещенского отделения Общества востоковедения за 1904 г. Указ. изд.

коведения» как таковое было поглощено сельскохозяйственной секцией этого Общества, оказавшейся более жизнеспособной. В скором времени сельскохозяйственная секция Общества востоковедения превратилась в самостоятельное «Амурское сельскохозяйственное общество»[1].

В подтверждение важности сельскохозяйственной тематики в деятельности местного отделения можно упомянуть названия докладов, заслушанных на общих собраниях членов отделения: «К вопросу о палах в Амурской области» (докладчик О.Н. Чиликин), «Теоретические соображения о возможности культуры сахарной свекловицы в Амурской области» (докладчик И.О. Крюков), «Предварительное сообщение о почвенных исследованиях в северной части населенного района Амурской области» (докладчик Л.Ю. Людевиг), «Некоторые вопросы агрономии в Амурской области» (докладчик С.И. Мацкевич).

На одном из общих собраний членов по предложению председателя генерал-лейтенанта Д.В. Путята для членов отделения была устроена в зале Общественного Собрания выставка работ (карт и планов) Амурской партии по образованно переселенческих и запасных участков и межевой партии Амурского казачьего войска, причем чинами партии давались соответствующие указания и разъяснения экспонатов.

Такая краевая, достаточно узкая направленность деятельности отделения, в принципе, не расходилась с уставом. Отделение имело, «…согласно уставу, своей задачей ближайшее изучение Амурского края и сопредельных стран в бытовом, культурном и экономическом отношениях»[2]. Однако в Благовещенске считали, что в дальнейшем ситуация изменится в сторону расширения возможностей, и от разработки вопросов местной жизни отделение сможет перейти к исследованию стран Востока в полном соответствии целям и задачам ОВ и отделения.

Попытки сделать шаг «в сторону расширения возможностей» предпринимались. Так, одно из заседаний правления местного отделения было посвящено рассмотрению предложений члена правления В.П. Ершова. Они сводились к тому, что, по его мнению, необходимо собирать по выработанной программе сведения, которые были важны в торгово-промышленном отношении, а делать это предполагалось с помощью проживавших в Маньчжурии, Монголии и Китае русских людей, компетентных в этой области. В.П. Ершов призывал также к скорейшему учреждению в этих странах русских торгово-промышленных фирм, выставок и музеев азиатских и русских товаров. Ершов ратовал за устройство перио-

---

[1] *Буянов Е.В.* Духовные христиане молокане в Амурской области во второй половине XIX – первой трети XX в. [Электронный ресурс] // Амурские сезоны: портал о внутреннем туризме. Режим доступа: http://reoамур.рф/sources/cultural/relig/relig-x=025.php. 26.07.2014.

[2] Отчет Благовещенского отделения Общества востоковедения за 1904 г. Благовещенск, 1905. С. 2.

дических ярмарок в Маньчжурии вблизи железной дороги. Он считал необходимым устройство в г. Благовещенске особого интерната для совместного обучения при нем практически русскому и китайскому языкам маньчжурских и русских детей. Для дальнейшей работы отделения, он предлагал приобрети востоковедную литературу, «волшебный фонарь»[1], фонограф и др. Были высказаны им предложения по устройству торгово-промышленных экспедиций, а также даровых поездок по России представителей азиатских фирм.

«По обсуждении означенных предложений собранием членов Правления, с участием самого докладчика, постановлено: 1) в виду переживаемых военных событий на Востоке признать предложенное докладчиком собирание сведений пока неосуществимыми: 2) учреждение на Востоке выставок и музеев товаров и ярмарок в Маньчжурии возможно в более или менее отдаленном будущем, с развитием и укреплением деятельности Благовещенского отделения и с увеличением его средств: 3) в виду того, что существует фонд, в сумме 4385 р., для устройства русско-китайской школы в Благовещенске, образовавшейся из добровольных пожертвований как русских, так и китайцев, собранных еще до событий 1900 г. на устройство школы, дело это может подлежать осуществлению в будущем, но при политических обстоятельствах более благоприятных, чем ныне; 4) приобретение книг, волшебного фонаря, фонографа и пр. производить по мере увеличения средств отделения; 5) устройство торгово-промышленных экспедиций возможно в будущем, наименование военных событий и с увеличением средств отделения, устройство же даровых поездок представителей торгово-промышленных азиатских фирм признать выходящим из сферы деятельности местного отделения и непосильным расходом для него»[2].

В Благовещенске отдавали себе отчет в малой эффективности собственной деятельности. «Истекший год (*1904 г. – авт.*) нельзя назвать благоприятным для развития местного отделения»[3]. Важной причиной проблем в работе являлся недостаток денежных средств. Кроме того, на положении дел, по мнению членов отделения, сказывалась неблагоприятная политическая обстановка – начавшаяся русско-японская война 1904-1905 гг. «Открывшаяся в начале года война в Маньчжурии не могла не отразиться на деятельности отделения, по необходимости направив ее исключительно к изучению своего края и разработке вопросов местной жизни, и ее потребностей, причем внешние политические события в значи-

[1] Вероятно, имелся в виду проекционный аппарат.
[2] Обзор деятельности Общества с 1900 по 1907 гг. Справочные и руководящие сведения. Отчеты. Курсы востоковедения. СПб., 1907. С. 61.
[3] Отчет Благовещенского отделения Общества востоковедения за 1904 г. Указ. изд. С. 2.

тельной степени отвлекали внимание членов Общества от мирного культурного дела»[1]. Однако, в Благовещенске считали, что в дальнейшем ситуация изменится в лучшую сторону: «Придется мириться с тем, что такая, несколько односторонняя деятельность отделения (без сомнений, временная), продолжится до тех пор, пока международные отношения на Дальнем Востоке не примут нормальный характер»[2].

Тем не менее, по мере сил и возможностей, члены Благовещенского отделения принимали участие и в важных региональных мероприятиях того времени. Так, в частности, они очно и путем отправки докладов приняли участие в IV Хабаровском съезде местных деятелей Амурской и Приморской областей в 1903 г. В списке участников съезда значатся, например, следующие члены Благовещенского отделения ОВ: Ф.О. Васильев, директор гимназии, Н.А. Зиновьев, директор-распорядитель «Товарищества Амурского пароходства», А. В. Кириллов, городской голова, и др.[3] На съезде было создано 6 секций, на которых заслушивались доклады, выносились постановления, рассматривавшиеся общим собранием, которое принимало окончательные решения. Всего было проведено восемь общих собраний. На съезде обсуждались и доклады, связанные с Китаем и китайцами.

Благовещенское отделение практически прекратило свою работу после отъезда в 1906 г. из города Д.В. Путяты. Угасание работы отделения многие связывали и со сложной политической ситуацией на Дальнем Востоке в первом десятилетии XX в. Известно, что в 1912 г. в Благовещенске отделение Общества не функционировало, но, тем не менее, согласно источникам, были желающие возобновить его деятельность.

Так, например, на заседании Приамурского отделения ОВ в Хабаровске в апреле 1912 г. К.К. Куртеев поднял вопрос о постройке памятника героям Албазина. На этот вопрос была дана справка о том, что дело якобы близко к разрешению. Деньги имелись в достаточном количестве. Собрание постановило поручить вопрос о памятнике Благовещенскому отделению ОВ, «если таковое в ближайшем будущем организуется». В конце заседания Л.Г. Ульяницкий огласил 2 письма, одно из которых содержало заявление «Б.И. Воблаго о желании благовещенских ориенталистов открыть там отделение Общества Востоковедения»[4]. Собрание постановило послать ответ о желательности открытия в Благовещенске отделения ОВ.

---

[1] Отчет Благовещенского отделения Общества востоковедения за 1904 г. Указ. изд. С. 2.
[2] Там же. С. 3.
[3] Труды IV Хабаровского съезда, созванного приамурским генерал-губернатором Д.И. Суботичем. 1903 г. / под ред. Слюнина Н.В. Хабаровск, 1903. С. 5.
[4] Записки Приамурского отдела Императорского Общества востоковедения (за 1912, 1913, 1915 гг.). Вып. I–III. Хабаровск, 1912, 1913, 1916. Вып. II. С. 5.

Таким образом, создание в конце XIX – начале XX вв. различных востоковедных структур (образовательных, научных, общественных), в том числе, учреждение ОВ являлось потребностью времени, приметой начала нового этапа в развитии отношений России с Китаем. Этот этап характеризовался превалированием насущных практических интересов, лежащих в плоскости необходимости налаживания экономических взаимоотношений, расширения торгово-промышленных контактов.

Деятельность Благовещенского отделения ОВ в силу кратковременности существования отделения является малоизвестным сюжетом в истории Общества. Представляется, что предпринятая попытка собрать имеющиеся сведения поможет дополнить страницы истории отечественного востоковедения, а также обнародовать малоизвестные факты истории амурского края.

ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОЦЕССОВ ГЛОБАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РОССИИ И КИТАЯ В АМУРСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ НАЧАЛА XX ВЕКА

А.В. Урманов

Четыре года назад, выступая на аналогичной конференции в Амурском государственном университете с докладом, посвящённым творчеству Леонида Волкова и Фёдора Чудакова – амурских писателей рубежа XIX–XX веков, я сделал несколько выводов, которые уместно вспомнить и сейчас. В докладе, в частности, утверждалось, что соприкоснувшись с Китаем, рассматривая его с близкого расстояния, первые писатели Приамурья познавали не только новых соседей, но и, в сравнении с ними, самих себя; что на фоне казавшегося монолитом Китая ярче обнаруживалась чреватая опасностями расколотость и аморфность русского общества; что соседство с Китаем способствовало осознанию несовершенства российского мироустройства. Говорилось в докладе и о том, что контакт с Китаем подталкивал амурских авторов к осознанию принципиально новых национальных задач – нацеленных не на бесконечное расширение страны, а на её внутреннее обустройство, на кардинальную смену внутри- и внешнеполитических векторов[1].

Делая тогда эти выводы, я опирался не только на анализ произведений названных авторов, но и на интуицию, на собственные догадки. Прошло время, работа над «Энциклопедией литературной жизни Приамурья XIX–XXI веков»[2], существенно расширив представления о конкретном наполнении литературной жизни региона, подтвердила предположения четырёхлетней давности.

Убедиться в этом можно и при обращении к публицистике, разрабатывавшей тему российско-китайских отношений.

Среди подобных произведений, увидевших свет в Амурской области в начале XX столетия, едва ли не самый большой интерес вызывает книга (брошюра) «Современный Китай»[3].

Несколько слов о её авторе. Владимир Николаевич Кондратьев – публицист, редактор-издатель и сотрудник ряда консервативных газет, выходивших в Благовещенске в годы первой русской революции и сразу

---

[1] См.: *Урманов А.В.* Тема Китая в дореволюционной литературе Приамурья // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Вып. 9. Благовещенск, 2010. С. 285–300.

[2] См.: Энциклопедия литературной жизни Приамурья XIX–XXI веков / Сост., ред., вступ. ст. А.В. Урманова. Благовещенск, 2013. 484 с.

[3] *Кондратьев В.Н.* Современный Китай. Благовещенск: Издание книжного магазина «В.М. Бутряков и Сын», 1908. 43 с.

после неё. Ни профессиональным газетчиком, ни тем более профессиональным беллетристом он не был. По образованию и основному роду деятельности Кондратьев – офицер-артиллерист, капитан, старший офицер 3-й батареи 6-й Восточно-Сибирской стрелковой артиллерийской бригады. До приезда в Благовещенск он пять лет провёл на юге Маньчжурии, был участником русско-японской войны. Взгляд Кондратьева на проблему геополитических отношений России и её дальневосточных соседей интересен уже тем, что это взгляд не политика, не учёного, не записного интеллектуала и даже не журналиста в буквальном смысле слова, а обычного мыслящего человека из самых глубин русской действительности, имеющего немалый жизненный опыт, представляющего точку зрения русского офицерства, в большинстве своём не поддавшегося соблазнам либерализма – идеологии, подчинившей тогдашнее российское «образованное общество».

В Благовещенске капитан оказался в конце 1905 или в самом начале 1906 года. Вскоре после приезда в город Кондратьев стал сотрудником газеты «Голос окраины» (выходила с 1 января по 28 июня 1906 г.), а после её закрытия – редактором-издателем газеты «Амурский вестник», выходившей в административном центре Амурской области со 2 июля по 3 декабря того же года. Деньги на издание этих газет выделяли – открыто или не афишируя это – представители местной буржуазии.

Выбор амурскими толстосумами (в основном, золотопромышленниками) в качестве редактора «Амурского вестника» человека, в газетных делах не вполне сведущего, в какой-то степени случайного, на Амуре прочно не укоренённого, видимо, строился на расчёте, что военный, да ещё и приезжий, свободный от влияния местной интеллигенции, почти сплошь «прогрессивной», сможет более твёрдо и последовательно выдерживать избранное «спонсорами» газеты направление. С этой непростой задачей недавний боевой офицер-артиллерист справился, превратив газету в трибуну консервативных сил, – фигурально выражаясь, в бастион, «обстреливающий» сторонников революции. За подобные «заслуги» он получил ироническое прозвище «пулемётный бомбардир», которое использовали его оппоненты из либеральных и социал-демократических кругов. Иронически-саркастическую оценку В. Кондратьеву уже в 1960–1970-е годы давал и А.В. Лосев[1]. Выставляя «пулемётного бомбардира» в таком свете (для чего пришлось несколько упростить его общественно-политические взгляды, его идеи, высказываемые в газетной публицистике), основатель литературного краеведения Приамурья, по сути, солидаризировался с социал-демократами начала XX века, которые в Кондратьеве

[1] *Лосев А.В.* Избранные труды по литературному краеведению Приамурья / Сост., ред., вступ. ст., примеч. А.В. Урманова. Благовещенск, 2011. С. 267–268.

видели непримиримого идеологического и политического противника, а потому в пылу полемики зло подшучивали над ним, намекая на его случайность и неорганичность в среде «властителей дум» из журналистской среды Благовещенска. С позиций дня сегодняшнего подобный подход уже не кажется безупречным. Впрочем, и публицистика Кондратьева на поверку оказалась не такой плоской, как пытались это представить оппоненты автора «Современного Китая».

После того, как издание «Амурского вестника» было приостановлено распоряжением приамурского генерал-губернатора, Кондратьев оказался в числе ведущих сотрудников ещё более одиозного в глазах «прогрессивной» общественности печатного органа – газеты «Благовещенск», издававшейся на деньги купцов-молокан. На страницах «Благовещенска» особенно часто печатались его статьи, посвящённые взаимоотношениям России с её дальневосточными соседями, затрагивающие геополитическую проблематику. Кондратьев писал в них о «жёлтой опасности», хотя трактовал её не так примитивно и плоско, как некоторые другие его современники.

Часть газетных статей на эту тему в переработанном виде В. Кондратьев включил в упомянутую брошюру «Современный Китай», которая вышла на рубеже октября-ноября 1908 года в типолитографии «Благовещенск». В книжке, автор которой явно претендовал на всестороннее освещение вопроса и объективный подход, восемь глав, призванных показать разные грани и перспективы русско-китайских отношений: «К неизбежному столкновению двух культур», «Внутреннее состояние государства», «Железные дороги», «Переселенческий вопрос», «Армия Китая», «Положение торговцев и промышленников японской Маньчжурии», «Японская разведка» и шпионство» и, наконец, «Русский и японский престиж в Монголии».

В предисловии автор излагает причины, заставившие его взяться за перо: «Наша литература вообще не богата материалами по современным вопросам бытового характера сопредельных нам желтолицых народов. <…> Значит, если мы не желаем быть застигнутыми врасплох, то должны неустанно следить за соседом и своевременно принимать необходимые меры, обеспечивающие нам наше дальневосточное владение»[1]. Вслед за авторским идёт предисловие «От издателя», также подчёркивающее актуальность темы: «Волнения в Китае и нападение на нашу границу у города Благовещенска застали нас врасплох в 1900 году. Если тогда всё закончилось для нас благополучно, то только потому, что военная мощь Китая выражалась весьма ничтожной величиной…». Издатель полагает, что

[1] Три начальные страницы, на которых в брошюре располагаются предисловия, не имеют нумерации, отсчёт начинается с первой главы.

«лучшей гарантией будущего является самое полное изучение соседей, изучение не кабинетное, а живое, на местах, при непременном условии широкого распространения в обществе добытых результатов». Именно это и подвигло его на «продвижение» книжки Владимира Кондратьева.

Брошюра «Современный Китай» и спустя век читается с интересом, ибо автор не ограничивается изложением и систематизацией известных ему фактов и пересказом досужих банальностей и штампов, кочующих по страницам тогдашней амурской и центральной периодики. В книжке этой он развёртывает свою, весьма нетривиальную, историософскую концепцию, излагает своё понимание закономерностей глобальных исторических процессов. Конечно, Россия и Китай с того момента прошли гигантский исторический путь, многое изменив в своём облике и своей судьбе, однако проблема исторического выживания мега-государств, которую затрагивает Кондратьев, не только не снята с повестки дня, но, напротив, стала ещё более острой. По крайней мере, применительно к России.

Раскладывая в своей брошюре дальневосточный геополитический пасьянс, характеризуя разные сферы жизни современного ему Китая, автор между делом излагает собственную социально-политическую теорию. Суть её в том, что имперское государство способно развиваться, успешно конкурировать с другими, да даже просто сохранять устойчивость и жизнеспособность, при одном непременном условии – если общество имеет что противопоставить утвердившейся в современном мире идее «прогресса» (социального прежде всего). То есть при условии, если проживающий на его территории народ имеет склонность к защите своих базовых семейных и религиозных ценностей. Образцом самого устойчивого в мире государства Кондратьев считает именно Китай: «Единственное исключение из этого положения выпало на долю Китая. В течение трёх или четырёх тысячелетий своего государственного существования Китай не только не потерял своей политической независимости <…>, не только не погиб этнографически <…>, но сумел притянуть к себе окружающие его народа и привить им в той или иной степени характерные стороны своей самобытности»[1]. Рецепт феноменальной «живучести» огромного государства, по Кондратьеву, прост: «<…> идея прогресса совершенно чужда китайскому укладу жизни»; в Китае «<…> установился прочно *порядок*, сохранение которого лежит на священнейшей обязанности каждого китайца»: «Взаимоотношения членов семьи между собою, отношения гражданские и государственные раз навсегда установлены и твёрдо соблюдаются, исходя из принципа <…> патриархальности и культа прошедшего» (С. 2).

[1] *Кондратьев В.Н.* Современный Китай. Указ. изд. С. 1. Далее произведение цитируется по этому изданию с указанием страниц в круглых скобках.

Спустя век можно оценить прогностический дар «пулемётного бомбардира», в 1908 году размышлявшего о перспективах культурной «европеизации» Поднебесной. Он пишет: «Есть большое основание думать, что Китай не примет целиком культуру Запада, а только путём компромиссов приспособит её к своему укладу жизни, очень уж крепок “порядок” многомиллионного Китая…» (С. 4). Сегодня это утверждение вряд ли у кого вызовет возражения, ибо современный Китай, Китай начала XXI столетия поступает именно так, как предсказывал В. Кондратьев.

По мнению автора брошюры, поразительная жизнестойкость и устойчивость Китая, заложенная в идеологии и коллективном бессознательном, в самой ментальности населяющих его этнических групп, представляет серьёзную опасность для ослабленной, потерявшей внутреннее равновесие и правильный вектор развития России, вместе со всей европейской цивилизацией сделавшей ставку на идеологию тотального, неостановимого «прогресса», в жертву которому приносятся все прежние фундаментальные национально-государственные ценности.

Что же Россия может противопоставить китайскому «порядку» при, как считает автор брошюры «Современный Китай», «неизбежном столкновении» Востока и Запада? Отвечая на этот вопрос, Кондратьев высказывает суждение, что принципиальная разница двух культур заключается в том, что идеал Китая – в прошлом, в сохранении status quo, тогда как смысл жизни России (как и всей Европы в целом) построен на вере в спасительность прогресса как панацеи от всех бед. Следовательно, размышляет автор брошюры, китайскому «порядку» Россия за неимением других весомых аргументов противопоставит «прогресс» как самоцель и высочайшую из всех возможных ценность. При этом автор «Современного Китая» настаивает, что не является противником прогресса как такового, что он не приемлет лишь «извращённые» его формы: «С конца XVIII столетия начало развиваться понятие “прогресс”, как нечто самодовлеющее, построенное на всеобщей ломке и без всякой связи с прошедшим» (С. 5). При детальном рассмотрении такой разновидности «прогресса» обнаруживается его «полная беспочвенность», ибо, как считает амурский публицист, звания «истинного прогресса» заслуживает не воцарившийся в России прогресс «разрушения», а прогресс «порядка». В начале XXI века эти рассуждения Кондратьева воспринимаются не как архаика, а как нечто остросовременное, как будто написанное в эпоху торжества постмодернизма: «Распространители такой идеи прогресса доводят её до абсурда, утверждая, что истина безотносительна к прошлому: что сегодня принимается за истину, то завтра может оказаться ложью, эту ложь так же может заменить дурная (так в тексте; очевидно, опечатка, по смыслу в данном контексте более уместно слово «другая». – *А.У.*), которая в дальней-

шем будет признана ложью, и т.д. до бесконечности» (С. 5). Кондратьев уверен, что называть «прогрессом» это безумное и абсурдное занятие неправомерно. Однако автор «Современного Китая» заявляет об опасности и другой крайности – об уповании исключительно на «консервирование» существующего «порядка», особенно если он, как в России, основательно прогнил. Он пишет: «С другой стороны, реакционное начало, оберегая свои личные интересы, предлагает нам *окитаиться*, то есть установить “порядок”, вернуться к прежним прогнившим основам, и поддержать случайные формы, без всякого внутреннего содержания (С. 5) Такого рода «китайщина», по убеждению Кондратьева, может быть губительна для России, обрекая её на слабость, жалкое прозябание и окончательное крушение. Спасительный для России путь лежит в ином направлении: «<…> только и с т и н н ы й прогресс, прогресс порядка, разумеющий идею общественного строя, укоренившегося в историческом прошлом и развивающего вершину своей системы широко и свободно, в полной прагматической связи с могучими корнями» (С. 5). Подобные взгляды, очевидно отражавшие мнение значительной части российского офицерства начала XX века, вполне укладываются в набирающую ныне силу парадигму «просвещённого консерватизма».

Затрагивает автор «Современного Китая» и множество других аспектов глобального взаимодействия России и Китая. В частности, он акцентирует внимание на такой особенности государственной политики России, как желание заслужить расположение иностранцев за счёт безумной и бездумной растраты национального достояния, за счёт невиданной внешнеэкономической щедрости, за счёт перекачивания основных финансовых потоков на окраины империи и в те сопредельные страны, которые находятся в зоне геополитического влияния России. И это при игнорировании многих первоочередных нужд, обеспечивающих внутреннее развитие страны. Пишет Кондратьев и о тотальном расхождении интересов России и Европы, о предубеждённости и даже враждебности европейцев по отношению к России, ко всем её шагам и действиям, прежде всего во внешней политике. По его мнению, эта предубеждённость оборачивается тем, что Запад испытывает сочувствие ко всем, кто противостоит России, кто так или иначе наносит ей ущерб. Чтобы проиллюстрировать этот тезис, Кондратьев обращается к теме поражения России в войне с Японией и к тем событиям, которые предшествовали ему.

Публицист отмечает, что могущество России на Дальнем Востоке в начале века «почти равнялось нулю и переоценивалось Европой в невероятном размере». В 1903 году, когда Россия замедлила вывод войск из Южной Маньчжурии, все европейские державы, по словам Кондратьева, «<…> забили набат: вот, мол, эта алчная держава, положительно хочет

проглотить несчастную Маньчжурию, обездолить Китай, а главное запереть дверь интересам остальной Европы… Наконец, случай отместки представился. Толкаемая на опасную игру силою искусственных условий внешнего и внутреннего характера, Россия вступила в борьбу с Японией. Теперь платоническое сочувствие приняло реальную величину и все, кто мог, наперерыв помогали нашему врагу словом и делом, не забывая и собственных выгод чисто коммерческого характера» (С. 26). Всё это прикрывалось принципом борьбы за «открытие дверей». На самом же деле, как утверждает В. Кондратьев, никакого «закрытия» дверей не существовало: «Русские народные миллионы щедрой рекой разливались в карманы дальневосточных предпринимателей и прочно оседали в руках местного китайского населения. Торговля развивалась непомерно быстро; торговали все, кто хотел и чем хотел. Фирмы Кунст и Альберс, Адлер, Зингер, Деккер, Винклер <…> и т.п. без конца, наполняли своими отделениями города и городишки Южной Маньчжурии. Из Америки нам доставляли муку и керосин, индустрия была целиком англо-германская, отчасти французская, и из отечественных товаров фигурировало масло Чичкина да водка Смирнова. <…> Не только никакого закрытия дверей не происходило, а наоборот это была огромная брешь, через которую интенсивной струёй летело русское золото в иностранные руки, наводняло весь Дальний Восток и поддерживало все его рынки даже в Южном Китае» (С. 26–27). Автор книги «Современный Китай» убеждён, что если бы такое положение вещей продолжалось и дальше, Российская империя «была бы высосана без остатка» и доведена до полного банкротства. Публицист удивляется, что «такой простой вещи не понимал ни Запад, ни наше правительство». Война с Японией, обернувшаяся для России болезненным ударом по национальному самолюбию, потерей трёх миллиардов рублей и десятков тысяч жизней, оказалась, по мнению В. Кондратьева, гораздо меньшим злом, чем продолжение прежней разорительной для России политики в Южной Маньчжурии: «Мы были обречены на вечное вкладывание средств и сил, и никогда ничего не извлекли бы из этой <…> страны» (С. 27). Подобный ход рассуждений приводит В. Кондратьева к мысли, что русские должны быть благодарно «за ускорение событий, оттолкнувших нас от неминуемой гибели» (С. 27).

Что же выиграла Европа, с помощью Японии вытолкнувшая Россию из Маньчжурии? Рассуждая об этом, автор книжки «Современный Китай» не скрывает своего торжества: «Желание Европы осуществилось, алчная Россия при её благосклонном участии вытеснена из Южной Маньчжурии и Квантуна, а на развалинах Карфагена осела бескорыстная Япония. Теперь всё устроилось к благополучию всего мира, двери открыли, приходи и загребай миллионы. Однако, на поверку оказалось, что <…> вместо об-

ширных рынков для своих товаров Европа (в лице Японии. – *А.У.*) получила такого конкурента, который не позволит ей продать ни одного гвоздя, несмотря на *открытые двери*» (С. 26–28). Как видим, и это наблюдение Кондратьева заставляет вспомнить некоторые особенности современной геополитики.

Главный вывод автора брошюры «Современный Китай» не только не устарел спустя столетие, но, напротив, воспринимается едва ли не более актуальным, чем в начале века двадцатого: «Единственно верный путь приобретения авторитета – сделаться самому сильным, и только на это и надо обратить умы и средства. Тогда влияние на соседей явится уже как следствие. Не надо смешивать наблюдение за соседями с бесцельным разбрасыванием там денег во имя престижа. Поскольку первое необходимо, постольку другое прямо-таки вредно и потому неразумно во всех отношениях» (С. 40).

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ КУЛЬТУРНО-ГУМАНИТАРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РОССИИ И КИТАЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ[1]

О.В. Пелевина

Русская культура генетически связана с европейской, с единым христианским пространством. Европейские страны в России воспринимались всегда как источник передовых достижений цивилизации. Однако вопрос о принадлежности России к западной цивилизации, как известно, историки, социологи, культурологи до сих пор считают дискуссионным. Сторонники западничества причисляют нашу страну к западной цивилизации, но считают, что Россия развивается с опозданием по сравнению с другими европейскими странами. Противники западничества указывают на непохожесть, уникальность России, считая ее особым цивилизационным типом, эклектически сочетающим черты Востока и Запада. Действительно контакты с европейскими странами на отдельных исторических этапах выводили Россию на качественно иной уровень культурного развития, например, после принятия христианства или реформ Петра I. Вместе с тем с Запада приходили и основные угрозы существованию не только культуры, но и нации.

На современном этапе вопрос о принадлежности той или иной страны к какому-либо типу цивилизации остается актуальным не только для академической гуманитарной науки. Понимание и знание истории, менталитета, этнической психологии, культуры, цивилизационной принадлежности, религиозных предпочтений народов мира позволяет понять и отчасти спрогнозировать мировые политические процессы. Не только экономика, но и взгляды по ключевым проблемам войны и мира, безопасности, государственного устройства, отношение к культурно-историческим и моральным ценностям детерминируют международные отношения.

Современные мировые процессы актуализировали диалог между Россией и Китаем. На первый взгляд, культуры России и Китая достаточно дистанцированы. Различия обнаруживается в художественной традиции, бытовых привычках, религиях, научном стиле, принципах ведения бизнеса. Но при непосредственном общении русские и китайцы находят общий язык во многих аспектах, – особенно это ощущается в приграничных условиях. Не случайно, что именно исследователи-дальневосточники, китаисты, простые обыватели (русские и китайцы), имеющие опыт общения друг с другом, обнаруживают сходство двух культур.

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

Прежде всего, обратим внимание на исследовательские работы подобного рода. Уникальность и своеобразие культуры во многом зависит от картины мира народа-носителя данной культуры. Считается, что русская цивилизация удержала в основе своей картины мира традиционные черты, близкие другим незападным цивилизациям. К числу основополагающих компонентов картины мира относятся представление о пространстве и времени. В своих научных публикациях А.П. Забияко[1] развивает идею об особом типе ментальности русских дальневосточников, сложившемся в условиях приграничного существования. Удаленность Дальнего Востока России от столицы государства позволяет и сегодня четко выявить то, что испокон веков сознанию русских было присуще противопоставление центра (Москвы) и периферии (провинции). При этом вся полнота бытия, мощь и энергия всегда сосредоточены в столице, провинция якобы лишена этого.

Противопоставление «центр-периферия» роднит русскую и китайскую культуры. Известно, что на русский язык самоназвание Китая буквально переводится как Срединное государство. Собственная территория онтологически воспринималась населением Китая как центр. Лишь в центре возможно достижение полноты бытия, сосредоточие мощной энергии, гармоничное взаимодействие сил *инь* и *ян*. Территория за пределами центра ущербна в антропологическом, культурном и других аспектах; жизненная энергия и гармония там минимальны либо совсем отсутствуют. Таким образом, представление о пространстве как одна из ключевых онтологических категорий имеет схожие черты в русской и китайской культурах.

В статьях современных отечественных сторонников цивилизационного подхода не отрицается своеобразие и уникальность русской и китайской культур, но отмечается возможность культурной совместимости двух стран[2]. Считаем эти наблюдения справедливыми и ниже приведем еще ряд тезисов, свидетельствующих о близости русской и китайской культур. Основные принципы концепции американского антрополога Э. Холла использует в своей статье Л.А. Горобец. Холл на основе сравнительных исследований различных культур разработал их типологию. В зависимости от отношения к информации, сопровождающей то или иное культурное

---

[1] *Забияко А.П.* Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Вып. 9. Сборник материалов международной научно-практической конференции. Благовещенск, 2010. С. 5-10; *Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А.* Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Благовещенск, 2009. С. 124–171.

[2] *Горобец Л.А.* Взаимодействие культур России и Китая: проблема культурной совместимости // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 18 (272). Философия. Социология. Культурология. Вып. 25. С. 12–17.

событие (к контексту), существуют высококонтекстуальные и низкоконтекстуальные культуры. Чем больше скрытой, невысказанной информации, тем сложнее “чужакам” правильно понять смысл, – следовательно, тем выше сложность культуры. Русская и китайская культуры относятся к высококонтекстуальным. Речь идет о богатстве, унаследованном культурой, оно свидетельствует о сохранности глубокой исторической традиции двух цивилизаций. При этом различие культур, помимо разделяющего эффекта, стимулируют взаимный интерес. Дистанция между культурными системами способна обусловить высокий творческий потенциал культурного диалога России и Китая.

Общим признаком культур России и Китая является значительный ассимиляционный опыт. За многовековую историю обе нации интегрировали культуры многочисленных народов, вступавших с ними во взаимодействие. Таким образом, был накоплен серьезный коммуникативный ресурс русской и китайской культур. При этом существует устойчивость цивилизационной границы и отсутствие культурной ассимиляции. Об этом свидетельствует опыт Маньчжурии. Следовательно, опыт коммуникации с другими народами может быть реализован при дальнейшем взаимодействии друг с другом, но при этом не будет утрачиваться собственная культурная уникальность.

Важными аспектами самосознания нации являются взаимоотношения власти и народа. В России и Китае развиты традиции коллективизма и патерналистская модель управления. Важна единогласность в принятии решений. Отсюда – чуждость многопартийности. На Западе отдельные политические партии могут выражать и представлять интересы отдельных социальных, возрастных, экономических групп общества. КПСС в СССР и КПК в Китае – общенациональные партии, представляющие интересы всех слоев общества[1].

В зависимости от отношения ко времени Э. Холл выделял культуры монохронные и полихронные. Для представителей монохронных культур время линейно и ему приписывается вещественная стоимость. «Время – деньги»[2]. Линейное восприятие времени в европейской культуре сложилось под влиянием христианства. Наиболее сильно представление о неповторимости каждого мгновения закрепилось в протестантских течениях[3]. Не случайно, что именно немцы – родоначальники протестантизма – ассоциируются с предельной пунктуальностью. В среде русского народа православное христианство закрепилось в форме двоеверия, сочетающего

---

[1] *Горобец Л.А.* Взаимодействие культур России и Китая: проблема культурной совместимости. Указ. изд.

[2] Известный афоризм Б. Франклина.

[3] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. М., 1990.

черты православия и язычества[1]. Русская вера представляет собой этнокультурный тип православия, сложившийся в русской среде, воспринявший особенности исторического и культурного развития России. Под влиянием языческого наследия в русской культуре сохранялось полихронное восприятие времени. Подобное отношение ко времени наблюдается в традиционных культурах Востока, в том числе, в Китае. Представители полихронных культур меньше придают значение пунктуальности, распорядку дня. Более важными для них являются личные, неформальные отношения.

Сходство русской и китайской культур обнаруживают не только ученые. Эта тема интересна обычным участникам русско-китайских отношений. Появляются популярные публикации, интернет-материалы, результаты социологических и неформальных опросов, авторы и инициаторы которых указывают на общие черты русской и китайской культур. Например, на страницах «Магазеты»[2] были опубликованы результаты опроса, проводившегося на китайском сайте rusnews.cn в августе 2013 года. 800 человек приняли участие в опросе, 65% респондентов указали на сходство между судьбами двух стран и народов, заметили близость в национальном характере и культуре. Затем авторы проекта попросили прокомментировать результаты опроса китайских пользователей микроблога *Weibo,* русскоязычную аудиторию сайта «Магазета» и российских экспертов. В число экспертов вошли авторитетные китаеведы, в частности, заведующий кафедрой истории Китая ИСАА МГУ К.М. Тертицкий, секретарь российско-китайской палаты С. Санакоев[3]. Приведем некоторые любопытные цитаты о точках культурного пересечения России и Китая из интернет-источника[4]. Очевидно, что современные русские и китайцы об-

---

[1] *Забияко А.П.* Начала древнерусской культуры. М., 2002. С. 96–98.

[2] http://magazeta.com – популярное интернет-издание в формате коллективного блога о Китае, основанное в 2005 году Александром Мальцевым. Ее авторы ежедневно пишут о Китае, китайской современной культуре, о способах эффективного изучения китайского языка.

[3] *Кузьмина Е.* Что общего у русских и китайцев? Итоги опроса // http://magazeta.com/2013 /11/poll-common-results (дата обращения: 12.03.2014).

[4] «Их и наше поколение бабушек и дедушек смотрело “Ленин в октябре” и “Ленин в 1918 году” (правда, разные версии), те, кому 35–40 лет и больше (и часть молодежи) читали “Как закалялась сталь” и смотрели “А зори здесь тихие”. Значительная часть населения была пионерами, а потом комсомольцами» (К.М. Тертицкий).

«Товарищи и братья по коммунизму» (JamesYang2012).

«Россия и Китай обе “попались на удочку Маркса” (宁祎 999)».

«Китайцы так любят русскую традиционную культуру: русские народные инструменты, казачий хор… А нас завораживают китайское искусство: китайский цирк, Шаолинь и т. д.». «Русской, и китайской культуре свойственна чрезвычайная сложность: и та, и другая одной ногой стоит в современности, а другой – в традиционности, – говорит пользователь *вэйбо* 向往着春暖花开的日子».

«Деревня такая же разухабистая – грязь и разгильдяйство, отсутствие видимого порядка, неопрятность. Хотя деревня постепенно меняется, и у нас, и у них…».

наруживают сходство в бытовых вопросах, истории двух стран, морально-этических принципах, социальном устройстве, в политических предпочтениях и прочих темах.

Таким образом, специалисты, серьезно занимающиеся изучением русской и китайской культур, указывают на их точки соприкосновения в глубинном онтологическом смысле. Сходства между культурами обнаруживаются в процессе общения двух народов. Культурный потенциал России и Китая находит отражение в принимаемых политических решениях, правовых документах. Имея точки соприкосновения в культурном плане, Россия и Китай выстраивают внешнеполитические отношения, включая вопросы культуры и сотрудничество в гуманитарной сфере.

Достаточно подробно основные документы, касающиеся культурно-гуманитарного взаимодействия описаны в статьях российских и китайских ученых[1]. Не ставя перед собой задачу перечислить все имеющиеся между

«Этикет отличается, еда отличается, но сам факт того, что надо наесться-напиться до отвала, чтобы в будущем все было хорошо, неоспорим».

«...В быту нас роднит отсутствие культуры одежды – из-за того, что и в России, и в Китае люди очень долго жили бедно. И сейчас, когда повышается уровень жизни, нам нужно заново учиться одеваться».

«Обеим нациям свойственен “социальный цинизм” – представление о том, что социальная система – неприятная вещь и от нее может быть много бед и горестей для человека».

«И Россия, и Китай – коллективистские культуры, хотя в Китае коллективизм выражен в большей степени, чем в России». «При этом оба наши народа очень плохо внушаемы и независимы от власти в суждениях. Если вырабатывается какое-то общее мнение, мнение большинства, то мы не пытаемся навязать его власти, спорить с ней, а просто живем как бы отдельно от нее по своим правилам. В общем, это совсем не американское и не европейское общество».

«И русские, и китайцы любят использовать друзей, родственников, знакомых и знакомых знакомых в личных целях (отсюда и склонность к коррупции в государстве, наверное). Может быть, как следствие этого – способность находить пути обхода законов и правил, и даже некий азарт в этом деле».

«По мнению пользователя *weibo* 水墨及笄, Россию и Китай объединяет то, что они идут по пути возрождения экономики и страны в целом. Некогда сильные державы, они подверглись публичному унижению. Но сегодня Россия и Китай разделяют общие цели и интересы и стремительно возвышаются. В каком-то смысле они разделяют одну и ту же участь».

«Сегодня нет двух других таких держав в мире, которые придерживались бы столь сходных позиций по основным вопросам внешней политики – терроризму, многополярному миру, Ирану, Сирии и Северной Корее. Мы идем нога в ногу».

«России и Китаю свойственно представление о том, что власть сакральна. Поэтому для нас так важна иерархия. В этом отношении нам китайцев понять гораздо проще, чем жителям европейских регионов. Никакие дела не могут делаться между людьми разного статуса: заместитель руководителя может вести переговоры только с заместителем руководителя».

Цит. по: *Кузьмина Е.* Что общего у русских и китайцев? Указ. ист.

[1] *Соловьёва Е.В.* Культурное взаимодействие России и Китая на современном этапе развития: обзор политико-правовых документов // Ойкумена. Регион номера: США и Канада. 2009. №1 (8). С.129–133; *Сун Сяомэн.* Правовое обеспечение российско-китайских культурных связей

Россией и Китаем документы в культурной сфере, назовем лишь ключевые, и особое внимание заострим на новом Заявлении, подписанном в мае 2014 года. Первым документом, подписанным между Правительством современной Российской Федерацией и Правительством Китайской Народной Республики, в области культурно-гуманитарного взаимодействия стало Соглашение о культурном сотрудничестве (1992 г.)[1] В преамбуле документа говорится о том, что культурные связи являются важным каналом углубления взаимопонимания и дружбы между народами двух стран. Соглашение состоит из шести разделов, посвященных культуре и искусству; образованию и общественным наукам; печати и издательскому делу; радиовещанию, телевидению и кинематографии; спорту, туризму и здравоохранению; творческим союзам и другим организациям.

На основании данного документа последние два десятилетия осуществляются обмены и сотрудничество в перечисленных сферах деятельности. В области культуры и искусства организуются гастроли профессиональных и самодеятельных художественных коллективов, проводятся культурные и художественные выставки, осуществляется обмен изданиями и публикациями, происходит сотрудничество между музеями и библиотеками двух стран. Причем в статье 13 данного Соглашения говорится о необходимости последовательного развития обменов и сотрудничества между приграничными территориями двух стран в области культуры.

Второй раздел Соглашения посвящен образованию и общественным наукам. В 1992 году Россия и Китай наметили несколько основных путей сотрудничества в области образования: командирование ученых, преподавателей и специалистов для обмена опытом, проведения научных исследований и осуществление преподавательской деятельности; взаимное предоставление стипендий; содействие установлению прямых контактов между высшими учебными заведениями и ведомствами, занимающимися средним образованием двух стран; обмен учебной и методической литературой.

В 1995 году между Правительствами Российской Федерации и Китайской Народной Республики было подписано Соглашение о взаимном признании документов об образовании и ученых степенях. Согласно данному документу обе стороны признают аттестаты об окончании полной средней общеобразовательной школы и дипломы об окончании ссузов и вузов, выдаваемые на территориях КНР и РФ. Владельцы дипломов и аттестатов на территориях обеих стран обладают равными правами как при осуществлении профессиональной деятельности, так и в случае продол-

---

как основа современного российско-китайского сотрудничества // http://mgs.org.ru/2014/03/sun/ (дата обращения: 15.07.2014)

[1] http://www.mid.ru/spd_md.nsf/webcantr/

жения образования на более высоком уровне, но не освобождаются от других общих требований, которые предъявляются для поступления в образовательное учреждение, соискания ученой степени или для осуществления профессиональной деятельности на территориях государств сторон Соглашения.

Также в 1992 году Россия и Китай вновь официально признали необходимость в изучении и преподавании китайского языка и литературы в Российской Федерации и русского языка и литературы в Китайской Народной Республике. В дальнейшем, как известно, были подписаны соответствующие документы, проводились и проводятся взаимные мероприятия, направленные на популяризацию языка и культуры двух стран.

В 2001 году был подписан важный документ – Договор о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве между Российской Федерацией и Китайской Народной Республикой. В Договоре обобщаются достижения по разным направлениям сотрудничества между Россией и Китаем в десятилетний период с 1990 по 2000 гг. и обозначаются ориентиры для дальнейшего сотрудничества двух стран на новом более высоком уровне. Заключение Договора создало благоприятные условия для наращивания экономического взаимодействия, открылись более широкие возможности для долгосрочного сотрудничества в гуманитарной области. Статья 16 Договора гласит: «Договаривающиеся Стороны всемерно способствуют развитию обменов и сотрудничества в области культуры, образования, здравоохранения, информации, туризма, спорта и права. Договаривающиеся Стороны обеспечивают защиту интеллектуальной собственности, в том числе авторских и смежных прав, в соответствии со своим национальным законодательством и международными договорами, участницами которых они являются».

Данный Договор обозначил ориентиры для долгосрочного развития отношений двух стран. На его основе открылись широкие возможности для развития стабильного взаимодействия, в том числе в культурно-гуманитарной сфере. В частности, подписание Договора способствовало проведению перекрёстных Годов – Года России в Китае и Китая в России, а также обмену Годами национальных языков.

Отечественные китаеведы признают значимость перекрестных Годов для укрепления дружественных связей между народами двух стран[1]. Так, например, проведение Года России в Китае положительно сказалось на образе России в сознании китайцев. В апреле 2008 года в десяти крупных городах был проведен соцопрос, 55,7% опрошенных слышали о Годе России в Китае, причем 41,5% из них высказали мнение, что мероприятия Го-

[1] *Лукин А.В.* Российско-китайские отношения: не ослаблять усилий // Международная жизнь. 2009. №11.

да «расширили их знания о России», а 18,6 % благодаря Году «ознакомились с ситуацией» в нашей стране. В то же время, 81,4% опрошенных высказали пожелание узнать больше о России, а 46,7% заявили, что в различной степени следят за политическими событиями в соседнем государстве"[1]. Китайское руководство озадачено вопросом улучшения имиджа своей страны в России. Финансируется издание и распространение в России нескольких иллюстрированных журналов. В 2009 году начал вещание канал Центрального телевидения Китая на русском языке. В российских университетах при содействии правительственной Канцелярии по распространению китайского языка открыты институты Конфуция, занимающиеся обучением и пропагандой китайского языка и культуры. Российская сторона на государственном уровне пока уступает своим китайским партнерам в вопросе популяризации своего положительного образа. Требуется последовательная политика обоих государств, способствующая сохранению и поддержанию позитивного имиджа друг друга в массовом сознании.

На современном этапе взаимодействие с Китаем занимает важное место в системе приоритетов внешней политики России. На фоне напряженных отношений между Россией и странами Запада, возникших из-за внутриполитического кризиса на Украине, в мае 2014 года по приглашению председателя КНР Си Цзиньпина состоялся визит в КНР президента России В.В. Путина. Был подписан масштабный пакет из 51 документа о сотрудничестве между двумя государствами. Помимо подписания крупнейшего газового контракта, ставшего кульминацией визита главы России в Шанхай, стороны обсудили широкий спектр вопросов и подписали документы о сотрудничестве в торгово-экономической, энергетической и гуманитарной сферах.

Результатом переговоров стало Заявление о новом этапе отношений всеобъемлющего партнерства и стратегического взаимодействия. В 2014 году отношения между Россией и Китаем вышли на новый уровень. Этот документ подтверждает намерения сторон продолжать сотрудничество в разных областях, включая общественно-гуманитарные отношения. Подписанные между Россией и Китаем соглашения, свидетельствуют о наличии точек соприкосновения по принципиальным гуманитарным вопросам. Многие из них декларируются в положениях Договора о добрососедстве, дружбе и сотрудничестве, подписанного сторонами в 2001 году. В Заявлении подчеркивается, что стороны будут неуклонно придерживаться Договора о добрососедстве.

Совпадают взгляды России и Китая по вопросу будущего устройства мира, которое выражено понятием "многополярность". Страны против

[1] *Лукин А.В.* Российско-китайские отношения: не ослаблять усилий. Указ. изд.

доминирования какой-либо одной державы в мире. Поддерживают друг друга в вопросах суверенитета, территориальной целостности, безопасности. Россия и Китай сторонники соблюдения основополагающих норм международного права, закрепленных в Уставе ООН, и призывают к этому другие страны. Признают право государства на самостоятельный выбор пути развития, сохранение и отстаивание собственных культурно-исторических, нравственных и моральных ценностей.

На фоне внутриполитических событий на Украине, развернувшихся в последнее время, стали чаще звучать националистические и даже фашистские призывы. Россия и Китай договорились о проведении совместных мероприятий в ознаменование 70-летия Победы над германским фашизмом и японским милитаризмом на европейском и азиатском театрах военных действий Второй мировой войны. Данные мероприятия способствовали противодействию попыткам "фальсификации истории и подрыва послевоенного миропорядка". Для русских и китайцев военные события августа 1945 года и победа над Японией играют большую роль. В Маньчжурии советская армия воевала при поддержке китайского народа. В 2007 году между правительствами двух стран было подписано Соглашение об осуществлении ремонтно-восстановительных работ на советских воинских захоронениях и мемориалах. В приграничных китайских городах Китая китайские власти сохраняют памятники погибшим советским солдатам. Сложилась добрая традиция совместного возложения венков к памятникам павших советских воинов[1].

Сотрудничество между Россией и Китаем обусловлено не только географическим положением и экономическими интересами, но и схожими мировоззренческими позициями, заложенными в культурах двух стран. Несмотря на кажущуюся на первый взгляд инаковость двух культур, при более близком рассмотрении обнаруживаются общие черты. Культурный потенциал России и Китая отражается в принимаемых политических решениях, правовых документах. В области гуманитарного сотрудничества важны контакты в разных сферах: научной, экономической, культурной. Это находит отражение в основных межгосударственных документах. Проводятся совместные российско-китайские мероприятия, ставшие для двух стран традиционными: культурные обмены, ярмарки, выставки, возложения венков к памятникам павших советских воинов на территории Китая и другие.

---

[1] Подборка публикаций СМИ по данной теме представлена в статье: *Забияко А.П.* Русские и китайцы на Дальнем Востоке: двадцать пять лет жизни в условиях открытой границы // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте. Вып. 10. Сборник материалов международной научно-практической конференции. Благовещенск, 2013. С. 21–23.

Однако двум странам еще предстоит работа по совершенствованию взаимодействия в культурно-гуманитарной области. Правительства обеих стран осознают необходимость подготовки высококвалифицированных кадров, специализирующихся в области российско-китайских отношений. В мае 2014 года Министерства образования Китая и России в присутствии глав двух государств подписали Меморандум, который поддерживает совместное создание Китайско-российского университета на основе сотрудничества между российским МГУ и Пекинским политехническим университетом в Шэньчжэне[1].

Специалисты видят нехватку правовой базы, непосредственно касающейся культурного взаимодействия между РФ и КНР. Зафиксированные в межгосударственных документах договоренности не всегда реализуются, либо реализуются частично. Некоторые совместные мероприятия носят эпизодический характер. 113

Сохраняется необходимость поддерживать позитивный образ России и Китая в массовом сознании населения двух стран. В целом вопрос культурно-гуманитарного взаимодействия требует комплексного подхода и нуждается в государственной поддержке.

[1] http://russian.china.org.cn (дата обращения 20.07.2014)

КОНЦЕПТ «ИСКУПЛЕНИЕ ВИНЫ» И ЕГО КАТЕГОРИАЛЬНЫЙ ТЕЗАУРУС В РАННИХ ДАОССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ СОЧИНЕНИЯХ[1]

С.В.Филонов

Настоящая статья отражает предварительный опыт реконструкции ранних даосских ритуалов искупительного характера и посвящена анализу понятийно-категориального аппарата, с помощью которого осуществлялась текстуализация сооветствующих религиозных представлений в даосских сочинениях III–VI вв.

Введение

Даосизм (*даоцзяо* 道教) – китайская национальная религия, начало организационного оформления которой обычно датируют II в.н.э., когда на юго-западе Китая, согласно традиционным оценкам, появляется первое широкомасштабное и жизнеспособное религиозное сообщество, называемой школой Небесных наставников (*Тяньши* 天師). Во главе этого движения стоял Чжан Лин 張陵 или, как его стали уважительно называть, Чжан Дао-лин 張道陵 (по традиции 34–156 гг. н.э.).

Синхронные источники, содержащие конкретные сведения о Чжан Дао-лине, в арсенале современных исследователей отсутствуют, поэтому подробные жизнеописания этого патриарха, появившиеся позже, вызывают оправданные сомнения по поводу своей достоверности. Тем не менее и сегодня последователи даосской религии почитают Чжан Дао-лина как духовного отца-основателя даосизма и верят в то, что в 142 г. он получил откровение от высших небесных божеств и стал распространять учение, организовав на территории нынешней провинции Сычуань большую религиозную общину, положившую начало не только школе Небесных наставников, но и в целом даосизму как организованной религии Китая.

Период со II по VI вв. является формативным и революционным в истории даосской религии. В это время складываются важнейшие религиозные институты даосизма, и в эпоху Тан (618–907) он входит как полиморфная, многоаспектная и многоуровневая институциональная религия,

[1] Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ 15-06-09393 «Разработка концептуальных и инструментальных подходов к информационному анализу категориального аппарата раннесредневековых даосских письменных памятников: на основе комплексного исследования и перевода «Книги Желтого дворика» (Хуан тин цзин)».

пользующаяся необходимым уровнем лояльности со стороны царствующего дома и включающая разработанную религиозную философию и доктрину, структурированный институт священнослужителей, нормативный культ и ритуал, сложившиеся правила в организации мест отправления индивидуального и коллективного культа, систему посвящения в религиозные таинства, комплекс высокочтимых текстов, пантеон божеств и свод этических правил для священнослужителей и мирян.

Школа Небесных наставников – одно из важнейших направлений ранней даосской религии, но отнюдь не единственное. Даосизм на всем протяжении своей истории не являлся единым в организационном отношении движением, а был представлен целым рядом относительно независимых локальных и социальных групп верующих. Такие социальные группы в научной литературе обычно называют «школами». К другим важнейшим направлениям раннего даосизма (II–VI вв.), помимо движения Небесных наставников, относятся:

– школа Трех августейших (*сань хуан* 三皇), существовала на Юге Китая по меньшей мере уже в III в., имела свой свод религиозных текстов;

– школа Высшей чистоты, или Шанцин 上清, появляется в 60-х гг. IV в., сформировала свой корпус «текстов откровения», за которым закрепилось название Шанцинское книжное собрание (*Шан цин цзин* 上清經);

– школа Духовной драгоценности, или Линбао 靈寶, формируется на рубеже IV—V вв. и также создает свое собрание «текстов откровения», которое в научной литературе называют Линбаоским книжным собранием (*Лин бао цзин* 靈寶經).

Указывая на организационную аморфность ранней даосской религии, все же не стоит преувеличивать уровень изоляционизма ее школ. Как мне представляется, эти школы не следует оценивать как относительно самостоятельные религиозные – при таком подходе акцентуация неоправданно подчеркивает именно этот изоляционизм. С моей точки зрения, разные даосские школы – это всего лишь названия различных социальных групп последователей даосской религии, отличающихся своим локальным расположением и некоторыми особенностями религиозной доктрины и практики, которые были обусловлены, снова же, локальными религиозными традициями.

Основное отличие между ранними школами даосизма заключалось в различном наборе «текстов откровения», которые определяли лишь специфику методов высшего индивидуального самосовершенствования. Это различие носило явно второстепенный характер по сравнению с тем общим, что объединяло даосские локальные религиозные сообщества. Для всех ранних школ даосизма была характерна единая мировоззренческая парадигма, схожесть конституирующих элементов религиозной доктрины,

близость общинного культа, типологическое сходство ритуалов «массового характера» (т.е. рассчитанных на простых верующих и мирян) и, главное, совершенно идентичное целеполагание культовой практики.

Недаром некоторые ведущие современные специалисты в области истории раннего даосизма (например, профессор Кобаяси Масаёси 小林正美教授 из Университета Васэда, Токио) склонны считать школы Шанцин и Линбао всего лишь названиями отдельных локальных групп последователей учения Небесных наставников[1]. Не уверен, что такой вывод следует безоговорочно принять, однако анализ этой сложной проблемы лежит вне основной темы данной статьи. Для наших целей более важно просто иметь в виду, что понятие «школа» отнюдь не указывает на совершенно изолированные и не связанные друг с другом территориальные группы последователей даосизма. Даосские школы формативного периода имели много общего и в своих мировоззренческих построениях, и в своей культовой практике, на что, кстати сказать, указывает и сочинение из Даосского канона, анализ которого представлен в данной статье.

В этих школах (другими словами, стараниями членов соответствующих даосских общин) шло активное формирование не только мировоззренческой базы новой религии – религиозной доктрины и философии, не только важнейших концептов религиозной «картины мира» общекитайского значения, но и практических аспектов религиозной жизни — нормативных ритуалов, системы культа, экономической базы формирующейся институциональной религии.

Особое место в системе раннего даосского ритуала занимали искупительные церемонии, в ходе которых даосы просили прощения за совершенные проступки и преступления. Важным источником, раскрывающим существенные особенности церемоний покаянного признания своей вины, широко распространенных среди членов ранних даосских общин, является сочинение «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]». Анализу ранних даосских покаянных церемоний по материалам этого сочинения и посвящена настоящая статья.

Стоит заметить, что в последнее время интерес исследователей к даосским ритуалам заметно возрос, однако анализ церемоний искупительного характера, бытовавших в раннем даосизме, до сих пор лежал вне поля зрения специалистов. Чуть ли не единственным исключением из этого правила является блистательная мини-монография тайваньского исследователя Се Ши-вэя (Shu-Wei Hsieh 謝世維), построенная, впрочем, на ана-

[1] *Сяолинь Чжэнмэй* [*Кобаяси Масаёси*]. Чжунго дэ даоцзяо (Китайский даосизм) / Пер. на кит. Ван Хао-юэ. Цзинань: Ци Лу шушэ, 2010. 273 с. 中國的道教 / 小林正美著 ; 王皓月譯. 濟南 : 齊魯書社, 2010.

лизе иных источников, нежели «Цзю чжэнь мин кэ», и посвященная несколько иному аспекту данной ритульной практики[1].

Краткая текстологическая оценка источника

«Цзю чжэнь мин кэ», или «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» (*Цзю чжэнь мин кэ* 九真明科) – это один из самых ранних даосских сводов уставных правил, сохранившийся до наших дней. По оценкам автора этих строк, он появился и первоначально бытовал среди последователей учения Высшей чистоты (Шанцин), определяя нормы, правила и порядок проведения ритуалов получения и передачи потаенных религиозных текстов. Соответственно, первый, эксплицитно выраженный аспект содержания этого письменного памятника, – библиографический. В кодексе представлен классифицированный перечень религиозных текстов, пользовавшихся особым авторитетом среди последователей шанцинского даосизма, а также даны краткие описания этих письменных памятников. Разумеется, эти описания подчинены не собственно библиографической цели, а задачам совсем другого рода — они разъясняют культовую практику, связанную с данными сочинениями. Соответственно, в «Цзю чжэнь мин кэ», помимо библиографической составляющей, также зафиксированы правила религиозной жизни членов даосских общин, нормы религиозной этики, порядок проведения различных ритуальных церемоний и алгоритм отправления ритуалов искупительного характера.

Данный письменный памятник изучен крайне слабо. На европейских и китайском языках отсутствуют его переводы, а также монографические исследования и отдельные аналитические статьи о нем. Сведения об этом сочинении можно найти лишь в кратких статьях из специальных справочно-энциклопедических работ, отражающих самую общую оценку этого сочинения[2]. Лишь в фундаментальной работе, принадлежащей кисти талантливого тайваньского исследователя Чжан Чао-жаня (Chao-Jan Chang 張超然), представлен анализ одной из содержательных проблем этого письменного памятника (так называемой «концепции трех удивительных

---

[1] *Се Ши-вэй*. Шоуго юй чаньхуэй: чжунгу шици цзуйгань вэньхуа чжи таньтао (Признание своих ошибок и раскаяние: концепт «чувство вины» в культуре средневекового Китая) // Цинхуа сюэбао (Вестник Университета Цинхуа). Том 40. Вып. 4. 2010. С. 735—764. 謝世維。首過與懺悔：中古時期罪感文化之探討 // 清華學報。40 卷 4 期。2010 (12)。

[2] *Robinet, Isabelle.* La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme. 2 vol. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1984. – V. 2. Pp. 294–295 ; The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 2004. – V. 1. Pp. 188, 207–208; DZTY, p. 1037, 1118–1119.

книг», *сань ци* 三奇), которая, впрочем, находится за рамками темы настоящей статьи[1].

Отсутствие специализированных работ не должно подводить читателя к опрометчивому выводу о незначительной ценности этого сочинения как источника для исследователя культуры даосизма. Сложившаяся ситуация обусловлена тем обстоятельством, что к изучению собственно даосских сочинений научное сообщество приступило лишь совсем недавно, а потому бо̀льшая часть письменных памятников, созданных и бытовавших в среде последователей даосской религии, все еще ждет своего исследования.

Даже прочтение названия этого сочинения – «Цзю чжэнь мин кэ» – вызывает дискуссию. Во-первых, тайваньский исследователь Ли Фэн-мао (Fong-Mao Lee 李豐楙), крупнейший современный знаток даосской религиозной литературы, предложил читать последние два иероглифа из его названия – *мин кэ* 明科, «пресветлый кодекс» – как *мэн кэ* 盟科, т.е. «кодекс, освященный заветом [с высшими силами мироздания]»[2]. Эта интерпретация вошла и в европейские справочные работы, отражающие состав Даосского канона. Понимая обоснованность такого предположения и признавая безусловный авторитет профессора Ли Фэн-мао, все же согласиться с данной интерпретацией сложно, поскольку ее однозначные текстуальные подтверждения мне не встречались.

Во-вторых, первые два иероглифа из названия кодекса – *цзю чжэнь* 九真– Изабель Робине (Isabelle Robinet, 1932–2000), являвшаяся крупнейшим эксперт в области ранних даосских текстов, предложила читать буквально —как «девять Совершенных». Она подразумевала под этим выражением группу из девяти божеств, являющихся главными персонажами другого сочинения школы Шанцин — «Срединной книги от Девяти Совершенных» (*Цзю чжэнь чжун цзин* 九真中經, ЯГ 1365, СТ 1376, ДЦ 1042) [Taoist Canon. v. 1, p. 207][3]. Считаю, что в настоящее время данный вывод

---

[1] *Чжан Чао-жань*. Сипу, цзяофа цзи ци чжэнхэ: Дун Цзинь Наньчао даоцзяо Шанцин цзинпай дэ цзичу яньцзю (Генеалогия религиозной школы, религиозная доктрина и их целостное единство: фундаментальные исследования даосской школы Шанцин IV–VI вв.): Диссертация на соискание… д-ра наук. Научн. консультант — профессор, доктор наук Ли Фэн-мао / Национальный университет Чжэнчжи. Тайбэй, Минь го 97 [2008]. С. 265—269. 張超然撰。系譜, 教法及其整合 : 東晉南朝道教上清經派的基礎研究 / 博士學位論文。指導教授李豐楙博士。國立政治大學 [National Chengchi University]。臺北,民國 97 年。

[2] Статья профессора Ли Фэн-мао, в которой зафиксирована указанная интерпретация, впервые была издана на Тайване еще в 1986 г., но доступна мне по пекинскому переиздания 2010 г.: *Ли Фэн-мао*. Сяньцзин юй юли: шэньсянь шицзе сянсян (Заповедные места и странствие: образы мира небожителей). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2010. С. 219. 李丰楙. 仙境与游历：神仙世界的想象.北京:中华书局, 2010.

[3] См.: The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang. V. 1. P. 207.

необходимо скорректировать. Оставляя за скобками текстологические изыскания, дающие основания для критического отношения к такой интерпретации, сделаю лишь выводы из них. Во-первых, двусложное сочетание *цзю чжэнь* 九真 в названии кодекса нельзя переводить буквально, поскольку оно является результатом контракции (особого типа аббревиации) и получилось в результате сокращения четырехсложной лексической конструкции *цзю тянь чжэнь ванн* 九天真王, имеющей значение «Совершенные правители Девяти небес». Для древнекитайского литературного языка *вэньянь* был весьма характерен прием сокращения четырехсложных лексических единиц до двусложных. Во-вторых, сочетание *цзю чжэнь* 九真 действительно указывает на группу из девяти божеств, но эти божества не связаны с «Девятью Совершенными». Другими словами, «Совершенные правители Девяти небес» — это божества, которые не имеют никакого отношения к небожителям из сочинения «Срединная книга от Девяти Совершенных». В-третьих, божества, называемые «Совершенными правителями Девяти небес» регулярно упоминаются в ранних даосских сочинениях (см., например: [SLJ, с. 50a: 1: ZLWET, 1: 15a: 9; WSBY, 30: 7b: 4; SJMK, 2: 4a: 4]).

По этой причине предлагаю переводить название анализируемого сочинения как «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» (*Цзю чжэнь мин кэ* 九真明科). Попутно стоит отметить, что в английском переводе, основанном на точке зрения Ли Фэн-мао и Изабель Робине, название этого письменного памятника дается либо как «The Sworn Code of the Nine Zhenren»[1], либо как «Illustrious Code of the Nine Real Men»[2].

По моим оценкам текст «Пресветлого кодекса от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» формировался в период со второй половины IV в. до конца V в. и в целостном виде получил хождение не позднее 499 года. Во второй половине VI в. кодекс уже входил в состав большого даосского сочинения «Су лин цзин» 素靈經 («Книга-основа из [небесного дворца] Су-лин»)[3], которое сохранилось до нашего времени в Даосском каноне [HY 1303, CT 1314, DZ 1026: с. 44a:2–68b:8][4]. Еще позже текст ко-

---

[1] The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang. V. 1. P. 207.

[2] The Encyclopedia of Taoism. Ed. by Fabrizio Pregadio. London and New York: Routledge, 2008. P. 922.

[3] Подробнее о даосском письменном памятнике «Книга-основа из [небесного дворца] Су-лин» (*Су лин цзин*) см. в: *Филонов С.В.* Золотые книги и нефритовые письмена: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб., 2011. С. 312—340.

[4] Здесь и далее ссылки на сочинения из Даосского канона («Дао цзана») даются по его фототипическому изданию 1923–1926 гг. [ДЦ]. Для того, чтобы читатель мог легко найти нужное сочинение, оно обозначается посредством нескольких систем индексации. Первым указан его номер по Яньцзин-Гарвардскому индексу к Даосскому канону, перед которым стоит аб-

декса был продублирован в другом разделе Даосского канона в виде самостоятельного сочинение под своим собственным названием – «Цзю чжэнь мин кэ» [HY 1398, CT 1409, DZ 1052].

Кроме того, значительная текстовая часть этого кодекса вошла еще в одно сочинение, сохранившееся до нашего времени в Даосском каноне, — «Книгу-основу об Изначальной киновари» (*Юань дань шан цзин* 元丹上經) [HY 1334, CT 1345, DZ 1032].

В нашей работе все цитаты из ««Пресветлого кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]», а также ссылки на него даются по его тексту из «Су лин цзина» (далее кратко обозначаю его как SLJ).

В структурном отношении текст кодекса «Цзю чжэнь мин кэ» можно разделить три неравноценных фрагмента: вводную часть [SLJ, с. 44a:2–46b:5], основной корпус [SLJ, с. 46b:6–63b:6] и заключение [SLJ, с. 63b:7–65b:1]. Основной текстовый корпус, в свою очередь, состоит из вступления, которое имеет самостоятельный заголовок – «Уставные правила в трех главах» (*сань пинь люй* 三品律), и трех глав (*пинь* 品). Первая глава называется «Статьи о [правилах] передачи книг-основ» (*чуань цзин пянь* 傳經篇). Вторая глава – «Статьи, предостерегающие от совершения преступлений» (*цзе цзуй пянь* 誡罪篇). Третья – «Статьи об искуплении [совершенных] преступлений» (*шу цзуй пянь* 贖罪篇). Каждая из трех глав разбита на девять «статей» (*пянь* 篇).

Процедура проведения искупительных ритуалов объясняется в третьей главе кодекса. Текст явно преследует не умозрительную, а практическую цель – научить даоса ритуальным церемониям, выполнение которых, как считалось, обеспечивает прощение высшими правителями мироздания конкретных проступков или преступлений. Самосознание даосской культуры оценивало это «прощение» также весьма конкретно — как освобождение от наказания в мрачном узилище царства мертвых.

Все преступления, по которым «Цзю чжэнь мин кэ» допускает получение прощения и гарантирует освобождение от наказания («амнистию»), сгруппированы в девять категорий – по числу статьей в главе. Каждая из

бревиатура [HY]. Далее идет номер этого же сочинения по конкордансу Скиппера с аббревиатурой [CT]. Затем указывается номер тетради (тетрадей) из фототипического издания «Дао цзана» 1923–1926 гг., в которой находится текст данного сочинения, этим цифрам предшествует помета [DZ]. Расшифровка всех аббревиатур приводится в списке сокращений. Цифры, следующие после аббревиатур и двоеточия, обозначают: номер цзюани, номер листа данной цзюани и номера вертикальных столбцов текста на данном листе. Индексы «a» или «b» отсылают, соответственно, к правому или левому развороту листа. Номера столбцов даются по их условной нумерации справа налево. При отсылке к источнику, текст которого на цзюани не разделен, сначала ставится помета «с.», а после нее указывается номер страницы (листа) цитируемого сочинения и номера вертикальных столбцов на нем. Знаком «тире» разделяются адреса начала и конца цитируемого (упоминаемого) фрагмента.

групп преступлений предполагает выполнение особого комплекса искупительных ритуалов. Впрочем, алгоритм действий даоса во всех случаях примерно одинаков, а различия в ритуальных церемониях носят не качественный, а количественный характер, отличаясь лишь деталями.

Субъект даосских искупительных ритуалов

В качестве субъекта ритуального действия искупительного характера выступал не посредник-священнослужитель, а непосредственно сам даос, нарушивший правила, регламентирующие порядок владения, получения или передачи текстов традиции Шанцин (Высшей чистоты). В некоторых случаях даос, выполнявший искупительный ритуал, сам не являлся нарушителем уставных правил, но, в соответствие с традиционным законом «переноса ответственности» (*чэн фу* 承負), был «отягощен виной» своих предков, т.е. обязан был искупить дурные поступки, некогда совершенные его умершими предками, поскольку вина за эти неблаговидные деяния лежала и на нем, не позволяя ему постигать высший Дао-Путь.

Кроме того, субъектом искупительных церемоний мог быть лишь тот даос, который был посвящен в тайны учения Шанцин и владел потаенными текстами из Шанцинского книжного собрания.

В некоторых случаях в качестве субъекта ритуального действия выступала дихотомия «наставник-ученик». Это происходило в тех случаях, когда неправомочное или преступное деяние было совершено в ходе передачи текста от одного человека к другому. Передача даосского религиозного текста в формативный период истории даосизма была строго регламентированной процедурой, в которой участвовало два человека – владелец текста, которого источники обычно называют «наставником» (*ши* 師), и новообращенный последователь учения, иногда обозначаемый словом «ученик» (*дицзы* 弟子), но чаще называемый просто «получателем [текста]» (*шоучжэ* 受者). По этой причине искупительные процедуры, направленные на «получение прощения» за ошибки, совершенные в ходе передачи текста, также должны были выполняться вдвоем – и тем, кто текст передавал, и тем, кто его получал.

Концепция «вины, наказания и амнистии»

В ранних даосских сочинениях регулярно упоминаются представления, которые можно обобщенно назвать концепцией «вины, наказания и амнистии». Центральное понятие этой системы представлений – «вина» или «преступление» (*цзуй* 罪, *цзуй мин* 罪名). Под «виной» понимался недозволенный и предосудительный поступок, который влек за собой обязательное наказание судебной инстанции загробного мира. Недозволенным

проступком, в свою очередь, считается любое действие или бездействие, которое не соответствовало нормативному поведению.

Соответственно, концепция «вины» в ранних даосских сочинениях обязательно включает и категориально-терминологический аппарат, связанный с описанием не только нормативных действий, но и наказаний, налагаемых при отступлении от нормы.

В «Цзю чжэнь мин кэ» единого списка недозволенных проступков нет, эти предосудительные деяния перечисляются в разных главах и статьях кодекса, причем их описания могут даваться двояким образом:

– напрямую, т.е. путем простого перечисления того, что не позволяется делать даосу в тех или иных обстоятельствах;

– от обратного, т.е. путем указания нормы и уточнения, что любое отступления от данной нормы будет считаться недозволенным проступком (иначе говоря, «виной») и караться последующим наказанием.

С концепцией «вины» тесно связаны и даосские представления о «реестрах недозволенных проступков» – считалось, что на Небесах божественные чиновники ведут учет тек, кто совершает дурные дела, записывая имена таких людей в особые списки; после смерти души людей, имена которых зафиксированы в таких реестрах, попадут, как считалось, в подземное узилище царства мертвых. С другой стороны, вину за совершенный проступок или даже преступление можно было, как верили даосы, снять, а виновного можно было, в определенных случаях, «амнистировать», т.е. избавить от наказания в мире мертвых.

В кодексе «Цзю чжэнь мин кэ» все воззрения такого рода входят в семантически сложный, но органически целостную систему представлений, центральной категорией которой была «вина».

Объект «амнистии», даруемой после выполнения искупительного ритуала

В ранних даосских искупительных церемониях объект «прощения» не совпадал, как правило, с субъектом ритуального действия. Объект даосских искупительных ритуалов имеет свою ярко выраженную специфику, обусловленную главным вектором развития социальных структур Китая – приоритетом кланового над индивидуальным.

В искупительных ритуалах, изложенных в третьей главе кодекса, объектом «прощения» (т.е. теми, кто будет прощен высшими правителями мироздания) и «спасения» (т.е. теми, кто по указу высших божеств будет «переведен» в даосский небесный рай) является не только сам даос, исполнивший искупительный ритуал, но и его предки. В некоторых случаях кодекс явно подчеркивает, что искупительная процедура направлена прежде всего на «спасение» предков даоса и лишь во вторую очередь – на

«спасение» его самого. Например, в первой статье третьей главы «Цзю чжэнь мин кэ» описанию искупительного ритуала предшествует уточнение, что его должны совершать те даосы, у которых «[какие-либо] предки в семи поколениях – либо по матушке, либо по батюшке – при жизни совершили преступления, перечисленные в первой статье первой главы либо в первой статье второй главы [уставного кодекса] из Сюаньду, и которые подвергаются допросам с особым пристрастием, и пребывают в заточении в [подземном узилище] у Девяти дворцов Великого мрака». 七祖父母在世有犯玄都上品，中品第一篇之罪。其考尤重。結在九陰。[SLJ, c. 58a: 7].

Соответственно, к «преступлениям», которые перечислены во второй главе кодекса и которые, как гласит его текст, препятствуют постижению высшего Дао-Пути, отнесены не только дурные поступки, совершенные самим даосом, но и злодеяния, совершенные его предками в семи поколениях. Как следует из «Цзю чжэнь мин кэ», без покаяния за дурные дела своих предков даос не имел шансов преуспеть в постижении высших даосских тайн. Более того, если предки даоса некогда совершили нечто дурное (причем кодекс приводит конкретный список таких ошибок и преступлений), тогда и он сам не имел права получать и постигать потаенные даосские книги.

С другой стороны, в тексте кодекса многократно повторяется указание на то, что любой непозволительный проступок, который совершит даос, ложится тяжким бременем не только на него самого, но и на его умерших родственников, которым из-за своего нерадивого потомка придется терпеть еще более страшные муки в подземной темнице загробного мира.

Концепции «спасения» в раннем даосизме

Такую систему взглядов на цель искупительной ритуальной процедуры можно назвать патронимиальной концепцией спасения. Эта концепция фиксируется в тексте кодекса эсплицитно и повторяется регулярно, объединяя все текстовое пространство «Цзю чжэнь мин кэ»: его первую главу, фиксирующую перечень даосских книг традиции Шанцин и нормативные правила их получения, вторую главу кодекса, содержащую перечень деяний, недопустимых при обращении с религиозными текстами, и, наконец, третью главу кодекса, посвященную изложению ритуалов, позволяющих получить «прощение» за данные проступки и преступления. Эту же систему представлений в точно той же терминологии, что и в «Цзю чжэнь мин кэ», мы встречаем и во многих других ранних даосских сочинениях.

Даосская патронимиальная концепция спасения предполагала, что при надлежащем получении и хранении потаенных даосских книг, при со-

образном следовании их методам каждый не просто может стать *сянем* (бессмертным-небожителем), но и освободить своих умерших предков из подземного царства мертвых. Об этом, например, читаем в шанцинской «Совершенной книге-основе [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин* 大洞真經) – самом авторитетном сочинении из Шанцинского книжного собрания[1]: «Что касается [книг] с ярко-красными письменами на желтом шелку – носи их при себе и возглашай, обытийствуя, “внутренние” имена, прозвища и ранги Великих мужей (т.е. визуализируй высших даосских божеств. – *С.Ф.*). Плотно закрой мой Вишневый дворец в центре сердца своего (т.е. мысленно закрой вход в среднее Киноварное поле. – *С.Ф.*) и сделай так, чтобы пять красок сплелись, как нити тонкие переплелись (т.е. ты должен представить, как твой организм наполняют пять разноцветных облаков, дарующих тебе новые жизненные силы, исходящие из пяти важнейшими внутренних органов. – *С.Ф.*), а пурпурное дыхание-*ци* цветы породило (т.е. заставило твои внутренние органы обрести обновленное состояние. – *С.В.*). Духов-божеств береги и Судьбу [свою] крепко храни! Вот тогда долго-долго будут жизнью цвести [в тебе] ветви те, что Духом небес (*лин* 靈) наполнены, а семь поколений предков твоих освобождение, свободу обретут и оставят, покинут [темницу] у Девяти рек». 朱書黃繒。佩之。存呼丈人內諱名字。鎮我絳宮心中。五色結絡。紫炁生華。保神固命。長生靈柯。七祖解脫。去離九河。[DDZJ, ch. 2].

С другой стороны, преступление, которое совершит даос, ляжет тяжким бременем не только на него самого, но и на его умерших предков. Примером может служить выдержка из раннего шанцинского сочинения, представленная в энциклопедии «У-шан би яо» и разъясняющая методы «Совершенной книги-основы [из] Большой пещеры». Один из фрагментов этой цитаты предупреждает о недопустимости неправомочного разглашения данных методов: «Если же найдутся такие [даосы], которые разгласят [тайну этой книги] или пренебрежительно отнесутся к Совершенному, [в ней изложенному], или же небрежение проявят к [ее] методам, тогда нефритовые отроки, [ее охраняющие], доложат об этом наверх. И даже если имя твое уже было вписано на золотые дщицы [реестров бессмертных], оно тут же будет вычеркнуто [из списков небожителей] и перенесено в списки Приказа душ умерших (т.е. в реестры тех, кому после смерти уготовлено вести жалкое существование в подземное узилище. – *С.Ф.*). И сам ты [после смерти] будешь страдать от допросов с пристрастием с помощью ветра-секиры, а умершие предки твои в семи коленах будут таскать камни с горы Мэншань и заделывать [дамбы] у Рек долгой ночи (*цзи е*

[1] Краткую справку на русском языке о «Книге-основе [из] Большой пещеры» (*Да дун чжэнь цзин*) вместе с рекомендуемой библиографией см. в: *Филонов С.В.* Золотые книги и нефритовые письмена. С. 135.

чжи хэ 積夜之河) (устойчивые образы непосильной каторжной работы в подземном мире мертвых. – *С.Ф.*)». 若有泄漏。輕眞慢法。爲玉童所奏。雖有金簡。即被削除。移名鬼官。身被風刀之考。七玄之祖。運蒙山之石。填積夜之河。[WSBY, 41: 8a: 2–5][1].

Энциклопедия сунской эпохи «Юнь цзи ци цянь» 雲笈七籤 («[Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках»), включающая краткие редакции многих ранних даосских сочинений, содержит и небольшой по объему текст, называемый «Практические наставления из Пурпурной книги» (*Цзы шу цзюэ* 紫書訣). В этом сочинении разъясняются ритуальные упражнения созерцательного характера, описание которых завершается следующим обещанием: «Если будешь все делать так, как здесь сказано, тогда Сокровенная Матушка (*Сюань-му* 玄母) придет в доброе расположение, а девы из окружения [небесного] императора будут веселы и радостны, и небесные Совершенные спустятся [к тебе] <…>. Если девять лет упражняться в тонком думании (*цзин сы* 精思), тогда [небесный] император направит [к тебе] нефритовых дев, а облако-колесница спустится [с небес], чтобы встретить [тебя]. В высь подняв, эта облачная колесница вознесет [тебя] в [небесный дворец] Нефритовой чистоты (*юй цин* 玉清), и будешь ты тогда служить в охране [владыки] Сокровенного дворца». 如此。玄母含暢。帝妃喜懽。天眞下降<…>。九年精思。帝遣玉女。乘雲下迎。上昇玉清。侍衛玄宮。[YJQQ, 44: 24b: 6–8:].

Далее текст строго предупреждает о недопустимости разглашения данных упражнений, используя стандартные для ранних даосских кодексов вербальные формулы – *шэнь* 慎 («будь осмотрителен», «строго блюди», «ни в коем случае *не делай то-то и то-то*») и *у се* 勿泄 («не разглашай!»), предрекая, в случае невыполнения данных требований, суровую кару в подземном мире мертвых, называемом областью у Истоков рек (*хэ юань* 河源): «Ни в коем случае не разглашай без должной сообразности [содержание этой книги], иначе дни свои закончишь в Трех канцеляриях (*сань гуань* 三官), а все твои [умершие] предки в семи коленах подвергнутся допросам с пристрастием и надолго будут заточены в [темницу] у Истоков рек». 慎勿輕泄。身沒三官。七祖被考。長閉河源。[YJQQ, 44: 24b: 10—25a: 1].

Такую систему представлений, в которой достижение высшего уровня даосского самосовершенствования, вознесение на небеса и пре-

[1] Здесь и далее для анализа категориального аппарата из даосских энциклопедических сводов «У-шан би яо» и «Юнь цзи ци цянь» были использованы электронные конкордансы, подготовленные под руководством профессора Киотского университета Мугитани Кунио 麥谷邦夫: [CS].

вращение в сянян-небожителя является не целью, а всего лишь средством к тому, чтобы «освободить» своих предков из подземного узилища мира мертвых и «перевести» их в небесный рай, вполне можно назвать, как мне думается, патронимиальной концепцией спасения. Эта система особенно ярко проявляется в практических (ритуальных) аспектах даосизма и эксплицитно выражается в даосских религиозных текстах, разъясняющих такие ритуалы.

Даосское странствие и его инверсия в искупительных ритулах

Искупительные церемонии, описанные в «Цзю чжэнь мин кэ», предполагают, что даос отправляется в странствие, но странствие это – особого рода. В ходе такого путешествия мысленный путь даоса лежал не вверх, не в райские чертоги небесного рая, что было обычным при выполнении психотехнических ритуальных упражнений, а вниз, в подземные области мироздания, где находилось царство мертвых. Вот почему ранние даосские искупительные ритуалы можно обозначить как «путешествие в мир умерших» (*ю гуй* 遊鬼) или как «нисхождение в Мир смерти» (*ся инь* 下陰).

На оправданность такой характеристики указывает сам текст анализируемого нами кодекса. Например, первая статья третьей главы «Цзю чжэнь мин кэ» отмечает, что даос, исполняя ритуал искупления «вины» своих предков, прежде всего должен был спуститься в подземное царство теней или, как его называли даосы, в канцелярию Великого мрака (*Тай инь* 太陰). Именно там — в мрачных и влажных подземельях, где томятся души умерших, — ему следовало обратиться к правителям царства смерти с покаянием в совершенных преступлениях и с просьбой простить его умерших предков, при жизни совершивших дурные дела. Область Великого мрака включала Девять подземных управ (*цзю инь* 九陰), каждую из которых возглавлял свой владыка. Совершив «странствие» в царство теней, даос должен был именно там повиниться в преступлениях, обратясь к повелителям этого судного места — Девяти владыкам [канцелярии] Великого мрака (*Тай инь цзю цзюнь* 太陰九君).

Категориальный аппарат, связанный с представлениями о мире мертвых

С концептом «искупления вины» очень тесно коррелирует специфический категориальный аппарат, связанный с представлениями о мире мертвых. Анализ соответствующих фрагментов из «Цзю чжэнь мин кэ» и других синхронных даосских сочинений позволяет утверждать, что в китайской культуре раннего средневековья широко бытовали представления, согласно которым одно из мест, где может оказаться душа человека после смерти, – это область у Истоков рек (*хэ юань* 河源), находящаяся глубоко

под землей. В даосских источниках середины периода Шести династий это место нередко конкретизируется как истоки Девяти рек (*цзю хэ чжи юань* 九河之源), хотя иногда количество рек сокращается до семи и тогда Подземное судилище именуется областью у истока Семи рек.

Область у Истока рек – это судное место темного и влажного подземного мира. Здесь искупают вину за собственные преступления, совершенные в земной жизни, либо за преступления, совершенные здравствующими родственниками. Хотя в ранних даосских сочинениях эта мрачная область обычно зовется Истоками рек (*хэ юань* 河源), однако в анализируемом нами кодексе наряду с этим выражением [SLJ, с. 58b: 8; с. 59b: 8] встречаются и иные ее обозначения:

– Девять дворцов Великого мрака (*Тай-инь цзю гун* 太陰九宫) или, в сокращенном варианте, Девять иньских [дворцов] (*цзю инь* 九陰) – самое частотное для «Цзю чжэнь мин кэ» обозначение Подземного узилища, встречается в тексте кодекса 13 раз [SLJ, с. 54a: 7 и далее];

– Подземный дворец (*ю гун* 幽宫) [SLJ, с. 58b: 10; с. 61b: 6];

– Девять рек (*цзю хэ* 九河) [SLJ, с. 57a: 9; с. 59b: 6; с. 61b: 10];

– Девять истоков (*цзю юань* 九源) [SLJ, с. 58b: 8; с. 59b: 8];

– Девять источников (*цзю цюань* 九泉) [SLJ, с. 58b: 8];

– Истоки [рек], не имеющих предела (*у цзи чжи юань* 無極之源) [SLJ, с. 49a: 4];

– область Рек долгой ночи (*цзи е чжи хэ* 積夜之河) [SLJ, с. 50a: 9];

– Девять подземелий (*цзю ю* 九幽);

– Управа душ умерших (*гуй фу* 鬼府).

Такие выражения характерны не только для кодекса «Цзю чжэнь мин кэ», но и для других даосских сочинений до эпохи Тан (см., например: [YPJD, с. 9; DDZJ, цзюань 2]). Причем контекст использования этих выражений не оставляет сомнений, что они всегда обозначают один и тот же объект описания – Царство мертвых, Мир теней, мрачную подземную область Иного мира, где отбывают наказания, выполняя тяжелые каторжные работы, души умерших. Иначе говоря, данный категориальный аппарат отражает не особенности какой-то локальной даосской традиции, а имеет общедаосское значение и даже, как мне представляется, характеризует представления о пространстве смерти, формировавшие наивную китайскую картину мира эпохи раннего средневековья.

Один из примеров, указывающий на широкое бытование таких представлений, демонстрирует даосское сочинение «Книга-основа об исправленных методах Трех небес, [по традиции] Высочайшего» (*Тай-шан Сань тянь чжэн фа цзин* 太上三天正法經). Оно разъясняет религиозную доктрину учения Небесных наставников, но в данном фрагменте терминоло-

гически точно повторяет зафиксированный в «Цзю чжэнь мин кэ» категориальный аппарат: «… и тогда ты будешь страдать от допросов с пристрастием, что учинят при помощи ветра-секиры, …и камни будешь таскать с горы Мэншань, чтобы заваливать ими реки у Девяти [подземных] истоков». <…> 被風刀之考。<…> 運蒙山之石。塞九源之河。[STZFJ, с. 11a: 2—3].

В данном случае источник обозначает Подземное узилище объяснительно, выражением «реки у Девяти истоков» (*цзю юань чжи хэ* 九源之河). Точно эту же идею многократно демонстрирует и текст «Цзю чжэнь мин кэ», называя это судное место по-разному, но непременно включая в его названия либо число девять, обозначающее количество приказов этой судебной инстанции Мира теней, либо слова, указывающие на водную стихию (реки, истоки, источники и т.п.):

– «Если [эти книги] передавать [другим] с нарушениями [правил] кодекса, тогда вина за это распространится на семь поколений [твоих] предков, [их] души, томящиеся в подземелье (*ю хунь* 幽魂), будут тяжкую повинность отбывать [в подземном узилище], и огонь глотать, и железо есть, и горы передвигать, и таскать камни для того, чтобы заваливать Истоки [рек], не имеющие предела (*у цзи чжи юань* 無極之源). Ты же сам будешь наказан с помощью ветра-секиры». 不依科而傳。罪延七祖。幽魂充役。吞火食鐵。負山運石。以填無極之源。己身抱風刀之罰。[SLJ, с. 49a: 3—5];

– «[При совершении перечисленных преступлений] учитель с учеником подлежат обоюдному наказанию в виде допросов с пристрастием при помощи ветра-секиры, а их умершие предки в семи коленах надолго будут заперты [в узилище] у Подземных источников (*ю юань* 幽源). [В таких случаях] им вменяется таскать камни и передвигать горы. И за десять тысяч кальп им не добиться освобождения!» 師及弟子。同被風刀之考。七玄之祖。長閉幽源。負石擔山。萬劫不解。[SLJ, с. 54b: 3—4];

– «Вина за [такие] преступления переносится на семь поколений предков как со стороны отца, так и со стороны матери. На них будет наложено взыскание в виде службы в Приказе душ умерших (*гуй гуань* 鬼官) и вменяться обязанность переносить камни с горы Мэншань для того, чтобы заваливать Реки долгой ночи (*цзи е чжи хэ* 積夜之河)». 罪延七祖父母。充責鬼官。運蒙山之石。填積夜之河。[SLJ, с. 50a: 8—9].

Для обозначения подземной темницы мира мертвых в синхронных даосских сочинениях регулярно используются и другие выражения, которые также очень точно соотносятся с категориально-терминологическим аппаратом «Цзю чжэнь мин кэ». Например, в даосской энциплопедии «У-шан би яо», составленной на севере Китая во второй половине VI в., в

контексте описания посмертной судьбы нерадивых даосов встречаем выражение Управа душ умерших (*гуй фу* 鬼府): «Если умершие [при жизни] совершали преступления, тогда они переводятся [из сферы небожителей] и возвращаются в [область, подведомственную] Управе душ умерших». 人鬼有罪。移還鬼府。[WSBY, 9: 5b: 8]. Используемое здесь выражение Управа душ умерших (*гуй фу* 鬼府) очень точно соотносится с образным обозначением подземного царства теней, используемым в нашем кодексе, – Канцелярия душ умерших (*гуй гуань* 鬼官) [SLJ, с. 50a: 9; с. 57b: 1; с. 65a: 3].

В той же энциклопедии «У-шан би яо» вся 54-я цзюань (глава) посвящена описанию ритуалов искупительного характера. В тексте только этой одной цзюани 22 раза встречается словосочетание Девять подземелий (*цзю ю* 九幽). Проведенный нами анализ соответствующих фрагментов позволяет утверждать, что оно используется в том же значении, что и выражения Девять дворцов Великого мрака (*Тайинь цзю гун* 太陰九宫) или Девять иньских дворцов (*цзю инь* 九陰) из «Цзю чжэнь мин кэ», т.е. для обозначения мрачного подземного мира мертвых. На это указывают и частичные терминологические соответствия, которые мы встречаем в кодексе «Цзю чжэнь мин кэ». Например, тех людей, которые при жизни совершили дурные деяния, а после смерти страдают от пыток в подземном узилище, текст кодекса называют *ю хунь* 幽魂, т.е. «души умерших, [страдающие] в подземелье» [SLJ, с. 58a: 10; с. 58b: 4]. В тексте кодекса встречается и выражение *ю сы* 幽司 – Подземная управа [SLJ, с. 47b: 9]. Оно также используемое для обозначением того ведомства Иного мира, которое даосы воспринимали в качестве суда, темницы и места отбывания каторжных работ для душ умерших.

Наконец, мрачное судное место Иного мира в ранних даосских сочинениях обозначаются и как «область Долгой ночи» (*чан е* 長夜). Данная номинация нередко используется в сложной атрибутивной конструкцию, и тогда название загробного мира звучит строго и торжественно, как и подобает столь значимой административной структуре, – Управа душ умерших в области Долгой ночи, включающая Девять подземелий (*цзю ю чан е чжи гуй фу* 九幽長夜之鬼府) [DRJ, 2: 31b: 1]. Иногда оно заменяется сокращенным вариантом и называется просто Управой долгой ночи (*чан е чжи фу* 長夜之府) [WSBY, 24: 6b: 5].

Дополнительное подтверждение правильности предложенной нами интерпретации дает авторитетное даосское сочинение «Ежедневник с петициями от Чи-сун-цзы» (*Чи-сун-цзы чжан ли* 赤松子章歷). Дошедшая до нас редакция текста относится к концу эпохи Тан (618–907) или даже к эпохе Сун (960–1279), но она включает и значительно более ранние фраг-

менты, относящиеся к истории даосизма первых веков новой эры. В этом сочинении встречаем уточнение, однозначно указывающие, что все перечисленные выше выражения действительно обозначают некий китайский аналог ада. Таким уточнением является выражение «Подземное судилище» (*ди юй* 地獄), включенное в описательное обозначение загробной административной инстанции, ведающей наказанием душ тех умерших, которые при жизни совершали дурные дела, – Подземное судилище в области Долгой ночи, включающее Девять подземелий (*цзю ю чан е ди юй* 九幽長夜地獄) [CSZ, 6: 16a: 8]. Заметим, что выражение «Подземное судилище» (*ди юй* 地獄) единожды встречается и в тексте кодекса «Цзю чжэнь мин кэ» [SLJ, с. 49a: 5].

Тезаурус для обозначения процедуры покаяния

Искупительные церемонии, описанные в «Цзю чжэнь мин кэ», являются многоступенчатыми процедурами и предусматривают выполнение целого комплекса ритуальных мероприятий, некоторые из которых имеют очень длительный по времени характер. Эти церемонии, позволяющие, как считалось, получить прощение за допущенные проступки и совершенные преступления, включали вознесение молитв-заклинаний, визуальное «странствие» в мир мертвых, многократное покаянное признание своей вины, воскурение благовоний, очистительные ритуалы, приношение многократных поклонов, ритуальное клацание зубами и другие действия. Центральным же элементом наиболее сложных и ответственных искупительных церемоний была отправка покаянных прошений в высшие инстанции Иного мира, сопровождающаяся приношением ритуального «выкупа» владыкам Загробного мира.

Вся эта комплексная церемония обозначается в «Цзю чжэнь мин кэ» следующими выражениями:

– «повиниться в своих преступлениях» (*цзы цзуй* 自罪) [SLJ, с. 58a: 8];

– «добровольно признать своею вину» (*цзы се* 自謝) [SLJ, с. 61b: 7];

– «ритуал выкупа (искупления) своей вины» (*шу цзуй чжи фа* 贖罪之法) [SLJ, с. 48a: 1].

Почти тот же категориальный аппарат мы встречаем и в ранних даосских письменных памятниках, созданных последователями учения Небесных наставников или традиции Духовной драгоценности (Линбао):

– *шоу цзуй* 首罪 («добровольно явиться с повинной») или *шоу се* 首謝 («добровольно явиться и признать свою вину» [DMKL, 1: 8a: 4; STNJJ, 1: 6b: 2; CSZ, 1: 7b: 4; 1: 8a: 3];

– *се цзуй* 謝罪 («просить прощение за совершенные преступления) или *се го* 謝過 («просить прощение за ошибки») [WSBY, 47: 5a: 5; 56: 1a: 4].

В раннем даосском тексте «Дун фан цзин» 洞房經, известном в движении Шанцин, но по своим истокам заметно отличающимся от основных сочинений из Шанцинского книжного собрания[1], церемония искупительного характера обозначается выражением «снять с себя вину за совершенные преступления и ошибки» (*цзе цзуй чу го* 解罪除過).

Покаянные прошения правителям Иного мира

Центральный элемент процедуры покаяния – составление и отправка правителям инфернального мира специальных прошений с признанием своей вины и просьбой «аннулировать» наказание за совершенные преступления. Такие прошения, зафиксированные в «Цзю чжэнь мин кэ», включают следующие структурные компоненты:

– вводную часть, где указаны персональные данные отправителя прошения;

– обозначение тех несчастий, которые постигли отправителя (в первом прошении из «Цзю чжэнь мин кэ» это – описание преступлений, которые некогда совершили его предки);

– описание выкупа, который даос вносит владыкам инфернального мира;

– изложение просьбы, с которой даос обращается к правителям царства смерти.

Текст прошения имел универсальный характер, в нем выделены специальные места, куда каждый должен был лишь вписать свои личные данные – имя, происхождение, а также дату составления, включающую год, месяц и число по лунному календарю.

Приведем полный текст такого прошения, зафиксированный в первой статье третьей главы «Цзю чжэнь мин кэ»: «В *такой-то* год, в *такой-то* лунный месяц *такого-то* дня под [*таким-то*] циклическим знаком, сын *такого-то* из [*такой-то*] области, уезда, волости и деревни [сообщает нижеследующее]. Семь предков *имярек* по мужской и женской линии препровождены вниз под арест, поскольку они некогда самолично совершили преступления, оговоренные в первой статье первой и второй глав [кодекса] из Сокровенного града Сюань-ду. Все их преступления зафиксированы в [канцеляриях] Девяти [правителей области Великого] мрака. Ныне, следуя уставным правила, нижайше прошу принять в виде штрафа золотые кольца в количестве девяти штук и одну фигурку «золотого» че-

[1] О даосском сочинении «Дун фан цзин» см. в: *Филонов С.В.* Золотые книги и нефритовые письмена. Указ. изд. С. 356–360.

ловека, чтобы ими выкупить преступления, из-за которых души [моих умерших предков], томящиеся в Мрачном подземелье, подвергаются страданиям (*ку* 酷) и бедам (*дуй* 對, перевожу как *хохуань* 禍患, «несчастье», «бедствие». – *С.Ф.*). [Я, ничтожный,] подаю ходатайство, прошу о сохранении жизни и являюсь с повинной во Дворец воды для того, чтобы спасти себя. [Прошу сделать так, чтобы] в Трех канцеляриях были аннулированы все преступления [моих предков], а [их] души *хунь* вознеслись на Девять небес». 某年某月某子朔如干日。某子某郡縣鄉里王甲。七祖父母下逮己身。有犯玄都上品、中品第一篇之罪。罪結九陰。今謹依科罰金鐶九雙。金人一形。以贖幽魂酷對之罪。投書告命。歸首水宮。以自解拔。罪滅三官。魂昇九天。[SLJ, c. 58b: 1–6].

Текст прошения из второй статьи третьей главы построен точно таким же образом и характеризуется все той же специфической терминологией, отражающей раннесредневековые даосские представления о пространстве смерти: «[Я, ничтожный,] направляю послание, прошу о сохранении жизни и являюсь с повинной перед Теми, кто Духом небес отмечен, для того, чтобы спасти себя. [Прошу сделать так, чтобы] все [мои] преступления были аннулированы в [канцелярии] Девяти рек, а сам я долгую жизнь обрел». 投書告命。歸首有靈。以自解拔。罪滅九河。身得長生。[SLJ, c. 59b: 5–6].

Внешний вид ритуальных прошений и подношений

Внешний вид ритуальных прошений правителям инфернального мира также регламентировался. Например, прошение для искупительной церемонии, описанной в первой статье третьей главы кодекса, следовало писать киноварно-красными письменами в пять вертикальных строк на медной пластине [SLJ, c. 58a: 10].

Медную дощечку, на которой было написано прошение, следовало связать, используя нити зеленого цвета, с остальными предметами из искупительного взноса, – золотыми кольцами и фигуркой человека. Затем эти вещи вновь обматывали оставшимися зелеными нитками и привязывали их к камню зеленого или синего оттенков. После этого всю связку бросали в воду.

После выполнения искупительного ритулального комплекса в полном объеме следовало исполнить очистительный ритуал. Лишь после этого можно было вновь приступать к самосовершенствованию по потаенным даосским книгам. Это правило четко изложено в концевке третьей статьи третьей главы: «Если таким образом ты будешь виниться в своих преступлениях три года, а потом еще раз совершишь тридцатидневный очистительный ритуал, тогда сможешь получить освобождение в Трех канцеляриях (*сань гуань* 三官) и будешь освобожден от допросов с при-

страстием в Девяти управах Великого мрака. После этого ты вновь [сможешь] вернуться к совершенствованию на истинных путях [учения] <…> и получишь возможность стать летающим *сянем*». 如此三年首謝。更清齋三十日。得上解三官。解考九陰。便還修行。<…>克得飛仙。[SLJ, c. 60b: 1–3].

Искупительная церемония, которая описана во второй статье третьей главы кодекса, предписывала, чтобы прошения правителям инфернального мира было написано ярко-красными иероглифами на шелку зеленого цвета длиною в один *чи*, а «выкуп» включал фигурку «золотого» человека, один *цзинь* ярко-красной киновари, нож для подчистки бумаги и один *лян* шелковых нитей зеленого цвета [SLJ, c. 59 a: 8]. Эти предметы, как и в первом случае, надо было обмотать зелеными нитками и вместе с прошением привязать к камню зеленого или синего оттенков, а затем бросить в воду. Перед подачей «выкупа» следовало прочесть молитву-заклинание, специально предусмотренную для данного ритуала [SLJ, c. 59b: 6—7].

Кодекс специально подчеркивает, что после полного выполнения искупительного ритуала вина с даоса снимается полностью и окончательно. Более того, кодекс указывает, что даосу, который в течение последующих девяти лет не допустит подобных нарушений, обязательно явят свой лик небесные божества [SLJ, c. 60a: 2], что, как мы знаем из других даосских сочинений, является предвестием получения высокой должности в небесной канцелярии высших даосских божеств.

Место отправления покаянных ритуалов

Место исполнения искупительных церемоний определялось тяжестью вины даоса и характером преступлений, прощение за которые он просил. По месту проведения искупительные ритуалы, зафиксированные в «Цзю чжэнь мин кэ», можно разделить на две группы. Самые тяжкие преступления, предусматривавшие внесение «выкупа» правителям инфернального мира, требовали проведения ритуальных церемоний на берегу водоема.

Покаяния, не предусматривавшие внесения искупительного «выкупа», проводились в специальном помещении для проведения ритуалов, обычно называемом «чистая комната», «отдельная комнта», «комната тишины» и т.д. Для ритуалов этой группы типичны следующие рекомендации: «…[следует] войти в [“чистую] комнату”, воскурить благовония, принести земные поклоны, повиниться в совершенных преступлениях, затем повернуться лицом на Север, клацнуть зубами 10 раз и, подняв взор вверх, вознести молитву-заклинание…» <…>入室燒香。叩頭自謝。北向叩齒十通。仰祝日<…>。[SLJ, c. 60a: 7–8].

Способ коммуникации с правителями инфернального мира

Как указывает «Цзю чжэнь мин кэ», послание правителям инфернального мира, а также предметы, вносимые в виде «выкупа» за совершенные преступления, должны уйти под воду. Роль водной стихии в кодексе подчеркивается неоднократно. Например, в начальном фрагменте первой статьи третьей главы указано, что все предметы из ритуального взноса – фигурку «золотого» человека, шелковые нити зеленого цвета и девять золотых колец – следует «бросить в устье Трех рек» (*тоу юй сань хэ чжи коу* 投於三河之口) [SLJ, 58a: 9]. В другом фрагменте кодекс, по сути, разъясняет, что скрывается за этой метафорой (или мифологемой, которую мы еще не знаем?) – оказывается, что к «устью Трех рек» выходят воды любого водоема. Это «устье» является границей, за которой начинается мрачная область мира смерти.

Приняв во внимания данные уточнения, становится понятным, почему кодекс требует, чтобы все дары, отправляемые в инфернальный мир, даос бросал в воду [SLJ, 58b: 6]. Не важно, в какую реку бросит их даос, не важно, у какого водоема совершит это ритуальное действо, главное, чтобы они соприкоснулись с водной стихией – вода, как следует из текста «Цзю чжэнь мин кэ», непременно отнесет их в администрацию Мира мертвых, находящуюся у истоков девяти подземных рек. Вода в ранних даосских религиозных текстах – это и стихия, и образ инфернального мира.

В связи с данным обстоятельством нас уже не должны удивлять регулярные указания на водную стихию, которые встречаются в текстах прошений, направляемых владыкам Загробного мира. Например, в первой статье третьей главы кодекса упомянут Дворец воды (*шуй гун* 水宫), находящийся где-то глубоко под землей, – перед его повелителями даос склоняет голову, моля о спасении себя и своих предков, томящихся в подземном узилище [SLJ, 58b: 5].

Некоторые аспекты даосской картины мира

В ранних даосских религиозных текстах выражение Дворец воды (*шуй гун* 水宫) легко заменяется сочетанием Канцелярия воды (*шуй гуань* 水官), используемым в том же значении – для обозначения страшной и мрачной административной структуры Иного мира, «чиновники» которой контролируют мир мертвых (см., например: [ZG, 7: 6a: 3; WSBY, 22: 23b: 5; DRJ, 2: 3b: 4; CSZ, 6: 13b: 10]).

В раннем сочинении из Шанцинского книжного собрания «Девять формул-амулетов с красными крапинками» (*Цзю чи бань фу* 九赤班符) встречаем описание искупительного ритуала, в ходе которого даос должен был обратиться к повелителю Южного моря и направить ему специальное

прошение, написанное на амулете. Даос был обязан «в соответствие с ритуалом бросить амулет в омут ‘южной реки’». И далее в сочинении сказано, что если выполнять этот ритуал на протяжение 18 лет, то «во Дворце воды более не будут сохранять записи с перечнем [твоих] преступлений, а божественный правитель внесет [твое] имя в списки [небожителей], которые хранятся у Нефритового августейшего». 依法投符南流之淵 <…> 水宮無復罪目之篇。神王列名於玉皇。[JCBF].

Текст другого даосского сочинения того же исторического периода предупреждает, что все совершенствующиеся на истинных путях учения должны строго соблюдать ритуальные правила «чистоты» и не разглашать недозволенными способами суть данной книги. В противном случае нерадивого даоса ожидают весьма неприятные последствия: «[Если же ты нарушишь эти правила], то после смерти станешь самым что ни на есть ничтожным призраком-навью и придется тебе долго-долго [каторжную] повинность отбывать в Канцелярии воды». 死為下鬼。長役水官。[SSSFJ].

О том, что повинность в Канцелярии воды именно каторжная, и что она сопряжена не только с непосильным трудом, но и с мучительными пытками, недвусмысленно указывает Тао Хун-цзин 陶弘景 (456-536), рассказывая об одном из тех, кто на заре появления даосских книг традиции Шанцин позволил себе ненадлежащим образом обращаться с ними: «[Некогда] Хуа Цяо рагласил секреты небесных книг. Он не соблюдал никаких правил, рассказывая [о них] всякие небылицы и ерунду. Из-за этого ныне и отец, и сын из рода Хуа подвергаются допросам с пристрастием в Канцелярии воды». 華僑漏泄天文。妄說虛無。乃今華家父子被考（拷）於水官。[ZG: 7: 6a: 2–3].

Оба эти выражения – и Дворец воды (*шуй гун* 水宮), и Канцелярия воды (*шуй гуань* 水官) – тесно связаны с еще одной категорией того же семантического и ассоциативного ряда – понятием Три канцелярии (*сань гуань* 三官). Более того, в ранних даосских текстах выражение Три канцелярии регулярно используется в тех же значениях и в том же контексте, что и Дворец воды или Канцелярия воды. На это стоит обратить особое внимание, поскольку в русскоязычной научной литературе выражение *сань гуань* переводят исключительно как «Три чиновника», что совершенно неверно, если мы ведем речь о даосском учении до эпохи Сун включительно. У сочетания *сань гуань* такое значение действительно есть, но она является вторичным и получает широкое хождение лишь с сунской эпохи. В ранних даосских текстах III—VI в., а также в сочинениях, созданных даосами в эпоху Тан, словосочетание *сань гуань* обычно указывает на три главные инстанции Иного мира, которые выполняют функции надзора, суда и тюрьмы для душ умерших. Разумеется, по законам метонимии лю-

бое слово со значением места легко может использоваться и для обозначения тех, кто в этом месте находится. Такое значение у выражения *сань гуань* тоже встречается в ранних даосских сочинениях, но относительно редко. Более того, в этом значении выражение *сань гуань* обычно указывает не на неких трех божественных чиновников (имена которых, кстати, никто не знает), а на многочисленный чиновничий аппарат Иного мира, обеспечивающий надзорные, судебные и пенитенциарные функции в мире мертвых. Похоже, что первоначально это значение было довольно редким и не вполне непонятным, недаром в ранних даосских сочинениях для такого вторичного значения довольно быстро была создана четырехсложная лексическая конструкция – «чиновники, подведомственные [правителям] Трех миров» (*сань цзе гуань шу* 三界官屬), формально ставшая полным вариантом двуслога *сань гуань*, используемого в метонимическом значении «чиновники Трех миров» (см., например: [WSBY, 24: 2b: 9; 39: 7a: 4]). Таких «чиновников» даосизм знал изначально, их системное описание было представлено уже в одном из первых текстов школы Небесных наставников – «Правила этикета [при обращении к] 1 200 чиновникам» (*Цянь-эр-бай гуань и* 千二百官儀)[1], и было их отнюдь не трое, а тысяча двести. В даосских текстах III–VI вв. количество таких «чиновников» еще более увеличивается.

Даосские сочинения дают нам богатый материал, раскрывающий особенности этого интереснейшего пласта китайской культурной традиции. Например, еще один ранний свод даосских правил («Пресветлый кодекс от [владык] Четырех пределов», *Сы цзи мин кэ* 四極明科), разъясняя правила получения одного из потаенных текстов, указывает: «Тот, кто получит Дао-методы, изложенные в этой книге, белым днем вознесется на Небеса. Тот же, кто проявит небрежение [к этому тексту], кто разгласит его содержание, погрязнет в пороках или нерадивости, тот после смерти будет отбывать [каторжную] повинность, таская камни и заваливая [подземные] реки в области под управлением Трех канцелярий». 得其法。白日昇天。輕泄穢慢。死充三官負石填河之役。[SJMK, 4: 5b: 7–8].

Другой фрагмент того же кодекса предупреждает даоса, что в случае нарушения нормативных правил, его ждет суровое наказание: «Если нарушишь это правило один раз, ты никогда уже не станешь *сянем-*

[1] «Правила этикета [при обращении к] 1 200 чиновникам». – Старейшее сочинение традиции Небесных наставников. Имело хождение уже на рубеже II–III в. н.э. в период пребывания этой религиозной общины в Ханьчжуне, когда ей руководил Чжан Лу, внук Чжан Дао-лина. До нашего времени сочинение сохранилось лишь фрагментарно, в том числе в работе Тао Хун-цзина «Дэн чжэнь инь цзюэ». Представляло собой реестр (опись) чиновников-небожителей из Иного мира с точным указанием их имен, резиденций и штата подведомственных им гражданских и военных нижних чинов.

небожителем. Если же трижды совершишь такое преступление, тогда и ты сам, и твои [умершие] родичи в семи поколениях как по мужской линии, так и по – женской все вы подвергнетесь допросам с пристрастием в Трех канцеляриях». 一犯萬不得仙。三犯己身七祖父母同考三官。[SJMK, 5: 1b: 10– 2a: 1].

Во фрагменте из раннего сочинения школы Линбао, сохранившемся в энциклопедии «У-шан би яо», сказано: «Когда человек творит дурные дела, тогда божества, что в теле его живут, сообщают об этих делах в Три канцелярии». 人身行惡。身神亦奏之三官。[WSBY, 5: 12 b: 1].

Инстанция Иного мира, называвшаяся Три канцелярии (*сань гуань* 三官) мыслилась не только местом отправления наказаний, но и судом. Вот почему и живые люди, и души умерших могли, как считалось, подавать прошения и жалобы в Три канцелярии (или во Дворец воды). Умершие просили у «чиновников» этого ведомства освободить их от наказаний в подземном узилище, а живые, как правило, обращались с просьбой избавить их от наваждений, болезней и бед, насылаемых душами умерших[1]. Один из таких примеров приводит Тао Хун-цзин, рассказывая о членах клана Сюй, представители которого стояли у истоков даосской школы Шанцин: «Что касается Сюй Цзянь, то это дочь Дай Ши-цзы. Ее убил Сюэ Ши из клана, который враждовал с их родом. К тому же этот Сюэ Ши убил и малыша Сюй Цзянь, звавшегося А-нин, которого она нянчила. Ныне [душа] Сюй Цзянь находится в Канцелярии воды вместе с сыном. Поскольку ее бренные останки оказались разбросаны, развеяны, она подала судебный иск в Три канцелярии, требуя к ответу и призывая к наказанию ныне живых [из рода Сюэ]». 許賤者戴石子之女也。爲讎家薛世等所殺。又世殺賤抱小兒阿寧。賤今在水官。與兒相隨。骸骨流漂。亦訟在三官。求對考今生人也。[ZG, 7: 8b: 9 – 9a: 1].

Таким образом, накопленный исследовательский материал позволяет скорректировать и исправить ошибочные представления об Ином мире, закрепившиеся в научной литературе. Даосский инфернальный мир III–VI вв. представлялся административно-бюрократической системой, в ведении которой находились функции контроля, надзора и судебного разбирательства. Эта инстанция управляла Иным миром и главным объектом ее надзора и судебного преследования были души умерших. Для обозначения этой судебно-пенитенциарной системы Иного мира и использовались взаимозаменяемые выражения Три канцелярии (*сань гуань* 三官), Управа

[1] Подробнее о судебных исках к умершим, которые даосские священнослужители составляли, действуя в интересах живых членов религиозных общин, см.: *Филонов С.В.* Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование // Религиозный мир Китая – 2013: Исследования. Материалы. Переводы / Под ред. И.С.Смирнова. М., 2013. С. 54–56, 75.

воды (*шуй гуань* 水官) и Дворец воды (*шуй гун* 水宫). Все эти три выражения указывают на подземное узилище и главную судебную инстанцию по исполнению уголовных наказаний, налагаемых на умерших. Когда мы ведем речь о ранних даосских сочинениях, словосочетание *сань гуань* указывает, как правило, на три ведомства Загробного мира, его прямое первичное значение имеет локативный характер. Никаких божеств, именуемых Тремя чиновниками, ранний даосизм не знал, а потому перевод выражения *сань гуань* как «Три чиновника», если мы ведем речь о раннем даосизме, является, как думается, типичной ошибкой.

Приведенные выше примеры подтверждают данный вывод. Еще более эксплицитно семантику выражения *сань гуань* отражают комментарии к даосской «Книге-основе, которая переправляет людей на берег [спасения]» (*Ду жэнь цзин* 度人經). Это сочинение становится весьма авторитетным среди даосов уже в первой половине V в. Первоначально оно появилось в среде последователей даосского учения Линбао, однако очень скоро получает широкое хождение среди представителей различных даосских школ, обрастая дополнениями и толкованиями. Первый сохранившийся комментарий к этой книге составил известный даос своего времени Янь Дун 嚴東 в 485–486 гг. Этот комментарий, в свою очередь, приобрел широкую популярность и сохранился до наших дней. В одном из фрагментов своего комментария Янь Дун подробно разъясняет смысл выражения *сань гуань* 三官. Это толкование, по моим оценкам, отражает широко бытовавшие в неконцептуализированном виде в период Шести династий (III–VI вв.) представления о Загробном мире. С другой стороны, даосские тексты V–X вв. свидетельствуют, что данное истолкование, закрепившиеся благодаря авторитету Янь Дуна, стало основной интерпретацией понятия «сань гуань» вплоть до эпохи Сун (X–XIII вв.).

К выражению из «Ду жэнь цзина» *сань гуань цзю шу ши-эр хэ юань* 三官九署十二河源 (букв. «Три канцелярии, Девять департаментов, истоки двенадцати рек») [DRJ, 2: 31b: 10] Янь Дун дает следующие пояснения: «Три канцелярии – это канцелярии Небес, Земли и Воды. Канцелярия небес, имеющая статус высшего Начала, включает три дворца. [Каждый] из дворцов управляет двенадцатью ведомствами. Всего эта Канцелярия объединяет тридцать шесть ведомств.

Канцелярия земли, имеющая статус среднего Начала, также включает три дворца. Каждый из дворцов управляет четырнадцатью ведомствами. Всего в этой Канцелярии насчитывается сорок два ведомства.

Канцелярия воды, имеющая статус нижнего Начала, также включает три дворца, а каждый из дворцов управляет четырнадцатью ведомствами. Всего эта Канцелярия объединяет сорок два ведомства.

Все Три канцелярии вместе объединяют 120 ведомств. Они управляют [миром], где живут души умерших, [миром] божеств и [миром] людей.

Кроме того, Трем канцеляриям – Канцелярия небес, Канцелярия земли и Канцелярия – воды подчиняются Девять департаментов, полномочия которых распространяются на ведение реестров живых и мертвых, [обитающих] в Девяти морях, Трех великих реках и истоках двенадцати [обычных] рек». 東曰。三官者天地水三官也。上元天官有三宮。宮統一十二曹。合三十六曹。中元地官亦有三宮。宮統一十四曹。合四十二曹。下元水官亦有三宮。宮統一十四曹。合四十二曹。三官都合一百二十曹。主領鬼神人。天地水三官合爲九署。及九海三河十二川源之中。生死圖籍。[DRJ, 2: 32a: 1—7].

Ли Шао-вэй 李少微, другой комментатор этого же сочинения, даос высоких познаний, живший в эпоху Тан, указывает еще более определенно и предельно кратко: «Что касается Трех канцелярий и Девяти приказов – каждое из этих учреждений ведает душами умерших, томящимися в Подземном узилище». 元始无量度人妙經四注: 三官九府。各部領幽魂。[DRJ, 2: 38a: 10–38b: 1].

Конечно, выражение *сань гуань* может реализовывать различные контекстуальные значения и получать разные интерпретации, но, как правило, в ранних даосских текстах все они так или иначе коррелируют с указанием на мир мертвых и с локативным значением (указанием на место, а не на лицо), что подтверждается содержанием и грамматической структурой соответствующих фраз. Известно, например, что во второй половине периода Шести династий (III-VI вв.) существовало несколько толкований выражения *сань гуань*. О них неоднократно упоминает Тао Хун-цзин в своей работе «Чжэнь гао». Примечательно, что в одной из этих объяснительных моделей мы встречаем корреляцию Трех канцелярий с Шестью небесами – другим обозначением мира смерти [ZG, 13: 4a:1–2], а в другой – с подземными тюрьмами для душ умерших под горой Тайшань или Фэнду [ZG, 13: 4a: 4–5].

Кодекс «Цзю чжэнь мин кэ» также подчеркивает, что выражение *сань гуань* (Три канцелярии), а вместе с ним и *шуй гун* (Дворец воды) не просто связаны друг с другом, но являются основополагающими в системе представлений о Загробном мире и подземных судилащах-тюрьмах. Один из фрагментов кодекса однозначно соотносит эти ведомства Иного мира с областью Великого мрака (*Тай инь* 太陰) – самым характерным для письменных памятников рассматриваемого периода обозначением Загробного мира: «Если вот таким образом ты будешь виниться в своих преступлениях три года подряд, а затем еще совершишь тридцатидневный очистительный ритуал, тогда сможешь получить освобождение в Трех канцеляриях

(*сань гуань* 三官) и будешь освобожден от допросов с пристрастием в Девяти [залах великого] мрака (*цзю инь* 九陰). После этого ты вновь [сможешь] вернуться к практическому совершенствованию на истинных путях [учения]». 如此三年首謝。更清齋三十日。得上解三官。解考九陰。便還修行。[SLJ, 60b: 1–3][1].

Ритуальные аспекты церемоний покаяния

Особая роль Севера

«Цзю чжэнь мин кэ» уточняет, что покаянное послание владыкам Загробного мира можно отправлять лишь после вознесения молитвы-заклинания. Причем молитву следует читать, как подчеркивает кодекс, повернувшись в сторону Севера.

Этот элемент искупительного ритуала, по моим оценкам, является типологическим признаком даосского ритуального комплекса, направленного на установление коммуникации с инфернальным миром. «Перед тем, как бросить в воду предметы, [предназначенные для выкупа преступления], поворачиваются лицом на Север, бьют земные поклоны и произносят молитву-заклинание», –такая фраза повторяется в третьем разделе кодекса постоянно, снова и снова подчеркивая особую роль Севера в искупительных ритуалах [SLJ, с. 58b: 7; с. 59a: 6; с. 59b: 7; с. 60a: 7; с. 60b: 7; с. 61a: 7; с. 61b: 9; с. 62b: 10]. Указание на особое значение Севера мы находим в «Цзю чжэнь мин кэ» даже при описании сугубо бытовых правил поведения: «Не позволяется ходить по ветру и справлять нужду, обернувшись лицом на Север». 不得北向便溺。[SLJ, с. 56b: 7].

Подобное отношение к северному направлению фиксирует и даосская энциклопедия «У-шан би-яо»: «При рецитации драгоценных книг-основ [из дворца] Шанцин в тридцати цзюанях или отдельных практических наставлений [из них], а также при самосовершенствовании в практических методах визуализации, [в них изложенных], все [должны] повернуться лицом на Север и в мыслях сердца своего воздать почести [божествам] четырех сторон света…». 讀上清寶經三十卷。獨立之訣。存思修行。皆北 向心拜四方。[WSBY, 43: 7b: 6–7].

---

[1] Краткая информация об инфернальном мире и о значении категории *сань гуань* (Три канцелярии) ранее представлена автором этих строк на международной научной конференции «Проблемы литератур Дальнего Востока»: *Филонов С.В.* Го Мо-жо и некоторые проблемы современной даологии // Проблемы литератур Дальнего Востока. СПб., 2012. Т. 1. С. 32–36. Похожее понимание категории *сань гуань* начинает осторожно проникать и в специальную литературу на западных языках, что заметно по работам Терри Клемана (Terry Kleeman) и по новаторской монографии Стефана Бумбакера (Stephan Bumbacher): The Encyclopedia of Taoism. P. 834; *Bumbacher, Stephan Peter*. Empowered Writing: Exorcistic and Apotropaic Rituals in Medieval China. St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2012. P. 95.

В другом фрагменте из «У-шан би яо» ритуальная роль Севера напрямую увязана с даосским учением Шанцин: «[Правила] вхождения в комнату [для ритуалов] и [порядок] рецитации книг-основ. Если мужчины и женщины вместе постигают [высший Дао-Путь], тогда им позволительно пользоваться общей комнатой [для ритуалов], однако для мужчин и женщин должны быть отдельные лежанки (*многие шанцинские упражнения медитативного характера исполнялись лежа. – С.Ф.*). Книги-основы возносят, обратившись лицом к Северу… При чтении “Книги-основы [из] Большой пещеры” в 39 разделах, сочинения под названием “Драгоценные имена всех духов-божеств, что с помощью вихря-смерча сливаются-соединяются с владыкой Ди-и” (название одного из высших методов самосовершенствовании в школе Шанцин. – *С.Ф.*), “Драгоценной книги-основы о Пяти Старейших, Женских Единственных и Нефритовом мече” (*Юй цзянь цы и у лао бао цзин* 玉檢雌一五老寶經), “Чудесной книги-основы из дворца Да-ю чертогов Су-лин, [по традиции] Дун-сюань” (*Дун сюань Су лин Да ю мяо цзин* 洞玄素靈大有妙經), “Потаенной книги Великой киновари” (*Тай дань инь шу* 大丹隱書) и [всех других] сочинений высших Совершенных, указанных в первом разделе [настоящего кодекса], следует обернуться на Север (выделено мною. – *С.Ф.*) и в сердце [своем] воздать почести [божествам] четырех сторон света… При рецитации драгоценных книг-основ [из дворца] Шанцин в тридцати цзюанях или отдельных практических наставлений [из них], а также при выполнении [методов] визуализации, [в них изложенных], все оборачиваются лицом на Северу (выделено мною. – *С.Ф.*) и в сердце [своем] воздают почести [божествам] четырех сторон света…

При рецитации книг-основ [традиции] Линбао, или, как их еще называют, книг-основ из Дун-сюаня или Шэнь-сюаня, все оборачиваются лицом на Восток и клацают зубами 12 раз…

При вознесении великих сочинений Августейшего небес, Августейшего земли и Августейшего людей (регулярное обозначение важнейших книг даосской школы Трех августейших. – *С.Ф.*), все оборачиваются лицом на Юг и дважды кланяются …». 入室誦經。若有男女同學。亦得同室。但男女異牀。北向誦經<…>。讀大洞眞經三十九章。廻風混合帝一百神寶名。玉檢雌一五老寶經。洞玄素靈大有妙經。大丹隱書。上品高眞之文。北向心拜四方<…>。讀上清寶經三十卷。獨立之訣。存思修行。皆北向心拜四方<…>。 凡誦靈寶經。或洞玄或昇玄之經。皆東向叩齒十二通… 凡讀天皇地皇人皇大字。修行其道。皆向南再拜<…>。[WSBY, 43: 6b: 3–7b: 8:].

Клацанье зубами и поклоны

Церемония признания своих ошибок и преступлений, как ее описывает «Цзю чжэнь мин кэ», обязательно сопровождалась принесением земных поклонов (*коу тоу* 叩頭). При этом даос должен был иметь необычный внешний вид – «распущенные волосы» (*пи фа* 披髮), что подчеркивало его горестное состояние («плач») и его «ничтожное» положение – ведь он «отправлялся» в Загробный мир, где томились его предки. В ходе этой церемонии даос представлял себе, что отправляется в странствие по мрачному миру мертвых. Для искупления вины он должен был исполнять ритуал покаяния в течение трех лет, а затем ему надо было внести выкуп владыкам Девяти управ Великого мрака. Кроме того, он должен был составить письменное прошение в канцелярию Загробного мира.

Вознесение молитвы-заклинания сопровождалось не только челобитными поклонами, но и ритуальным клацаньем зубами. «Цзю чжэнь мин кэ» всегда уточняет, сколько раз необходимо произвести это действие. В зависимости от характера преступлений, прощение за которые вымаливал даос, количество щелчков зубами разнилось. Их могло быть девять [SLJ, с. 61b: 9; с. 62a: 9; с. 62b: 9], десять [SLJ, с. 60a: 8], двенадцать [SLJ, с. 63a: 1], двадцать четыре [SLJ, с. 61a: 8; с. 63a: 1; с. 63b: 1] и даже тридцать шесть. [SLJ, с. 60b: 8]. Ритуальное клацанье зубами предусматривалось лишь в тех случаях, когда церемония покаяния не сопровождалась бросаньем в воду ритуального «выкупа». В отличие от щелчков зубами, число поклонов, периодически совершаемых даосом в ходе искупительной церемонии, во всех случаях равнялось девяти [SLJ, с. 60b: 1; с. 61a: 1; с. 61a: 7; с. 62a: 2; с. 62a: 9; с. 62b: 10]. Поклоны, как правило, возносили как до, так и после чтения молитвы.

Ритуальный взнос

Во всех даосских движениях III–VI вв. ритуальные взносы были заметной чертой религиозной жизни, анализ которой позволяет сделать несколько выводов. Во-первых, практика внесения ритуальных взносов в виде строго определенного (нормативного) набора материальных ценностей имела в раннем даосизме универсальный характер и была распространена в различных локальных группах последователей даосизма. Во-вторых, во всех ранних даосских школах эта ритуальная процедура была самым тесным и непосредственным образом связана с концепцией спасения. Любые ритуалы, в ходе которых даос обращался к вышнему миру и которые составляли новую ступень духовного самосовершенствования (т.е. лежали в парадигме даосской концепции «спасения»), требовали ритуального «выкупа». В-третьих, набор предметов из такого «выкупа» приобретал не только особое религиозное значение, но также играл важную

роль в организации хозяйственной жизни даосских общин, формируя экономический фундамент их развития.

Например, для преступлений, предусмотренных первой статьей третьей главы «Цзю чжэнь мин кэ», ритуальный «выкуп» включал следующие предметы:

– золотые кольца, 9 штук;

– шелковые нити зеленого цвета, один *лян*;

– одну фигурку «золотого» человека (*цзинь жэнь и син* 金人一形).

Все эти вещи следовало «бросить в устье Трех рек для того, чтобы “выкупить” преступления своих предков в семи коленах и искоренить несчастья, что выпали на долю «душ, томящихся в подземной темнице» (*ю хунь* 幽魂)» [SLJ, с. 58a: 9–10].

Длительность искупительной церемонии

Общая длительность искупительной церемонии зависела от характера преступления, прощение за которое просил даос. В связи с этим обстоятельством для каждой группы преступлений кодекс определял индивидуальную длительность искупительной процедуры. Например, для преступлений, оговоренных в первой, второй и третьей статьях кодекса, она равняется трем годам, а для преступлений, перечисленных в четвертой статье третьей главы, – один год.

Для выполнения искупительной церемонии, оговоренной в девятой статье третьей главы кодекса, требовалось «возжечь семь светильников перед кумирней, войти в [“чистую] комнату” (т.е. в специальное помещение для совершения индивидуальных ритуалов. – *С.Ф.*), отвесить земные поклоны, повиниться в совершенных преступлениях и, стоя перед [столиком] с книгами, клацнуть зубами 24 раза, а затем, подняв взор вверх, вознести молитву-заклинание…». 犯者當然七燈於堂前。入室叩頭。首罪經前。叩齒二十四通。仰呪曰<…>。[SLJ, с. 63a: 10–64b: 1]. Эту церемонию, как указывает кодекс, следует совершать на протяжении одного года, завершив ее очистительным ритуалом, исполняемым 24 дня [SLJ, с. 63b: 5].

Метафора светильника

Преступления, на которые указывает текст пятой статьи третьей главы кодекса, требовали проведения искупительной церемонии по особому регламенту. Даос должен был в центральном дворике своей усадьбы возжигать 24 масляных светильника на протяжении 90 дней. Лишь после этого он получал право войти в «чистую комнату», где, обернувшись лицом на Север, совершал девять земных поклонов, винился в совершенных преступлениях, 24 раза клацал зубами, а затем, обратив взор вверх, возносил

молитву-заклинание. Все эти элементы искупительной процедуры необходимо было выполнять 90 дней, после чего следовало совершить очистительный ритуал в течение 24 дней. Лишь после этого, как считалось, «вина» даоса аннулируется, а он сам вновь получал право продолжить выполнение высших методов самосовершенствования [SLJ, с. 61a: 6–61b: 2].

Преступления, оговоренные в восьмой статье, требовали выполения сложной церемонии, один из элементов которой также был связан с символикой светильника, очень характерной для ритуалов, впервые зафиксированных в сочинениях даосской традиции Линбао. «Цзю чжэнь мин кэ» предписывает даосу запастись маслом для светильников, причем самого лучшего качества. Кодекс указывает, что необходимо иметь ровно один *ху* 斛 такого масла, что равняется десяти *доу* 斗 и примерно соответствует 100 литрам. Затем в центре своей усадьбы даос должен был возжечь масляные фонари. Количество фонарей кодекс не регламентирует, а предлагает определить их число самому даосу, однако строго указывает, что заготовленное загодя масло должно на них уйти полностью: «… Затем в центральном дворике зажигают светильники. Сколько их будет, – это уж реши сам. Надобно лишь сделать так, чтобы масло разошлось [на них] полностью, до последней капли». <…>於中庭然燈。多少適意。惟令油盡。[SLJ, с. 62b: 8–9]. После этого даос должен был преподнести Наставнику, от которого ранее получал потаенные книги, десять *цзиней* отборных благовоний [SLJ, с. 62b: 9]. Такую ритуальную процедуру, как подчеркивает текст кодекса, необходимо исполнять три года подряд, завершая ее стодневным очистительным ритуалом.

Для искупления преступлений, оговоренных в девятой статье третьей главы, требовалось «возжечь семь светильников перед кумирней, войти в [“чистую] комнату”, отвесить земные поклоны, повиниться в совершенных преступлениях и, стоя перед [столиком] с книгами, клацнуть зубами 24 раза, поднять взор вверх и вознести молитву-заклинание…». 犯者當然七燈於堂前。入室叩頭。首罪經前。叩齒二十四通。仰呪曰<…>。[SLJ, с. 63a: 10—64b: 1]. По группе преступлений, оговоренных в этой части кодекса, длительность искупительной процедуры составляла один год, а завершающий ее очистительный ритуал должен был исполняться 24 дня [SLJ, с. 63b: 5].

Социальные аспекты даосских искупительных церемоний

Для искупления вины за преступления, предусмотренные шестой статьей третьей главы кодекса, даос должен был заниматься благотворительной деятельностью. Кодекс указывает, что для искупления вины необходимо ровно десять лет раздавать свои накопления всем страждущим и устраивать стол для обездоленных. Лишь только после этого даосу

позволялось войти в «чистую комнату», повиниться в содеянных преступлениях, обернуться лицом на Север, клацнуть зубами девять раз и, подняв очи вверх, вознести соответствующую вине молитву-заклинание:

«Небо – безбрежное, Земля – бескрайняя,
Девять истоков открылись, разверзлись,
Несчастный я прошел меж Врат беды
И в Нефритовом граде занесен в списки преступников...
Но роздал я все богатства свои, чтоб вину искупить,
Растратил я их, чтобы несчастных накормить.
Пусть же в канцелярии Великого мрака преступления [мои] аннулируют,
И счастье пусть родится во всех десяти [моих] волостях!
Пусть уйдет старое! Даруйте ж мне новое!
Воистину, милость правителей мира не знает ни конца и ни края!» 天遐地廣。九源開張。身履禍門。懸罪玉京<…>。散寶拔罪。施以窮糧。罪消太陰。福生十鄉。去故奉新。方隆未央。[SLJ, c. 61b: 9–62a: 2].

После рецитации молитвы следовало вновь отвесить поклоны и совершить несколько дополнительных ритуальных действий: «Закончив [молитву], вновь отвесь девять земных поклонов <…>. Если в течение 10 лет будешь так делать, тогда преступления [твои], которыми ты от рождения самою Судьбой отягощен <…>, будут аннулированы в [управе] Великого мрака (*Тай инь* 太陰). Исполнив [этот ритуал] вот таким образом на протяжении должного количества лет, порицая себя [за совершенные преступления] (*цзы цзэ* 自責), затем еще раз соверши стодневный очистительный ритуал (*чжай* 齋), а после – все! – ты вновь получишь возможность вернуться к совершенствованию на истинных путях [учения]. Строго блюди себя и в точности следуй методам-правилам. И не позволяй [себе] совершать повторные преступления». 畢。又叩頭九過。止。<…>。十年如此。宿罪<…>消太陰。施行自責年竟。更齋百日。然後得還修行。檢身慎法。不得重犯。[SLJ, c. 62a: 3–5].

Вместо заключения

Третий раздел «Цзю чжэнь мин кэ» отражает широкую религиозную практику, известную в III–VI вв. разным школам, направлениям и локальным группам последователей даосской религии. Как свидетельствует «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» в рассматриваемый период даосизм, если только под последним мы понимаем на интеллектуальный паттерн китайской цивилизации, а действительно национальную религию, решал не проблему личного самосовершенствования человека и ставил своей целью отнюдь не превращение своих адеп-

тов в *сяней*-небожителей (или, другими словами, в бессмертных), а решал более важную, с точки зрения китайской духовной цивилизации, задачу – он обеспечивал реализацию метафизических аспектов культа предков, дополняя тем самым конфуцианство, парадигма которого включала реализацию социальных аспектов того же культа.

Материал, который открылся в ходе анализа даосского кодекса «Цзю чжэнь мин кэ», позволяет инициировать дискуссию о характере китайской традиционной религии. Не ошибаемся ли мы, называя эту религию синкретической и оценивая ее как соединение элементов конфуцианства, даосизма и буддизма? Не есть ли это всего лишь внешний синкретизм, в то время как в своей конституирующей основе религиозная система традиционного Китая на протяжении тысячелетий представляла собой цельное единство, уходящее своими истоками еще в тот период китайской истории, когда ни конфуцианство, ни даосизм не выделились в качестве самостоятельных течений мысли и практики? Может быть, единая и мощная субстратная основа китайской религии – это все тот же культ предков, а конфуцианство, даосизм и даже пришлый буддизм – всего лишь определенные формы реализации этого культа, то есть единой конституирующей основы китайской религиозности?

Список используемых сокращений / Abbreviations

CS	Concordance for Sinology: Indexes of Taoist texts. Dokisha Homepage by Prof. Mugitani Kunio of Kyoto University. URL: http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/
CSZ	赤松子章曆, DZ 335—336, YG 615, CT 615
CT	Schipper K. Concordance du Tao-tsang. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1975. 222 p. (PEFEO, 102).
DDZJ	大洞真經, DZ 16—17, YG 6, CT 6
DMKL	道門科略, DZ 761, YG 1119, CT 1127
DRJcom	度人經四註. DZ 38—39, YG 87, CT 87
DZ	道藏涵芬樓影印本
DZTY	道藏提要 / 任繼愈主編. 北京:中國社會科學出版社, 1991.
JCBF	太上九赤班符五帝內真經, DZ 1029, YG 1318, CT 1329
SJMK	四極明科, DZ 77—78, YG 184, CT 184
SLJ	洞真太上素靈洞元大有妙經, DZ 1026, YG 1303,

	CT 1314
SSSFJ	黃素四十四方經, DZ 1043, YG 1369, CT 1380
STNJJ	三天內解經, DZ 876, YG 1196, CT 1205
STZFJ	太上三天正法經, DZ 876, YG 1194, CT 1203
WSBY	無上祕要, DZ 768—779, YG 1130, CT 1138
HY	道藏子目引得 / 翁獨健編. [北平]: 哈佛燕京學社, 1935. (Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. No. 25).
YJQQ	雲笈七籤, DZ 677—702, YG 1026, CT 1032
YPJD	玉佩金璫太極金書上經, DZ 30, YG 56, CT 56
ZG	真誥, DZ 637—640, YG 1010, CT 1016

ГУАНЬ ЮЙ НА НАРОДНОЙ КАРТИНЕ *НЯНЬХУА*: КУЛЬТ БОЖЕСТВА В ТРАДИЦИОННОМ И СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ

Ю.Г. Лемешко

Национальная культура в любое время, даже самые проблемные моменты развития, предполагает сохранение и трансляцию культа божеств, почитаемых носителями этой культуры. В Китае к таким божествам относят Гаунь-ди; в мифологии это божество более известно как Гуань Юй (关羽, 160/162 – 219, второе имя – Гуань Юньчан 关云长) или Гуан-гун.

В «Записях о трех царствах» («三國志», «Саньго чжи» III в. н.э.) историка Чэнь Шоу представлена биография военачальника из царства Шу. Некоторые разделы исторической хроники создали сюжетные линии средневекового романа Ло Гуаньчжуна «Саньго янь'и» «Троецарствие» («三国演义», XIV в.), героем которого является полководец Гуань Юй, прославившийся своей преданностью Лю Бэю, основавшему царство Шу.

Академик Б.Л. Рифтин (1932–2012), изучивший огромное количество источников по данной теме, предложил хронологически выстроенную версию формирования религиозного культа Гуань Юя: «В 1102 император Хуэй-цзун пожаловал Гуань-ди титул верного и мудрого князя, а в 1110 – истинного владыки, приносящего мир. В 1128 император Гао-цзун пожаловал ему еще один почетный титул, и в это время были установлены официальные жертвоприношения в его честь. При династии Мин в 1594 ему официально был присвоен титул *ди* – "государя". Гуань-ди стал почитаться в качестве могучего бога войны. Его именовали также У-ди – воинственным государем. В 1856, после того как Гуань-ди будто бы появился в небе и помог правительственным войскам одолеть тайпинов, цинский император пожаловал ему титул *шэн* (совершенномудрого)»[1].

Статья П.С. Попова (1842–1913) в «Китайском пантеоне» дает обширную информацию о повсеместном культе Гуань-ди, сложившемуся в конце правления династии Цин (1644–1911): «При настоящей династии Гуань Юй, в качестве поборника правды и божества войны, пользуется особым громадным уважением. Весь Китай покрыт в честь его храмами; сам сын неба возжигает ему фимиам. К нему обращаются с мольбою о покровительстве и дарованием победы и военачальники правительственных войск и предводители мятежников, стремящихся к низвержению династии. Под знаменем с его именем в 1900 г. шли боксеры для истребления ино-

[1] *Рифтин Б.Л.* Гуань-ди // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1994. Т. 1. А–К. С. 337.

странцев в Китае, вознося ему повсюду горячие молитвы и возжигая фимиам. Благодарственные адресы богдаханов за оказанную будто бы им войскам чудесную помощь, помещались в правительственном вестнике»[1].

Вильгельм Грубе (1855–1908) в «Духовной культуре Китая», делая акцент на религиозном синкретизме и сложном собирательном образе бога войны, писал: «Гуань-ди относится действительно в одно и то же время к официальному государственному культу, к буддийскому и даосскому, и в настоящее время в каждом китайском городе имеется, по крайне мере, один храм Гуань-ди»[2].

Н.Я. Бичурин (1777–1853), описывая храмы, построенные в честь «защитников престола и покровителей народа», отмечал: «В храмах Гуань-ди-мяо приносят жертвы в весеннем и осеннем средних месяцах и в 13 число 5 луны – день его рождения. В каждой стране главный местный Начальник обязан приносить жертву ему. Перед табелью Гуань-ди поставляют тельца, барана, свинью и пять блюд с плодами. Перед молитвою и после молитвы совершают по три коленопреклонения с девятью поклонами в землю»[3].

Академик В.М. Алексеев (1881–1951), открывший миру феномен народной картины *няньхуа*, считал, что «культ Гуаня, под титулом Гуань Шэн Ди Цзюнь, т.е. Владыка Государь, Всесовершеннейший Гуань, или, в народе, Гуань Лаойе «Господин Гуань», а не то и просто: Лаойе «Господин», является первым по своей распространенности. Нет местечка, где бы ни было посвященного ему храма, причем от отвлеченного обожания совершенной личности он прошел, как мы видели, через защитника династии и религии к богу счастья, и в частности, денег»[4].

Гуань Юя в позднем официальном культе кроме бога войны и бога богатства почитали как патрона торговцев и коммерсантов. В. Грубе так описал ситуацию, сложившуюся к началу XX в.: «Культ Гуань-ди как начальника и покровителя торговли и купцов настолько распространен, что почти в каждой лавке можно найти небольшой алтарь с висящим над ним изображением этого бога. <…> Вообще Гуань-ди является одной из самых популярных фигур китайского мира богов. В Пекине (и Маньчжурии) его обыкновенно называют просто лао-е (老爺), т.е. “господин”»[5].

Сакрализации образа военачальника способствовали базовые понятия системы конфуцианских ценностей, которыми в полной мере обладает

---

[1] *Попов П.С.* Китайский пантеон. СПб, 1907. С. 13.

[2] *Грубе В.* Духовная культура Китая. Литература, религия, культ / В. Грубе. Пер. с нем. П. Эфрусси. Санкт-Петербург, Издание Брокгауз-Ефрон. 1912. С. 180.

[3] *Бичурин Н.Я.* Описание религии ученых. Пекин, типография Успенского монастыря при Русской Духовной Миссии. 1906. С. 74.

[4] *Алексеев В.М.* Китайский культ бога Гуаня. Л., 1926. С. 4.

[5] *Грубе В.* Духовная культура Китая. Литература, религия, культ. Указ. изд. С. 180.

Гуань Юй: верность, преданность – *чжун* 忠, справедливость, чувство долга – *и* 義, вера, доверие – *синь* 信, мудрость, ум – *чжи* 智, гуманность, человеколюбие – *жэнь* 仁, храбрость, мужество – *юн* 勇[1].

К феномену Гуань Юя (*Гуань-гун вэньхуа* 关公文化, дословно термин можно перевести как «культура Гуань-гуна») постоянно обращаются китайские и зарубежные ученые, фокус их исследований направлен на разные стороны образа божества – исторический, религиозный, фольклорно-мифологический, литературный. Среди работ российских синологов, вне всякого сомнения, лучшей является книга Б.Л. Рифтина «Предания о Гуан-гуне и эпопея “Троецарствие”», изданная на Тайване в 1997 г.[2] В книге был представлен подробный анализ народных преданий о Гуань Юе в Японии, Корее и других соседних с Китаем государствах. Новая методология в исследовании вопросов народных верований, высокий научный уровень и стиль изложения (монография написана на китайском языке) были оценены международным научным сообществом и через два года, в 1999 г., тайбэйское издательство «Юньлун» осуществило переиздание книги российского востоковеда.

В современном Китае наиболее полно история рассматриваемого вопроса представлена в диссертационном сочинении Лю Хайянь «Трансформация образа и культа Гуань Юя» (2002 г.). Во введении докторской работы Лю Хайянь пишет о том, что первые статьи о боге войны появились после 1840 г., ученая значительно расширила библиографию исследований о Гуань Юе, составленную Б.Л. Рифтиным, – от 191 наименований до 308. Профессор Лю приводит динамику роста числа научных работ, посвященных Гуань Юю, и предлагает статистические данные о публикациях по странам: Китай – 21% от общего количества работ, Япония – 16%, исследования в других странах – 45%, на Тайване, Сянгане – 6 %[3]. Знакомство с представленными в диссертационной работе материалами позволяет говорить о постоянном росте интереса ученых разных научных дисциплин к феномену Гуань Юя.

---

[1] *Чай Цзигуан, Чай Хун.* Лунь Гуань Юй чунбайдэ шэхуэй вэньхуа синьли (О социально-культурных психологических аспектах культа Гуань Юя) – «Юньчэн сюэюань сюэбао», 1995. № 1(«Вестник института города Юньчэн», 1995. № 1. С. 19–23).
柴继光 , 柴虹 论关羽崇拜的社会文化心理. – 运城学院学报, 1995 年第 01 期

[2] *Ли Фуцин.* Гуань-гун чуаньшо юй "Саньго янь'и". Тайбэй, Хань'ян чубаньшэ, 1997 (Рифтин Б.Л. Предания о Гуан-гуне и эпопея «Троецарствие». Тайбэй, 1997).
李福清《关公传说与〈三国演义〉》，台北，汉扬出版社，1997 年

[3] *Лю Хайянь.* Гуань Юй синсян юй Гуань Юй чунбайдэ яньбянь шилунь (Трансформация образа и культа Гуань Юя). Дисс. … уч. ст. доктора наук. Спец. «Древнекитайская литература». Педагогический ун-т г. Фуцзянь. 2002. С. 2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://lib.cnki.net/cdmd/10394-2002091615.html
刘海燕 关羽形象与关羽崇拜的演变史论. 博士学位论文. 福建师范大学. 2002.

Исследуя формирование иконографии божества, мы обратились к научным работам, опубликованным в КНР в последнее время, их количество на сегодняшний день исчисляется десятками. Среди имен китайских ученых, исследования которых приходятся на первое десятилетие XXI в., особого внимания заслуживают работы ведущего специалиста Института литературы АОН КНР, Ху Сяовэя (胡小伟, 1945–2014). В 2005 г. была опубликована серия «Вера в Гуань-гуна» из пяти самостоятельных монографий[1]. Пятитомное собрание (объемом 2,5 млн. иероглифов) максимально раскрывает результаты исследования культа божества, которое Ху Сяовэй осуществлял в течение тридцати лет, привлекая колоссальное количество невербальных и вербальных источников.

В 2009 г. вышло его «Исследование истоков культа Гуань-гуна» в двух томах[2], во втором томе автор пишет о роли Гуань Юя в религиозных верованиях тибетцев, монголов и маньчжур. Многие идеи для проведения изысканий о культе Гуань-ди в соседних странах были восприняты Ху Сяовэем у Б.Л. Рифтина, который представил подробную реконструкцию формирования культа ханьского божества в тибетской, монгольской культурах. Российский академик отмечал: «Культ Гуань-ди был популярен у маньчжуров. По преданию, объединитель маньчжурских племен Нурхаци просил китайского императора Шэнь-цзуна (1572–1620) прислать ему изображение бога-покровителя. Тот послал фигурку Гуань-ди. Нурхаци показалось, что лицо Гуань-ди напоминает лицо его отца, и он объявил Гуань-ди покровителем своей династии (Цин). После завоевания маньчжурами Монголии, Восточного Туркестана и Тибета там появились храмы Гуань-ди. Ламы (монголы, тибетцы) отождествили его с защитником буддизма Джамсараном, а простые монголы отождествляли храмовые изображения Гуань-ди с героем эпоса Гесером»[3].

Проблема преемственности и диалога культур с сопредельными Китаю государствами может быть исследована посредством анализа распространения культа Гуань Юя, который, например, «почитался китайцами Уссурийского края под именем Хуи-цзы»[4]. Почитание Гуань Юя в разных странах свидетельствует о том, что моральные качества и героические по-

---

[1] *Ху Сяовэй.* Гуань-гун синьян яньцзю силе. (Серия книг «Исследование веры в Гуан-гуна») Сянган: Кэхуа тушу чубань гунсы, 2005.

胡小伟 關公信仰研究系列 香港：科華圖書出版公司, 2005.

[2] *Ху Сяовэй.* Гуань-гун чунбай суюань (Исследование истоков культа Гуань-гуна). Тайюань: Бэйюэ вэнь′и чубаньшэ, 2009.

胡小伟 关公崇拜溯源. – 太原：北岳文艺出版社，2009.

[3] *Рифтин Б.Л.* Гуань-ди. Указ. изд. С. 338.

[4] *Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А.* «Маньчжурский клин»: история, народы, религии / Под общ. ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2005. С. 179.

ступки китайского военачальника являлись образцовыми для разного типа культур.

Одно из самых ранних изображений героя представлено на гравюре «[Обладающий чувством] долга, храбрый, воинственный и миролюбивый князь» («义勇武安王(…)»). Гравюра была найдена во время Монголо-Сычуаньской экспедиции (1907–1909) П.К. Козлова, открывшего Хара-Хото, соответственно датируется XIII-XIV вв. В настоящее время картина хранится в Государственном Эрмитаже[1].

Отметим, что первое издание романа «Троецарствие» относят к 1494 г., следовательно, гравюра могла быть создана как иллюстрация к народному роману *пинхуа*[2]. На знаменитой ксилографической картине – Гуань Юй в окружении сына Гуань Пина (关平), преданного помощника Чжоу Цана (周仓) и двух воинов, один из них держит оружие *яньюэдао*, второй – флаг с фамильным знаком 关 *Гуань*. Китайские археологи датируют эту картину 1123 г. (Северная Сун). Современный исследователь *няньхуа* Шэнь Хун, представляя региональный центр по производству ксилографических картин Пинʼян (провинция Шаньси), указывает, что картина «义勇武安王(…)图», выполненная в мастерской семьи Сюй (徐), является самой первой ксилографической *няньхуа*, произведенной по традиционной технологии[3].

Предметом нашего изучения является образ Гуань Юя на ксилографических картинах *няньхуа*, выполненных в разных региональных центрах цинского Китая. Несмотря на разнообразие иконографических образов и наличие многочисленных вариантов изображения божества (которых, по словам В.М. Алексеева, в его коллекции «найдется сотня типов»), мастер*а*, создающие картины, придерживались архетипичных черт образа.

Упоминая о вариативности изображений Гуань Юя, В.М. Алексеев, писал: «На народных картинах засвидетельствован, между прочим, еще один причудливый способ поклонения Гуань-ди и использования его божественной силы – китайский спиритизм. На одной из картин изображен бамбук, листья которого в силу спиритического сошествия Гуань-ди к верующим переплелись так, что в них усматривается иероглифы, дающие

---

[1] *Гуаньюй* – обожествленный герой «Троецарствия» // Пещеры тысячи будд: Российские экспедиции на Шелковом пути: Государственный Эрмитаж; Институт восточных рукописей РАН, СПб., 2008. С. 358.

[2] *Пинхуа* 评话 – один из жанров китайской литературы, соответствует европейскому определению «народный роман», «сказ», предшественник исторического романа. Изложение сказа располагалось под картинкой, иллюстрация была на каждой странице.

[3] Пин’ян няньхуа чжи люй. Шэнь Хун чжу. Наньнин: Гуанси жэньминь чубаньшэ, 2010 (Поездка к картинам *няньхуа* из регионального центра Пин’ян. Ред. и сост. Шэнь Хун. Наньнин, 2010. Серия «В поисках исчезнувших няньхуа». С. 92).
平阳年画之旅 / 沈泓著. – 南宁: 广西人民出版社, 2010.

претензионные стихи о чистой доблести бамбука (как известно – бамбук символ благородства). Получается, что картина спиритически патронируется богом Гуанем и должна принести покой и богатство»[1]. Очевидно, что ученый имел в виду уникальную в своем роде картину «Гуань-ди ши чжу» «关帝诗竹» («Стих о Гуань-ди, [сокрытый] в [листьях] бамбука, восхваляющий совершенномудрого»)[2].

К началу династии Цин полностью сложилась иконография божества, которую воспроизводили все региональные центры по изготовлению *няньхуа*. На большинстве народных картинах Гуань Юй представлен как бесстрашный военачальник в генеральских доспехах. На суровом красном лице (красное лицо – основная характеристика иконографии) никогда не было улыбки, брови сдвинуты. Свою гордость, длинную бороду, во время сражения он сворачивал и прятал в мешочек. В правой руке генерал держит *цинлун яньюэдао* 青龙偃月刀, (дословно: «меч убывающей луны с изображением Зеленого дракона»), его оружие – глефа, состоящая из длинного древка с боевой частью в виде широкого изогнутого клинка, на котором, очевидно, был выгравирован дракон. Впоследствии глефу *яньюэдао* 偃月刀, ставшую распространенным оружием китайских воинов, стали называть *гуаньдао* 关刀 (дословно: «алебарда Гуаня») в честь боевых подвигов генерала.

На некоторых картинках военачальник изображен восседающим на коне *Читу* 赤兔 (Красный заяц), в романе «Троецарствие» сказано, что этот быстроногий скакун за день мог пробежать тысячу ли. На юге Китая в даосских храмах можно встретить фигуру коня *Читу*, олицетворяющего верность, согласно преданию, после смерти Гуань Юя, вскоре умер и конь, отказавшись от корма.

В традиционной культуре был создан и другой образ божества, который базируется на представлениях о том, каким должен быть благородный муж, носитель конфуцианских добродетелей. В народе Гуань Юй «пользуется высшей репутацией за свои чисто конфуцианские достоинства … Этот человек с детства пристрастился к чтению и изучению хроники Конфуция («Чуньцю»), устанавливающей безоговорочные принципы человеческих взаимоотношений и в первую очередь – верность своему государю»[3]. Самой распространенной, картиной изготовляемой в разных

---

[1] *Алексеев В.М.* Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М., 1966. С. 133.

[2] См. об этом: *Лемешко Ю.Г.* Картина-*няньхуа* из уезда Уцян и культ Гуань Юя в современном Китае / Общество и государство в Китае. Т. XLIII, ч. 1 / Редкол.: А.И. Кобзев и др. М., 2013. С. 563–570.

[3] *Алексеев В.М.* Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. Указ. изд. С. 132.

региональных центрах, на которой Гуань Юй предстает в гражданском облачении, является *няньхуа* «Гуан-гун читает “Чуньцю”» («关公读春秋»). Неотъемлемым атрибутом гражданского божества была летопись «Чуньцю», благодаря этой книге, включенной в конфуцианский канон, актуализируется роль Гуань Юя как настоящего *цзюньцзы*, совершенствующего в себе гражданское и военное начала. На инконе-*няньхуа* Гуань Юй предстает на троне в халате чиновника, расшитом драконами, на нем головной убор, указывающий на чиновничью должность. Вокруг головы божества изображен нимб, символизирующий святость.

На самых ранних иконографических изображениях Гуань Юй изображен с постоянными спутниками; это приемный сын Гуань Пин (178–220) и соратник, генерал Чжоу Цан, один из персонажей романа «Троецарствие». В Британском музее хранятся пять *няньхуа* XIX в., выполненных в мастерских Гуанчжоу, на всех Гуань Юй изображен со своей свитой[1]. На картинах кроме Гуань Пина и Чжоу Цана генерала окружают еще двое святых из небесного дворца Нефритового императора. Стилистика иконографического образа Гуань-ди на этих картинах отвечает основным требованиям жанра. Обычно на традиционной иконе-*няньхуа* божество находится в центре, сопровождающие его святые стоят по правую и левую руку или за спиной. Центральная фигура на иконе всегда выглядит более крупной. По мнению автора статьи, исследовавшего окружение Гуань Юя, атрибуты сопровождающих святых, помогают точно определить их имена – Чжан Юаньсяо 张远霄 (лук, из которого он стреляет в небесного пса, защищая младенцев), Ван Лингуань 王灵官 (у него три глаза, в руке – сучковатая палка, отгоняющая нечистую силу).

При анализе икон-*няньхуа* окружение божества не менее значимо, чем его атрибуты. Так, например, на картинах Гуань Юя окружают даосские святые – Чжан Юаньсяо, отшельник, живший в эпоху пяти династий (907-960) в горах Цинчэншань, и Ван Лингуань, один из стражей небесного дворца Нефритового императора, представитель даосской мифологии. «Даосские божества появились в иконографии Гуань Юя в начале цинской эпохи»[2], когда маньчжурская династия относилась весьма сдержанно к даосской религии. Это еще раз подтверждает мысль о том, что религиозный институт даосизма в любые времена, не зависимо от отношения к

---

[1] *Мэй Хун.* Даин бо'угуань шоуцандэ у фу Гуань-ди няньхуа као // Цзунцзяосюэ янцзю, 2012. № 3 (Исследования пяти картин *няньхуа* из Британского музея, изображающих Гуань-ди // Религиоведение. 2012. № 3. С. 63–68).
梅红. 大英博物馆收藏的五幅关帝年画考. 宗教学研究 2012 年第 3 期 , 63-68 页

[2] *Мэй Хун.* Даин бо'угуань шоуцандэ у фу Гуань-ди няньхуа као // Цзунцзяосюэ янцзю, 2012. № 3 (Исследования пяти картин *няньхуа* из Британского музея, изображающих Гуань-ди) // Религиоведение. 2012. № 3. С. 67).

нему со стороны правящей династии, сохраняя жизнеспособность, оказывал влияние на духовную жизнь общества.

Если рассматривать формирование общекитайского культа Гуань Юя, то очевидно, что сначала преобладал образ военного генерала, но постепенно был создан и образ гражданского божества, дарящего процветание и блага (В.М. Алексеев указывает, что изображения Гуань Юя в качестве Цай-шэня, бога богатства, преобладали на юге страны[1]). Изменения образа происходили под воздействием религиозной культуры, и зависли от социо-культурных трансформаций. Сосуществование в одном историческом отрезке двух образов одного божества было типично для традиционной культуры Китая. На картинах *няньхуа* (как и в других видах и жанрах изобразительного искусства) нашли оформление два разных образа Гуань Юя, почитавшегося как бог войны и бог богатства.

В восприятии современных китайцев Гуань Юй предстает как герой, чьи добродетели и продиктованные ими поступки стали эталонным поведением. В настоящее время в КНР работают четыре официальных сайта, посвященных национальному герою (www.guandiwang.com, http://www.guan-gong.net, http://www.guangong.hk, http://www. chinaguan-yu.com). Особо хотелось бы отметить информационный сайт http://www.GuanGong.net, который посредством гиперссылок обеспечивает возможность получить выход на сайты действующих храмов и кумирен Гуань Юя на материковом Китае, в Тайване, Сянгане, Аомэне, странах ЮВА, Америке и Австралии. Культ Гуань Юя распространен везде, где отмечено присутствие китайцев, например, храм в честь китайского героя был учрежден на острове Реюньон в Восточной Африке.

Обновляющиеся новости о совершенномудром безусловно носят научно-популярный характер, создатели сайтов, устанавливая коммуникацию с пользователями, успешно решают основную задачу – посредством популяризации образа Гуань Юя сохраняют и транслируют культурное наследие Китая. Образ смелого и мужественного воина, преданного своему государю легко узнаваем современниками.

Если говорить об иконографии, то сегодня Гуань Юя чаще изображают как бога войны. В 2010 г. на его родине, в городе Юньчэн 运城 (провинция Шаньси), был установлен самый большой в мире памятник военачальнику. Гуань Юй возвышается в полный рост (высота статуи 80 м вместе с пьедесталом), он в парадном военном костюме, в правой руке держит свою знаменитую алебарду («меч убывающей луны с изображением Зеле-

[1] *Алексеев В.М.* Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. Указ. изд. С. 132.

ного дракона»), левой рукой придерживает длинную бороду[1]. Статуи Гуань-ди устанавливают не только в Китае, во многих странах юго-восточной Азии можно встретить доблестного генерала в доспехах с алебардой в руке.

«В этнокультурных архетипах в сгущенном виде представлен коллективный опыт народа; собственно, они есть результат превращения этнической истории в базовые модели этнического культурного опыта. Актуализация этнокультурного архетипа включает этот опыт в новый исторический контекст… усиление архетипического может быть и проекцией в будущее, ибо этнокультурные архетипы выражают не только опыт прошлого, но и чаяние будущего, мечту народа. Активное присутствие этнокультурных архетипов является важным условием сохранения самобытности и целостности национальной культуры»[2]. Исследование иконографии Гуань Юя является не просто желанием внести соответствующие дополнения к его образу, это еще одна попытка изучения архетипов, сохранившихся в коллективном бессознательном, которые нашли отображение на простонародных картинах *няньхуа* и других видах декоративно-прикладного искусства.

---

[1] Шаньси Юньчэн цзяньчэн шицзе цзуй да Гуаньгун сусян Гаода 61 ми (В городе Юньчэн провинции Шаньси построили самую большую статую Гуань-гуна высотой 61 м) 山西运城建成世界最大关公塑像 高达 61 米 [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://news.sohu.com/ 20100903 / n274688 778. shtml 山西运城建成世界最大关公塑像 高达 61 米

[2] *Забияко А.П.* Архетипы культурные // Культурология. Энциклопедия в 2-х т. Т.1 / Гл. редактор проекта С.Я. Левит. М., 2007. С. 126.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБРАЗЫ И ЧЕРТЫ В СОВРЕМЕННОМ КИТАЙСКОМ ИСКУССТВЕ (НА ПРИМЕРЕ «CONTEMPORARY ART»)

Лапин А.В., Моторина В.В.

Для того чтобы определить современное искусство, существующее и развивающееся в настоящее время, искусствоведы, историки культуры, а также сами художники, кураторы выставок в англоязычной среде используют термин «contemporary art», который можно перевести на русский язык как «современное искусство». Этот достаточно новый термин используют в качестве определения следующего после модернизма этапа в истории искусств. Начало его возникновения чаще всего связывают со временем второй половины XX века. Критики и историки искусства чаще всего определяют переход от модернизма к contemporary art 50-60 гг. нынешнего столетия. Отличительной чертой, позволяющей разграничить эти понятия, является направленность contemporary art не на будущее, что было характерно для художников модернистов, а на время настоящего. Искусство художников contemporary art, таким образом, апеллирует к современности в её многогранной полноте: к массовой культуре, к современному обществу, глобализации, ко всему, что, так или иначе, связано с человеком в данный момент.

По мнению известного американского арт-критика, искусствоведа и философа Артура Данто, современное искусство – contemporary art – возникает после конца искусства. Модернизм и сама история искусств, по мнению Данто, закончились после создания Энди Уорхолом картины Brillo Boxes (Brillo – чистящее средство). Изображенная художником коробка чистящего средства ничем не отличалась от своего реального прототипа. Артур Данто писал: «Уорхол показал, что простым актом восприятия разницу между искусством и неискусством установить невозможно»[1]. Кроме того, в 1964 г. историк и теоретик искусства Артур Данто в статье «Мир искусства» (The World of Art) ввел максимально широкое определение искусства, которое остается актуальным и в настоящее время. Согласно его определению, художественным является все, что признается в качестве такового широким сообществом экспертов, занимающихся деятельностью в этой области и говорящих на одном профессиональном языке. Такому сообществу Данто дал название «мир искусства».

С начала XXI века китайское современное искусство получает огромную популярность во всем мире. Многие китайские художники вы-

[1] A one man market. [Электронный ресурс] More intelligent life. Режим доступа: http://www.moreintelligentlife.com/content/arts/a-one-man-market?page=full.

ставляют свои работы на признанных выставках Европы, Америки и Азии. Вследствие прогрессирующего экономического развития страны китайский арт-рынок в последние годы занимает одно из ведущих мест по количеству продаж[1]. «Современное китайское искусство» (中国当代艺术) – понятие, которое не соотносится с позицией временной концепции, но является проекцией китайского социума, политики, а также процессов глобализации эпохи после Культурной революции. Этот термин относится к широкой художественной сфере, которая начинает складываться в 1970-гг и претерпевает непрерывное развитие в течение последних 30 лет[2]. Современное китайское искусство состоит из различных направлений, которые осознанно отличаются от официального господствующего академического искусства и традиционного искусства (хотя и постоянно взаимодействует с ними). Основными характеристиками современного китайского искусства являются постоянное экспериментирование, социальное участие и большая склонность к интернационализации.

В работах современных китайских художников ярко представлены религиозные черты и образы буддизма или даосизма, на основе личного опыта переработаны китайские религиозно-философские идеи. Главный редактор китайского журнала «Искусство» («艺术»), Чжэн Шэнтян так характеризует современное искусство: «образ Будды был преобразован в еще одну икону поп-культуры современного общества. Он стал также часто использоваться в виде символа, как Мао Цзэдун и Мэрилин Монро в современной художественной практике»[3]. Показательным использованием образа Будды в современном искусстве является работа китайского скульптура и художника Чжань Ванга (展望). На Шанхайском биеннале в 2006 он представил 2 статуи Будды: одна сделана из лекарственных таблеток западной медицины, другая – из продукции традиционной китайской медицины. Комментируя свои работы, Чжань Ван отмечает, что хотел показать связь между духовностью и материализмом: «Вы можете посмотреть на таблетки и думать об исцелении, в то же время вы можете увидеть Будду и думать о духовном общении. Это дает возможность зрителям созерцать эффект объединения материализма и духовности»[4].

В работах современного тибетского художника Гаде 嘎德 (1971 г. р.) можно увидеть отражение буддийских философских понятий или катего-

---

[1] Artprice contemporary 2012 – 2013. [Электронный ресурс]. Artprice. Сайт. Режим доступа: http: //imgpublic.artprice.com/pdf/artprice-contemporary-2012-2013-en.pdf.

[2] Wu Hung, Peggy Wang. Contemporary Chinese Art: Primary Documents. USA, New York, 2010. С. 2.

[3] Reincarnations of Buddha Zheng Shengtian. [Электронный ресурс]. Doris McCarthy Gallery. Режим доступа: https://www.utsc.utoronto.ca/ ~dmg/html/publications/essays/shengtian.html.

[4] Reincarnations of Buddha Zheng Shengtian. [Электронный ресурс]. Doris McCarthy Gallery. Режим доступа: https://www.utsc.utoronto.ca/ ~dmg/html/publications/essays/shengtian.html.

рий. Его «Ледяная скульптура Будды» (2006 г.) – яркое тому подтверждение. Используя воду из реки Гьи-Чу, которая протекает в непосредственной близости от священного города Лхаса, Гаде создал скульптуру Будды Шакьямуни. Затем ледяную скульптуру погрузили обратно в ту самую реку, откуда и была взята вода для льда. Таким образом, находясь в воде, скульптура Будды начала медленно таять, и, в конце концов, полностью растворилась. Все стадии таяния были запечатлены на фотокамеру. Гаде считает, что превращение воды из жидкости в твердое состояние и обратно – из твердого состояния в жидкость точно передает буддийское понятия сансары, а также идею непостоянности и изменчивости всего. Весь этот спектакль представляет один цикл жизни – вода приходит и возвращается к тому же источнику[1]. Другая более провокационная работа Гаде непосредственно связана с массовой культурой и поп-артом. Художник, который родился во время Культурной революции, признается, что его поколение потеряло связь с вековыми духовными традициями Тибета. Гаде говорит: «Мое поколение одновременно с танковой живописью выросло на боевых искусствах, голливудских фильмах, Микки Маусе, Чарли Чаплине, рок-н-ролле и Макдоналдсе. Мы не знаем, где находится духовная родина в Нью-Йорке, Пекине или Лхасе. Мы носим джинсы и футболки, и когда мы пьем Будвайзер, только тогда порой мы произносим имя “Будда”»[2]. (Budweiser – марка пива, на английском языке первые слоги созвучны с Buddha). Его работа, посвященная этому культурному феномену, называется «Новый Будда», в ней он сочетает образы поп-культуры с традиционной тибетской живописью. Например, изображения Микки Мауса или Человека Паука органично вписываются в изображение буддийской танки. Художник, таким образом, показывает, что культура Запада существует повсеместно в любом уголке мира, в любой даже маленькой деревне, практически каждый человек может узнать эти образы массовой культуры.

Хуан Юнпин (黄永砯) является одним из ведущих китайских художников своего поколения. Он родился в 1954, был принят в академию изобразительных искусств в Чжэцзяне. Во время обучения познакомился с идеями французских философов-структуралистов, а также с идеями философа Людвига Витгенштейна. Кроме того, познакомился с работами западных художников, которые в свое время осуществили настоящий переворот в искусстве, а именно – с работами Марселя Дюшана, Джона Кейджа и Йозефа Бойса. Во время обучения в университете Хуан Юнпин

[1] Ice Buddha sculpture. [Электронный ресурс]. Artnet. Режим доступа: http://www.artnet.com/auctions/artists/gade/ice-buddha-sculpture-no-1-eight-works.

[2] Gade. [Электронный ресурс]. Asianart. Режим доступа: http://www.asianart.com/pwcontemporary /gallery2/2.html.

опубликовал тексты, которые уже отразили его желание показать связь между философией западного постмодерна и идеями пустоты и целостности даосизма. По словам самого художника, в университетские годы его больше всего привлекали идеи Витгенштейна, Дюшана и дзен-буддизма: «Я объединил эти разные философские учения, потому что все они обсуждают концепцию “конечности”, они рассуждают о том, почему все вещи имеют конец»[1]. Вернувшись в родной город в 1982 году, он стал одним из самых радикальных художников авангардного движения в Китае[2]. В 1986 году он создал арт-группу сямэньских дадаистов, философия которых основывалась на признании невозможности истины и обнаруживала сходства с чань-буддизмом и дадаизмом. Одной из главных задач своего творчества Хуан Юнпин считает стирание границ между разными культурами, идеями и учениями. 5 октября 1986 года Хуан Юнпин вместе с группой сямэньских дадаистов сжигает свои работы. Художник прокомментировал свой поступок так: «То, как человек относится к своему произведению искусства, показывает степень, в которой художник готов освободиться»[3]. Сжигание своих работ было направлено на отображение места важности художников в современном мире, на стоимости их работ на протяжении всей истории китайского искусства.

В своих художественных работах Хуан Юнпин подчас поднимает сложные философские проблемы, – такие как, например, возможность исследования природы истины. В конце 1990-х годов он создаёт большое количество устройств для рассмотрения этого вопроса. Он решает, что единственным способом приблизиться к реальной истине, на самом деле, является уход и дистанцирование от неё, но при этом связь с реальностью все-таки должна сохраняться. По мнению Хуан Юнпина, шанс является центральным звеном в таком виде отношений. Вдохновленный китайской гадательной традицией и азартными играми, он создает серию «рулеток» с указаниями, предписывающими разные неожиданные установки для создания художественного произведения. Таким образом, роль художника сводится к простому исполнению предписаний. Объекты, материал, способы выполнения – все действия сочетаются случайно, исходя из выпавшего указания рулетки. Колесо рулетки для художника – это не просто

[1] Conversation with Huan YongPing. [Электронный ресурс]. Asian Art Archive in Americ. Режим доступа: http://www.aaa-a.org/2011/03/03/conversation-with-huang-yongping.

[2] The Buddha’s hands. [Электронный ресурс]. Chinese Contemporary Art. Режим доступа: http://www.g1expo.com/ fiche.php? id =41.

[3] Dada is dead. [Электронный ресурс]. Toutfait. Режим доступа: http://www.toutfait.com /articals.php? id=1523.

азартное устройство, а это, прежде всего, машина, которая позволяет философски подойти к пониманию непостижимой вселенной[1].

В 1989 году во время событий, произошедших на площади Тяньаньмэнь, Хуан Юнпин принимал участие в выставке во Франции, где и решил остаться. В своих работах художник проецирует понимание себя как гражданина мира, который одновременно живет и работает в разных культурах, и следом ставит вопросы, связанные с иммиграцией и изменением личности. Для создания своих работ Хуан Юнпин часто использует необычные материалы: такие, как вареный рис, медикаменты, мертвые или живые животные, насекомые. Работы Хуан Юнпина выставляются во многих странах мира, а после 2000 года снова стали выставляться и в Китае. В 2011 году на выставке в Париже он представлял несколько своих инсталляций. Многие работы состоят из неожиданных сочетаний образов животных и архитектуры. Его инсталляции выступают в качестве аллегорий, они сочетают в себе ссылки на современную и традиционную культуру, представляют связь политических и мифологических элементов. Его работа поднимает вопросы – как культуры сталкиваются и изменяются в результате воздействия политики или экономики, например, за счет империализма или быстрой экономической глобализации.

Мировые религии также являются темой его творчества. На выставке в Париже он представил работы, указывающие на исламские, буддистские и иудео-христианские традиции. Одна из его инсталляций включала в себя минарет мечети, Левиафана – морского чудовища из Книги Иова в Ветхом Завете, над которым висели семь Будд на рыбной леске. Другая инсталляция представляла рыночный прилавок, на котором продаются напечатанные молитвы, ароматические палочки и свечи, часто используемые в качестве религиозных подношений в Китае. Слон, являющийся признаком духовной силы в Китае, лежит ниц перед прилавком. Для художника его работа представляет метафору коммерциализации древних традиций и потери религиозной целостности[2]. Еще одна известная работа Хуан Юнпина – «Тысячерукая Гуаньинь». Его инсталляция «Гуаньинь» представляет собой железный каркас, на который надеты множество рук манекенов. «Гуаньинь» Хуан Юнпина имеет отсылку как к буддийскому изображению тысячерукой богини, так и к работе 1914 года Марселя Дюшана – «Сушилка для бутылок». Через многие работы художника проходит ярко выраженная идея – соединение разных противоречивых элементов в их абсурдном и даже невозможном сочетании. Как говорит сам Хуан

---

[1] Change is the rule. [Электронный ресурс]. Walker Art Center. Режим доступа: http://visualarts.walkerart.org/ oracles/ details.wac?id=2232&title=Writings.

[2] Huang Yong Ping. [Электронный ресурс]. Nottingham contemporary. Режим доступа: http://www.nottinghamcontemporary.org/ art/huang-yong-ping .

Юнпин, «мой проект посвящен изменениям и преобразованиям формы и смысла. Здесь Восток и Запад, искусство и религия сочетаются друг с другом»[1].

Чжан Хуань (張洹) – один из самых популярных и провокационных художников Китая в настоящее время. Чжан Хуань родился в 1965 году в городе Аньян провинции Хэнань КНР. В 1988 году он обучался в университете города Кайфын, затем, в 1993 г., окончил магистратуру в Центральной академии изящных искусств в Пекине. Чжан Хуань начал свою работу в рамках небольшого художественного сообщества, известного как Пекин Ист-Виллидж. Эта группа молодых людей из художественной школы стала первопроходцем в китайском перфомансе. Именно самобытные и провокационные выступления Чжана сделали его своеобразной иконой современного китайского искусства. Его выступления, порой весьма мазохистские, всегда были связаны с телом. Самая первая известная работа в форме перфоманс была сделана им в 1994 году. Чжань Хуань, обмазавшись медом и рыбьим жиром, просидел около часа в небольшом общественном туалете, пока его тело полностью не было облеплено мухами. Его выступление, названное «12 квадратных метров», сразу же вызвало негодование китайских властей. В другом, более «мягком» перфомансе – «Повышение уровня воды в пруде» – он попросил 40 трудовых мигрантов, чтобы те стояли некоторое время в пруду. Таким образом, за счет своего присутствия они повысили уровень объема воды. Другая не менее провокационная работа Чжана Хуаня – «Добавить один метр к Анонимной горе». В компании девяти художников он взобрался на гору недалеко от Пекина, где голыми они легли друг на друга, чтобы создать своими телами второй «мини-пик». Все эти работы, направленные, с одной стороны, на критику политического режима, ставят главным образом вопросы о положении и значении человека в современном мире. В 1998 году Чжан Хуань переезжает в Нью-Йорк, где также продолжает свои выступления. В течение следующих восьми лет он создает около 13 перфомансов, его живописные и скульптурные работы выставляются на пяти персональных и шестидесяти групповых выставках на территории США. В 2006 году художник вернулся в Китай, где в Шанхае открыл свою персональную студию. Со временем работы Чжана Хуаня получили международную известность, его работы выставлены во многих музеях и галереях по всему миру, он также входит в число самых известных художников-концептуалистов мира.

В последние годы, после принятия буддизма в 2005 году, в работах Чжана Хуаня начинают проявляться религиозные черты и образы. Сам

[1] Change is the rule. [Электронный ресурс]. Walker Art Center. Режим доступа: http://visualarts.walkerart.org/oracles/details. wac?id=2232&title=Writings.

художник говорит, что не создает буддийского искусства, а использует в качестве средства, чтобы показать сущность человека и мира: «Я буддист внутри и художник снаружи»[1]. Многие журналисты и искусствоведы называют его мастером метаморфоз и нетрадиционным буддистом. В отличие от обычных буддийских практик медитации или чтения мантр, его религиозная практика состоит в создании разнообразных изображений и скульптур Будды, созданных из меди, кожи, древесины или даже пепла. В 2006 году Чжан Хуань создает ряд скульптур из меди, изображающих разные части тела Будды: руки, голову, ноги. Во время своего пребывания на Тибете он увидел большое количество разрушенных во время культурной революции статуй Будды, от которых остались только отдельные части. По словам художника, когда он увидел эти фрагменты в Лхасе, их таинственная сила произвела на него огромное впечатление. «Они обладают определенными религиозными и историческими следами, которыми, впрочем, обладают и части человека»[2]. Одна из таких его работ «Три головы и шесть рук» была выставлена в 2010 году возле здания муниципалитета в Сан-Франциско, в 2011 году в Гонконге, а в 2013 году во Флоренции. Этот огромный монумент, высотой около 8 метров, представляет собой часть туловища Будды без ног, но с огромными вытянутыми в разные стороны руками и тремя головами. Эта форма, как говорит сам художник, является объединением китайского мифологического персонажа Нэчжа (哪吒; изображается часто с шестью руками и тремя головами) и увиденных буддийских скульптур в Тибете. Другая – «Три ноги Будды» – была выставлена в Лондоне в октябре 2007 года, затем на острове Чёрн в Швеции, а в 2010 г в Нью-Йорке. Эта скульптура больше 7 метров высотой и весом около 12 тонн, она представляет три мощные согнутые ноги без туловища, под одной находится голова человека с закрытыми глазами, причем голову видно только на половину, кажется, будто бы нога вдавливает голову в землю. Чжан Хуань считает, что воссозданные в большом размере части тела Будды помогут уменьшить боль, нанесенную разрушением оригинальных скульптур[3].

После того, как Чжан Хуань переезжает в Китай (2006–2007 гг.), он начинает использовать в своих работах пепел, взятый из курильниц буддийских храмов. Этот пепел, по мнению художника, содержит силу мо-

---

[1] Zhang Huan on his Chinese medicine painting and future film. [Электронный ресурс]. Blouinartinfo. Режим доступа: http://hk.blouinartinfo.com/news/story/915144/zhang-huan-on-his-chinese-medicine-paintings-and-future-film.

[2] Zhang Huan's colossal three heads six arms. [Электронный ресурс]. Sfarts commission. Режим доступа: http://www.sfartscommission.org/pubartcollection/pubart-press-releases/2010/04/14/arts-commission-announces-world-premiere-of-zhang-huans-colossal-three-heads-six-arms.

[3] Encountering the three legged Buddha. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.mindfulwalker.com/ beyond-gotham/encountering-the-three-legged-buddha.

литв и веру в святых духов, пыль смерти и возрождения, а также содержит надежды, чаяния и желания сотен людей, которые приходят к Будде на поклон. В настоящее время пепел стал своеобразным товарным знаком Чжан Хуаня. Пепел используется художником не только для создания скульптур, но и картин, изображающих китайских лидеров, семейные портреты, сцены из Культурной революции. Пепел не только символизирует духовную молитву, но и в то же время указывает на прошлое. Чжан Хуань считает: «Пепел из курильниц изначально обладает большим потенциалом для связи человека с духовным миром. Задача, для меня, состоит в том, чтобы укрепить эти “остатки” духовной жизни и создать наглядное изображение исторических событий, людей или земных символов»[1]. Одна из первых интереснейших работ, сделанных из пепла, – инсталляция «Берлин Будда», созданная в 2007. Работа представляет собой две 3-х метровые статуи Будды, расположенные друг напротив друга. Одна сделана из алюминия, другая сформирована из сухого пепла, голова скульптуры придерживается за счет опоры. Под действием времени и окружающей среды Будда из пепла с каждым днем будет постепенно разрушаться[2].

В 2013 году Чжан Хуань представил свою новую работу «Маковое поле». На картине изображено большое количество разноцветных улыбающихся черепов, что созвучно образам тибетского буддизма. Больше всего черепа на картине напоминают тибетские маски, используемые при буддийском ритуале *цам*, или лица божеств на буддийской танке. Если смотреть с расстояния, картина выглядит как яркое разноцветное пятно, но при близком рассмотрении хорошо видны густые мазки масляной краски. Использование символа черепа в буддизме означает отречение от жизни и мирских привязанностей. Для буддиста сама смерть обещает не большие страдания, а бесконечные перерождения. «Маковое поле» (название отсылает к галлюциногенным свойствам мака), по словам художника, представляет галлюцинации счастья, страха и одиночества в этой жизни, а также галлюцинации счастья в следующей жизни[3].

В заключение следует отметить, что в работах современных китайских художников – таких, как Чжань Ванг, Хуан Юнпин, Чжан Хуань или Гаде, ярко прослеживаются черты влияния на их искусство духовной и философской составляющей буддизма и даосизма. Кроме того, за счет религиозных концептов художники пытаются выразить свое отношение к

---

[1] Berlin Buddha. [Электронный ресурс]. Zhang Huan. Режим доступа: http://www.zhanghuan.com/ ShowWorkContent.asp? id= 125&iParentID =63&mid=2.

[2] Berlin Buddha. [Электронный ресурс]. Zhang Huan. Режим доступа: http://www.zhanghuan.com/ShowWorkContent. asp? id= 125&iParentID=63&mid=2.

[3] Poppy fields. [Электронный ресурс]. Pacegallery. Режим доступа: http://www.pacegallery.com/newyork/ exhibitions/12596/ poppy-fields.

современной культуре, обществу, политике. Процессы глобализации и экономического развития определенным образом сказались на культурном облике страны. Несмотря на свою непохожесть в формах и выражении своего искусства, этих китайских художников объединяет, главным образом, направленность на западного зрителя. Это не является коммерческим принципом или желанием художников приобрести известность, а следствием того, что западная культура в настоящее время в своей массовости существует абсолютно на любом континенте, черты её влияния можно проследить в культуре и искусстве практически любой страны.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ГЛУПОСТИ В КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ (НА МАТЕРИАЛЕ УЧЕНИЙ ЛАО ЦЗЫ И КОНФУЦИЯ)[1]

Чжоу Синьюй

Глупость – понятие, в первую очередь, ментальное. Эта характеристика определяет качества человеческого мышления, потенциал его *ума*. Ум человека и его развитие – главное отличие человека от животного, он связан со способностью бороться за существование, добиваться успехов, тесно привязан к интеллекту и сумме накопленных им знаний. Говоря расхожим языком, глупость – это мера ума (недостаток ума) человека. Соответственно, понятие «глупость» неотделимо от понятий «ум» и «мудрость» и в разных культурах предполагает их разные комбинации в зависимости от традиций, языковой картины мира, сложившихся в процессе исторического развития этносов.

Мудрость – самый высокий рубеж духа человека, способность ужиться с другими и миром. Каждый человек мечтает прослыть мудрецом, а не дураком. Потому между мудростью и глупостью – диалектическая связь. Иногда человек оказывается, на свою беду, «слишком умным», иногда истинный ум – скромен.

В жизни верные мудрецы не показывают свои ум, они действуют сдержанно, никогда не афишируют свою талантливость. У них широкие натуры и взгляды, поэтому они не обращают внимания на пустяки. Обычные люди не понимают их поведения, поэтому они смотрят на мудрецов как на дураков. Ум надо растить, поэтому для пестования большого таланта нужны годы, и мудреца с трудом замечают.

Мудрость и *глупость* – сложно интерпретируемая диалектическая пара. А вот *мудрость* и *знание* – понятия разного порядка. У учёного не обязательно есть мудрость, но у мудреца обязательно есть знание. Если не точно понимать мудрость и глупость, то можно допустить, что мудрость – это способность, с которой человек применяет знания, чтобы урегулировать проблемы. Такая способность охватывает умное размышление, выразительное суждение, хорошее понятие и выразительное действие, сочетание всех этих свойств – оптимальный эффект. Человек, кто может так вести дело – мудрец. Человек противоположного типа – глупец и дурак. Но что важнее – мудрецу надо судить, исходя из нравственных установок, «что должно делать», «что можно делать» и «что нельзя», и потом выби-

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

рать наилучший способ. Мир всегда сложнее, в процессе социального взаимодействия и социальной практики человек контактирует с разными людьми и в разных ситуациях, ему нужна мудрость, чтобы правильно судить, точно понимать и четко действовать. Отсюда видно, что мудрость и глупость – это «живые вещи», а знание безжизненно. Одновременно мудрость и глупость – абсолютны, а знание относительно[1].

Безусловно, в каждой культуре данные представления имеют свою этнокультурную окраску. Таким образом, глупость в единстве со своими антиномическими коррелятами (умом, мудростью) – представление культурное, в той или иной мере определяющее национальный образ мира. Культурные представления, определяющие национальные образы мира, влияют на систему духовных и материальных ценностных установок того или иного этноса. Современное гуманитарное знание системно исследует эти представления на основе лингвистических, исторических, художественных, публицистических материалов.

Значение глупости в той или иной культуре – не неизменное, оно всегда развивается и корректируется во времени и в процессе развития общества. Существуют универсальные этнические установки в представлениях о глупости, которые определяют развитие этого концепта в диахронии.

Изучение базовых представлений, определяющих национальные образы мира, невозможно без изучения лингвистических образов мира. Именно язык, этимология понятий, их генезис в историческом процессе определяет, объясняет и фиксирует изменение культурных представлений. Культурные представления, в свою очередь, влияют на язык и лингвистических процессы[2].

---

[1] «Мудрость о жизни Конфуция» 2009. // Сайт http://blog.sina.com.cn/s/blog_49e5e13f0100dyu5.html

[2] «Глупые люди сердятся, умные люди отстаивают славу» 2010, Сайт: http://360doc.com/content/10/1026/09/1996114_64070471.shtml; «Глупые китайцы» 2008, Сайт: http://bbs.tiexue.net/post_2880860_1.html; «Глупость – этический дефект» 2008, Сайт: http://www.douban.com/group/topic/4368084/; «Разница между мудростью и глупостью в жизни» 2014, Сайт: http://www/ishuo.cn/show/5359.html; «Дружный, но не одинаковый» 2011, Сайт: http://panqiming.blog.hexun.com/61251626_d.html; «Житейская философия между кругом и квадратом» 2013, Сайт: http://www.360doc/com/content/13/0422/05/10101824_280022609.shtml; «Житейская философия: дипломатия, пассионарность, верность» 2013, Сайт: http://jxteacher.com/360981036001230026/column58288/b9d0e6d5-e4d5-46a8-bdc6-c53f21c00d82.html; «Мудрость и глупость» 2011, Сайт:http://www.duwenzhang.com/wenzhang/shenghuosuibi/shenghuoganwu/20110409/178423.html; «Мудрость? Глупость? Мудрость=Групость» 2011, Сайт: http://movie.douban.com/review/4893507/; «Наука Инь и Ян и житейские философий китайцев» 2012г, Сайт: http://36.01ny.cn/thread-1846534-1-1.html; «Самые модные житейские философии в Китае» 2012г, Сайт: http://www.baidu.com/jbscysy/item/0bca4ffa4ad74b703d198b88;

В российской науке подобные культурные представления детально исследованы в трудах А.П. Забияко[1]. А.П. Забияко сополагает как базовые характеристики русской картины мира (наряду со *свободой* и *волей*, *святым* и *падшим*, *трудом* и *праздностью*), в первую очередь, не глупость и ум, а *мудрость* и *безумие*. В русском языке слово «глупость» происходит от праславянского glup > глуп «неумный», образованного посредством ныне утраченного суффикса -р-> -п- от корня glu > глу – «пустой». Глупый – первоначально значило «пустой». Для сравнения, в украинском языке глупа (глуха) ніч – «глухая», «глубокая», «беззвучная» ночь. В дальнейшем «глупый» в переносном смысле стало употребляться в отношении к уму[2].

А.П. Забияко связывает представления о безумии и мудрости с влиянием христианства на русское этническое сознание: «Никто не обольщай самого себя: если кто из вас думает быть мудрым в веке семе, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом ...»[3] (Новый Завет). Ученый обращается к словоупотреблению Древней Руси. В Древней Руси словом *урод*, *юрод* могли назвать человека поврежденного ума, глупца. Но этим словом называли также тех, за кем признавали право соответствовать выражению апостола Павла «безумны Христа ради» – христианских подвижников особого рода. Согласно христианским представлениям, религиозный подвиг юродивых состоял в том, что они с наибольшей последовательностью отвергали всякое мирское попечение – о доме, семье, труде, о подчинении власти и правилам приличия. Отвергая мирские установления и мирскую благопристойность, юродивые своим образом жизни подтверждали одну из важнейших идей Нового Завета о мире как среде, враждебной Христу и христианам. В настоящее время исследования А.П. Забияко по русской этнической картине мира используются как методологическая основа изучения других культур, а также сопоставительного анализа этнокультурных и этнорелигиозных констант[4].

В китайской науке подобные исследования культурных представлений не осуществлялись. Категории китайской культуры сквозь призму

«Теории о глупости» 2013г, Сайт: http://blog.sina.com.cn/s/blog_5b894bf20102e4y0.html; «Периферия круглая, внутренность квадратная – житейские философии китайцев» 2013, Сайт: http://blog/sina.com/cn/s/blog_a57b340a01018d2i.html; «Хранить глупость» 2010 г., Сайт: http://www.ruanyifeng.com/blog/2010/07/stay_foolish.html

[1] *Забияко А.П.* Начала древнерусской культуры. М.: Институт учебника «Пайдейя», 2002.

[2] «Глупость» Сайт: https://ru.wiktionary.org/wiki/%E3%EB%F3%EF%EE%F1%F2%FC

[3] Первое послание Павла коринф. 3.18–19. «На дурака у Бога милости много» русская пословица В.И.Даля.

[4] *Забияко* А.П. Русские и китайцы: этнокультурные константы (постановка проблемы // Из истории российско-китайских отношений. Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 1999. – С. 209–213.

лингвокультурного анализа изучает российская исследовательница китайского происхождения Тан Аошуан[1]. Представление же о глупости – тема, вообще мало изученная в китайской культуре, что определено этнокультурными установками и автостереотипами китайцев. Потому в своей работе мы опираемся на опыт российских ученых (религиоведов, лингвистов, филологов) и китайские словари разных типов, а также китайские философские трактаты, художественные и публицистические тексты.

Глупость в современном китайском словаре определяется как качество характера тёмного и невежественного[2]. В этимологическом словаре глупость определяется как то состояние, когда голова работает медленно и неловко.

В китайском «Словаре Канси» глупость определяется как упрямство, отстаивание ошибочной точки зрения. Иероглиф «глупость» состоит из двух частей: 愚 (Юй – духовная проблема, характер нелюдимый, не умеющий адаптироваться с окружающей средой и людьми) и 蠢 (Чунь – материальная проблема, буквально: «голова тупая, работает медленно»)[3]. В китайском языке в иероглифе есть «фонетическая часть» и «смысловая часть». В слове глупость «愚蠢» «禺»и «春» являются фонетическими частями, у них нет актуальных значений. А «心» и «虫虫» – смысловые части, часть «心» выражает, что у этого слова есть духовный смысл. Часть « 虫虫» представляет визуальный образ, напоминая ползущих червей. Мы можем предположить, что в древности у слова «глупость» было значение «действовать без ума», «делать бессмысленные телодвижения».

В современном китайском языке у слова «愚» (кит. yu. рус. юй) есть несколько значений:

1. Как слово, иероглиф «笨» (кит.ben. рус. бэн) буквально означает «поведение тупое, характер замкнутый, не прислушивающийся к мнению других людей». Синонимы – «愚笨» (*юй бэнь*, глупый), «愚昧» (*юй мэй*, невежественный).

2. В древнем Китае слово «愚» иногда выражало самоумаление человека, буквально как «я» и «сам». Например, в «Троецарствии» подданные при императорском дворе так представляли своим князьям свои сове-

---

[1] *Тань Аошуань.* Китайский концепт души, или история о забытой душе. С.295 // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина. М., 1999. С. 295–303; *Ее же*. Модель этического идеала конфуцианцев; // Логический анализ языка: Языки этики. М., 2000. С. 31–46; *Ее же*. Ментальность срединного пути. Указ. изд. С. 46–54; ее же. О модели времени в китайской языковой картине мира // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997. С. 96–107.

[2] Синьхуа словарь. Пекин: Издательство торговых научных справочных пособии. 2011.

[3] Словарь Канси. Пекин: Издательство Яньшань.2006.

ты: «愚有片言,望丞相察之。» («У меня есть немного советов, и мечтаю, что вы выслушаете»).

3. Слово «愚» иногда тоже является глаголом, оно буквально означает «обманывать и подшучивать». Например, «愚弄» (*юй нун*, подшутить).

«Глупость» в китайском языке – слово с отрицательной оценкой. Синонимы слова: простофильство, невежество, тупоумие, неуклюжесть, некультурность. Его антонимы: мудрость, ум, разум.

В китайских словарях определено значение понятия «мудрость» «智慧» (кит. zhihui; рус. чжи хуй). В китайском языке «мудрость» означает способности, благодаря которым люди узнают о мире (о других людях, их деяниях, обществе, космосе, прошлом и будущем). «Мудрость» включает значения «восприятие», «значение», «запоминание», «понимание», «напоминание», «логика», «опознавание», «суждение», «культура», «снисходительность», «детерминация» и другие способности.

У понятия «智慧» (мудрость) тоже есть несколько толкований:

1. Ум, разум. В «Хуайнаньцзы» (Книга древних китайских стихов) есть слова: «Мудрость – это носитель сердца (или души). Если у человека широкая мудрость, у него широкая душа».

2. Значение и талант.

3. Помысел и стратегия (особенно о политике и военном деле).

4. Мудрец, умный человек.

В китайской национальной картине мира базовые представления формируются на основе традиционных этических и религиозных систем, имеющих историческое влияние на развитие культуры и ценностной системы. Соответственно, представления о глупости развивались в тесном единстве, в первую очередь, с представлениями о мудрости и уме.

Особенное развитие эти представления получили в период «ста школ» – период Чуньцю (770 г д.н.э – 476 г д.н.э). В этот период древняя китайская культура достигла своего кульминационного предела развития. Именно тогда многочисленные идеологи и литераторы создали свои произведения, которые легли в основание традиционного мышления китайцев и стали этическими максимами современных китайцев.

Две великие фигуры этого периода – Лао Цзы и Конфуций. Даосизм и конфуцианство стали самыми большими и главными школами. Считается, что Конфуций был учеником Лао Цзы, однако их доктрины во многом противоположны друг другу. В частности, представления о мудрости, в своей антиномической паре неотделимые от представлений о глупости.

Самые известное исследование Лао Цзы «Дао Дэ Цзин» – основополагающий источник учения и один из выдающихся памятников китайской мысли, оказавший большое влияние на культуру Китая и всего мира. Основная идея этого произведения – понятие *дао* – трактуется как естествен-

ный порядок вещей, не допускающий постороннего вмешательства, «небесная воля» или «чистое небытие»[1]. Споры о содержании книги и её авторе продолжаются до сих пор. Многие современные исследователи ставят под сомнение сам факт существования Лао Цзы, полагая, что труд «Дао Дэ Цзин» мог написать старший из учеников Конфуция.

Мудрость Лао Цзы о жизни обобщена в постулате «один дух и четыре принципа»[2]. «Один дух» – природный дух. Эта «природа» – не обычная природа и совсем не конкретная вещь. «Природа» в понимании Лао Цзы – именно объективное состояние. В этом состоянии люди живут свободно и не мешают природе вещей. У всех вещей есть своя природа, никому не дано изменить или исправить ее. У каждого человека есть свой путь, свое предназначение, никому не стоит изменять и исправлять других по своему замышлению. Стремление изменить их – явленные признаки *глупости*.

«Природный дух»

Лао Цзы считал, что если природа не слишком многомилостивая, то к ней все существа относятся одинаково; если мудрец не слишком многомилостивый, то к нему все народы одинаковы. Эти слова буквально означают: не надо чрезмерно выражать жалость, демонстрировать добродетель и мораль. Быки и бараны едят траву, а люди едят их. С внешней стороны, это жестоко, но выражает природный закон и природную пищевую цепь. Если нарушить такой закон, нарушится общий порядок, «природный дух».

Лао Цзы подчеркивал, что людям не нужно стремиться к переменам, а нужно уважать природу, надо вести дела по законам, установленным природой. Вести дело, действовать в соответствии с развивающимися обстоятельствами, и достигнуть желаемого с меньшими затратами – это мудро.

«Четыре принципа»

Первый принцип – критический принцип. Лао Цзы считал: слепо одобрять какое-то мнение без размышления – поведение неправильное и *глупое*. Общество не может развиваться без критического духа. Лао Цзы учил видеть проблемы своими глазами и размышлять о проблемах своим умом. Он считал, что «много действовать» часто влечет за собой «действовать наобум», «бестолково».

У Лао Цзы было много мыслей о управлении государства. Он говорил, что управлять государством – как готовить рыбу: надо учиться. Если часто подкидывать рыбу, когда готовишь её, рыба распадется на куски. Лао Цзы не любил модные и красивые утверждения, он не согласился со взглядами Конфуция. Конфуцианство зиждется на уважении к ритуалу, а Лао Цзы совсем не обращал внимание на ритуал. Лао Цзы утверждал, что

---

[1] *Лэй Йцюн.* Китайская древная история. Пекин: «Высшее образование», 1996.

[2] Мысль и мудрость Лао Цзы. 2010 г. // http://cul.china.com.cn/201009/26/content_3742720_2.htm

порядок пропагандируют, когда законы не соблюдаются; принцип сыновней почтительности поощряют, когда семья не счастлива; верных министров открывают, когда государство гибнет. В общем, люди пропагандируют вещи, которых у них серьёзно недостаёт.

Второй принцип – «диалектический принцип». Лао Цзы считал, что всё вещи имеют положительные и отрицательные стороны, постоянно изменяются, от каждого дела есть своя польза и свой вред. В природе не существует чистая польза и чистый вред.

Третий принцип – «принцип умеренности». В конфуцианстве есть понятие «Чжунъюн» (中庸, не крайний, справедливый), а в даосизме нет такого понятия. Лао Цзы сказал, что людям не нужно чрезмерно гнаться за личной корыстью.

В китайской культуре есть традиция «стремиться во всём к совершенству». Если толковать Лао Цзы, то постоянное стремление к гармонии – это не мудрое поведение. Он призывает «опасаться, как бы рикошетом не задеть других», «прикидывать, что выгодно, а что нет», следовать с «крайней нерешительность в действиях».

Четвёртый принцип – «принцип слабости» (не следует обнаруживать свою силу, следует ее скрывать). Лао Цзы говорил, что люди могут принимать больше вещей без принуждения, надо отпускать вожжи для того, чтобы позже ещё крепче прибрать дело к рукам, надо отступить, чтобы перейти в наступление. В китайской культуре есть такие афоризмы: «Чем выше дерево в лесу, тем ветер переломит его раньше; земляная отсыпь вздымается на песчаной мели, волна сносит её; если человек ведёт дела резко с людьми, другие осуждают его», «наносить удар по зачинщику».

Лао Цзы и Конфуций развивали всемерно категорию «хэ» (和, мир). Мысль о мире является фокусом китайской культуры и этнокультурной константой характера китайцев. Одно из толкований понятия «хэ» – представление о «гармонии».

В учении дасизма есть три вида гармонии: гармония между природой и человеком, гармония между людьми, гармония между телом и духом[1]. У них есть три особенности:

Первая особенность – снисходительность. Широкая душа – это необходимое условие гармонии. Лао Цзы сказал: «Море вмещает все существа, поэтому оно широкое».

Вторая особенность – разнотипность. В мире вещи разные, людям надо признавать и принимать разность. Признавать и уважать разнотипность – это второй этап гармонии.

Третья особенность – уравновешенность. Надо признать разность, но слишком большие разности тоже приводят к проблемам. Лао Цзы признал,

[1] «Мудрость Лао Цзы о жизни» // http://cul.china.com.cn/201009/26/content_3742720_2.htm

что абсолютная справедливость и рациональность не существуют, но людям надо вести дела относительно справедливо.

«Голос истины противен слуху», «Истинные слова не бывают приятны, приятные слова не бывают истинны», – сказано в «Дао Дэ Цзин»[1]. Он считал, что красивые слова не всегда полезны для людей, особенно для правителей. Как лекарства – целебные, но горькие. Если люди живут в красивых обманах, они не могут различать правду и обман, правильность и ошибку. Если правитель только принимает красивые слова, а не выслушивает искренние советы, его государство будет в застое, даже может погибнуть.

Лао Цзы считал, что принимать искренние советы – это мудрое поведение. Людям нужны искренние советы в жизни, правильная критика и предложения всегда благотворны для формирования нравственности человека и развития государства. Умные люди скромно внимают такой правильной и полезной информации, потом исправляют свои ошибки. Хотя эти идеи не очень увлекательны, умные люди к ним прислушиваются и согласно им выстраивают свое поведение.

Но дураки так не делают, они прямолинейные и неуступчивые, настаивают на своем и только выслушают слова, которые соответствуют их стремлениям. Лао Цзы видел много таких глупых правителей, к ним обращал он эти слова. Он считал, что не слушать правильные и полезные советы – это глупое поведение.

«Кто много говорит, тот часто терпит неудачу», – сказано в «Дао Дэ Цзин»[2]. Лао Цзы считает: постоянно говорить – пустословие, жить в мечтах – это глупое поведение. Он говорит о людях, которых зовут «гиганты на мысли, а карлики на действия». У таких людей есть передовые соображения, но никогда за этим не следует действий. Они мечтают об обществе и будущности, но когда просыпаются, они уже в тупике. Причина простая: их действия расходятся с мыслями, это результат разлада замысла и действия. Такие люди фантазируют без действия или пассивно ждут. Когда человек терпит неудачу или не может разрешить затруднение, он часто уходит от реальности и слишком далеко заходит в предположениях, попадая в призрачный мир мнимого успеха, от которого он может получить удовлетворение. Мечта красивая, но не может заменить жестокую реальность. Практически-серьёзно искать пути решения и пробовать разрешить затруднения – это умный выбор. «Кто, не зная ничего, держит себя как знающий много, тот болен», «Кто думает, что постиг всё, тот ничего не знает». Лао Цзы считал, что раскрывать подлинную суть явлений, опира-

---

[1]*Лао Цзы.* Дао Дэ Цзин. Пекин: Изд-во «Китай», 2008. 311с.
[2]*Лао Цзы.* Дао Дэ Цзин. Указ. изд.

ясь на факты – умное поведение, а напускать на себя вид знатока – глупое. В Китае есть аллегории, которые высмеивают умничающих дураков.

«Довольствующийся самим собой – богач»[1]. Лао Цзы считал, что людям надо научиться быть довольными. И тот, кто довольствуется своей участью, всегда будет весёлым. В «Дао Дэ Цзин» сказано: когда человек обладает глубокими знаниями и мудростью, он понимает законы развития вещей и явлений, понимает последствия бесконечной жадности, своевременно кончит своё влечение, чтобы избежать потерь и бедствий. Лао Цзы учил людей управлять своём влечением, и надлежащее удовлетворение – источник длительного счастья. Кроме того, принимать маленькие потери близко к сердцу – это тоже глупо.

Несколько иные суждения об уме и глупости можно почерпнуть из концепции другого мудреца древности – Конфуция (д.н.э 551г. – д.н.э 497 г.), который был современником Лао Цзы и, возможно, его оппонентом.

Конфуций родился в знатной, но небогатой семье. В молодости служил чиновником в царстве Лу, однако подал в отставку и отправился путешествовать по Китаю в сопровождении своих учеников, пытаясь донести свои идеи до правителей различных областей. В возрасте 60 лет вернулся домой и провел последние годы жизни, обучая новых учеников и систематизируя литературное наследие прошлого – «Ши цзин» (Книга Песен), «И цзин» (книга Перемен) и другие книги. Его ученики по материалам высказываний учителя составили книгу «Лунь Юй» (Беседы и суждения)[2].

Учение Конфуция оказало огромное влияние на китайскую цивилизацию, формирование национального характера и системы ценностей китайцев, а со временем переросло в философскую систему, известную как конфуцианство.

Конфуций настойчиво выделял значение нравственности в процессе размышлений и действий людей, нравственность – это важный раздел мыслей Конфуция. Конфуций считал, что если человек поступает вероломно, он не может избежать осуждения общества и угрызений совести. Конфуций сказал: «по мне неправедные богатства и почести – только плывущие облака», «образованным людям надо воспевать твёрдость, задача трудна и путь далёк». Никогда не следует нарушать нравственные принципы, хотя соблазн очень сильный; всегда приветствовать нравственность, хотя это очень трудно – Конфуций одобрил такое поведение. Такая нравственность является обязанностью по отношению к народу и обществу, это – сознательное расположение самоотверженных борцов.

---

[1] *Лао Цзы.* Дао Дэ Цзин. Указ. изд.

[2] *Агеева Е.* Всемирная энциклопедия афоризмов. М., 2009. 685с.

Следующий важный принцип Конфуция – принцип «гуманности». Он считал, что гуманность – это важная часть и основание мудрости; напротив, негуманность – часть и источник глупости. Но разным ученикам Конфуций дал разные объяснения мудрости и глупости. Это соответствует парадоксальной логике учения Конфуция, его пониманию гуманности. Конфуций считал, что «гуманность» – это совершенный этический стандарт, всякое конкретное определение не может целостно выражать её идею. Это очень похоже на представление «Самый великий вид – это без вида» в «Дао Дэ Цзин». Человек только может воплотить часть гуманности, гуманность – это сумма всех принципов нравственности. Поэтому Конфуций дал своим ученикам разные ответы.

Насчет образования Конфуций дал людям великий тезис: «преподавать, исходя из индивидуальных способностей учащихся», это суждение – тоже выражение мудрости Конфуция о жизни. Характеры учеников разные, поэтому методы и содержание образования тоже должны быть разные. Окостенелое образование игнорирует разность характера людей, и трудно получить хороший результат.

В политике Конфуций стоял на принципе «абсолютно безразлично». Он считал, что человеку не обязательно надо служить чиновником или обязательно нет. Если есть соответственная политическая среда, человеку можно ухватиться за шанс и верно служить отечеству; но если политическая среда плохая, человеку надо содержать себя в чистоте.

Конфуций славил благородных людей и обличал подлых. Благородный человек, в понимании Конфуция, – это дельный и культурный человек. У такого человека есть свои представления о жизни и нравственный минимум. Во всяком случае, такой человек не изменяет нравственности. «Благородные люди дорожат справедливостью, подлые дорожат пользой», – сказал Конфуций. Натура благородных людей – широкая и ровная, они содействуют доброму начинанию. А подлые люди прикидывают, что выгодно, а что нет. Благородные люди соблюдают честность, их мысли и действия едины. Благородные люди серьёзно владеют собой, думают о себе; подлые люди серьёзно «владеют другими», только видят чужие недочёты, свои недочёты не могут видеть. Поэтому Конфуций славил благородных людей и обличал подлых.

В «Лунь Юй» смысл высказываний Конфуция делится на несколько частей, и в каждой есть представления о глупости и мудрости[1]:

1. Просто идите дальше.

«Неважно, насколько медленно Вы двигаетесь, до той поры, пока Вы не остановились». Если вы двигаетесь по правильной дороге, то рано или поздно вы достигнете желаемой точки. Выполняйте трудную работу по-

[1] *Конфуций*. Лунь Юй. Пекин: Синьхуа, 2006. 308 с.

следовательно. Люди, которые добиваются успеха – это те люди, которые остаются преданными своим идеям и, несмотря ни на что, двигаются к своей мечте.

2. Ваши друзья много значат.

«Никогда не водите дружбу с тем, кто хуже Вас». Ваши друзья – зеркало вашей будущей жизни. Вы двигаетесь туда, где они уже существуют. Это хороший знак для того, чтобы начать поиск друзей, которые плывут в том же русле, которое выбрали вы сами. Поэтому начните окружать себя теми, у кого есть огонь в душе!

3. За все хорошее всегда нужно платить.

«Легко ненавидеть и тяжело любить. На этом основано большинство вещей из нашей жизни». Намного проще получить плохое. Проще ненавидеть, легко проявлять недовольство и злость. Любовь, великодушие, прощение требуют великого сердца, большого ума и немалых усилий.

4. Сначала подготовьте ваши инструменты.

«Жизненные ожидания напрямую зависят от уровня усердия и старания».

Конфуций говорил: «Успех зависим от предварительной подготовки, и без нее непременно случатся неудачи». Что бы Вы не делали в жизни, если Вам хочется добиться успеха, сначала Вам нужно подготовиться. И большая неудача может помочь на пути к Вашему успеху.

5. В ошибках нет ничего плохого.

Ничего страшного, что вы сделали ошибку, по крайней мере, если вы не станете продолжать помнить о ней. Не стоит переживать по всяким пустякам. Совершить ошибку – не преступление. Не давайте ошибке портить оставшийся день. Не давайте негативу заражать ваши мысли. Ошибки не есть плохо! Начните праздновать свои ошибки!

6. Вносите коррективы.

«Если вам очевидно, что цель не может быть достигнута, не корректируйте её, а корректируйте ваши действия». Если цели не кажутся выполнимыми в текущем году, то сейчас – самое лучшее время, чтобы построить свой план по их выполнению. Не стоит воспринимать неудачи, как вариант, настраивайте свои паруса успеха и начинайте плавно двигаться в направлении к своей цели.

7. Учиться у каждого.

«Если я шел с двумя разными людьми, то каждый становился для меня учителем. Я подражал хорошим чертам одного, и исправлял в себе отрицательное другого».

Вам нужно извлекать уроки у каждого человека, будь то вор или священник. Абсолютно каждая жизнь – это новая история, которая наполнена уроками для их сбора.

Таким образом, в высказываниях Конфуция нет прямых суждений о глупости. Наоборот, логика его высказываний состоит в том, чтобы научить людей не поступать так, как они могут прослыть «не-мудрыми», «не-гармоничными», а значит – не-умными, глупцами.

Суждения Конфуция определили на много веков вперед стратегию государственной организации Китая и управления государством.

Мысли Лао Цзы получили название «дорога слабых», потому что Лао Цзы стоял за, что «не захватить первое место» – отступить, чтобы перейти в наступление, и ударить только после удара врага. Эти смыслы разовьются в стратагему «противостоять твердому мягким» («мягкая сила»), и станут частью характера и привычек современных китайцев. Конечно, Лао Цзы дал слабым сильное духовное оружие и духовную опору, чтобы победить сильных. Но Конфуций придерживался иных взглядов.

Например, насчет «службы чиновником». Конфуций считал, что служить чиновником – это самый хороший выбор мужчины, а также путь, помогающий раскрыть свои умственные возможности (особенно в политическое лихолетье).

С другой стороны, Конфуций подчеркивал значение этикета и сословной иерархии, против которых Лао Цзы серьёзно возражал. Лао Цзы высказывал идею «не-деяния» (无为), отрицал действия, которые мешают жизни народов. Конфуций поднял флаг «деятельности» (有为), ратуя за действия, которые связывают свободу народа.

Несмотря на то, что концепции Лао Цзы и Конфуция, имеющие отношение к представлениям о глупости и уме, разуме, мудрости, различаются, они, тем не менее, во многом определили развитие китайской философии и, в том числе – философии жизни китайцев. Лао Цзы считается создателем китайской философии и этического закона, а Конфуций – зачинателем китайской литературы и педагогического образования.

Каждые новые поколения китайских мыслителей, писателей, политических деятелей в той или мере обращаются к этим учениям. Отрицая «мудрецов прошлого» – тем не менее, постоянно соотносясь с Лао Цзы и Конфуцием. Каждая новая революционная эпоха заставляет китайцев вернуться мыслью в свое прошлое, признать силу традиции и предпринять ее критику (Лу Синь «Дневники маньяка», «Подлинная история А-кью»[1]; Бо Ян «Уродливый китаец»[2]).

Несмотря на популярность тех или иных новых идей, их революционность для своего времени, эти идеи поглощаются великой инерцией китайской традиции и многовековыми основами китайской мудрости, определяющей этнокультурные константы китайской цивилизации.

---

[1] *Лу Синь.* Дневники маньяка. Пекин: Изд-во «Китайские журналы», 2012. 295с.; *Лу Синь.* Подлинная история А-кью. Гуанчжоу: Изд-во «Цветной город», 2009. 184с.

[2] *Бо Ян*. Уродливый Китаец. Пекин: Изд-во «Народная Литература», 2015. 310 с.

МАНЬЧЖУРСКИЙ КЛИН: К ВОПРОСУ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРЕДМЕТОВ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ[1]

А.О. Беляков, М.А. Миронов

Маньчжурский клин – поселение подданных империи Цин на левом берегу р. Амур, образовавшееся вследствие подписания Айгуньского договора в 1858 году между Россией и Китаем.

Коренным населением данной области являлись дауры и маньчжуры, а также позже подселённые к ним китайцы. Общая численность поселений – от 44 до 64 и более 14000 жителей[2]. Из них до 4500 были маньчжурами, около 1000 – даурами, более 9000 – китайцами[3].

Китайско-маньчжурское население этого «архипелага» не раз описывалось исследователями XIX века[4]. Следующий период изучения истории ньчжурского клина связан с концом 80-х и 90-ми годами XX века и работами Ю.А. Сема[5], Г.В. Мелихова[6], Е.Л. Беспрозванных[7], Т.Н. Сорокиной[8], В.Г. Дацышена[9]. Особо следует отметить монографию В.С. Стари-

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

[2] *Назаров А.Ю.* Маньчжуры, дауры и китайцы Амурской области // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 14. № 1–2. 1885. С.1–18.

[3] *Матюнин Н.Г.* Записка о китайцах маньчжурах, проживающих на левом берегу Амура // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Вып. LVIII. СПб., 1894. С. 38.

[4] *Грум-Гржимайло Г.Е.* Описание Амурской области. СПб., 1894; *Назаров А.Ю.* Маньчжуры, дауры и китайцы Амурской области // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорскою Русского географического общества, 1885; *Кириллов А.В.* Географическо-статистический словарь Амурской и Приморской областей, с включением некоторых пунктов сопредельных с ними стран. Благовещенск, 1894; *Маак Р.К.* Путешествие по Амуру, совершенное по распоряжению Сибирского отдела Императорского Русского географического общества 1855 году Р. Мааком. СПб., 1859; *Новиков-Даурский Г.С.* Материалы к археологической карте Амурской области // Записки Амурского областного музея краеведения Благовещенск, 1955. Т. 3.

[5] *Сем Ю.А*. Проблемы истории народностей южной части русского Дальнего Востока (XVII в. – 1917 г.): Автореф. дис. д-ра ист. наук. Владивосток, 1989.

[6] *Мелихов Г.В.* Маньчжуры на северо-востоке (XVII в.). М., 1974.

[7] *Беспрозванных Е. Л.* Приамурье в системе русско-китайских отношений: XVII середина XIX вв. Хабаровск, 1986.

[8] *Сорокина Т.Н.* Китайские подданные в Амурской области в конце XIX в. // Исторический опыт открытия, заселения и освоения Приамурья и Приморья п XVII-XX вв. Владивосток, 1993.

[9] *Дацышен В.Г.* Проблемы зазейских маньчжур во второй половине XIX в. Исторический опыт открытия, заселения и освоения Приамурья и Приморья в XVII-XX вв. Владивосток, 1993. Его же: Уссурийские купцы // Родина. 1905. № 7. С. 54–57; Его же: Русско-китайская война. Маньчжурия 1900 г. СПб., 1996. С. 24–27, 32–33, 90–96.

кова[1], описывающею материальную культуру жителей Северного и Северо-Восточного Китая. Своеобразной энциклопедией по культуре народов маньчжурского клина является монография «Маньчжурский клин: история, народы, религии»[2], выпущенная в 2005 году.

Таким образом, можно с уверенностью констатировать факт наличия серьезной теоретической научной литературы по данной теме. Однако, когда речь идет об атрибуции экспонатов, пополняющих коллекции музеев, возникает ряд вопросов, связанных с отсутствием описаний каких бы то ни было предметов материальной культуры народов данного поселения. Вместе с тем, вопрос этот остается актуальным, как с точки зрения обобщения, систематизации и оценки уже имеющегося в музеях материала, так и с точки зрения находок, пополняющих коллекции музеев. Кроме того, следует учесть и тот факт, что материальная культура маньчжурского клина представляет собой особый симбиоз китайских, маньчжурских даурских, а также русских традиций.

На данный момент артефакты, относящиеся к культуре народов маньчжурского клина, имеются в музеях Благовещенского государственного университета и Амурского областного краеведческого музея им. Г.С. Новикова-Даурского.

Коллекция Благовещенского государственного педагогического университета представлена группой бытовых предметов: тремя пиалами и двумя блюдцами из фарфора, двумя донышками и двумя фрагмента фарфоровой посуды, три фрагмента венчика керамических (станковых) сосудов, один фрагмент венчика и два фрагмент стенок глазурованного сосуда, пять мундштуков и четыре чашечки для курения опиума, четыре керамических грузила, точильный камень, предмет для затягивания петли, две косы, один керамический светильник, разнообразные бронзовые и медные украшения, обнаруженными на памятнике Гродеково, городище в 2000 году[3]. Другую категорию предметов, также обнаруженных на данном памятнике, следует отнести к воинскому снаряжению: железная пальма, наконечник копья, удила, девятнадцать наконечников стрел различной формы. Помимо предметов с описанного памятника, в коллекции музея имеется бронзовая пластинка с гравюрой, обнаруженная в 1987 году

---

[1] *Стариков В.С.* Материальная культура китайцев Северо-Восточных провинций КНР. М., 1967 г. 255 с.

[2] *Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А.* «Маньчжурский клин»: история, народы, религии. Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. университет, 2005.

[3] Каталог артефактов: Этнографическое время 17–19 века http://www.bgpu.ru/museums/arhy/catalogus/ethno.html (дата обращения: 28.03.14.).

(Гильчин), а также бронзовый трипод с иероглифами, обнаруженный в 1992 году близ Благовещенска[1].

Коллекция Амурского областного краеведческого музея им. Г.С. Новикова-Даурского менее богата и состоит из одного блюдца, одной пиалы с подкобальтовой росписью, набора из 2 маленьких пиалок и одного трапецивидного фарфорового изделия, также с подкобальтовой росписью, набора из одного блюдца и трех ложек из зеленоватого фарфора. Помимо этого, коллекция представлена семью сосудами для хранения опиума, одним керамическим поливным сосудом грушевидной формы и одним керамическим глазурованным треногом, тремя чашечками для курения опиума, а также пяти бронзовых кальянов с гравюрами на стенках, один из которых декорирован эмалью.

Несмотря на разницу материалов этих двух музеев, объединяет их ряд общих проблем. Первая из них – проблема каталогизации. В некоторых случаях достаточно сложно определить этимологию представленных экспонатов (дату, точное место их обнаружения), что, безусловно, затрудняет их атрибуцию и соотношение с известными культурами. Вторая проблема вытекает из первой и связана с принадлежностью к той или иной культуре. Жители маньчжурского в клина в 1858 году этнически состояли из одной трети китайцев и двух третей дауров и маньчжуров[2], всего около 10500 человек[3].

Этногенез дауров связан с первыми веками II тысячелетия, когда монголоязычные племена шивэй мигрировали с территорий Восточной Монголии, Забайкалья и бассейна Нонни на территории Приамурья, где они совместно с тунгусоидами образовали владимирскую археологическую культуру[4]. На юге носители владимирской археологической культуры граничили с дючерами – этносом, развившимся из культуры амурских чжурчжэней и являющимся этнографической группой маньчжуров[5].

Таким образом, говоря об этногенезе аборигенных народов, генетически связанных с народами маньчжурского клина, исследователи выделяют владимирскую (XIII-XVII вв)[6] и дючерскую (вторая половина XIII-

---

[1] Каталог артефактов: Этнографическое время 17–19 века http://www.bgpu.ru/museums/arhy/catalogus/ethno.html (дата обращения: 28.03.14.).

[2] *Граве В.В.* Китайцы, корейцы и японцы в Приморской области // Труды командированной по Высочайшему повелению Амурской экспедиции. Вып.11. СПб., 1912. С. 5.

3 *Патканов С.* Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири. Ч. 2. «Прочие тунгусские племена». СПб., 1906. С. 11.

[4] *Болотин Д.П.* Народы и культуры Приамурья в Позднем Средневековье // История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / Под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. Благовещенск, 2008. С.120–122.

[5] *Болотин Д.П.* Народы и культуры Приамурья в Позднем Средневековье. Указ. изд. С. 125.

[6] Там же. С 118.

XVII вв)[1] археологические культуры. Нижняя датировка культур связана с активной переселенческой политикой, проводимой империей Цин. «Переселившиеся на цинские территории с берегов Амура и из северных районов Маньчжурии племена получали название “иче-маньчжу” (новые маньчжуры). Их количественному росту император Канси придавал особое значение»[2]. Однако не все дауры и дючеры покинули свой родной край. Оставшееся население, по-видимому, послужило основой для формирования народов маньчжурского клина. Позднее, в XIX веке, к даурам и дючерам подселяются и китайцы. Несомненно, что за 200 лет сосуществования культуры дючеров и дауров в известной мере окитаились, что отразилось на духовной и материальной культуре этносов. К сожалению, такой важной теме, как взаимопроникновение культур в маньчжурском клине, посвящено крайне мало литературы. Возможно, ввиду этого, зачастую культуру народов маньчжурского клина, относящуюся к XVII–XIX вв, рассматривают в ретроспективе как дючерскую и владимировскую археологическую культуру (XIII–XVII вв), упуская тем самым 200 лет межкультурного взаимодействия с китайцами.

Культура народов маньчжурского клина относится к этнографическому периоду истории Приамурья. Фактически это означает, что археологически она не изучалась, и все выводы относительно нее сделаны на основании письменных источников. С другой стороны, среди таких первоисточников затруднительно найти описание, каталоги, альбомы и фотографии предметов, либо иные данные (например, акты приемов и описание принятых на хранение экспонатов), позволяющие интерпретировать конкретные артефакты, как относящиеся к культуре народов маньчжурского клина. Интерпретация обнаруженных археологических материалов и отнесение их к данной культуре определяется исключительно ее географическими границами. Однако такой метод не позволяет датировать и надлежащим образом интерпретировать находки. Выход из сложившейся ситуации видится в более детальном изучении имеющихся артефактов, тем или иным образом соотносимых исследователями с культурой «зазейских маньчжур». Кроме того, следует выделить актуальность сравнения материальной культуры «маньчжурского клина» с культурой маньчжуров Северо-Восточного Китая. Такое сравнение позволит глубже понять специфику, а также выделить основные элементы взаимодействия культуры маньчжурской, даурской, китайской и русской.

---

[1] *Болотин Д.П.* Народы и культуры Приамурья в Позднем Средневековье. Указ. изд. С. 125.

[2] *Забияко А.П.* Краткий экскурс в историю маньчжурского клина // *Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А.* «Маньчжурский клин»: история, народы, религии / под общ. ред. А. П. Забияко. Благовещенск, 2005. С. 20.

Особую актуальность вопрос интерпретации артефактов, обнаруженных в районе «маньчжурского клина», приобретает в свете находок, продолжающих пополнять коллекции музеев г. Благовещенска и территориально соотносимых с территорией «зазейских маньчжур». В 2014 году жителями близлежащих сел в музей АмГУ были переданы коллекции предметов, представляющих собой подъемный археологический материал с территорий некогда принадлежащим маньчжурам. Так, близ с. Гродеково была обнаружена небольшая металлическая коса (длиной около 20 см), чугунный казан (диаметр горловины 20 см, диаметр дна 15 см), два бронзовых зеркала «толи» (диаметром 14,4 см и 8,4 см), на одном из которых, по-видимому, имелось изображение, но, вследствии сильной термической обработки и коррозии, практически не читаемое.

Артефакты, культурно и географически близкие описанным, были также обнаружены близ других сел области – с. Муравьевка: топорище размером 20,5х6х5,5см, наконечник копья размером 33х1х1,5 см, а также чайник, изготовленный из металла, толщиной 0,5-0,7 см; с. Алим: фрагменты керамической и металлической посуды, серия предметов хозяйственного назначения – напильники, пулелейка, зубило, нож и подкова, замочки, два чугунных лемеха, а также курительные трубки, фишки для игры в домино, пуговицы, пара ушных сережек, игральная кость, колокольца, предположительно, от шаманского пояса. Показательно то, что среди обнаруженных в районе «маньчжурского клина» артефактов были обнаружены и некоторые вещи русского быта, относящиеся ко времени существования поселения.

Изучение материальной культуры Северо-Восточного Китая является важной частью изучения китайской культуры в целом. В этом отношении «маньчжурский клин» является уникальным феноменом, поскольку испытывал влияние сразу нескольких культур – даурской, китайской и русской. Показателем степени того или иного влияния, раскрывающим основные элементы этого взаимодействия, являются предметы материальной культуры, требующие внимания современных исследователей.

ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ И ТРАДИЦИОННЫХ ПРАКТИК ТУНГУСОВ В ТРАКТОВКЕ С.М. ШИРОКОГОРОВА[1]

С.С. Гаврилов

Сергей Михайлович Широкогоров (1887–1939) – выдающийся русский антрополог, этнограф, лингвист и педагог первой половины XX века. С 1922 по 1939 годы жил и работал в Китае из-за вынужденной эмиграции. В Китае С.М. Широкогоров был известен под фамилией Ши Луго (китайский вариант его русской фамилии). Основная часть работ ученого была издана именно в Китае на английском языке. С.М. Широкогоров внес большой вклад в развитие этнографии Китая, создал свою школу, был избран членом Академии наук Китая. Многие видные китайские ученые были учениками С.М. Широкогорова.

С.М. Широкогоров в своих исследованиях рассматривает этнопсихологические характеристики, которые во многом обусловили существование традиционных верований и религиозных практик тунгусов.

Этнопсихологическим особенностям тунгусов уделялось внимание уже в работах исследователей XVIII–XX вв[2]. В этот период в работах таких исследователей как Кастрен, Х. Лаптев, К.М. Рычков сложилась тенденция обобщенных этнопсихологических характеристик, трактуемых с позиции своей собственной культуры, без попыток понять чужую логику и мотивацию поступков в рамках чужой культуры. Рассуждая о характере тунгусов, авторы руководствовались собственными представлениями о нравственном и достойном поведении, любые отклонения от этого нравственного идеала, допускаемые чужой культурой, истолковывались как её явные недостатки, приближение к идеалу – как безусловное достоинство. Это было время становления и господства этнической психологии как науки, исследующей «дух народа», поэтому обобщённые и неизбежно субъективные характеристики, дававшиеся поведенческой культуре «инородцев», были совершенно закономерны и современны.

С.М. Широкогоров предпринял попытку раскрыть этнопсихологические особенности тунгусов с нейтральной позиции, т.е. «забыв, если это возможно, свой собственный комплекс и записывая факты без того, чтобы делать выбор, подобно механической аппаратуре, если можно позволить

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

[2] *Рычков К.М.* Енисейские тунгусы // Землеведение, кн. 1–2, 1917; кн. 3–4, 1922; Эвенки бассейна Енисея. Новосибирск, 1992. С. 102; *Туголуков В.А.* Идущие поперёк хребтов. Красноярск, 1980. С. 9.

такое сравнение, не позволяя себе позитивных или негативных реакций на наблюдаемые факты и факты, которые могут быть наблюдаемы, чтобы не мешать процессу наблюдения и записи»[1].

Ученый резко критикует кастреновскую традицию, сложившуюся в XVIII–XIX вв. – называть тунгусов «дворянами среди инородцев Сибири», – аргументируя это тем, что такая позиция была вполне приемлемой для читателей, которые были, в основном, из той же социальной среды и культурного комплекса, но в XX в. это краткое определение – «абсолютное заблуждение, ибо многие читатели не понимают, что представлял собой дворянский комплекс в то время»[2].

В своих поздних работах С.М. Широкогоров подвергает критике и утвердившееся в западной исследовательской традиции представление о психической неполноценности тунгусов. Если в «Опыте…» ученый еще придерживается данного представления, то в «Социальной организации северных тунгусов» он уже пишет о том, что среди тунгусов, по его наблюдениям, как и среди европейцев, встречаются исключительно интеллектуальные люди обоего пола, которые в состоянии понять и усвоить не только общие идеи чужой для них культурной традиции, но и более сложные. При этом, как отмечает Широкогоров, слабоумных людей среди тунгусов встречается даже меньше, чем среди европейцев. Это обстоятельство учёный объясняет тем, что такой человек не смог бы выжить в условиях жизни тунгусов и погиб бы ещё в раннем возрасте. Соседние с тунгусами народы, по наблюдениям учёного, также признают психическое превосходство тунгусов. Мнение же европейских исследователей о психической слабости тунгусов, по мнению ученого, основано исключительно на желании тем самым лишить тунгусов их территории или установить контроль над их экономической деятельностью[3].

С.М. Широкогоров осознаёт то, что выделить общие черты характера тунгусов сложно из-за обширности населяемой ими территории и различий в образе жизни разных родов. Но всё-таки, как отмечает учёный, такие общие черты, характерные для всего этноса в целом, существуют. В этом взгляды учёного совпадают с современными представлениями об изучении этнического характера.

Современная этнопсихология изучение этнического характера видит в раскрытии его наиболее выраженных социально-психологических черт.

---

[1] *Широкогоров С.М.* Трудности исследования психоментального комплекса (Перевод главы 1 из Психоментального комплекса тунгусов) // Широкогоровские чтения. Владивосток, 2001. С. 65–70.

[2] *Shirokogoroff S.M.* Social organization of the Northern Tungus (with introductory chapters concerning geographical distribution and history of this groups). Shanghai The Commercial Press, 1929. P. 309.

[3] *Ibid.* P. 310.

«Уникальна только структура характерологических особенностей этноса, а все элементы, входящие в неё, являются общими. Здесь неправомерна абсолютизация. Речь может идти не о том, что этническая общность монопольно обладает той или иной чертой, а лишь о различиях в степени её проявления»[1].

Современные религиоведы отмечают, что в число важнейших этнических компонентов входят этнические стереотипы поведения – типичные для этнокультурной общности сценарии реакций и действий в определенной ситуации. Сопутствуя этносу в течение исторически длительных периодов, стереотипы поведения укореняются в этнической культуре в качестве этнокультурных констант – базисных моделей культурной жизни, выражающих и закрепляющих основополагающие свойства этноса как целостности. В каждой этнической культуре доминируют свои этнокультурные константы, определяющие особенности мировоззрения, этнической психологии, художественного творчества и, в конечном счете, – исторической судьбы народа. Они формируют представления народа об истории, картине мира, должном и недолжном и др. основополагающих сторонах человеческого существования. Как исторически длительный феномен этнокультурные константы выступают инвариантами национальной ментальности (этнокультурными архетипами)[2].

Общей чертой для всех тунгусов Сергей Михайлович склонен считать любовь к знаниям, любознательность и любопытство. Объясняет это учёный жизненной необходимостью живущих в одинаковых условиях борьбы за жизнь тунгусов. Чтобы выжить, они должны знать, как можно больше о своём окружении. Однако, как отмечает исследователь, ум тунгусов не остаётся равнодушным и к знаниям, которые не касаются их или их интересов непосредственно. Эта характеристика тунгусского менталитета считается естественной и необходимой для каждого, и человек, не обладающий такими качествами, по мнению самих тунгусов, является психически неполноценным. Эти особенности тунгусов, отмечает учёный, может зафиксировать любой исследователь хоть сколько проживший в их среде. Будь то взрослый или ребенок-тунгус, – они могут часами наблюдать жизнь животных, за которыми они охотятся, и не только животных, но и насекомых или растений. Иногда это происходит без какой-либо практической цели. При этом они не ограничиваются только сбором фактов, но и приходят к выводам и обобщениям. Многие писателb были поражены тем фактом, что почти все так называемые «первобытные люди» – отличные наблюдатели, и тунгусы не являются исключением. Эта черта

---

[1] *Спешнев Н.А.* Китайцы: особенности национальной психологии. СПб., 2012. С. 16.

[2] *Забияко А.П.* Религия и этнос // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 909–911.

тунгусского характера признается также всеми соседними этническими группами, которые, в случае необходимости, используют тунгусскую наблюдательность в практических целях. Данная особенность среди тунгусов хорошо развита потому, что отсутствие внимания, наблюдения и умения правильно принимать решение может послужить причиной гибели во время кочевья или охоты. Они должны знать повадки многочисленных животных, изменения погоды, фактическую степень опасности от пожара, наводнения, падения деревьев и других несчастных случаев. Неудивительно, что тунгусы очень способны в изучении иностранных языков, заимствовании чужого знания, чужих этнографических элементов. В связи с этим С.М. Широкогоров делает предположение, что среднестатистический тунгус индивидуальными способностями превосходит среднестатистического представителя многих других этнических групп. Естественным учёный считает и то, что тунгусы, прежде чем разрешить себя наблюдать, изучают наблюдателя, а иногда и отказываются вообще быть наблюдаемыми[1].

Известно, что восточная культура по своему характеру – коллективная культура. Это получило и своё отражение в характере тунгусов. По мнению С.М. Широкогорова, коллективная культура проявляется во всех сторонах жизни тунгусов – каждое своё действие тунгусы считают актом социальной значимости. Причины такого отношения многообразны, но главная причина в том, что тунгусы живут родами, и не представляют жизни вне рода, так что тунгусы, будучи тесно связаны с родом с самого детства, не могу себе представить возможности независимого существования. Коллективная культура тунгусов, по мнению учёного, связана ещё и с тем, что они немногочисленны и в силу экономических условий вынуждены жить в группах, не превышающих двух или трёх семей; из-за ограниченного числа таких единиц тунгусы не могут часто менять своих друзей. Данное обстоятельство предполагает высокое развитие продуктивного личностного общения и дружбы, – приспосабливаемости среди соседей и обязательного отказа от индивидуальных интересов в угоду общим; вежливости в личном поведении в интересах других. Конкретной формой проявления данной характеристики является обычай неограниченного гостеприимства, когда гость становится членом группы, что, по мнению Широкогорова, является необходимостью, так как тунгусы во время своих странствий часто нуждаются в помощи своих соплеменников[2].

---

[1] *Shirokogoroff S.M.* Social organization of the Northern Tungus (with introductory chapters concerning geographical distribution and history of this groups). P. 310–311.

[2] *Shirokogoroff S.M.* Social organization of the Northern Tungus (with introductory chapters concerning geographical distribution and history of this groups). P. 312.

По наблюдениям Широкогорова, тунгусам не нравятся ни лесть, ни лицемерие, поэтому тунгусы, например, недолюбливают бурятов. Из-за этого другим этническим группам, привыкшим к этой практике, тунгусы могут казаться очень грубыми и необразованными. Однако, как отмечает учёный, тунгусские женщины и мужчины любят, когда их хвалят другие, так как это стимулирует их деятельность. В то же время тунгусы не тратят свое время и энергию на лесть и лицемерие, которые не имеют никакого эффекта. Тунгусы не надменны, они относятся ко всем в очень простой форме, хотя они показывают, в то же время, определённую гордость и уверенность в себе[1].

Широкогоров отмечает отрицательное отношение тунгусов ко лжи. Ложь считается одним из худших преступлений. Уличённый во лжи, как правило, впоследствии становится объектом общих издевательств. Причину такого отношения исследователь видит в том, что тунгусы должны иметь правильную информацию о врагах, животных на которых они охотятся и о друзьях, с которыми они хотят встретиться, так как любая ложная информация может вовлечь их в бесполезную трату энергии. По этой же причине тунгусам не нравится нечестная торговля, например, когда товар не соответствует обещанному качеству, но они абсолютно равнодушны к формальной или юридической стороне сделки. Не распространена среди тунгусов и любовь к сплетням. Сплетни, как правило, не одобряются, хотя женские сплетни иногда встречаются среди тунгусов. Любая форма вторжения в частную жизнь других людей запрещена.

Система общественной организации тунгусов, по мнению С.М. Широкогорова, повлияла на складывание таких черт характера как вежливость, внимательность, выносливость, смелость. Среди тунгусов отсутствуют такие черты, как жадность и коварство. Случаи личного оскорбления, преступлений, или покушений в отношении других лиц исключительно редки. Комплекс общественных отношений тунгусов приводит к развитию сознания долга, любви к истине, верности и честности, большой дисциплины среди индивидуальных, а также среди коллективных хозяйств, самопожертвования и самоотречения, когда это требуется в интересах группы – маленькой или большой – такой, как семья, род или групп, чей авторитет тунгусы признают, таких как маньчжуры, китайцы и русские. Это способствовало успеху в колонизации восточной и северной Сибири русскими, и контроля Маньчжурии маньчжурами, а затем и китайцами.

---

[1] *Shirokogoroff S.M.* Social organization of the Northern Tungus (with introductory chapters concerning geographical distribution and history of this groups). P. 312–313.

С.М. Широкогоров отмечает хорошую способность тунгусов к самоконтролю. Однако среди тунгусов не редки случаи потери самоконтроля. Зачастую такие случаи являются проявлением крайнего возбуждения[1].

Тунгусы, как отмечает учёный, не проявляют жестокости. Любой вид жестокости, физической или моральной, по отношению к другим тунгусам, животным, или другим людям, неприемлем для них. Они никогда не мучают животных или детей, и любое неоправданное убийство животных считается «орума» – плохим. Но это не означает, что тунгусы сентиментальны. На самом деле, как отмечает Широкогоров, они убивают своих членов рода без каких-либо колебаний, если это необходимо и является их долгом. Тем не менее, тунгусы не убивают за деньги или ради личной выгоды[2].

Исследователь отмечает такую черту характера тунгусов как эмоциональность. Эмоциями объясняются многие отношения среди тунгусов, несмотря на их способность к самоконтролю.

Для тунгусов, по словам исследователя, характерна резкая смена настроения. Они могут иногда оставаться неподвижными в течение длительного времени или стать беспокойными, суетливыми, возбужденными, как будто опьянёнными легким наркотиком. Это зависит, по мнению С.М. Широкогорова, от некоторых физиологических особенностей тунгусов, связанных с непрерывным изменением места, движением и скитанием, что, безусловно, требует оперативного реагирования, психического и эмоционального напряжения[3].

С.М. Широкогоров не ограничивается только вышеописанными этнопсихологическими характеристиками, раскрывая особенности характера тунгусов. Приведение только этих характеристик в данной статье обусловлено тем, что они во многом стали условием, обеспечившим существование традиционных верований и религиозных практик тунгусов.

Подобных взглядов придерживаются и современные религиоведы, отмечая, что большинство религий появилось как продукт деятельности определённого этноса, интегрировав его свойства – языковые особенности, формы социальной организации (родства и др.), психоментальные характеристики, образ жизни и быт[4].

Существование шаманизма, по мнению С.М. Широкогорова, обусловлено психологией групп. Ученый выделяет четыре условия, которые, по его мнению, поддерживают существование шаманизма: (1) практиче-

---

[1] *Ibid.* P. 314–315.

[2] *Shirokogoroff S.M.* Social organization of the Northern Tungus (with introductory chapters concerning geographical distribution and history of this groups). P. 316.

[3] *Ibid.*

[4] *Забияко А.П.* Религия и этнос // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 909–911/

ская эффективность воздействия на пациента или членов рода, когда излечивается психическая нестабильность, (2) социальная сторона шаманизма, (3) «эмоциональная» и, в частности эстетическая сторона шаманизма, и (4) получение новых знаний. Два последних условия непосредственно связаны с этнопсихологическими особенностями тунгусов[1].

В основе шаманизма, по мнению Широкогорова, лежит эмоция. Потому шаманизм и привлекает тунгусов своим очень сильным эмоциональным влиянием на аудиторию. Представления шаманов настолько сильно воздействуют на эмоции зрителя, что они легко могут впасть в массовый экстаз. По-видимому, это эмоциональное состояние оставляет определённые приятные воспоминания, а те, кто пережил этот опыт, обычно хотят повторить его снова и снова. С эмоциональной точки зрения, ощущение близости духов, искусно управляемых шаманом, также производит эффект повышенной привлекательности на участников. Действительно, эти эмоции сильнее, чем при простом театрализованное представление или чтении рассказов о духах. В ходе камлания духи становятся частью реальности, а иногда – довольно опасной реальности. Бесстрашие шамана, управляющего духами, также оказывает эмоциональный эффект.

Эмоции вызывает и эстетическая сторона шаманских представлений. Во время камлания используются разнообразная музыка, а также танцевальные движения. Наиболее сильные эмоции вызывает музыкальная сторона – за счёт богатства мелодии, воспроизводимой хорошо знакомыми музыкальными инструментами в сочетании с пением шамана или хоровым пением, с различными темпами и ритмами. Эти эмоции усиливаются ещё и тем, что многие из присутствующих являются не только зрителями, но и исполнителями. В меньшей степени то же самое можно сказать по отношению к «танцам», исполняемым шаманом и редко участниками. Во многом «танцы» вызывают меньше эмоций потому, что из-за трудности выполняемых движений они уступают своим разнообразием музыке. Тем не менее, ритмичность движений, изменение шага и т.д., также может производить определённый эффект.

Очевидно, что шаманы, которые способны вызывать такие эмоции, воспринимаются как хорошие шаманы, а шаманизм, в качестве источника таких эмоций, принимается, одобряется и поддерживается тунгусами.

Шаманизм удовлетворяет и естественную любознательность тунгусов, которую С.М. Широкогоров рассматривает как существенную черту характера тунгусов. Во время камлания зрители получают очень важную информацию о духах природы и деятельности, а также о методах борьбы с ними. Представления шаманов, особенно когда происходит лечение труд-

[1] *Shirokogoroff S.M.* Psychomental complex of the Tungus. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1935. P. 342–344.

ных случаев, являются богатыми источниками новых знаний в отношении психических явлений или порядка[1].

Таким образом, видно, что этнопсихологические особенности тунгусов повлияли на выбор шаманизма как традиционного верования: людям с сильно выраженными эстетическими чувствами шаманизм даёт возможность испытывать эти эмоции, для любознательных людей шаманизм выступает в качестве источника новых знаний. Лишь для очень небольшой группы тунгусов шаманизм безразличен или вызывает негативную реакцию. Такие люди среди тунгусов встречались ранее и встречаются, но их влияние никогда не было сильным среди тунгусов, пока не начался интенсивный процесс этнической дезинтеграции, вызвавший потрясение во всем культурном комплексе разных групп тунгусов[2].

С.М. Широкогоров неоднократно указывал на то, что шаманизм мирится с любой религией, приспособляясь к ней и пополняя системы духов новыми знаниями.

Так, например, по наблюдениям учёного, маньчжурские эвенки беспрепятственно приняли некоторые китайские теории, касающиеся духов и их функций. Вместе с этим Широкогоров отмечал проникновение некоторых ныне неизвестных шаманистам приёмов борьбы с этими духами. Большое значение в изменении взглядов на некоторые явления, раньше объяснявшиеся деятельностью духов, имело также проникновение медицинских знаний, в принципе признаваемых шаманизмом. Вследствие этих причин, область шаманства значительно сократилась. Едва ли меньшую роль в этом процессе сыграли также причины чисто психологического свойства. Беспокойство, причиняемое духами непосредственно и через шаманов, а так же самими шаманами, приводило некоторых людей к идее полного отказа от шаманов. У маньчжурских эвенков по отношению к большинству бурканов употреблялось личное обращение и жертвоприношение, заменяющее обращение через посредство шаманских духов. По мнению Широкогорова, достаточно достигнуть благоприятного результата несколько раз, как потребность в шамане начинает ослабевать. Вследствие этих обстоятельств те же эвенки в некоторых родах не имели шаманов по несколько лет подряд и возвращались к шаманству лишь по возобновлении психических и нервных заболеваний, количество которых неминуемо должно было также сократиться, вследствие появления специалистов, знающих молитвы и жертвоприношения. Из этих специалистов, как

---

[1] *Shirokogoroff S.M.* Psychomental complex of the Tungus. P. 342–344.
[2] *Shirokogoroff S.M.* Psychomental complex of the Tungus. P. 342–344.

считает Широкогоров, могут выработаться впоследствии профессионалы-жрецы[1].

Как весьма интересную причину постепенного угасания шаманства, наблюдаемого у маньчжуров в начале XX века, Широкогоров указывает чрезмерное развитие и обособление ритуала.

С.М. Широкогоров отмечал, что у северных тунгусов удерживаются архаические ритуальные действия, слова и так далее, но они сохраняются у людей на бессознательном уровне, подвергаясь, по мнению учёного, некоторым незначительным изменениям, делающим данный акт более понятным. Широкогоров считал, что сохранение отдельных древних ритуальных действий может происходить также и по причинам их эстетичности, таинственной символичности и другим частным причинам, но сохранение всего древнего ритуала целиком лишает всё шаманское действие понятного смысла действий; и далее, так как занятия утонченным эстетизмом и мистицизмом, основанными на таинственной архаичности ритуала, для людей мало развитых недоступно, то весь древний ритуал целиком не может сохраниться среди народностей, а особенно таких, которые ищут, прежде всего, полезного и понятного действия со стороны духов и шаманов[2].

Таким образом, среди основных этнопсихологических особенностей тунгусов, описанных С.М. Широкогоровым в его трудах, можно выделить следующие: любовь к знаниям, любознательность и любопытство; вежливость, внимательность, выносливость, смелость; отсутствие таких черт как жадность и коварство; исключительная редкость случаев личного оскорбления, преступлений, или покушений в отношении других лиц; развитое осознание долга, любовь к истине, верности и честности, большая дисциплина среди индивидуальных, а также среди коллективных хозяйств, самопожертвование и самоотречение; отрицательное отношение ко лжи; способность к самоконтролю; характерность резкой смены настроения; эмоциональность; неприемлем любой вид жестокости, физической или моральной, по отношению к другим тунгусам, животным, или другим людям.

С.М. Широкогоров считает существующие у тунгусов религиозные верования и традиционные практики этнопсихологически обусловленными. В этой связи С.М. Широкогоров отмечает, что на выбор религиозных верований и традиционных практик тунгусов повлияли такие этнопсихологические особенности как эмоциональность, стремление к новым знаниям и открытость. Именно поэтому традиционным верованием тунгусов стал шаманизм, и именно поэтому шаманизм тунгусов мирится с любой религиозной системой, приспосабливается к любой системе знаний и к любым анимистическим мировоззрениям.

---

[1] *Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919. С. 104.

[2] *Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Указ. изд. С. 105.

АМУРСКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОГО ВНУТРИКОНФЕССИОНАЛЬНОГО КОНФЛИКТА В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

В.С. Матющенко

Внутриконфессиональные конфликты имеют разные причины возникновения. Они могут быть результатом «стремления индивидов к удовлетворению эгоистических интересов, борьбы за власть, привилегии, престиж и т.д.»[1]. Во внутриконфессиональной жизни всегда имел место конфликт между консерваторами-традиционалистами и реформаторами, сторонниками религиозного обновления. Часто противодействие этих двух сторон не останавливается на богословских вопросах, а уходит в социальную, политическую или даже финансовую сферы.

Старообрядческие группы на протяжении всей истории своего существования отказывались от интеграции в «мир», в общество, что стало причиной их самоизоляции. Староверы замкнулись в своей собственной среде, выступили в качестве «религиозных диссидентов», «вечных обличителей неправды»[2], хранителей «древлеправославной традиции».

Все социальные и церковные институты, получившие развитие в послениконовские времена, староверы причисляют к «царству Антихриста», называют неправдой, оторванной от «царства традиции». Очевидно, что религиозные группы, занимающие крайне традиционалистскую позицию, способны стать источником религиозного и социального конфликтов. Конфликт в таком случае может развиваться и как внутриконфессиональный, и как межконфессиональный процесс.

В последние годы остро стоит проблема возможного раскола РПСЦ на традиционалистскую группу, которая поддерживает тенденцию сохранения традиционных укладов старообрядческой церкви, и группу староверов, выступающих за смягчение консерватизма церкви.

Предпосылки церковного раскола в среде староверов возникли в 2006 г., а сам конфликт в их рядах произошел в октябре 2007 г. Клирики и миряне на Освященном соборе высказали ряд претензий к главе РПСЦ митрополиту Корнилию и попытались вынести ему вотум недоверия. Первоиерарха обвинили в «неоправданном сближении РПСЦ с РПЦ», в «братском общении с еретиками»[3]. Таким образом, паства старообрядческой церкви выразила свое крайнее недовольство внешней политикой митропо-

---

[1]*Гараджа В.И.* Религия в рамках теории конфликтов // Религиоведение. М., 1995. С. 176.
[2]*Глаголев В.С.* Конфликт религиозный // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 540.
[3]*Коробов* П. Староверы окончательно разделились на старых и новых // Коммерсантъ. 2008. № 189. 17 октября. С. 7.

лита и особенно частыми контактами с руководством РПЦ МП. Староверы, озабоченные будущим древлеправославной церкви, высказали опасения, что тесное взаимодействие руководства РПЦ и РПСЦ может привести к «поглощению старообрядческой церкви»[1].

Сам митрополит Корнилий о взаимоотношениях РПСЦ с внешним миром говорит следующее: «Поддержание дипломатических контактов с соответствующими структурами Московской патриархии, а также участие во Всемирном русском народном соборе является полезным и целесообразным направлением внешней деятельности Московской старообрядческой митрополии, совершенно не затрагивающим вопросов вероучения. Появившиеся опасения о неоправданном сближении и тем более объединении с РПЦ совершенно безосновательны»[2].

В постановлении Освященного собора РПСЦ в части, касающейся отношения к РПЦ МП, упоминается о решениях соборов 1832 и 1846 гг., признающих новообрядчество ересью второго чина. Митрополит Корнилий добавил, что старообрядческой церкви сегодня полезно сотрудничество с другими конфессиями в гуманитарных, общественных и социальных вопросах (борьба с наркоманией, пьянством, табакокурением, азартными играми и пр.). «Сегодня у старообрядчества появилась возможность искать взаимопонимания с государством и светскими структурами на всех уровнях. При этом, несомненно, мы должны сохранять верность своей Церкви, ни в коем случае не поступаясь основами веры»[3], – сказал предстоятель РПСЦ. В обращении митрополита Корнилия к митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу (РПЦ МП) от 23 июля 2007 г. глава РПСЦ пишет: «В последние годы между РПЦ и РПСЦ наметились шаги к установлению добрых и доверительных взаимоотношений на основе национально-консолидирующих церковных и общественных контактов, совместных действий в возрождении культурных и духовных традиций. Вы лично на различных церковных уровнях высказали положительную оценку стремлению РПЦ и РПСЦ установить добрые отношения, направленные на совместное осмысление и более выверенную оценку причин и последствий раскола. В деяниях Поместных соборов 1971 и 1988 гг. и Архиерейского собора 2004 г. также выражена эта позиция. В деяниях Собора 2004 г. говорится: “Считать важным развитие добрых взаимоотношений

---

[1]*Коробов* П. Староверы окончательно разделились на старых и новых. Указ. изд.

[2]Доклад на Освященном Соборе митрополита Московского и всея Руси Корнилия [Электронный ресурс] // Православное старообрядчество. Режим доступа: http://www.edinoslavie.ru/modules.php?name=–News&file=article&sid=241 (дата обращения: 28.09.2009).

[3] Аналитическая группа ААН. Обзор религиозной ситуации в России в 2007 году [Электронный ресурс] // Информационное агентство «Агентство национальных новостей». Режим доступа: http://www.annews.ru/news/detail.php?ID=146402 (дата обращения: 07.12.2009).

и сотрудничества со старообрядческими согласиями, особенно в области заботы о нравственном состоянии общества, духовного, культурного, нравственного и патриотического воспитания, сохранения, изучения и восстановления исторического культурного достояния”»[1].

Несогласные с политикой руководства РПСЦ потребовали «отправить главу церкви в отставку, вменив ему заодно в вину членство в КПСС»[2], либо ограничить власть митрополита Корнилия, создав постоянный орган церковного управления на период между соборами. Основная доля участников собора была не согласна с предложением оппозиции. Напротив, оппозиционеров отлучили от церкви «до тех пор, пока они публично не покаются в содеянных грехах»[3]. В декабре 2007 г. «несогласные» создали альтернативную старообрядческую церковь, назвав ее «Древлеправославная церковь Христова Белокриницкой иерархии». Возглавил ее бывший епископ Дальневосточный Герман (Савельев). По словам о. Сергия Боголюба, сам Герман не являлся зачинщиком раздора[4].

Некоторые клирики выразили желание вернуться в церковь, но с условием пересмотра ряда решений предыдущего собора, на котором они были отлучены от церкви.«В адрес собора направлено несколько посланий от “раздорников” с пожеланием вернуться в нашу церковь, – заявил митрополит Корнилий членам собора. – В посланиях ставятся разные ультимативные условия этого возвращения, по сути, требования о пересмотре решений предыдущего собора»[5]. По словам митрополита, «такая постановка вопроса о возвращении в церковь является заведомо неприемлемой»[6], однако при этом митрополит все же призвал отпавших от церкви «оставить раздор и с покаянием вернутся в лоно матери-церкви»[7]. Раскольники в лице епископа Германа согласились вернуться в РПСЦ на условии, если будет отменен пункт 4.1 постановления собора 2007 г., в котором говорится: «Освященный собор не нашел в деяниях митрополита

---

[1] Обращение митрополита Корнилия к главе ОВЦС РПЦ МП Председателю Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу [Электронный ресурс] // Староверы. Режим доступа: http://www.starover.religare.ru/article7521.html (дата обращения: 14.04.2011).

[2] Интервью с настоятелем Свободненского старообрядческого прихода церкви Преображения Господня С. Боголюбом. авг. 2008 г. // Личный фонд автора.

[3] *Коробов П.* Староверы окончательно разделились на старых и новых. Указ. изд. С. 7.

[4] Интервью с настоятелем Свободненского старообрядческого прихода церкви Преображения Господня С. Боголюбом. авг. 2008 г.

[5] Доклад митрополита Корнилия Освященному Собору (16.10.2008) [Электронный ресурс] // Русская Православная Старообрядческая Церковь. Режим доступа: http://www.rpsc.ru/version/modules.php?name=News&file=–print&sid=558 (дата обращения: 26.09.2009).

[6]Доклад митрополита Корнилия Освященному Собору (16.10.2008) [Электронный ресурс]. Указ. ист.

[7]Там же.

действий, подлежащих каноническим прещениям»[1]. Герман потребовал «снять все наложенные прещения с тех, кто поддержит данное обращение»[2]. При этом Герман предложил «создать каноническую комиссию, которая рассмотрит возникшие дисциплинарно-канонические нарушения правил»[3]. По его мнению, на комиссию должны выноситься спорные вопросы, например, отношения с РПЦ МП. По словам управляющего делами РПСЦ протоиерея Е. Чунина, реальные объективные причины для раскола отсутствуют: «О случившемся нельзя говорить как о расколе; развивающиеся болезненные процессы правильнее называть раздором. В любом случае они затрагивают в целом небольшую часть Церкви. Абсолютное большинство приходов, – сказал отец Евгений, – стабильны и традиционно ведут свою церковную жизнь, эти проблемы их не касаются»[4].

Так раскол РПСЦ представлен в официальных источниках. Немаловажно понять, как данную ситуацию интерпретируют рядовые представители клира и мирян. Неофициальным источником для нас стали сведения, полученные в ходе интервью со священником Свободненского прихода о. Сергием Боголюбом. По его словам, «против позиции Корнилия первоначально заявили протест не общины верующих, а отдельные представители староверов-поповцев, к которым те или иные общины присоединились гораздо позднее. Истоки противостояния берут начало с момента поставленияКорнилия. Ему, по словам о. Сергия, был задан вопрос: «“Владыка, скажи, в какой церкви есть спасение?”. Он не ответил. Далее следовали события, компрометирующие Корнилия как настоятеля церкви. На соборе ситуация повторилась. Корнилию вновь был задан вопрос: “Владыка, старообрядческая церковь спасительная?”. Владыка ответил молчанием. Тогда Корнилию о. Александром Черногором был задан конкретный вопрос: “Владыка, ты анафематствуешь новообрядческую церковь?”. Отец Леонтий крикнул: “Ни в коем случае. Нам с новообрядцами еще жить и работать”. Это, как сочли многие старообрядцы, напрямую противоречит “Деяниям”, где сказано: “Святые Отцы анафематствовали никонианскую церковь, и мы будем анафематствовать”»[5].

Таким образом, Корнилий поставил под сомнение спасительную функцию старообрядческой церкви. Его деяния, по мнению его оппонентов, противоречат традиции и каноническим писаниям. Староверы предложили вопрос о каноничности деятельности Корнилия поставить на голосование. Хотя подобный вопрос, по словам о. Сергия, в принципе, нель-

---

[1] *Коробов П.* Староверы окончательно разделились на старых и новых. Указ. изд. С. 7.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Аналитическая группа ААН. Обзор религиозной ситуации в России в 2007 году.
[5] Интервью с настоятелем Свободненского старообрядческого прихода церкви Преображения Господня С. Боголюбом. авг. 2008 г.

зя ставить на голосование, так как «это противоречит правилам; тогда нужно отменять Собор, где они были приняты»[1]. Тем не менее, вопрос поставили на голосование и признали, что в поступках митрополита нет ничего неканонического. По словам о. Сергия, так оправдали человека, но Собором было принято решение, которое идет вразрез с «Кормчей», создавая, таким образом, прецедент беззакония. Старообрядчество построено на соблюдении традиции, и создание такого прецедента недопустимо. Выступивший на Соборе о. Елисей Елисеев сказал, что данный Собор противоречит Святым Отцам и не является освященным. Те, кто его поддержал, ушли с Собора. Против деятельности Корнилия выступил инок Алимпий, который предъявил митрополиту обвинения в открытых письмах. Вышли из церкви о. Константин Лунев, о. Елисей Елисеев, о. Александр Черногор, о. Александр Шестаков, Дмитрий Козлов и некоторые другие. Алексей Шишкин вышел, но позднее вернулся и покаялся. А. Езеров и А. Антонов, московские старообрядцы, также вышли, но потом вернулись[2].

По словам о. Сергия Боголюба, из РПСЦ вышли практически все дальневосточные старообрядческие приходы (кроме г. Хабаровска, где община разделилась), а также некоторые приходы Сибири и отдельные общины из других регионов России[3]. Напомним, что в епархию Иркутско-Амурскую и всего Дальнего Востока входят общины Владивостока, Врангеля, Шкотово, Большого Камня, Уссурийска, Кавалерово, Хабаровска, Свободного, Читы, Улан-Удэ, Тарбагатая, Иркутска. Многие священники не могут выступить против деятельности митрополита Корнилия, так как зависят от РПСЦ, в том числе и в материальном отношении. Так, у них могут быть изъяты квартиры, здания приходов, имущество, которое по уставу принадлежит РПСЦ. По мнению о. Сергия, это неправильно, так как священник не должен быть к чему-либо привязан. Свободненский приход в этом отношении находится в более выгодной ситуации, поскольку сам восстанавливал свою церковь и имущество. Устав Свободненского прихода отличается от типовых уставов РПСЦ тем, что позволяет ему быть более самостоятельным[4].

В настоящее время тенденция развития староверческих общин, отколовшихся от РПСЦ, остается неопределенной. В отколовшейся церкви, которая была названа ДЦХ (Древлеправославная церковь Христова), нет единства. В ней существуют два лагеря. Однако очевидно, что четко определилась позиция противопоставления РПСЦ и ДЦХ. Раскол этих старо-

---

[1] Интервью с настоятелем Свободненского старообрядческого прихода церкви Преображения Господня С. Боголюбом. авг. 2008 г.
[2] Там же.
[3] Там же.
[4] Там же.

обрядческих сообществ еще не зашел настолько далеко, чтобы стать необратимым. ДЦХ отделилась, по утверждению ее сторонников, вследствие нарушения РПСЦ церковных канонов. Оппозиционная часть староверов-поповцев считает, что если ошибки РПСЦ будут исправлены и решения Собора 2007 г. будут отменены, то представители старообрядчества обязаны будут объединиться, иначе инициаторы будут признаны раскольниками или «раздорниками».

В связи с событиями, произошедшими в старообрядческой церкви в 2007 г., положение епархии Иркутско-Амурской и Всего Дальнего Востока неоднозначное. Практически все ее приходы вышли из РПСЦ и образовали ДЦХ. Юридически почти все приходы числятся и в РПСЦ, и в ДЦХ, но фактически ведут самостоятельную деятельность и управляются священниками на местах. Официальных источников по современному положению Дальневосточной епархии не существует. Таким образом, в связи с нестабильной ситуацией в старообрядческой церкви нельзя сделать однозначный вывод о развитии Дальневосточной епархии и о дальнейших тенденциях ее существования.

Таким образом, мы видим, что в старообрядческой церкви раскол произошел из-за внешней политики руководства РПСЦ, при этом малая часть староверов остается на старых позициях «необщения» с никонианами и является носительницей традиционализма. Существует стереотип, что старообрядчество является резкоконсервативным движением, не приемлющим ничего нового. На самом деле РПСЦ – это равномерно развивающийся социальный институт с активной внутренней и внешней религиозной и социальной жизнью. Старообрядческая церковь сегодня не уходит от мира, она интегрирована в общество и в те социальные процессы, которые в нем происходят. В связи с этим возникают опасения за сохранность традиционности древлеправославной церкви. Сможет ли она в условиях глобальной индустриализации сохранить свою самобытность в неизменном виде? Многие староверы, опасаясь за сохранность «истинной православной веры», боятся, что сближение РПЦ и РПСЦ, участие РПСЦ в социальных программах государства, и взаимодействие РПСЦ и политической власти могут привести к размыванию традиции и к двойным стандартам в оценке канонов и догматов церкви. Это поведет за собой крах старообрядческой церкви не как социального института, а как духовной и культурной ценности.

Безусловно, в современном мире при секуляризации всех сфер общественной жизни, в условиях глобализации и космополитизма очень трудно сохранить религиозные традиции и еще трудней бытовые. Свою самобытность старообрядцы хранили веками, спасали от преследования царской власти, «никонианской» церкви, советского государства. При этом дезинтегрирующий конфликт староверов с внешним миром объединял и укреплял противостоящие стороны, которые мобилизовали все свои силы для

борьбы с «чужим». То, что старообрядцы донесли до нашего времени, может разрушиться в условиях свободы совести и вероисповедания. При этом разрушение идет «изнутри». В данном случае религиозно-традиционалистские установки староверов выступают как фактор, нарушающий внутренний покой и целостность конфессии, несущий не интеграцию и стабильность, а конфликт и раскол.

ОТНОШЕНИЕ К ЖИВОТНЫМ В РЕЛИГИЯХ КИТАЯ

А.В. Лапин, М.М. Котлярова

Китай – огромная и самая населенная страна в мире. Ее история и культура насчитывают много тысячелетий. История религий в Китае очень продолжительна и чрезвычайно разнообразна, она охватывает период с доисторических времен до наших дней и включает как течения местного происхождения, так и традиции, занесенные извне. Развитие китайских религиозных верований и обрядов можно представить как постепенный переход простых форм в более сложные, вступавшие затем в контакт с иноземными традициями, что в свою очередь приводило к становлению традиций подчеркнуто китайских. Единым принципом религиозной жизни Китая, направлявшим этот процесс, является восприятие мира как живой системы, скрыто присутствовавшее в ранний период, но открыто сформулированное в текстах начиная со II в. до н.э[1]. Изучение мифов, их развитие и трансформация в современном мире предполагает анализ древнейших форм олицетворения природы и социальной жизни. Без этого невозможно понять многие мотивы и темы мифов. К таким архаическим формам относятся фетишизм, тотемизм и анимизм. В основе этих древнейших форм мифологических представлений лежит свойственная первобытному человеку нерасчлененность восприятия живой и неживой природы, человеческого и природного мира, представление о тождестве вещей (в широком смысле слова), вещей и людей. Вещи, животные, растения, явления природы наделяются сознанием, волей, эмоциями, способностью к целенаправленной деятельности. Мир для человека становится подобным ему, он живой, дышащий, действующий по подобным законам. Природные объекты могут оказывать влияние на человека – быть с ним в родстве, покровительствовать ему или вредить[2].

Формы живой и неживой природы взаимопроникают друг в друга. Все эти представления – далекое прошлое для исторического Китая эпохи древности, но они вошли и в современную традицию, и могут быть в ней вычленены.

Нерасчлененность архаических мифологических представлений отчетливо видна в известиях «Каталога гор и морей», содержащего материал, которому нет равного в древнекитайской литературе. Наряду с «каркасом» географии – перечнем святилищ, связанных с именами мифических предков, в «Каталоге» приводится огромный перечень предметов, живот-

---

[1] *Забияко А.П.* Китайцев древних религия, древнекитайская религия // Религиоведение: энцикл. слов. / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С. 521–523.
[2] *Сидихметов В.Я.* Китай. Страницы прошлого. Смоленск, 2010. С. 26.

ных, птиц, обладающих силой исцелять, предотвращать бедствия, вызывать их, предвещать события и т. д [1].

Это говорит о том, что древние китайцы приписывали «священным предметам» чудесные свойства и использовали их, как обереги и амулеты. «Гора Гуй Там есть птицы, похожие на фазанов, с длинными хвостами, красными, как огонь, с зелеными клювами. Их называют линъяо. Сделаешь из них подвеску, убережешься от слепоты. Гора Ровная Фэн. там обитает бог, он похож на человека, но с двумя головами. Ему приносят в жертву петуха, чтобы прогнать нечистую силу»; «Река Чжэнхуэй. В ней много летучей рыбы. Сделай из нее подвеску, не будешь пугаться грома, сможешь противостоять врагу». Свойство предохранять от глухоты приписывается шкуре оленя, оберегом от яда служит пятицветный, крапчатый камень с алтаря горы Отдохновения, от наводнения и опасности утонуть – плоды груши горы Куньлунь. В описаниях «Каталога» «чудесных» свойств вещей, животных, растений неприкрыто выступает их природа фетишей-оберегов, фетишей-покровителей, целителей и т. д .

Многочисленны свидетельства о существовании представлений о происхождении племен и родов от животных. Так, широко известен мотив рождения племени Шан-Инь Пурпурной птицей. Воспоминание о происхождении племен и родов от медведя переживалось в известной традиции о рождении Гунем, превратившимся в бурого медведя, Юя.

Тотемические представления сохраняются и в мотиве реинкарнации – превращения предка в тотем. Как можно было видеть, этот мотив проходил в мифе о рождении И Иня, мать которого превращается в тотем-шелковицу и в этом состоянии рожает сына.

Характер ряда родовых прозваний древнекитайских предков позволяет предполагать наличие у древних китайцев обрядов типа австралийского интичиума. Эти обряды, как известно, направлены на размножение тотемного вида, причем считалось, что совершать их могут и должны роды, покровителем (а ранее сородичем) которых выступал тот или иной тотем.

Желтый Предок принадлежал, согласно традиции, к роду «Владеющих медведем». Другой предок, Шунь, происходил из рода «Владеющих тигром». Тот же Шунь связывался с родом «Кормящих драконов». Существовал и род «Ездящих на драконах». О двух последних в традиции сохраняются более подробные данные, подтверждающие предположение об отраженных в этих наименованиях воззрениях. Так, в «Цзочжуань» сообщается, что, отвечая на вопрос царя, куда девались все драконы, которых, судя по преданиям, некогда было множество, его советник рассказывает о

[1] *Яншина Э. М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984. С. 12.

родах, владевших якобы искусством кормить драконов и ездить на них. Благодаря искусству этих родов драконы размножались и процветали. Но ныне, заключает советник, все люди этих родов вымерли, искусство их утрачено, никто не может заботиться о драконах. Поэтому-то драконы и исчезли.

Особенно отчетливо роль тотемов как покровителей и защитников видна на примере священных животных, выступающих хранителями могил и участниками обряда «Большое изгнание». Эта роль выявляется при анализе изображений на погребальных рельефах эпохи Хань. Среди рельефных изображений этой группы большое место занимали образы многочисленных животных. Особенно часто появляются феникс, дракон, тигр и черепаха, обвитая змеей[1].

К ханьскому времени восходит систематизация, в которой архаические божества сил природы, животные-тотемы, вводятся в общий контекст космогонической схемы в иерархическом подчинении[2].

Функция священных животных как хранителей могил древнее их связи с астральным культом и восходят к почитанию их тотемами. Феникс (павлин) отождествляется с Пурпурной птицей, бывшей тотемом племени Шан-Инь. Тотемические представления о драконе обнаруживаются в преданиях о происхождении многих китайских родов (племен). Не менее распространенным было такое же представление о тигре. Установить, что магические функции священных животных-хранителей могилы восходят непосредственно к почитанию их как тотемов, помогает обнаруживаемое на, многочисленных дверях ханьского некрополя вблизи Сианя, изображение единорога.

Также можно проследить, что в Китае некоторые животные символичны и способны в форме метафоры передать чувства людей. Зверей считали духами предков, а позже образы животных стали связывать с древней натурфилософской концепцией пяти первоэлементов или стихий, из которых рождается весь мир. Она соотносится с представлениями о времени (четыре сезона), пространстве (стороны света) и в завершенном виде выглядит так: центр – земля – дракон – годовой цикл; север – вода – черепаха – зима; юг – огонь – птица – лето; восток – дерево – дракон – весна; запад – металл – тигр – осень.

Если в сказках Запада дракон чаще всего – страшное чудовище, олицетворение зла, с которым сражается носитель добра, то в Китае дракон не редко был символом добра, мира и процветания. Гораздо реже он воспринимался как носитель зла. Праздник дракона пятого числа пятого месяца –

---

[1] *Сидихметов В.Я.* Китай. Страницы прошлого. Указ. изд. С. 28.
[2] *Яншина Э. М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. Указ. изд. С. 14.

один из самых любимых в Китае. В этот день на празднично украшенных лодках плавали по рекам и приносили жертву драконам – повелителям вод.

Вера в дракона зародилась еще в эпоху примитивных сообществ, когда некоторые доисторические племена приняли дракона как гаранта спокойствия и благополучия. Древние люди воспринимали дракона как вестника удачи и верили, что он способен творить чудеса, также дракон был символом власти, авторитета, таланта[1]. Со временем дракон стал символом китайской нации.

Кроме дракона, как мы уже выяснили, китайцы почитали и других священных животных – сказочную птицу феникс, черепаху и единорога-цилиня. Благоговейно, со священным страхом почитали тигра – царя зверей, на лбу которого часто чертили знак «Ван» (царь). Тигр считался, кроме того, грозой демонов болезней и, следовательно, в какой-то мере хранителем здоровья. Его клыки и когти высоко ценились и ценятся: обрамленные в серебро, они служат ценными амулетами, растолченные в порошок – целебными снадобьями. Почитались в Китае также коты, петухи, обезьяны, змеи.

Птица Феникс с древних времен изображалась как существо с головой курицы, шеей змеи, подбородком ласточки, спиной черепахи и хвостом рыбы. Кожа Феникса переливается пятью цветами, а в длину он более двух метров. Люди в разных частях Китая имеют свои представления о Фениксе.

Китайцы издревле считают дракона божеством, которое способно летать высоко в облаках и нырять глубоко в воду, также дракон в одночасье способен изменить погоду по собственному желанию. Феникс издревле считался королем птиц, издающим ревущие звуки. Где бы он не находился, на том месте появлялись несметные сокровища. Первый император из династии Хань, Лю Бан, заявил, что его отец был драконом. С тех пор дракон постепенно стал символом императорской власти и символизировал самого императора. Образ императрицы, с другой стороны, символизировал феникс. В последующем все, что было, так или иначе, связано с императором или императрицей связывалось и с символом дракона и феникса. И по сей день с драконом связано множество фестивалей и праздников. Редкое торжество обходится без танца Дракона.

Наряду с мифическими существами, такими, как дракон и феникс, китайский народ также почитает и других животных.

Согласно фольклору, сорока, по-китайски дословно означает «птица радости», является предвестником добра и счастья. В народе существует поговорка «Счастье приходит, когда сорока поет». Изображение сороки,

---

[1] *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 36.

сидящей на сливовом дереве, символизирует «сияние счастья». Согласно легенде, на седьмой день седьмого лунного месяца пастух Ня Ланг и его возлюбленная Чжи Ну после долгой разлуки условились встретиться на Млечном Пути. Сороки видя то прекрасное чувство любви, которые испытывают друг к другу эти молодые сердца, чтобы помочь им воссоединиться формируют мост из стаи птиц.

По той же причине для китайского народа ласточки также символизируют удачу. Если ласточка свила гнездо на крыше дома китайца, он никогда ее не потревожит, так как считается, что ласточка принесла ему в дом счастье и удачу.

В связи с тем, что в китайском языке существует огромное количество омофонов, порой слова, схожие по звучанию с определенными животными, наделяют животных своеобразной символикой. Например, летучая мышь в китайском языке произносится так же, как и слово «счастье», а слово олень произносится так же, как слово означающее «высокий чин, сан» [1].

В Китае тигр считается царем диких зверей и символизирует неограниченную власть, мужество, отвагу, благородство и величие.

В отличие от тигра, сова считается дурным предзнаменованием. Китайцы верят, что этой птице следует опасаться и избегать. Если сова залетела в дом, то это очень плохой знак, что-то недоброе случится в скором времени. Однако, у некоторых западных народов, сова ассоциируется с мудростью.

Образ волка и лисы также вызывает у китайцев недоверие. Волк считается жестоким и безжалостным неблагодарным животным, лишенным благородства.

Видное место в китайском «зверином» пантеоне занимали лисы. Их боялись, им приписывали различные проделки, главным образом злые чары, вредоносную магию. Считалось, что старые лисы могут принимать человеческий облик (в 50 лет – женщины, а в 500 – обольстительной девушки) и, соблазнив мужчину, принести ему несчастье. Попасться в лапы лисицы – все равно что, по христианским верованиям, попасть в руки ведьмы. Но лис-демонов в Китае не только боялись, описывая их проделки в многочисленных назидательных новеллах. Лис чтили. В кумирнях им приносили жертвы, считая, что лучше таким образом откупиться, чем рисковать. В настоящее время лиса символизирует хитрость. Иногда лису сравнивают со старухой-ведьмой, злой женщиной, демоном. В китайской культуре к собаке существует двойственное отношение. Собаку порой сравнивают с шакалом или приспешником.

---

[1] *Яншина Э.М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. Указ. изд. С. 20.

В восточном гороскопе существуют 12 зодиакальных животных: крыса, бык, тигр, кролик, дракон, змея, лошадь, овца, обезьяна, петух, собака и свинья. Каждое из животных символизирует один год. Китайский гороскоп – это двенадцатилетний цикл.

В настоящее время одним из самых актуальных становится вопрос взаимодействия человека и природы и поиск путей устойчивого развития. В азиатском регионе эта тема как никогда востребована – древние страны, прежде всего, такие как Китай, за многовековую историю значительно перестроившие традиционные экосистемы, изменившие ландшафт, сейчас переживают бурный период экономического роста, особенно Китай, а более чем миллиардное население каждой из этих стран оказывает значительное антропогенное давление на Землю[1]. Соответственно, здесь уже давно назрела необходимость разрешения накопившихся серьезных экологических проблем, чреватых региональным и глобальным экологическим кризисом. Перестройка экономической системы стран региона в духе рационального природопользования и ресурсосбережения немыслима без изменения сознания людей, воспитания бережного отношения к природе[2]. Большую роль в этом может сыграть древняя философская и религиозная традиция, которая вплоть до сегодняшнего дня продолжает играть важную роль в формировании мировоззрения людей по отношению к животным и природе в целом.

[1] *Велик А. А.* Экология религии // Религии мира: история и современность. М., 1990. С. 54.
[2] Сайт Ассоциации вегетарианцев "Чистый Мир" http://www.govegetarian.ru/ (сайт) [режим доступа] http://www.govegetarian.ru/site.aspx?IID=476887&SECTIONID=472439

РУССКИЕ КАЗАКИ-ЗАБАЙКАЛЬЦЫ В СЕВЕРО-ВОСТОЧНОМ КИТАЕ[1]

Ю.В. Аргудяева

Этнокультурное развитие русских восточных регионов России имеет сложную историю. Это во многом связано как с пестрым региональным (выходцы практически из всех российских губерний – носители северо-, средне- и южнорусских традиций) и конфессиональным (официально признанные православные, старообрядцы, молокане, духоборцы) составом, так и с процессом этнокультурного взаимодействия с коренными (тунгусоязычными и монголоязычными) народами Восточной Сибири, Дальнего Востока России и соседними народами Азиатско-Тихоокеанского региона (монголами, маньчжурами, китайцами). Важным фактором в развитии русского этноса явилась трансляция культурного наследия русских Забайкалья в сопредельные на востоке России страны, прежде всего, в Северо-Восточный Китай, в том числе, в расположенном на его территории так называемом Трёхречье. Трехречье (по-китайски Саньхэ цюй) – район, получивший свое название от трех рек: Ган, Дербул и Хаул, бассейны которых расположены в северной части автономной территории Внутренней Монголии (Барги) в Маньчжурии (Северо-Восточный Китай). Все три реки, берущие начало в северо-западных отрогах Большого Хингана, находятся в пределах Хулунбуирского нагорья и впадают в пограничную между российской и маньчжурской сторонами р. Аргунь, напротив российского поселка Цурухайтуй. Именно здесь в конце XIX в. появились первые заимки русских казаков-забайкальцев.

Сведения о представителях русского этноса в Трёхречье сосредоточены в некоторых материалах российских исследователей, посвященных расселению русского сельского населения на этой территории, их хозяйственной деятельности и бытовому укладу[2], а также в газетных заметках,

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

[2] *Анучин В.А.* Географические очерки Маньчжурии. М.: Геогр. лит-ра, 1948; *Аргудяева Ю.В.* Русское население в Трёхречье // Россия и АТР. Владивосток, 2006. № 4. С.121–134; *Белоглазов Г.П.* Аграрная реформа в Маньчжурии (Северо-Восточный Китай). 1945–1949 гг. Владивосток: Дальнаука, 2009. 200 с.; *Кормазов В.А.* Барга. Экономический очерк. Харбин: Тип. КВЖД, 1928. 328 с.; *Сергеев О.И.* Казачье Трехречье в Китае: исторический ракурс // Приграничное сотрудничество и внешнеэкономическая деятельность: Исторический ракурс и современные оценки. Материалы Междунар. научн. конф. 22-27 ноября 2012 г. г. Чита Забайкальского края – г. Эргуна Автономного района Внутренняя Монголия Китайской народной Республики. Чита, 2012. С. 137–143; *Янков А.Г.* Характеристика двойной идентичности русских китайцев в Трехречье // Приграничное сотрудничество и внешнеэкономическая дея-

отчетах, некоторых архивных материалах и воспоминаниях бывших обитателей Трехречья. Среди них особо следует отметить жителя Трёхречья А.М. Кайгородова, опубликовавшего свои воспоминания в ряде забайкальских газет и российских сборниках и журналах[1].

Немало интересных сведений о жизни сельского населения Северо-Восточного Китая, в том числе казаков в Трёхречье, получены от японцев, осуществлявших исследования на этих землях в период создания на этой территории государства Маньчжоу-Го, после захвата Японией Маньчжурии в 1930-е годы. Одним из мероприятий по освоению японцами Северо-Восточного Китая было переселение сотен семей японских крестьян на маньчжурские земли. Однако суровый климат Маньчжурии создавал многочисленные трудности в адаптации японских крестьян к принимающему региону, у них не было необходимого опыта в приспособлении к новым условиям жизни. Но, как оказалось, такой опыт был у русских казаков-забайкальцев, сравнительно недавно переселившихся в северо-восточную части Маньчжурии. Поэтому японские исследователи стали досконально изучать жизнедеятельность забайкальских казаков в Трёхречье[2].

Первые сведения о жизнедеятельности в этом районе русских казаков-забайкальцев основаны на воспоминаниях местных русских старожилов. Вначале русские приходили в Трёхречье периодически бю – для покоса трав и зимней охоты. Они строили здесь сезонные заимки и избушки – зимовья для укрытия от непогоды. Постепенно, по сведениям А.М. Кайгородова, эти первых охотничьи избушки и заимки переросли в поселки и деревни. Первые русские заимки и хутора появились по Хаулу – реке, самой близкой к пограничной с Россией р. Аргунь. В 1870 г. две из них объединились в хутор Ивановка, в 1875 г. на месте заимки, основанной Парамоновым, появился хутор Ернишная, в 1885 г. заимка, построенная Т.И. Лопатиным, переросла в пос. Черноусиха. В 1890 г. самая нижняя

тельность: История и современность. Материалы Междунар. науч. конф 11-15 окт. 2011 г. (г. Чита (Россия) – г. Маньчжурия (Китай)) Чита, 2011. С. 183–187; *Кляус В.Л.* Рождение и смерть русского дома в Приаргунском Трехречье (КНР) // Традиционная культура. 2011. № 2. С. 32–43 и др.

[1] *Кайгородов А.М.* Русские в Трёхречье (по личным воспоминаниям) // Сов.этнография. 1970. № 2. С.140–149; *Он же.* Русские заимки в Трёхречье (по личным наблюдениям) // Сов. Приаргунье. 1993. 20 июля, № 56; 28 июля, № 58; 30 июля, № 59; *Он же.* Потерянная земля (Историко-этнографический очерк). Рукопись М., 1990–1994 гг.; *Он же.* Маньчжурия: август 1945 // Проблемы Дальнего Востока. 1991, № 4. С. 94–103 и др.

[2] Доклад по исследованию форм ведения сельского хозяйства русскими крестьянами в Трехречье. Далянь, 1943. 61 с. (на яп. яз.) (Перевод К.Г. Матафонова); Жилище и жизнь русских в Трёхречье в Северной Маньчжурии. Токио: Издат-во Хабукункан, Охаси Синъити, 1943. – 141 с. (на яп. яз.) (Перевод Е. С. Пустовойт); Игауэ Нахо. Японские исследования казацких сёл в Хулун-буйре (Трехречье) в Маньчжоу-го // Материалы XXV российско-японского симпозиума историков и экономистов ДВО РАН и района Кансай (Япония): сборник статей. Владивосток: Дальнаука, 2010. С. 81–93.

по Хаулу заимка С.Л. Шестопалова разрослась в богатую деревню Манерка с тысячными отарами овец, стадами крупного рогатого скота и табунами лошадей. Хозяева хуторов и заимок, пережив Первую мировую войну, перестали возвращаться к себе на родину в левобережные приаргуньские казачьи посёлки и станицы, вывезли из Забайкалья свои семьи, а многие – скот и сельскохозяйственный инвентарь, и стали постоянно проживать по р. Хаул[1].

В годы революции и гражданской войны в России, в Трехречье, в бассейн близлежащей к российской границе р. Хаул, устремился поток казачьих беженцев. Сюда же отходили разгромленные красными части атамана Семенова и других вожаков белого движения. Следующий значительный приток русских – эмиграция забайкальских казачьих семей в 1930-е годы, в период коллективизации в СССР (так называемые «тридцатники»). Это был период массового расселения русских, преимущественно по рекам Дербул и Ган. В итоге в этом практически незаселенном регионе возникли около двух десятков казачьих поселений, сохранявших традиционный, присущий русскому казачеству жизненный уклад (Дубовая, Ключевая, Тулунтуй, Попирай, Караганы, Щучья, Покровка, Усть-Кули, Лабдарин, Челотуй, Светлоколуй, Баржакон, Лапцагор, Верх-Урга, Усть-Урга, Ширфовая, Верх-Кули, Нармакчи, Драгоценка)[2].

Драгоценка (по-китайски – Саньхэ; при японцах – г. Найрумту) – один из самых больших (после Верх-Кули) по численности населенный пункт Трехречья, его центр. Деревня была основана в 1880–1882 гг. Ф. Кокухиным, А. Куликовым и В. Деревцовым. Считается, что свое название она получила от многочисленных залежей плавикового шпата в окрестных сопках. Центральное положение Драгоценки в Трехречье, ее хорошая связь благодаря грунтовым дорогам практически со всеми населенными пунктами (в том числе Хайларом – единственным городом) этого региона обусловили быстрый рост Драгоценки как торгового, а затем и административного и культурного центра. Это была и единственная в регионе казачья станица, которой подчинялись все трехреченские казачьи поселки (деревни).

По данным А.М. Кайгородова, в Драгоценке располагались торгово-промышленный филиал русской фирмы «И.Я. Чурин и Ко», филиалы японских торговых фирм «Хаяси канэ», «Томе боеки коси», «Мансю тикусан кабусики кайся». Они были универсальными – снабжали население различными потребительскими товарами, сельскохозяйственным инвентарем за наличный расчет и в кредит под будущий урожай. Это позволяло

---

[1] *Кайгородов А.* Потерянная земля (Историко-этнографический очерк). Рукопись. М., 1990–1994 гг. С. 4–5.

[2] *Кайгородов А.* Потерянная земля (Историко-этнографический очерк). Указ. изд. С. 8–11, 15.

сельским жителям уже весной приобретать в кредит необходимые товары, за которые можно было платить не только деньгами, но и пушниной, зерном, а в китайских лавках и куриными яйцами. Фирме Чурина, кроме магазина, принадлежали паровая вальцовая мельница и ремонтно-механические мастерские. Драгоценка была, пожалуй, единственным населенным пунктом Трехречья, где китайцы составляли значительную прослойку населения. Здесь они держали мелкие лавки, харчевни, пошивочные мастерские, парикмахерские, постоялые дворы. Были среди них и кузнецы, и плотники; некоторые были неплохими огородниками, но традиционным землепашеством, как русские, они не занимались. В 1944 г. в Драгоценке проживало около 3000 человек (без японского гарнизона примерно в 300 чел.), в том числе, русских примерно 1500, китайцев 900–1000, японцев – 500. Здесь располагалось управление Южно-Аргунской губернии, в состав которой при японцах вошло Трехречье, полицейское и жандармское управления, казачье станичное управление, лесничество, отделение японской миссии, отделение Бюро по делам российских эмигрантов. В Драгоценке находилась единственная в Трехречье восьмилетняя школа, китайская школа и больница с хирургическим отделением[1].

Подавляющее число населения Трехречья состояло из русских. К концу 1944 г. оно насчитывало в 16 казачьих поселках 9050 чел., в том числе, мужчин – 4739, женщин – 4311; они проживали в 1380-ти жилищах[2]. По данным А. Кайгородова, в 1945 г., к моменту прихода в Трёхречье Красной Армии во время Второй мировой войны, русское население Трехречья составляло 11 тыс. чел., включая население 16-ти поселков и 3-х выселков[3]. Это были в основном забайкальские казаки и их семьи, бежавшие сюда либо в годы гражданской войны, либо в период коллективизации, в 1930-е годы.

Китайцы на территории Трёхречья, по сведениям А.М. Кайгородова, появились только в 1925 г., к 1945 г. их было около 1100 чел. Основная их часть проживала в Драгоценке, занимая как бы отдельный квартал. В других населенных пунктах их было немного, за исключением Верх-Кулей (примерно 12 семей) и Караванной (30 семей)[4]. Ещё меньше было в Трёхречье японцев, появившихся здесь в 1932 г., когда в Маньчжурии было провозглашено марионеточное государство Маньчжоу-Го. Основная часть японцев – военнослужащие небольшого гарнизона в Драгоценке или

---

[1] *Кайгородов А.М.* Русские в Трехречье (по личным воспоминаниям) // Сов. этнография. 1970, № 2. С.144.
[2] Государственный архив Хабаровского края (далее – ГАХК). Ф.830. Оп. 1. Д. 75. Л. 244, 250.
[3] *Кайгородов А.М.* Русские в Трехречье (по личным воспоминаниям). Указ. изд. С. 1 41.
[4] Там же.

гражданские служащие различных учреждений, коммерсанты, советники, преподаватели[1].

На территории Трёхречья находились и коренные народы – эвенки, орочены, буряты, монголы (от полутора до двух с половиной сотен в каждой группе коренных этносов). Орочены охотились на лошадях, эвенки – на оленях. Монголы и буряты кочевали в степной полосе Трехречья, работая пастухами у зажиточных русских казаков-забайкальцев[2].

Географически регион делился на таежную, лесостепную и степную части, что и определило основу хозяйственной направленности в населенных пунктах той или иной зоны – земледелие, скотоводство, охота и рыболовство. В зависимости от природных условий одна из этих отраслей традиционного хозяйствования превалировала либо в лесной, либо в лесостепной, либо в степной зоне. Ориентация только на определенные виды деятельности, в связи с природно-экологическими условиями, тем не менее, позволяла путем торгово-обменных операций, иметь все необходимое для обеспечения традиционной жизнедеятельности и сохранения традиционного хозяйственного уклада русских в Трехречье.

Жители лесостепной зоны занимались преимущественно земледелием. Сельское хозяйство было экстенсивным. Оно велось по старинке, как и в Забайкалье, без применения удобрений. Не было ни агрономов, ни ветеринарных врачей (кроме Драгоценки, где был ветеринарный пункт). Землю обрабатывали также по традиции русских, применяясь к местным природным условиям. Весна нередко была с холодным дождём и даже снегом. При ранней весне посев начинали в конце апреля; если весна была холодной, посевные работы отодвигались на начало мая. Под посев пшеницы вначале использовали залог (земля, вспаханная в предыдущее лето) или пар (отдохнувшую от вспашки землю), затем пахали перелог (пашня, с которой собран только один урожай) и, наконец, залежь или третий хлеб (земля после двух собранных урожаев). Вслед за пшеницей сеяли овес, ячмень; завершался посев гречихой. Вся посевная кампания продолжалась долго – с конца апреля до начала июня[3]. Во время посева и уборки урожая соблюдали определенные земледельческие традиции. Например, когда сеяли коноплю, то по обычаю вместе с семенами в землю зарывали несколько яиц. При уборке зерновых поле целиком не выжинали, оставляя небольшой клин «богу на бородку». В засушливые погоду приглашали священников на молебен и с иконами ходили по полям[4]. По данным на конец 1944 г., казачье население Трёхречья засевало 12314,87 га пашни, в т.ч.

---

[1] *Кайгородов А.М.* Русские в Трехречье (по личным воспоминаниям). Указ. изд. С.142.
[2] *Кайгородов А.* Потерянная земля (Историко-этнографический очерк). Рукопись. Указ. изд. С. 20.
[3] *Кайгородов А.М.* Русские в Трехречье (по личным воспоминаниям). Указ. изд. С.145.
[4] Там же. С. 148.

6471,24 га – пшеницей, 5095,81 га – овсом, 642,42 га – ячменем, 73,61 га – гречихой, 24,79 га – ярицей[1].

В качестве тягловой силы использовали преимущественно лошадей и быков, тракторов было мало (22), в основном – в Драгоценке, да и те из-за высоких цен на топливо и масло выгоднее было использовать не на вспашке, а на обмолоте хлебов; автомашин было всего 2 (в пос. Усть-Кули)[2].

Плуги были далеко не в каждом хозяйстве – на 1380 подворий в 1944 г. приходилось 170 плугов. Еще меньше было сноповязалок (128), веялок (96), дискоборон (63), молотилок (42), сеялок (39). Несколько лучше обстояло дело с обработкой молочных продуктов – на 16 поселков приходился 271 сепаратор[3].

Разводили лошадей, крупный рогатый скот, овец, коз, различную домашнюю птицу. Из всего количество скота и домашней птицы, по данным на конец 1944 г., более всего (39,9 %) приходилось на баранов и коз; крупный рогатый скот составлял 25,42 %, лошади – 13,66 %; домашняя птица – 17, 8 %, свиньи – не многим более трех процентов. Верблюды (29 шт.) были лишь в пос. Верх-Кули[4].

Помещений для хранения убранного зерна (крытых риг) и сена, по традиции Забайкалья, не делали. Также не строили для скота тёплых помещений. Сооружали лишь примитивные укрытия (две-три тесовых стены и крыша) от ветра и снега. Сено, при наличии значительного количества скота, заготавливали в громадном количестве и оставляли под открытым небом. Ранний весенний приплод от коров и овец укрывали в жилом помещении или в зимовье. Домашнюю птицу во многих подворьях держали всю зиму в избе, делая для них специальные загородки.

Лето было жарким и коротким. Надо было успеть вспахать целинную землю или пар, накосить сена, убрать урожай. Вспашкой занимались рано утром, пока не было большой жары, или вечером, с наступлением прохлады. Сенокос начинался во второй половине июля. Ближайшие к населенным пунктам покосы делили между семьями по количеству скота; на дальних каждый мог косить, сколько ему надо и сколько он сможет. Зажиточные казаки строили на отдаленных покосах заимки, где скот находился постоянно; здесь же заготавливали и хранили сено. С окончанием покоса, к середине августа, начиналась страда. Ее сроки также были сжатыми. Для уборки урожая пользовались преимущественно косами и серпами, так как жаток было мало и только у зажиточных семей. Убран-

[1] ГАХК. Ф. 830. Оп. 1. Д. 75. Л. 244, 250.
[2] ГАХК. Ф. 830. Оп. 1. Д. 75. Л. 250.
[3] ГАХК. Ф. 830. Оп. 1. Д. 75. Л. 249.
[4] ГАХК. Ф. 830. Оп. 1. Д. 75. Л. 248. Подсчитано автором статьи.

ный хлеб складывали в клади (скирды) и оставляли в поле до октября. В октябре начинался обмолот зерна, который, из-за отсутствия достаточного количества молотилок, затягивался иногда до марта. Обмолот осуществлялся деревянными или каменными катками (при помощи лошадей) на специально подготовленных площадках с обледенелой поверхностью. Лишь в некоторых зажиточных хозяйствах имелись молотилки[1]. Теплую и тихую осень сменяла продолжительная суровая зима с глубокими снегами. Раньше это было время основного отдыха от сельскохозяйственных работ. Однако для части мужского населения наступал охотничий сезон, а после 1941 года мужчин стали посылать и на иные, общественно-трудовые работы.

С началом Второй мировой войны правящие в Маньчжурии власти, ссылаясь на трудности военного времени, обязали население не только использовать лошадей, быков и телеги для выполнения различной «поденщины» или так называемой «натуральной повинности» (подвоз бревен для постройки и ремонта, а также дров для различных учреждений; ремонт шоссейных дорог; обслуживание административных учреждений и др.), но и сдавать животных государству. Докладывая на состоявшемся 26–27 декабря 1944 г. в Харбине съезде представителей Главного Бюро по делам российских эмигрантов (ГБРЭМ), начальников районных Бюро и представительств по делам российских эмигрантов, представитель Трехреченского бюро заявил, что все население Трехречья понимает трудности военного времени. В то же время он, как, впрочем, и представители других отделений Бюро, сетовал на ряд трудностей, связанных с выполнением так называемой «поденщины» и её влиянии на жизнедеятельность населения. Он отметил, что в сложившихся условиях натуральную повинность очень тяжело выполнять, так как ее осуществление падает в основном на зимние месяцы, а население должно сдавать всю кожу и шерсть, которые получает от своего хозяйства. Это привело к тому, что «…никто не имеет теплой одежды и обуви, никто не ремонтирует <…> упряжь и конное снаряжение. С каждым годом положение в этом отношении становится все тяжелее и уже были отдельные случаи, когда люди, назначенные в наряд, не имели возможности выехать, не имея обуви и исправной сбруи <...> Вследствие того, что указанный недостаток кожи и шерсти грозит срывом посевной кампании предстоящего года, т.к. выполнение натуральной повинности, при существующих условиях, в срок выполнено не будет, <…> устранение его является вопросом большой важности <…> и окажется возможным в том случае, если на предстоящий 1945 год будет разрешено сдавать Государству не всю кожу и шерсть, получаемую населением, а лишь половину этого количества, оставляя вто-

[1] *Кайгородов А.М.* Русские в Трехречье (по личным воспоминаниям). Указ. изд. С.145.

рую половину для нужд населения и разрешив ему выделывать оставшуюся кожу в своих поселках»[1].

Далее он обратил внимание на крайнюю необходимость ремонта телег, так как бесснежная зима 1944–1945 гг. не позволила ездить на санях, а при морозах в 40 градусов уже вышла из строя примерно десятая часть телег, а к весне таких телег будет половина. Это тоже не лучшим образом отразится на предстоящих полевых работах. Между тем ремонт телег невозможен из-за полного отсутствия железа, а от этого «…зависит сохранение материальной базы края и выполнение Государственного плана увеличения продукции сельского хозяйства»[2]. Сообщая о том, что при наличии в Трехречье 7844 лошадей (из них годных для работы – 3549 голов) в текущем году сдано государству 717 голов и к 1 января 1945 г. надо сдать еще 135 голов (т.е. 24% наличных лошадей) он отмечает, что «… подобное ослабление конского состава края также угрожает успешности выполнения плана увеличения сельскохозяйственной продукции», поэтому желательно бы снизить количество лошадей, которых нужно сдавать Государству. Подводя итоги, он констатирует, что недостаток кожи, шерсти, железа, ослабление конского поголовья «угрожает <…> выполнению плана увеличения материальной базы <…> и Государственной обороны в крае»[3]. Эти задачи он считает самыми насущными для нужд населения, а менее насущными – получение продуктов питания и предметов фабрично-заводской промышленности, т.к. «… в обстановке военного времени нельзя требовать, чтобы все доставлялось вовремя и в волю»[4]. Между тем, судя по данным этого же доклада, семья служащего (4 чел.) одного из учреждений Драгоценки получила в течение 1944 г. 100 гр. чаю, в среднем по 1,7 *цзиня*[5] в месяц сахара; за весь год три цзиня масла, 12 метров мануфактуры, 4 куска мыла, 14 коробков спичек, 3 катушки ниток, 6 пар носков. В среднем в месяц выдавалось на человека 37 кг муки и 1350 гр. мяса[6]. Такое же количество продуктов и товаров получала и семья жителя, занимавшегося сельским хозяйством, за исключением муки, так как на каждого едока селянин мог оставить из своего урожая по 20 пудов зерна[7]. Население старалось как-то выйти из положения, во всяком случае? мыло, свечи для освещения и масло приготавливали домашним способом, а вот в чае и спичках была острая необходимость.

---

[1] ГАХК. Ф. 830. Оп. 1. Д. 75. Л. 241 об.
[2] ГАХК. Ф. 830. Оп. 1. Д. 75. Л. 241 об.
[3] Там же. Л. 241 об., 242.
[4] Там же. Л. 242.
[5] Цзинь = 0,5 кг.
[6] ГАХК. Ф. 830. Оп. 1. Д. 75. Л. 242. Подсчитано автором статьи.
[7] Там же.

Проблем с питанием населения, по мнению представителя Трехреченского Бюро, практически не было, так как обилие в реках рыбы, а для некоторых и возможность добыть таежного зверя, наличие огородов значительно пополняли рацион трехреченцев. В частности, под огородами в 16 русских поселках Трехречья было занято 12314,87 квадратных метра земли[1]. На огородах выращивали различные овощи, картофель, коноплю и табак.

Среди той части населения, основное занятие которого было землепашество и скотоводство, наблюдалась имущественная дифференциация. Наиболее зажиточными были хозяева, обосновавшиеся в Трехречье еще в конце XIX – начале XX в. или попавшие сюда сразу после октября 1917 г. Они могли перевезти в Маньчжурию все свое имущество, перегнать скот. Имея такую основу, они сравнительно быстро разбогатели, применяли в хозяйстве наемный труд. Работники нанимались преимущественно на сельскохозяйственный год (от Пасхи до Покрова) или же на определенный сезон (посевную, сенокос, уборочную). В степной зоне Трехречья работников было больше – здесь богатым скотоводам надо было заготовить громадное количество сена. Для пастьбы скота они нанимали бурятов или монголов. В деревнях лесостепной зоны работников нанимали только на время страды. На обмолот нанимали поденщиков. В зимний период работники были только на заимках и в отдаленных зимовьях для ухода за скотом. За труд платили натурой – зерном, мясом, овощами. На заимках некоторые работники жили постоянно, в течение многих лет и фактически становились членами семейного коллектива.

Население, расположенное в лесной зоне, в основном занималось охотой и рыболовством, в меньшей степени скотоводством, но на небольшом клине непременно сеяли ячмень и овес. Осенью и зимой главным объектом охоты были белка, хорёк, колонок, рысь, выдра, весной – изюбрь во время его «рёва». Охотились традиционно, как и в Забайкалье, непременно артелью в 7–8 человек. Удачей считалось добыть панты (молодые рога изюбря), которые ценились очень высоко. Наиболее выгодным было белковье, на которое артель уходила в тайгу на месяц-полтора. Этот промысел был нелегким, так как проходил в самое холодное время года, к тому же приходилось гоняться за сохатым, так как мясо с собой не брали. Пищевые запасы артельщиков, взятые на охоту, состояли преимущественно из масла, сала, соли, чая и толченых сухарей. Добытую пушнину скупали русские коммерсанты из Хайлара и Харбина, представители японских фирм. Выручку от реализации «мягкого золота» делили поровну, вне зависимости от количества добытой каждым охотником шкурок. Охотились артелью и на хорьков. Орудия лова использовали традиционно

[1] ГАХК. Ф. 830. Оп. 1. Д. 75. Л. 246.

русские – петли на зайцев, *пасти*[1] и *зверовые ямы*[2] на козулю, *кулемки*[3] на хорьков и белок, капканы на лисиц и волков. Ловушки-кулемки изготавливали в большом количестве; их осматривали ежедневно, подкладывая, по необходимости, *поедь* – приманку. Специальными ловушками, напоминающими по форме плоские ящики, сколоченные из тонких досок или *бердами* (маты-решетки, сплетенные из ивовых прутьев, высотой 1,2 – 1,3 м и шириной 1 м.) ловили тетеревов[4].

Разнообразными были и орудия лова рыбы (таймень, сом, чебак, карась, ленок, хариус и др.): сеть, невод, перемет, удочка, острога и корчага. Корчага представляла собой своеобразное сооружение в виде сплетенного из ивовых прутьев сосуда с круглым отверстием, стенки которого углублялись на несколько сантиметров внутрь и с внешней стороны обмазывались тестом. Корчага прикреплялась к длинной палке и при ее помощи укреплялась на дне водоема. Рыба, заплывая внутрь, из-за выступов этого сооружения, уже не могла выбраться наружу. Но самым, пожалуй, эффективным способом ловли рыбы был традиционный для забайкальских казаков *ез* (заездок) – перегораживание небольшой реки определенной длины специальными (длиною в 2–2,5 метра и 10–12 см в поперечнике) бревнами (*кобылинами*), на которые устанавливали морды (сплетенная из ивовых

---

[1] *Пасть* – самоловная ловушка давящего типа, применяемая для добычи мелких и средних пушных зверей. Изготавливалась охотниками вручную и обычно непосредственно на месте лова из подручного местного материала. Ее не выносят из леса, поэтому она не хранит в себе чужеродных запахов. Существует несколько видов пастей и способов их изготовления. Пасть изготавливается целиком из дерева и состоит из гнета, коридора, образованного двумя рядами вбитых в землю колышков и настораживающего механизма (бревно-гнет, язычок-лопаточка, «сторожок», льняной суровый шнур и приманка). Зверек, привлеченный приманкой, наступает на язычок, отчего тот выходит из зацепления со сторожком, отлетает в сторону и пасть с силой захлопывается. Гнет падает вдоль тела зверька. – http:bereg.moy.su/publ/spravochnik_okhotnika/61_orudija_dobychi_okhotnichikh_zhivotnykh/3-1-0-124 (дата обращения: 26.08.2014).

[2] *Зверовая яма* – ловчая яма для таежных копытных животных (олень, лось, кабан), медведя и других зверей. Она роется на звериных тропах и бывает до 3 м глубиной и 2,5 м шириной. Сверху яма искусно прикрывается толстыми ветками и корой и бывает совсем незаметна. На дне ямы вбивается длинный заостренный кол или несколько кольев. Падая в яму, животные натыкаются на колья и гибнут. – modernlib.ru/books/skudenkoyablovskiy_b/vistrel_sostradaniya/read_1 (дата обращения: 28.08.2014).

[3] *Кулемки* по принципу действия мало чем отличаются от пастей. Основное отличие кулем от пастей заключается в том, что в кулемах зверя гнет убивает поперек туловища. Имеются местные различия и разница в конструкциях кулем и в зависимости от величины добываемых животных. Кулемами добываются звери различной величины: от белки и горностая до медведя включительно. – http:bereg.moy.su/publ/spravochnik_okhotnika/61_orudia_dobychi_okhotnichikh_zhivotnykh /3-1-0-124 (дата обращения: 26.08.2014).

[4] *Кайгородов А.М.* Русские в Трехречье. (по личным воспоминаниям). Указ. изд. С. 146; *Он же.* Потерянная земля (Историко-этнографический очерк). Рукопись. Указ. изд. С. 20.

прутьев корзина конической формы со вставленной в неё прутяной воронкой диаметром 0,5–0,8 метра) и берда. Уловы езом нередко были большими, но использовали рыбу преимущественно для своего потребления, так как отсутствовало достаточное количество соли (особенно во время Второй мировой войны) и тары для засолки рыбной продукции.

Материальная культура (поселения, жилища, одежда, пища) трёхреченцев мало отличалась от материальной культуры в Забайкалье. Поселения строились по такому же принципу, как и на родине. Планировка и внешний облик отдельных поселков практически были одинаковые: широкие прямые улицы, деревянные рубленые избы, крытые преимущественно берестой, небольшой палисадник. Жилое помещение обычно располагалось в глубине усадьбы, вход в него был со двора и шел через глухие сени; иногда сени соединяли избу с амбаром.

Жилище чаще, традиционно, было однокамерным, иногда разделенным дощатой перегородкой на жилое помещение и кухню. Некоторые большие избы разгораживались дощатыми перегородками на несколько комнат; в таежных поселках было выстроено немало домов-пятистенок, разделенных внутри капитальными стенами (дома-пятистенки). Способы соединения бревен по углам были различными, но также традиционно русскими[1] – «в обло», «в угол», «в лапу» и др. У тех, кто только появился в Трехречье, первоначально жилыми постройками могли быть мазанки и даже землянки[2].

Внутреннюю планировку избы во многом определяла большая, так называемая *русская духовая печь*, служившая и для обогрева жилища, и для приготовления пищи, и для лечения, а иногда и мытья. К печи обычно пристраивали плиту с обогревателем. В избах-пятистенках могло быть и две плиты или, дополнительно – печь-голландка. Полы преимущественно деревянные, окрашенные охрой. Земляной пол был лишь в некоторых зимовьях, землянках и однокамерных избах; для борьбы с блохами такой пол обмазывали коровьим пометом[3].

Помимо жилого помещения на усадьбе располагались и ряд сооружений для хозяйственных нужд – зимовье, амбары, *стайки* (загородки для скота), помещения для домашней птицы, баня. Здесь же находилось место для хранения транспортных средств: саней, телег, сбруи и т.п. и непременно – большой поленницы дров.

Основу питания составляли зерновые – хлеб, различные крупы и изделия из них. В будние дни пища была однообразной: блюда из вареной капусты, мяса, картофеля. Зато в праздничные, не постные дни, особенно

---

[1] Традиционное жилище народов России: XIX – начало XX в. М.: Наука, 1997. С. 21–22.
[2] *Кайгородов А.М.* Русские в Трехречье (по личным воспоминаниям). Указ. изд. С. 143.
[3] Указ. изд. С. 143.

на большие календарные и церковные праздники, столы ломились от разнообразной пищи[1]. Садоводством, в силу специфических природных условий, не занимались, но дикие цветущие деревья (черемуха, яблоня) высаживали в палисадниках. Плоды этих деревьев сушили в печи и использовали в качестве начинки для пирогов[2]. Еще в большей степени пополняли праздничный и постный стол различные таежные ягоды (земляника, голубика и др.) и грибы. Их также, как и овощи, употребляли в свежем виде; грибы и капусту засаливали и использовали в качестве начинки для выпечки, а она была разнообразной – большие пироги, маленькие пирожки, шанежки (начинка из яиц, капусты, рыбы, грибов), калачи. Мясо и рыбу употребляли в основном в вареном и жареном виде, отчасти солили и вялили на солнце. Посты – еженедельные и в течение календарного года – соблюдали строго.

Повседневная нательная одежда также была традиционной: у мужчин – холщовая рубаха и штаны; у женщин – рубаха и юбка. Обувались летом в *ичиги*, зимой в *унты* и валенки. Праздничная одежда женщин отличалась нарядностью; мужчины надевали форму Забайкальского казачьего войска – гимнастерки и брюки с лампасами, фуражки с околышком и кокардой или папахи с желтым верхом, сапоги. В зимнее время основу верхней одежды, как для мужчин, так и для женщин, составляли нагольные полушубки, шубы и тулупы, нередко перчатки и рукавицы работы эвенкийских мастеров. В охотничьем костюме превалировали черты традиционной культуры эвенков. Особенно популярной у охотников была эвенкийская *дашка* (род просторного двубортного пиджака из замши) и *арамузы* (ноговицы из замши)[3]. Именно в одежде и в использовании орудий рыболовства и охотничьего промысла в большей степени проявилось взаимодействие культур коренного и русского населения. Были некоторые взаимовлияния и в культуре русских и китайцев.

Таким образом, у казаков-трехреченцев сохранялись традиционный уклад и традиционная русская культура, которые проявлялась не только в повседневной жизни, но и в православные праздники. В Святки по поселкам ходили скоморохи, в Рождество – христославщики со звездой. На Пасху пекли куличи, красили яйца, христосывались (целовались), играли в лапту, городки и другие игры, качались на качелях. На масленицу «брали»

---

[1] *Кайгородов А.* Русские заимки в Трехречье // Сов. Приаргунье. 28.07.1993, № 58. С. 4; 30.07.1993. № 59. С.4.

[2] *Кайгородов А.* Потерянная земля (Историко-этнографический очерк). Рукопись. С. 22; *Он же.* Грузди // Сов. Приаргунье, 12.11.1993, № 89. С. 4.

[3] *Кайгородов А.* Потерянная земля. (Историко-этнографический очерк). Рукопись. С. 22; *Он же.* Русские в Трехречье (по личным воспоминаниям). С. 148.

снежные городки, катались на лошадях[1]. На казачьи праздники устраивали скачки и джигитовку. В *прощенное воскресенье* просили друг у друга прощение. Накануне родительского дня (день поминания умерших родителей) в сенях насыпали тонкий слой муки и утром проверяли, не приходили ли родители. На Троицу «топили» березку, в Духов день купали и святили лошадей. На храмовые праздники, которые отмечали с размахом, съезжались гости со всего Трехречья.

Молодежь проводила свободные вечера на вечеринках и посиделках. Для вечеринок у кого-либо снимали на вечер избу, приглашали гармониста или балалаечника. Чтобы не терять времени, девушки брали с собой какое-либо рукоделие. Нередко до утра пели песни и плясали[2].

Посиделки устраивали и замужние казачки. Они тоже пели песни, одновременно рукодельничая (прядение шерсти, изготовление вязаных вещей из нее и др.). Продолжала бытовать и русская традиция устройства «помочей». На нее обычно приглашали хозяева зажиточных хозяйств – стряпать пельмени (их заготавливали по несколько сотен на зиму, в том числе, и в качестве провизии для охотничьего промысла), шинковать капусту, тереть картофель на крахмал, ощипывать забитую домашнюю или таежную птицу и др.[3]

Сохранялось казачье управление и самосознание, в основе которого лежали нормы православной морали. Известно, что казаки сибирского и восточного регионов России не отличались большой религиозностью. Здесь же, в отрыве от родных мест, в условиях Трехречья, значение церкви как института, активно влияющего на формирование мировоззрения и сохранения культуры, усилилось. Церковь стала одним из символов сохранения традиционного уклада. Из 19 населенных пунктов Трехречья в 10-ти были приходские храмы и приписные церкви, а в том числе, в Драгоценке знаменитый собор Петра и Павла.

Начальное школьное образование получило свое развитие почти во всех поселках; семилетняя школа была в пос. Верх-Кули и восьмилетняя – в Драгоценке. Учителями были обычно просто грамотные люди, большинство из которых не могли найти применение своим знаниям в Харбине или других городах Маньчжурии. В Трехречье они были уважаемыми людьми, имели бесплатное жилище и дрова, неплохой заработок. Хуже обстояло дело с медицинским обслуживанием. Фельдшеры имелись лишь в четырех-пяти поселках. Больница на весь район была одна – в Драго-

---

[1] *Кайгородов А.* Снежный городок // Сов. Приаргунье. 21.12.1993. № 100. С. 4; 24.12.1993. № 101. С. 4.

[2] *Кайгородов А.* Потерянная земля. (Историко-этнографический очерк). Рукопись. М., 1990–1994 гг. С. 22; *Он же.* Русские в Трехречье (по личным воспоминаниям) // Сов. этнография. 1970. № 2. С. 148.

[3] Там же.

ценке, где одна женщина-медик выполняла функции и терапевта, и гинеколога, и хирурга. В поселках роды принимали бабки-повитухи. Медикаменты были очень ограничены, что сказалось на показателях смертности, особенно детской.

С приходом в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии начались репрессии по отношению к населению Трехречья. Арестован и интернирован был каждый четвертый взрослый казак, а «тридцатники», обвиненные во вредительстве против колхозов, были почти все вывезены в СССР. Оставшиеся вскоре получили советское гражданство, им было предложено выехать в Советский Союз – Сибирь и Казахстан (на освоение целинных и залежных земель). Многие не хотели уезжать, некоторые ждали визы для выезда на австралийский и южно-американский континенты. Некоторым удалось выехать из Трехречья, в Австралии сформировалась Забайкальская казачья станица[1]. Массовый отъезд русских в СССР произошел в 1955–1956 гг. Поселки трехреченцев были быстро заселены китайскими переселенцами. К настоящему времени они все изменили свои названия. Однако русскоговорящее население на этой территории еще есть. Это потомки от смешанных браков русских с китайцами. В последние годы российские исследователи совершили в район Трехречья несколько экспедиций с целью изучения сохранившихся там русских традиций среди потомков русских в смешанных русско-китайских браках. По свидетельству этих исследователей, многие потомки от этих браков ощущают и называют себя русскими[2]. Они, как и живущие рядом с ними китайцы, отмечают православные праздники[3]; сохранилось фольклорное творчество[4]; придерживаются и других традиций русской культуры[5]. Основная часть поселений Трехречья утратила свой русский облик. Но часть из русских изб используется и в настоящее время, а в некоторых поселках стали даже строить новые дома по русскому образцу.

Есть и другие проявления русской культуры, но это требует специального изучения этнографического, фольклорного, диалектологического и в целом культурного наследия русского этноса на территории Трёхречья. Интерес к этому проявляют современные не только российские, но и китайские, и японские исследователи. Организация подобных экспедиций

---

[1] *Перминов В.В.* Русское Трехречье // Приграничное сотрудничество и внешнеэкономическая деятельность: исторический ракурс и современные оценки. Матер. междунар. науч. конф. 22-27 ноября 2012 г. (г. Чита Забайкальского края РФ – г. Эргуна Автономного района Внутренней Монголии КНР). Чита, 2012. С. 148.

[2] *Янков А.Г., Тарасов А.П.* Русские Трёхречья: история и идентичность. Чита, 2012. 72 с.

[3] *Перминов В.В.* Русское Трехречье. Указ. изд. С. 148.

[4] *Зенкова Т.М.* К вопросу о традиционной культуре Трехречья // Ученые записки «Кузнецовские чтения». Вып. 1. Чита: Поиск, 2007. С.11–13.

[5] *Кляус В.Л.* Рождение и смерть русского дома в Приаргунском Трехречье (КНР) // Традиционная культура. 2011. № 2. С. 32–43 и др.

способствовала бы дальнейшему изучению этнокультурного взаимодействия народов России и Китая. Важно также помнить, что русские казаки, жившие в конце XIX – первой половине XX в. в Трёхречье, не только явились хранителями исконной русской культуры в Северо-Восточном Китае, но и впоследствии транслировали свое культурное наследие на австралийский и американский континенты.

ПРАВОСЛАВИЕ В КИТАЕ: ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ МАТЕРИАЛОВ КОНФЕРЕНЦИЙ «РОССИЯ И КИТАЙ НА ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ РУБЕЖАХ» (2000–2013 ГГ.) [1]

Я.В. Зиненко

Православие, как известно, исторически пришло в Китай из России в начале XVIII в. Многие исследователи прошлого и настоящего обращались к изучению православия в Китае. Ими прослежен генезис явления; выявлен архитектурный облик отдельных китайских городов, в которых было распространено православие; на примере пребывания Русской духовной миссии в Пекине определены политические аспекты взаимодействия Китая и России; изучена миссионерская работа среди населения Китая, благотворительная и образовательная деятельность Русской православной церкви в Китае; исследован процесс миграции старообрядческих движений в Китай, условия существования, деятельности, сохранения культурной идентичности старообрядцев в Китае.

На основе материалов конференций «Россия и Китай на дальневосточных рубежах» (Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2000–2013 гг.) нами был проведен контент-анализ публикаций, посвященных православию в Китае. Сборник научных статей «Россия и Китай на дальневосточных рубежах» стал традиционным итогом проведения международных научно-практических конференций. В десяти исследуемых сборниках всего было опубликовано 813 статей, 17 из них – по православию в Китае. С учетом выборки были просмотрены сборники № 2, 3, 5, 8, 9, 10; в общей совокупности 6 сборников научных статей.

Исследование показало, что статьи по православию в Китае занимают 8,2% от общего объема научных статей по шести сборникам. Данные публикации поднимают вопросы, касающиеся истории Российской духовной миссии в Китае, миграции и хозяйственной деятельности старообрядческих движений, книжной культуры РПЦ в Китае как составляющей миссионерской деятельности, православной архитектуры в Китае, роли Русской православной церкви в укреплении нравственно-психологического состояния русских эмигрантов в Китае, современного статуса и развития православия в Китае.

Авторами публикаций являются преимущественно дальневосточные ученые – это связано с близостью к Китаю, с тесным взаимодействием

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

народов сопредельных стран. Большое количество материалов о взаимоотношении русских и китайцев в разные периоды хранится в дальневосточных архивах, например, в Государственном архиве Хабаровского края (ГАХК), куда в 1946 г. были вывезены фонды БРЭМа из Северной Маньчжурии. Немаловажным остается интерес многих исследователей к национальной культуре и истории за пределами России.

Так, во втором номере сборника было опубликовано 5 статей о православии в Китае, которые рассматривают деятельность Русской православной церкви в условиях эмиграции[1], переводческую и издательскую деятельность Русской духовной миссии в Китае (XIX–начало XX вв.)[2], традиции русского православного певческого искусства в Китае в годы эмиграции (1922–1930 гг.)[3], архитектурный облик Троицкой церкви в Благовещенске и Софийского храма в Харбине и их прототипов[4], строительство православных монастырей в Китае[5]. Деятельность Русской православной церкви в условиях эмиграции в Китае, по мнению автора, осуществлялась в трех направлениях: благотворительность, утешение «верой» и удовлетворение религиозных нужд русского и местного китайского населения, сохранение самобытной русской культуры. Подводя итог, Ю.С. Федорова отмечает, что именно благодаря деятельности РПЦ в Маньчжурии с 1917 до середины 40–х гг. XX в. сохранился один из очагов русской культуры.

Переводческая и издательская деятельность Русской православной церкви в Китае была напрямую связана с миссионерской деятельностью Российской духовной миссии. Как отмечает С.А. Шубина, в течение более века (XIX–начало XX вв.) своей переводческой и издательской деятельности православная миссия активно печатала, переводила словари, богослужебную и религиозно-нравственную литературу, издавала отрывные календари на каждый год, двухнедельный журнал «Известия Братства Православной Церкви в Китае», «Китайский благовестник». Все это способствовало активному распространению православия в Китае.

Традиции русского православного певческого искусства в Китае в годы эмиграции (1922–1930 гг.) продолжали сохраняться и развиваться эмигрантами, хор существовал в каждом православном храме, традицион-

---

[1] *Федорова Ю.С.* О деятельности Русской православной церкви в условиях эмиграции // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 2. Благовещенск, 2002. С. 328–331.

[2] *Шубина С.А.* Переводческая и издательская деятельность Русской духовной миссии в Китае (XIX–начало XX вв.). Указ. изд. С. 313–320.

[3] *Прозорова Г.В.* Традиции русского православного певческого искусства в Китае в годы эмиграции (1922–1930 гг.). Указ. изд. С. 227–232.

[4] *Крадин Н.П.* Троицкая церковь в Благовещенске и Софийский храм в Харбине и их прототипы. Указ. изд. С. 232–237.

[5] *Иванова Д.С.* Строительство православных монастырей в Китае. Указ. изд. С. 237–239.

ными были благотворительные концерты духовной музыки. Г.В. Прозорова отмечает, что постоянная работа церковных хоров вызывала интерес к национальному певческому искусству, повышала уровень профессионализма, стимулировала творчество.

Российские эмигранты в Харбине стремились создать вокруг себя привычную для них атмосферу, это нашло отражение в архитектуре православных храмов. В ходе исследования Троицкой церкви в Благовещенске и Софийского храма в Харбине Н.П. Крадиным было выявлено абсолютное сходство: от общих размеров до стилистических решений и характера декоративных деталей. Прототипом этих храмов послужила существующая в Санкт-Петербурге церковь Богоявления Господня. Софийская церковь в Харбине напоминала эмигрантам Россию, символичным, по мнению автора, является и то, что Софийская церковь в Харбине строилась как раз в то время, когда Троицкую церковь ломали в Благовещенске; разрушенная в России, она как бы вновь возродилась в эмиграции.

В то же время строительство православных монастырей в Китае, по мнению Д.С. Ивановой, было связано с тем, что Пекинская духовная миссия являлась олицетворением русской государственности. С появлением монастырей в городах Китая укрепились позиции православия и богослужебный уклад. Архитектурно-планировочные решения монастырей на китайской территории восходили к традициям многофункциональных древнерусских монастырей. Данные публикации в целом охватывают исторические, культурные и архитектурные аспекты взаимоотношений русской и китайской культур.

В третьем выпуске в разделе под заголовком «Православие на Дальнем Востоке» вышло 6 статей о православии в Китае. Две из шести статей посвящены старообрядчеству: православное восточнославянское население в Маньчжурии[1], Харбин – Забайкалье: духовная эстафета (по материалам переписки старообрядческих священников) [2]. В статье Ю.В. Аргудяевой рассматриваются этапы истории старообрядческих общин в Северо-Восточном Китае с 1917 по 1960 гг. Полевые исследования, проведенные среди харбинских старообрядцев, показали, что они сумели лучше, чем старообрядцы, оставшиеся в СССР, сохранить русскую традиционную культуру, благодаря своим религиозным воззрениям им удалось не только сохранить свои духовные корни и менталитет, но и использовать иноэтническую среду как своеобразный фактор сплочения и сохранения традиционной русской культуры.

---

[1] *Аргудяева Ю.В.* Православное восточнославянское население в Маньчжурии // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 3. Благовещенск, 2002. С. 563–569.

[2] *Бураева С.В., Васильева С.В.* Харбин – Забайкалье: духовная эстафета (по материалам переписки старообрядческих священников) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 3. Благовещенск, 2002. С. 583–587.

Статья С.В. Бураевой и С.В. Васильевой под названием «Харбин – Забайкалье: духовная эстафета (по материалам переписки старообрядческих священников)» содержит переписку старообрядческого епископа Иркутско-Амурского и всего Дальнего Востока с настоятелями старообрядческих общин и храмов других городов, которая находится в национальном архиве Республики Бурятия.

Четыре работы рассматривают деятельность религиозных общин российских эмигрантов в Харбине в 20–30 гг. XX в.[1], роль христианских организаций в укреплении нравственно-психологического состояния русских эмигрантов в Китае в это время[2], книжную культуру Русской православной церкви в Китае как составляющую миссионерской деятельности (1922–1945 гг.)[3]; «Китайский благовестник» как источник по истории Российской духовной миссии в Китае (обзор публикаций за 1904–1918 гг.)[4]. С.А. Шубина подчеркивает комплексный характер «Китайского благовестника»: это был и религиозный журнал, сыгравший важную роль в сплочении православной общины в Китае. Он одним из первых синологических периодических изданий публиковал научные работы о Китае и знакомил русское общество с историей, религией, географией, этнографией страны; этот журнал объединил разрозненные силы русской эмиграции и стал символом русской православной культуры.

По данным архивных фондов Государственного архива Хабаровского Края в статье «Религиозные общины российских эмигрантов в Китае (в 20-30 гг. XX в.)» приводятся статистические показатели количества культовых зданий в Харбине. Ю.С. Федорова отмечает, что, несмотря на различия в сферах догматики и обрядности, в непростых условиях эмиграции руководители и рядовые представители религиозных общин выходцев из России стремились к взаимодействию. Обстановка христианской терпимости явилась объективной необходимостью.

Русская православная церковь и другие православные организации в Китае стали бесценным островком обитания русских беженцев, они не только поддерживали их морально, укрепляли дух, но и предоставляли

---

[1] *Федорова Ю.С.* Религиозные общины российских эмигрантов в Харбине (20-30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 3. Указ. изд. С. 588–592.

[2] *Фомин В.Н., Говердовская Л.Ф.* Роль христианских организаций в укреплении нравственно-психологического состояния русских эмигрантов в Китае в (20-30 гг. XX в.). Указ. изд. С. 593–597.

[3] *Прозорова Г.В.* Книжная культура Русской православной церкви в Китае как составляющая миссионерской деятельности (1922–1945 гг.). Указ. изд. С. 598–602.

[4] *Шубина С.А.* «Китайский благовестник» как источник по истории Российской духовной миссии в Китае (обзор публикаций за 1904–1918 гг.). Указ. изд. С. 603–618.

приют больным и немощным, кормили, учили, провожали в последний путь[1].

Деятельность православных издательств и библиотек духовной литературы в Китае стала уникальным явлением как в истории книжной культуры, так и в истории РПЦ, и внесла немалый вклад в развитие миссионерской и культурно-просветительской традиции[2].

В пятом выпуске сборника научных статей «Россия и Китай на дальневосточных рубежах» опубликована одна статья о православии в Китае, в которой дается анализ православным храмам-памятникам русским воинам в Китае, исследуется идейное содержание и архитектурная символика храмов.[3]

В восьмом выпуске опубликовано две статьи: первая статья посвящена миграции старообрядцев-поповцев в Маньчжурию[4], вторая посвящена вопросу изучения православия в сознании китайцев[5]. По мнению В.С. Матющенко, миграции старообрядцев-поповцев в Маньчжурию ознаменовали собой распространение на северо-восточную часть Китая русской народной традиции. Традиционализм, характерный для всех направлений старообрядчества, определил способность сохранения ими религиозных воззрений и традиций русской народной культуры. В ходе миграции маньчжурские старообрядцы показали высокие адаптационные способности к жизни в любой среде и любых условиях. По вопросу изучения православия в сознании китайцев, автор приходит к выводу о том, что, несмотря на сложные отношения между государством и религией, православие не ассоциируется в сознании простого китайца с агрессией, угрозой существования или культурного превосходства. Автор заключает, что православие имеет шанс при стабильном развитии Китайской Автономной православной церкви и помощи со стороны РПЦ занять подобающее место в общественном сознании современного китайского общества.

В девятом выпуске одна статья из тридцати одной посвящена православию в Китае и рассматривает традиционные и современные приемы

---

[1] *Фомин В.Н., Говердовская Л.Ф.* Роль христианских организаций в укреплении нравственно-психологического состояния русских эмигрантов в Китае в (20-30 гг. XX в.) // Там же. С. 598

[2] *Прозорова Г.В.* Книжная культура Русской православной церкви в Китае как составляющая миссионерской деятельности (1922–1945 гг.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 3. Указ. изд. С. 601.

[3] *Левошко С.С.* Православные храмы-памятники русским войнам в Китае: идейное содержание и архитектурная символика // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 5. Благовещенск, 2003. С. 415–420.

[4] *Матющенко В.С.* Миграции старообрядцев-поповцев в Маньчжурию // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству: Сборник материалов научной школы и международной конференции Вып. 8 / Под. ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2009. С. 162–169.

[5] *Зотова А.С.* Православие в сознании китайцев. Указ. изд. С. 494–499.

миссионерской работы Русской православной церкви среди китайцев[1] как в историческом, так и современном контексте.

В десятом выпуске в сборнике опубликовано две статьи, посвященные хозяйственной деятельности русских старообрядцев в Маньчжурии[2] и проблеме сохранения культурной и религиозной идентичности староверов в китайской этнокультурной среде[3].

Из выше указанных статей всего рассмотрено 17, из них православию в Китае посвящено 5; деятельности русской православной церкви в годы эмиграции в Харбине – 4 статьи, православному архитектурному наследию в Китае – 3, старообрядческим православным движениям – 5 статей.

Статьи, посвященные православию в Китае, занимают небольшую часть от общего числа публикаций сборников. Они рассматривают историю как Русской православной церкви, так и старообрядческих движений на основе архивных источников. Рассмотрено культурологическое и архитектурное влияние существования православия в Китае. Очевидно, что данная тема предполагает расширение исследовательского пространства и является весьма перспективной в историко-культурном и религиоведческом аспекте.

---

[1] *Бузмакова О.В.* Традиционные и современные приемы миссионерской работы Русской православной церкви среди китайцев // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Вып. 9 / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2010. С. 24–33.

[2] *Аргудяева Ю.В.* Хозяйственная деятельность русских старообрядцев в Маньчжурии // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте. Вып.10. Сборник материалов международной научно-практической конференции / Под. ред. А.П. Забияко. А.А. Забияко. Благовещенск, 2013. С. 111–125.

[3] *Матющенко В.С.* Проблема сохранения культурной и религиозной идентичности староверов в китайской этнокультурной среде. Указ. изд. С. 126–131.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИНТЕРЕСА К РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ В КИТАЕ (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX В.)[1]

Е.В. Сенина

Многие китайские писатели XX-го века говорили о влиянии русской (советской) культуры и литературы на культуру и литературу Китая. В чем же заключалось это влияние? Почему родился небывалый интерес китайцев к русской литературе, с какими внутриполитическими и внешнеполитическими проблемами Китая это было связано? Какова была социально-политическая и социокультурная среда в Китае того времени? В каких целях быстрыми темпами и в большом количестве, по меркам того времени, переводили произведения русских писателей?

Интерес к зарубежной литературе в Китае появляется в конце XIX начале XX вв. Он был вызван всеобщим стремлением китайского общества к изменению социального строя, к формированию нового типа этнического и культурного сознания: китайский народ устал от многовекового феодального гнета, он жаждал начать новую, свободную жизнь. Примеры такой жизни можно было наблюдать на Западе, обобщенный образ которого вмещал в сознании китайцев весь мир «белых дьяволов». С конца XIX века в Китай начал поступать большой поток иностранной литературы. Среди западных авторов можно отметить Данте, Шелли, Байрона, Китса, Гете, Гейне, Бальзака, Гарди, Мицкевича, Мопассана, Уитмена, Уайлда, Бернарда Шоу, Роллана, Уэллса и многих других. Первыми русскими писателями, с которыми познакомились китайские читатели, были Крылов, Пушкин, Лермонтов, Толстой, Чехов, Гоголь, Горький и др.

По мнению Л.Е. Черкасского, характерными чертами развития китайской литературы в первой половине XX-го века были усиливающиеся прямые и косвенные литературные связи, принесшие в Китай новые идеи и взгляды, новое понимание целей и задач литературы. Зарубежная литература – проза, поэзия, драматургия – оказывала серьезное влияние на новую литературу Китая. Воспринимались общественные идеи, заложенные

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

в литературах Запада, эстетические принципы, приемы и способы художественного изображения[1].

Начиная разговор об изучении русской литературы в Китае, необходимо обратиться к истории этого процесса. Во второй половине XIX-го века в китайской литературе существовало две тенденции. Первая ориентировалась на прошлое, что заключалось в следовании средневековой литературной традиции и консервативной конфуцианской идеологии. Она оставалась господствующей на протяжении всего века. Вторая тенденция возникла из требований эпохи, проявляясь в реакции литературы на события, которыми жил Китай, и вдохновлялась просветительскими взглядами – прежде всего, идеями реформ и обновления. На рубеже веков прогрессивная тенденция стала преобладающей, что повлекло за собой существенное изменение всего облика китайской литературы[2].

До начала XX-го века китайское общество было холодно и безучастно к культуре России в целом. В конце XIX-го века в Китае возникло движение реформаторов, а в начале XX-го века поднялось движение за новую культуру. Передовые китайцы старались знакомить Китай с иностранной культурой. На этом фоне в Китае возник интерес к культуре и, в частности, к литературе России. В Китай начали проникать произведения русской литературы. В 1872 году в Шанхае появился перевод под названием «Русская басня» – перевод одной из басен Крылова, причем перевод был сделан американским миссионером[3]. Имя А. Пушкина впервые было упомянуто в журнале «Вестник российских политических событий», изданном в Шанхае в 1900 году, а одним из первых переведенных произведений стала «Капитанская дочка», опубликованная в 1903 году[4]. Перед началом движения «4 мая» 1919 года[5] стали постепенно переводить произведения Крылова, Лермонтова, Чехова, Толстого Тургенева, Горького и других авторов. Всего было переведено 80 произведений, из них более 30-ти – произведения Льва Толстого.[6] Бурный поток русской культуры прорвался в

---

[1] *Черкасский Л.Е.* Новая китайская поэзия (20-30-е годы). М., 1972. С. 59.

[2] *Петров В.В.* Китайская литература [второй половины XIX в.] // История всемирной литературы: В 8 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., 1983-1994. Т. 7. 1991. С. 684.

[3] *Лю Вэньфэй*. Распространение русской литературы и ее сегодняшнее положение в Китае // Русский Харбин, запечатленный в слове. 2012. № 6. С. 251.

[4] *Лю Вэньфэй*. Перевод и изучение русской литературы в Китае // Новое литературное обозрение. 2004. № 69. [Электр. ресурс]: http://magazines.russ.ru/nlo/2004/69/lu34.html

[5] Движение «4 мая» 1919г. – 4 мая 1919 г. в Пекине на площади Тяньаньмэнь состоялась студенческая демонстрация в знак протеста против несправедливых решений Парижской мирной конференции о передаче Японии бывших немецких концессий в Шаньдуне. Разумеется, Движение «4 мая» понимается намного шире хронологических рамок дня митинга. Речь, главным образом, идет о «поворотном пункте в развитии сознания китайского народа»

[6] 1903 г. – «Капитанская дочка» А.С. Пушкина, 1907 г. – «Герой нашего времени» М.Ю. Лермонтова, «Черный монах» А.П. Чехова, «Каин и Артем» М. Горького, 1909 г. – «В усадь-

Китай после Октябрьской революции 1917 года, этот поток продолжался 40 лет и ослабел только в 1960-х гг.[1].

Существуют различные периодизации вхождения русской литературы в Китай[2], на их основании мы определили основные этапы этого процесса.

Первый этап начинается с 1903 по 1917 гг. – это начало изучения и перевода русской литературы в Китае. В этот период в Китае начинается дискуссия о зарождении новой китайской литературы, в которой были поставлены такие вопросы: какой должна быть новая литература, каковы ее утилитарные и эстетические функции, как она должна соотноситься с языком, приближенным к нормам разговорной речи, каким должен быть язык новой литературы и многие другие вопросы[3].

Второй этап пришелся непосредственно на время Октябрьской революции и длился до 1927 года. Помимо того, что революция в России помогла китайскому народу выстроить новый путь в политике, она пробудила у народа Китая энтузиазм по отношению к культуре России, советской культуре. Китайцы стали учиться у России не только идеологии, но литературе и искусству. Выдающимся пропагандистом того времени стал Цюй Цюбо.[4] В 1920 году он писал: *«Главная причина изучения русской литературы в Китае заключается в том, что в результате красной больше-*

бе», «В ссылке», 1910 г. – «Палата № 6» А.П. Чехова, 1914 г. – «Воскресение» Л.Н. Толстого, 1915 г. – «Хозяин и работник», «два Гусара», 1916 г. – «Толстый и тонкий», «Смерть чиновника», «Человек в футляре» А.П. Чехова, 1917 г. – «Утро помещика», «Анна Каренина», 1918 г. – «Детство, отрочество и юность», 1919 г. – «Крейцерова соната», «Семейное счастье» Л.Н. Толстого и многие др.

[1] *Галенович Ю.М.* Россия в «китайском зеркале». Трактовка в КНР в начале XXI века истории России и русско-китайских отношений. М.: «Восточная книга», 2011. С. 134.

[2] Об этом: Ли Минбин, Цзин Ган, В.М. Алексеев, Л.Е. Черкасский, Н.Т. Федоренко и др.

[3] *Черкасский Л.Е.* Новая китайская поэзия (20-30-е годы). М., 1972. С. 27.

[4] *Цюй Цюбо* (1899–1935) – выдающийся китайский писатель, журналист, деятель культуры, борец за коммунизм, пропагандист марксизма. Родился в городе Чанчжоу, в семье учителя. С 15 лет работал учителем, окончил Пекинский институт русского языка. В 1921–1922 гг. работал корреспондентом китайской прессы в Москве. В феврале 1922 года в Москве принят в КПК. Вернулся на родину в 1923 году, активно включился в революционную деятельность. Работал деканом факультета общественных наук Шанхайского университета, читал лекции по социализму и философии. В годы революции 1925–1927 гг. перешел на нелегальное положение, являлся одним и руководителей движения «30 мая» 1925 г. В 1928–1930 гг вновь в Москве как делегат VI конгресса, затем член Президиума и Исполкома Коминтерна. В июле 1929 года участвовал во Втором антиимпериалистическом конгрессе во Франкфурте-на-Майне, был избран членом Генерального совета Антиимпериалистической лиги. Одним и первых занялся художественными переводами произведений русской литературы с языка оригинала, помимо этого занимался литературоведческой работой, писал литературно-теоретические и критические статьи. С января 1934 года – комиссар народного просвещения советских районов Китая, в октябре этого же года Цюй Цюбо возглавил Отдел пропаганды и агитации ЦК КПК по провинции Цзянси. 23 февраля 1935 г. попал в плен в бою с гоминьдановскими частями, спустя 5 месяцев был расстрелян.

вистской революции в России произошли величайшие политические, экономические и социальные изменения, революция всколыхнула весь мир и оказала влияние на развитие идей во всех странах. Всем захотелось понять сущность этой революции, ближе познакомиться с культурой России – и вот внимание человечества оказалось прикованным к России, к русской литературе. А поскольку в китайском обществе, где так много мрачного и трагичного, люди искали новых путей в жизни, их сердца не мог не взволновать докатившийся до них неслыханный доселе грохот крушения старого общества. Поэтому и у нас заинтересовались Россией, а русская литература стала ориентиром для китайских писателей»[1].

Существует определенная закономерность в том, кто делал революцию в Китае и где он получал образование. Многие из членов Коммунистической партии Китая получали свое образование в Европе, а самые крупные – в России. Во время революции они получали поддержку и пользовались опытом СССР. Те, кто учились в России, находились под большим впечатлением от успехов строительства социализма в нашей стране, этот энтузиазм, в свою очередь, не мог не сказаться на строительстве Нового Китая.

В этот период перед народом Китая встали две исторические миссии: реформирование старого общества и создание новой литературы. Цюй Цюбо писал: «Литература – отражение общественной жизни <…> Социальные сдвиги влияют на сознание людей, а перемены в сознании, в свою очередь, влияют на литературу»[2].

В 1917 году в Китае начинается литературная революция, цель которой заключалась в том, чтобы все произведения писались на истинно живом народном языке. И вот в «Предисловии к энциклопедии новой китайской литературы» Лу Синь отмечает, что литературная революция в Китае в значительной степени обусловлена влиянием русской классической литературы. Путь развития китайской литературы лежал через освоение творчества Пушкина, Гоголя, Толстого, Тургенева, Чехова, Горького и других[3].

Русская литература своим богатым идейным содержанием и художественным совершенством отвечала исторической необходимости строительства в Китае нового общества, создания новой литературы. Так возникла закономерная потребность переводить и распространять эту литературу в широких масштабах.

Несмотря на то, что до 1920 года в Китае было опубликовано немалое количество произведений русской литературы, системно китайские

---

[1] *Цюй Цюбо*. Избранное. М., 1975. С. 53.
[2] Цит. по: *Цюй Цю-бо*. Избранное. Указ. изд. С. 54.
[3] Там же. С. 429.

читатели смогли ознакомиться с творчеством русских писателей лишь в 1921 году в специальном выпуске журнала «Ежемесячник новелл» под редакцией Мао Дуня[1].

Третий этап связан с периодом второй внутренней революционной войны в Китае (1927–1937). Революция в Китае шла полным ходом, советская идеология оказывала на Китай все большее влияние. В СССР учились такие революционеры, как Лю Бочэн, Цзо Цюань, Сяо Сань (Эми Сяо), Цао Цзинхуа, Ли Лисань и другие деятели революционной культуры, все они вели в СССР обширную и богатую по содержанию деятельность. В это время советская литература в определенном смысле стала «колыбелью» для литературы левого крыла в Китае.

В 1927 году возникло движение за пролетарскую литературу. Главной целью движения было воспитать народ и привлечь его к участию в революции, создать соответствующую революции пролетарскую литературу, а задачей явилось непосредственно изучение и распространение марксизма, изучение и пропаганда литературы и искусства СССР[2]. Еще одна предпосылка изучения русской (советской) литературы – это создание литературы доступной и понятной широкому кругу читателей, т.е. пролетарской литературы. Здесь можно отметить и проблему создания современного китайского языка, языка понятного широким народным массам, так как прежде художественные тексты создавались на вэньяне[3] или же на байхуа движения «4 мая»[4]. В данном случае русская литература послужила примером самого короткого пути развития: от произведений на славянском языке через популярные произведения, написанные на русском языке, через Пушкина к Горькому[5].

В 1930 году появляется «Лига левых писателей»,[6] которая выступает за изучение марксизма-ленинизма, за изучение произведений и теории пролетарской литературы СССР и других стран. Благодаря лиге китайские читатели познакомились со многими произведениями советских писате-

---

[1]*Федоренко Н.Т.* Китайская литература. Очерки по истории китайской литературы. М., 1956. С. 422.

[2] *Галенович Ю.М.* Россия в «китайском зеркале». Трактовка в КНР в начале XXI века истории России и русско-китайских отношений. Указ. изд. С. 136.

[3] *Вэньянь* – письменный язык, сохранивший нормы древнекитайского языка. Использовался в Китае до начала XX века.

[4] *Байхуа движения «4 мая»* – язык, отличавшийся сложной формой выражения мысли. В некоторых случаях это вэньянь, который заменил несколько служебных слов и частиц на байхуа. Такой язык называли языком для чиновников.

[5] *Цюй Цюбо*. Избранное. Указ. изд. С. 94.

[6]*«Лига левых писателей»* – секция Международного объединения революционных писателей, под руководством Лу Синя сплотившая вокруг себя передовых писателей, критиков и переводчиков Китая.

лей – таких как М. Горький, А. Серафимович, А. Фадеев, Ф. Гладков, В. Маяковский и др.

Слова китайского писателя и критика Хуан Яомяня весьма емко определяют причины интереса китайцев к русской литературе и стремления на нее равняться: *«Почему китайский народ обращает свои взоры именно к советской культуре, почему он так любит советские книги? Потому, что Советский Союз стоит в авангарде антиимпериалистической борьбы; потому, что он явился первой страной, начавшей обращаться с нами как с равными; потому, что советская культура не содержит в себе маразма загнивающего капиталистического мира, духа агрессии и одурманивания народа; потому, что советская культура никогда не стремилась подчинить себе культуру любой другой нации или заменить ее собой»*[1].

Четвертый этап вливания русской культуры в Китай пришелся на период антияпонской войны. Во время антияпонской войны, особенно во время Второй мировой войны, между Китаем и СССР поддерживались относительно хорошие межгосударственные отношения. Это способствовало созданию климата, благоприятного для оживленного культурного обмена между двумя странами[2]. Примечательно то, что в этот период работа переводчиков еще более активизировалась. Тяга к произведениям русских классиков заметно возросла – для примера, в это время был выпущен полный перевод «Войны и мира» Толстого. Были переизданы многие книги русских писателей: «Евгений Онегин» Пушкина, «Рудин», «Дворянское гнездо» Тургенева, «Воскресение» Толстого и т.д.

В это время в Китае широко пропагандировалась русская советская литература периода Отечественной войны, потому что она отвечала потребностям создания в Китае литературы антияпонской войны, вдохновляла китайский народ и его армию на борьбу с японскими милитаристами. Это была еще одна предпосылка для изучения русской литературы, определяемая социальным заказом.

Как отмечает Н.Т. Федоренко, в объединенном выпуске китайских газет (Чунцин, июнь, 1939), посвященном третьей годовщине со дня смерти Горького в 1939 году, говорилось: *«Отмечая память Горького, мы должны проникнуться его твердой волей и верой в победу революции, бороться против капитуляции и компромиссов, решительно продолжать вооруженное сопротивление до полной победы… Теперь, в дни национально-освободительной войны, каждый писатель должен идти по пути, ука-*

---

[1] Цит. по: *Федоренко Н.Т.* Китайская литература. Очерки по истории китайской литературы. Указ. изд. С. 429.

[2] *Галенович Ю.М.* Россия в «китайском зеркале». Трактовка в КНР в начале XXI века истории России и русско-китайских отношений. Указ. изд. С. 137.

занному Горьким, принимать самое активное участие в вооруженном отпоре японским войскам, искать, открывать, собирать и обобщать материалы, чтобы своим оружием – пером – вдохновлять наш народ на ратные подвиги, крепить наши силы, указывать путь победы»[1].

Можно сказать, что китайский народ черпал вдохновение в русской литературе, а именно у Горького, не только на борьбу с японским противником, но и с гоминдановским режимом.

И последний, пятый, этап вливания русской культуры и русской литературы в Китай пришелся на рождение Китайской Народной Республики (с 1949 года). Этот период можно рассматривать как плод обмена в области культуры Китая с зарубежными странами, в первую очередь, культурных обменов Китая и Советского Союза. На фоне дружественных отношений между двумя странами обмен в области культуры был оживленным. Русская советская культура получила в Китае небывалое распространение. Создавая свою новую структуру, новый Китай копировал и структуру советского государства, и другие формы социалистического развития. Были подписаны соглашения об обменах в области культуры между двумя странами. Переводы и издание советской литературы достигли небывалых масштабов. Благодаря культурному обмену ускорилось экономическое возрождение Китая[2]. Китайцы активно учились культуре России с целью спасти свое государство, свою нацию.

Произведения советских писателей уже стали к тому времени путеводителем для всех прогрессивных писателей Китая. Герои советских рассказов и поэм приобрели популярность среди китайских читателей. Их имена пользовались огромной любовью интеллигенции. Что касается патриотических произведений советских писателей, то они дали народным массам свободолюбивой китайской нации яркий пример того, как нужно сражаться за свою независимость и свободу[3].

В одной из статей писателя Яо Юаньфаня отмечалось, что *«…мы учились и подражали великим героям, образы которых воссозданы в художественном творчестве… Именно эти произведения советских писателей благодаря их жизненности и огромному влиянию превратились в незримую боевую силу в победоносной войне нашей Народно-освободительной армии…»*[4].

---

[1] *Федоренко Н.Т.* Китайская литература. Очерки по истории китайской литературы. Указ. изд. С. 436.
[2] *Галенович Ю.М.* Россия в «китайском зеркале». Указ. изд. С. 137-138.
[3] *Федоренко Н.Т.* Китайская литература. Очерки по истории китайской литературы. Указ. изд. С. 445.
[4] Там же. С. 441.

Итак, подводя итог вышесказанному, можно сделать следующие выводы о социально-политических и социокультурных предпосылках интереса к русской литературе в Китае первой половины XX-го века:

1. Начало реформирования старого общества в Китае.
2. Создание пролетарской литературы, литературы понятной и доступной широким народным массам.
3. Создание современного китайского языка (*байхуа*), общего для всей китайской нации, а также литературная революция.
4. Идеологическое значение русской литературы, вдохновлявшей китайский народ и его армию на борьбу с врагом в войне с японскими захватчиками и в борьбе с гоминьдановским режимом.
5. Политическое значение русской литературы: после провозглашения КНР в 1949 году китайское правительство было вынуждено равняться на первое мощнейшее социалистическое государство (в том числе, и в области культуры, не говоря уже о других отраслях общественной жизни) для того, чтобы поднимать, продвигать вперед свою страну и нацию – Китай копировал структуру Российского государства.

«КИТАЙСКИЕ ЛЕГЕНДЫ» П.В. ШКУРКИНА КАК ЛИТЕРАТУРНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ КИТАЙСКОГО ФОЛЬКЛОРА И ИСТОРИИ

В.С. Трошина

Востоковед и литератор Павел Васильевич Шкуркин родился 3 ноября 1868 г. в г. Лебедне Харьковской губернии в семье офицера. После окончания Александровского военного училища (1889) получил направление на Дальний Восток. Участник русско-японской войны, штабс-капитан. В 1903 г. окончил Владивостокский Восточный институт. Был помощником Владивостокского полицмейстера. В 1913 г. вышел в отставку и переехал в Маньчжурию. Работал переводчиком в Управлении КВЖД и преподавателем китайского языка в различных учебных заведениях Харбина. С 1925 г. профессор института ориентальных и коммерческих наук. Один из основателей общества русских ориенталистов в Харбине, редактор (затем соредактор) журнала «Вестник Азии». Автор первых учебников по востоковедению и многочисленных работ по этнографии: «Китайские рассказы и легенды» (1917), «Китайские легенды» (1921), «Легенды в китайской истории» (1922), «Тонкая ива: Китайская повесть для дам и идеальных мужчин» (1922), «Хунхузы: Этнографические рассказы» (1924) и др. В 1927 г. уехал в США. Умер 1 апреля 1943 г. в Сиэтле от последствий уремии[1].

Павел Шкуркин внес весомый вклад в отечественную синологию. Диапазон его научных интересов был велик, но большая часть исследовательской деятельности Шкуркина была посвящена изучению Китая. В этой области его интересовали и историко-политические, и этнографические аспекты населения Китая.

В нашей работе исследуется цикл «Китайские легенды» (1921). Это есть ничто иное, как литературное изложение китайского фольклора. В предисловии к сборнику Шкуркин отмечает: «… У нас есть весьма солидные труды по политическому устройству, истории, религии, географии, этнографии, флоре, фауне… о всех внешних формах страны и жизни населяющего ее народа…»[2]. Главный недостаток всех этих научных работ автор видит в том, что они не дают понятия о «внутренней жизни людей, о том, что и как они думают, чем они живы» [3]. И как один из способов

---

[1] Шкуркин П.В. // Литература русского зарубежья. Восточная ветвь: Хрестоматия: в 4-х томах. Т. 1. Проза: в 2-х частях. Ч. 3 (Р–Я) / Сост., общ. ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск, 2013. С. 234.

[2] *Шкуркин П.* Китайские легенды. Типолитография г-ва «ОЗО». Харбин. 1921 г. С. 1.

[3] *Шкуркин П.* Китайские легенды. Указ. изд. С. 1.

познания китайского народа иностранцем, Шкуркин видит познание его «подлинного народного творчества», китайского фольклора.

«Китайские легенды» Шкуркина – не просто переложение восточного фольклора, а попытка интерпретировать, вычленить подлинные факты и вымысел. Сюжеты легенд сопоставляются автором с историческими событиями, которые могли бы послужить для них основой. В этом и есть особенность художественного творчества Шкуркина, которая, на наш взгляд, объясняется сочетанием в его личности ученого-синолога и литератора.

Архитектоника данного сборника следующая: все легенды распределены на семь глав, в зависимости от содержания и принадлежности к тому или иному этносу, проживающему на территории Китая: «Эпизоды из истории “Трех царств”»; «Знаменитые врачи»; «Яо-Фэй», «Южнокитайские легенды»; «Маньчжурские легенды»; «Корейская легенда»; «Туркестанская легенда». Каждая легенда сопровождается иллюстрацией, выполненной автором, которые являются «точной интерпретацией особенностей китайского рисунка: все детали, все художественные особенности соблюдены и переданы точно такими же, какими они изображались китайцами в XIII веке…» [1]

В литературоведении под понятием «легенда» чаще всего имеется ввиду «…вошедший в традицию, народный рассказ о чудесном, воспринимающийся рассказчиком и слушателем как достоверный». Шкуркин воспроизводит особенности китайского фольклора, он не просто пересказывает старинные предания, а стилизует содержимое под китайский фольклор.

Все события, описанные в «Китайских легендах» Шкуркина, согласованы автором с реальными историческими фактами, главной их особенностью является особый художественный стиль, который автор использовал, по его словам, для придания «живости изложению и в целях их популяризации»[2].

«Эпизоды трех царств»: первая часть сборника легенд содержит в себе семь рассказов, которые являются, в сущности, не легендами в полном значении этого термина, «а скорее фактами из хроники “Цюань ту Сань-го янь-и”, т.е. популярного переложения полной истории трех государств, которая является не историческим романом в нашем смысле слова, а романтической историей»[3].

В этом цикле легенд главным героем является Чжу Го Лянь – «один из популярных народных героев, который жил с 181 по 234 гг. во времена

---

[1] *Шкуркин П.* Китайские легенды. Указ. изд. С. 1.
[2] Там же. С. 6.
[3] Там же. С. 5.

Сань-Го (Троецарствия), в один из смутных периодов китайской истории. Чжу-го Лянь – личность вполне историческая: это был ученый, механик, полководец, дипломат»[1]. В бюон поступил на службу к феодалу Лю Бэю, боровшемуся за власть в стране с Цао Цао; разгромил речной флот и войска Цао Цао в битве у красной скалы (208 г.), уничтожив корабли противника неожиданной атакой брандеров.

После создания царства Шу в 221 г. Чжу Го Лянь сначала стал чэнсяном (премьер-министром) провозгласившего себя императором Лю Бэя, а затем – его преемника Лю Шаня. В начале своей деятельности привёл к покорности племена «южных варваров» (наньмань), семь раз победив их предводителя Мэн Хо, что обеспечило безопасность южных границ Шу и позволило начать войну против северного царства Вэй. С 228 года и до своей смерти Чжу-го Лян возглавил пять походов на север, из которых только один завершился успехом; главной причиной неудач было плохое снабжение и недостаток продовольствия. Во время последнего похода он умер в военном лагере от болезни и истощения[2].

К этим историческим фактам Шкуркин добавляет субъективные, личностные характеристики персонажа: «Вместе с этими талантами он соединял удивительную скромность, верность данному слову, доброту и благородство, – что как-то странно соединялось в нем с удивительной хитростью и изворотливостью».[3] Все это черты типичного главного героя китайского фольклора, в большинстве китайских народных легенд, преданий, сказок главный герой – положительный персонаж, сочетающий в себе мудрость, ум, доброту, смелость, благородство и наличие определенного дара, в случае с Чжу Го Лянем – это умение вести войну.

Если речь идёт о реальных исторических фактах, то Чжу Го Лянь был в действительности талантливейшим полководцем, знатоком военного дела, проявлявшим невероятный талант в стратегических военных действиях. «Походы Чжу Го Ляня тщательно изучаются китайскими стратегами, как у нас, например, походы, Суворова или Наполеона». Как известно умение воевать для китайского военнослужащего одновременно – наука и искусство, которому уделяется не последнее место в китайской культуре.

Цикл легенд «Эпизоды из истории Трех царств» – ничто иное как последовательное жизнеописание, основой для которого послужило описание подвигов полководца: «Чжу-го Лянь», «Император против воли», «Чжу-го Лянь делает 100000 стрел», «Спасение города», «Как Чжу-го Лянь победил Цао Цао», «Смерть Чжу-го Ляня».

---

[1] *Шкуркин П.* Китайские легенды. Указ. изд. С. 3.
[2] *Грэй Дж.* История Древнего Китая. М., 2010.
[3] *Шкуркин П.* Китайские легенды. Указ. изд. С. 3.

Первая легенда «Чжу-го Лянь» – своеобразная экспозиция, т.е. вступительная часть сюжета о китайском полководце. В этой главе читатель знакомится с главным героем: узнает необходимые, с точки зрения автора биографические сведения и история о том, как Чжу-го Лянь стал служить императору Лю-Бэйю. Завязка – это последующие легенды, описывающие, как Чжу-го Лянь завоевывал почёт и уважение в императорских кругах: «Император против воли», «Чжу-го Лянь делает 100000 стрел», «Спасение города». Кульминацией является глава «Как Чжу-го Лянь победил Цао Цао». Цао Цао – для китайцев один из наиболее колоритных злодеев своего времени. Он является одной из самых ярких и узнаваемых фигур национальной истории Китая. В его распоряжении находились самые многочисленные армии древности – числом до миллиона воинов.[1]

Исторической основой для легенды «Как Чжу-го Лянь победил Цао Цао» послужило поражение фактического правителя империи Хань (III век до н.э. – I век н. э.) в битве у Красной Скалы, после чего Лю Бан провозгласил начало новой династии Хань и принял титул императора Гаоцзу. В историографии воцарение этой династии датируется двояко — в одних случаях 202 годом, когда Лю Бан одержал победу над «ваном Чу», в других – 206 годом, когда он получил титул «вана Хань». В 202 г. кратковременный период раздробленности страны, последовавший за падением империи Цинь, был завершен. На территории Древнего Китая возникла империя Хань[2].

И наконец, развязкой данного цикла является легенда «Смерть Чжу-го Ляня».

«Китайские легенды» П.В. Шкуркина основаны на сюжетах романа «Троецарствие», памятника китайской средневековой литературы, написанного в XIV веке на основе летописи и народных сказаний, повествующих о событиях III века, когда Китай распался на три царства, которые вели между собой непрерывные войны. Историческая канва в нём сочетается с изрядной долей художественного вымысла. Образы персонажей далеко не во всём соответствуют своим прототипам, однако популярность романа привела к тому, что именно они закрепились в народной памяти как чёткие стереотипы. Тому послужило активное использование сцен «Троецарствия» в китайском традиционном театре[3].

Шкуркин изложил сюжеты «Троецарствия», сделав их понятными для русского человека для того, чтобы русский человек смог лучше понять китайца, ведь в китайских легендах, по словам Шкуркина «спрятана

---

[1] История древнего мира. Империя Хань (III век до н.э. – I век н. э.) http://mystic-chel.ru/east/china/460.html. 02.05.2014.

[2] История древнего мира. Империя Хань (III век до н.э. – I век н. э.). Указ. ист.

[3] Интернет Альманах «Все о Китае». Четыре великих романа. http://www.china-voyage.com/2010/12/chetyre-velikix-romana/. 2.05.2014.

душа восточного народа»[1]. Он подчеркивал: «…в песне, сказке, легенде, повести, романе, есть такие положения в области личной, семейной, общественной и политической жизни, которые разрешены совершенно необычным для нашего мышления путем. И это решение дает нам ключ к уяснению многих непонятных, на первый взгляд, поступков и решений как отдельных лиц, так отдельных группировок, партий, и даже правительств»[2].

[1] *Шкуркин П.* Китайские легенды. Указ. изд. С. 3.
[2] Там же. С. 1.

СИНОЛОГ И ЭТНОГРАФ П.В. ШКУРКИН: ОБРАЗ ХУНХУЗОВ И ХУНХУЗНИЧЕСТВА В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ И МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ КОНТАКТОВ НА СЕВЕРО-ВОСТОКЕ КИТАЯ В XIX-XX ВВ. [1]

А.А. Забияко

Павел Васильевич Шкуркин [1868–1943] был тем исследователем, чей поначалу профессиональный, затем образовательный, научный и, наконец, художественный рост определили интерес и любовь к Китаю, китайскому языку, китайской культуре и китайскому национальному характеру. Эти психологические и культурные установки сформировали определенный модус научной и затем художественной рефлексии им инокультуры.

Шкуркин сам выучил китайский язык – вначале в процессе живого общения, затем осознанно в стенах Восточного Института г. Владивостока, закрепив все это в долгих путешествиях по Китаю. Во время летних каникул он не только совершал научные поездки в Китай, но и сам работал у китайцев – это «позволяло ему на практике оттачивать языковые навыки, а вместе с тем и познавать быт китайского народа»[2]. Говоривший свободно по-китайски, Шкуркин изучил китайцев, быт и нравы самых разных социальных слоев Поднебесной досконально – об этом свидетельствует тематический диапазон его публикаций[3].

У П.В. Шкуркина был богатый жизненный опыт и большой багаж путешествий по дальневосточным границам по их разные стороны – начиная со службы приставом в Приморье, помощником полицмейстера во Владивостоке и заканчивая преподавательской и писательской работой в Маньчжурии (реь идет, конечно, только о китайском периоде)[4]. Тому всемерно способствовали профессиональные интересы офицера-разведчика, обязанного разбираться в китайской военной тактике и стра-

---

[1] Публикация подготовлена в рамках работы по гранту РНФ. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

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

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

[4] *Хисамутдинов А.А.* Синолог П.В. Шкуркин: «Не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбов». Указ. изд. С. 150–160.

тегии, повседневных привычках. Большое значение имел и опыт полевого офицера, зачастую бок о бок воевавшего с китайцами – против японцев, либо с китайцами – против маньчжурских хунхузов. Вот что писала по поводу одного лишь случая встречи подразделения Шкуркина с хунхузским отрядом харбинская газета «Заря»: «При объяснении с бандитами г. Шкуркин проявил полное спокойствие, назвал себя, перечислил ряд имен бывших его учеников, объяснил свои цели и даже показал свою визитную карточку, сказав, что за 38 лет своей работы в Китае он подобного разбойного безобразия не видел. Хладнокровие обескуражило бандитов, а затянувшийся диалог свидетельствовал о воцарявшемся мире. Заметив растерянность разбойников, Шкуркин предложил сфотографировать их, что и выполнил Полумордвинов, запечатлевший на пленке товарища председателя историко-этнографической секции в компании двух разбойников...»[1].

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

П.В. Шкуркин был прекрасным дипломатом и недурным человеком, потому умел налаживать личные контакты с китайским и маньчжурским населением, даже – с хунхузами. Его этнографические наблюдения за жителями Маньчжурии содержат ценнейшие с точки зрения науки наблюдения, проникнуты искренним интересом и симпатией по отношению к от-

---

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

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

дельному человеку – не просто представителю инокультуры, но соседу, проживающему бок о бок с русским человеком на территории дальневосточного фронтира. Иногда такой человек поступает неожиданно для русского восприятия, но при этом – заставляет своими поступками посмотреть на мир с иной этнической точки зрения, осознать иную правду.

Для начала Шкуркин пробует себя в путевых очерках «По Востоку», написанных в 1906 и лишь только в 1913 опубликованных[1]. В Предисловии он напишет: «События последнего времени в корне потрясли многие из древних устоев древнейшего в мире государства и невольно возбудили жгучий интерес в европейцах, так или иначе связанных с Востоком. Вот почему, не доверяя тенденциозным сообщениям дальневосточной прессы, я в 1906 году предпринял поездку по наиболее интересовавшему меня Восточному Китаю. Предлагаемые очерки – выдержки из путевого дневника, дополненные кое-где выдержками из малоизвестных или необнародованных китайских и английских источников. Заметки эти нарочно не систематизированы, а остались в форме дневника, чтобы читатель мог следить за путешественником и одновременно с автором получать впечатления от роскошной, вечно юной, цветущей природы Востока и от дряхлой, на наш взгляд, но такой же жизненной, как и природа, культуры Китая»[2].

Затем появятся художественные переводы китайских и корейских легенд[3], сопровожденные глубокими этнокультурными заметками: «Нужно всегда иметь в виду еще то обстоятельство, что китайские сказки в огромном большинстве случаев вовсе не являются плодом личного вымысла их авторов. Китайская сказка почти всегда представляет только иную группировку, пересказ в другой форме тех понятий и представлений, которые издавна живут в народе. Поэтому и отношение к сказке в Китае совсем иное, чем у нас: китаец почти [выделено авт.] верит в сказку и относится к ней всегда с известным почтением»[4].

Следующим этапом формирования П.В. Шкуркина как ученого, имеющего вдобавок и писательские интенции, становится его обращение к художественной этнографии[5]. Его оригинальной темой и «козырной картой» становятся хунхузы – именно те, кто стал настоящим бедствием

---

[1] *Шкуркин П.В.* По Востоку // Записки Приамурского отдела Императорского Общества востоковедения. Вып. 11. Хабаровск, 1913.
[2] *Шкуркин П.В.* По Востоку. Указ. изд. С. 4.
[3] *Шкуркин П.В.* Китайские легенды. Харбин, 1921.
[4] *Шкуркин П.В.* Китайские легенды. Указ. изд. С. 3.
[5] Об этом: *Забияко А.А.* Художественная этнография Дальнего Востока: советский и эмигрантский текст // Традиционная культура Востока Азии. Благовещенск, 2014. С. 270–290; *Забияко А.А.* От научных изысканий к художественной этнографии: В.К. Арсеньев, П.В. Шкуркин, Н.А. Байков // Забияко А.А., Забияко А.П., Левошко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронтира. Монография / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2015. С. 242–243.

для населения дальневосточного фронтира и с российской, и с китайской стороны, и с кем пришлось ему самому бороться долгие годы сначала в Приморье в должности пристава и помощника полицмейстера, затем – в Маньчжурии. С этой проблемой Шкуркин был связан и опытом научной аналитики – для книги своего друга и единомышленника В.К. Арсеньева «Китайцы в Уссурийском крае» (1914) он перевел все китайские документы, на работу Шкуркина «Китайские азартные игры» Арсеньев ссылается в главе «Азартные игры»[1].

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

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

Очевидно, что писатель ясно понимал разницу между беллетристическим (художественным)[4] и этнографическим (научным) текстом. Другое дело, что он недооценил те возможности, что дает фактографический этнографический материал *литературе*. Именно такой способ рефлексии и определяется нами как *художественная этнография*. Произведения П.В. Шкуркина – полноценное воплощение художественного этнографического повествования. Несмотря на заявленную во вступительной главе документальность и реалистичность в изображении образов китайских разбойников, автор нередко «замешивает» на основе жизненной правды *художественную рефлексию* хунхузничества, особого рода мифологизацию некторых сторон жизни хунхузов[5]. Заодно с этим социокультурным явлением Шкуркин олитературивает свои наблюдения о национальных традициях жителей Северо-Востока Китая, художественно обрабатывает анализ соци-

---

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

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

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

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

[5] Об этом*: Дябкин И.А.* Неомифологизм как этнорелигиозный феномен культуры дальневосточного зарубежья: Диссер. ... канд. филос. наук: 09.00.14. Москва, 2015. 186 с.

ально-политической обстановки дальневосточного фронтира конца XIX – начала XX вв.[1]

Несмотря на декларативный отказ от беллетризации, в тексте Шкуркина переплелись наблюдения за хунхузами (их обычаями, этическими нормами, религиозными взглядами, образом жизни, особым языком), мифологические приемы организации сюжета и новеллистичность. В этом Шкуркин пошел дальше первых опытов Байкова в области беллетризации. Но и модус художественного осмысления этнографического материала у Шкуркина был иной.

Он двигался к этнографизму через постижение китайской истории и мифологии, глубоко погружаясь в китайскую картину мира. Шкуркин подчеркивал: «Отнюдь не задаваясь целью написать историю Китая, я желал, по мере сил и возможности, познакомить русских читателей, в общих чертах, с некоторыми периодами истории Китая и его народа не только в освещении официальной китайской истории, но и на основании “дикой” истории, а также исторических рассказов и записок. Кроме того, вряд ли история какого-либо другого народа породила так много легенд и преданий, как история китайская. Отделить историю от предания или легенды иногда не так легко, а для цели, поставленной мною, этого и не нужно: наоборот, легенда часто служила для меня элементом, связующим несколько исторических эпох или моментов. Там, где исторические данные не сходились с легендой, я это разногласие не только не затушевывал, но, наоборот, подчеркивал»[2].

В отличие от Байкова, для которого хунхузы, в первую очередь – «двуногие хищники», «хищники тайги», «подонки рода человеческого»[3], Шкуркин изучает это явление изнутри, вставая на позицию хунхуза не как представителя этносоциального типа, а как отдельного человека со своими индивидуальными душевными качествами, представляющего этнически определенный характер. Этот характер – плоть от плоти результат синкретического фронтирного усвоения китайской и маньчжурской религиозной и этической традиции.

В результате появляется, например, рассказ «Как я сделался хунхузом». В нем писатель-исследователь предлагает нам одну из человеческих историй бывшего предводителя хунхузской банды – Юй Цай-туня: «Недавно мне пришлось познакомиться с *весьма интересным человеком* – командиром китайского полка, полк которого славится безукоризненной

---

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

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

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

дисциплиной и отсутствием проступков среди солдат. Это – высокий, худощавый мужчина с *симпатичным лицом*, которое делается иногда каменным и показывает необыкновенную твердость характера. Вместе с тем, как это ни странно, он *скромен* и даже *конфузлив*. Хорошо знающие его говорят, что он очень *добрый человек*, но *раб своего слова*, что однажды он сказал – того не изменит. Подчиненные *не только боятся его*, но *уважают* и *любят*»[1] (курсив мой. – *А.З.*).

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

Не углубляясь в этические рассуждения, Шкуркин фиксирует отличительные черты национального характера китайцев – мстительность и жестокость по отношению к обидчикам, удивительные для русского сознания в столь эмоционально ровном повествовании, но, очевидно, вполне понятные соплеменникам. Русский читатель погружается в мир абсолютно иных психоментальных установок, узнавая о:

готовности китайцев к тяжкому монотонному труду («целый день приходилось быть на ногах в снегу, в слякоти, с топором или пилой; свалишь дерево, нужно его очистить от сучьев, запрячься в веревочные лямки и тащить его через камни, пни и буераки к самой речке. Лошадей у нас не было – слишком дорого было их покупать. К концу дня иной раз так устанешь, что даже есть ничего не можешь...»);

отсутствию каких-либо отвлеченных душевных интересов, упорству и терпению в физических лишениях («теперь мне 37 лет, хотя на вид мне больше, – тяжелая жизнь быстро старит. Вы ведь отлично знаете, кем я был раньше, да я и не скрываю этого! Постоянное напряжение, непрерывные переходы, необходимость вечно быть начеку – по пять, по шесть дней невозможно было даже ул переобуть – все это даром не проходит…»);

способности к высокой степени самоорганизации (Юй целенаправленно и долго трудится, чтобы «вернуть лицо» и т.д.).

Шкуркин ненавязчиво отмечает и редкую национальную черту китайцев – умение поддерживать друг друга в беде и ценить дружбу. Эта тема затронута в рассказе о друге Юя, бывшем атамане, подарившем Юю двухэтажный дом: «– Возьми! Быть может, нам еще придется искать зимой крышу для отдыха. Мы – братья: ты всегда найдешь пристанище у меня; а я – я хочу быть уверенным, что найду угол у тебя!». Эти слова Юй

не забывал, они согревали его надеждой на поддержку в трудной ситуации со стороны друзей, но и стимулировали отплатить добром за добро.

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

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

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

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

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

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

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

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

– Ты исправно доставил десятника домой? – сказал он.

– Да, исправно, – отвечал хунхуз.

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

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

– А как у тебя очутились часы десятника?

Хунхуз помертвел; из-за косого борта его куртки предательски высовывался кончик серебряного брелока в виде перекрещивающихся ружей

– тот самый, который висел на конце цепочки от часов у десятника.

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

– А я что приказал?

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

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

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

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

Горы покрыты непроходимыми лесами, и в этих лесах растет таинственная волшебная трава орхой-да, или женьшень, способная влить новую жизнь больному телу. Но горе тому смельчаку, который, целыми месяцами разыскивая волшебный корешок и, наконец, найдя его, бросится тотчас вырывать его из земли, забыв от радости, что сначала следует помолиться и возблагодарить духов гор и владыку здешних мест – грозного амба-лао-ху! Тотчас неведомо откуда появится страшный лао-ху (тигр) со священным иероглифом – «ван» (князь) на лбу, и… Никогда уже никто из смертных не увидит больше на этом свете несчастного искателя корней.

Но если счастливцу удастся добыть хотя бы два-три корешка в лето

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

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

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

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

Потянулись и мы на юг – начался китайский поход»[2]. Проникновенная рефлексия Шкуркиным тяжелейших для Китая исторических событий неотделима от глубоких раздумий русского патриота о судьбе России и роковых последствий для нее тех самых событий. Шкуркин стал одним из первых писателей-исследователей, осознавших тесную связь исторических путей России и Китая, важность диалогических отношений двух этносов, взаимопомощи русских и китайцев.

Свою точку зрения он выражает при помощи органичного соединения житейского и мифологического сознания, реального и мифологического повествования, опираясь на сущностный принцип китайской картины мира – *мифологизацию истории*. Из его «этнографических рассказов» читатель может сделать вывод о близости многих черт душевного склада русских и китайцев: горячности и открытости, жестокости и при этом – отзывчивости, щедрости. Это – точка зрения человека, влюбленного в Ки-

---

[1] *Шкуркин П.В.* Маньчжурский князек // Литература русского зарубежья. Восточная ветвь. Т. 1. Часть 3. Проза / Хрестоматия. Благовещенск, 2013. С. 241–260.
[2] *Шкуркин П.В.* Маньчжурский князек. Указ. изд.

тай и китайцев, потому он отчасти субъективен. Но при этом он фокусирует внимание читателя на том позитивном начале, что русский человек может обратить во благо своих взаимоотношений с китайцами. Это – точка зрения русского человека дальневосточного фронтира: патриота, офицера, готового защищать свою родину, но при этом открытого для этнокультурных контактов. Ученого, исследующего эти процессы в живой практике общения с представителями великой китайской цивилизации.

Взгляд П.В. Шкуркина на хунхузов и хунхузничества в контексте социокультурных трансформаций и межцивилизационных контактов на Северо-Востоке Китая в XIX–XX вв. (в первую очередь – контактов русских и китайцев, корейцев, маньчжуров) позволяет русским читателям не только увидеть изнутри хунхузский субэтнос и его социум как проекцию китайской картины мира в условиях дальневосточного фронтира, но и обратить внимание на собственное прошлое, на собственные этнические установки, почувствовать основания собственной этничности.

ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТА ТИГРА РУССКИМ ЭМИГРАНТОМ И ЭТНОГРАФОМ Н.А. БАЙКОВЫМ В КИТАЕ И МАНЬЧЖУРИИ (НА ОСНОВЕ КНИГИ «ВЕЛИКИЙ ВАН»)[1]

К.И. Родионова

В мифологии Китая большую роль играют различные животные культы, среди которых главенствующим до сих пор является почитание дракона и тигра. В Китае культовым мифологическим существом, безусловно, можно считать дракона. Но на исторической территории Маньжурии образ дракона был вытиснен таежным хищником – тигром. Северо-Восток Китая является естественной средой обитания тигра, поэтому его культ здесь стал преобладающим. Культ тигра наиболее распространен в Китае, Корее, Японии и Монголии. Одними из первых ученых, заинтересовавшихся «тигровой верой» были русские этнографы, среди которых можно упомянуть Николая Аполлоновича Байкова. Но если его этнографические труды широко известны российской этнографии, то его литературные произведения как источник для рассмотрения мифоритуального комплекса народов Дальнего Востока, практически не рассматривались.

Николай Аполлонович Байков (1872–1958) – писатель и натуралист. Получив перевод в 1901 году в Заамурский округ пограничной стражи Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД), он решил посвятить себя изучению Маньчжурии. С 1910 по 1914 командовал ротой 5-го Заамурского полка, названной «тигровой»[2]. В это время его и начала увлекать «тигриная тематика». Тигр для рабочих концессий и линейных служащих едва ли не самая большая опасность, по словам Байкова. Писатель считал тигров намного опаснее хунхузов, которые, в свою очередь, также представляли большую опасность для рабочих. Сам Николай Аполлонович был очень известным охотником. Командуя ротой, он обучил подчиненных ходить на «царя» маньчжурской тайги в одиночку. За это мужество командира и солдат, роту и прозвали «тигровой». В этот же период Н.А. Байков убил двух крупных тигров[3]. Практически с самого начала своего пребывания в Маньчжурии Байков начинает писать этнографические очерки, такие как «Звероловство в Маньчжурии» (1903), «В Маньчжурии» (1904), «Фауна и флора» (1905), «Охота у горы Маоэршань» (1907), «По

[1] Работа выполнена при поддержке гранта РНФ № 14-18-00308 «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)».

[2] *Шелохаев В.В.* Байков // Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. М.: Росспэн, 1997. С. 247.

[3] *Холодов А. В.* борьбе с хунхузами и тиграми. // Рубеж. 1938. № 24. С. 15-16.

тигровым следам» (1907), «Змеи и их приручение» (1911), «Маньчжурский тигр» (1925), «Женьшень» (1926), «Медведи Дальнего Востока» (1928) и др[1]. Однако, чуть позже начинают появляться и его литературные труды.

Можно заметить, что научная этнография ученого и его художественное восприятие мифологии дальневосточных народов, начинают соперничать между собой. Так, этнографические заметки Байкова трансформируются в художественные произведения. К примеру, очерк «Корень жизни женьшень» (1926) переходит в повествование «В дебрях Маньчжурии» (1934), а «Маньчжурский тигр» (1925), «Тигры на Дальнем Востоке» (1927), «Охота на тигра» (1927) переплавляются в «Великого Вана» (1936) и т.д[2].

Здесь же можно сказать и о художественной этнографии автора. «Под художественной этнографией понимается результат художественного освоения автором культурных, религиозных, психологических установок, нравственно-этических норм, особенностей обустройства быта представителей определенного этноса, населяющих определенные географические пространства»[3]. Автор собирает этнографический материал, при этом начинает художественно осмыслять этнографические данные и переплавляет их в литературные произведения.

Мифологический образ тигра у писателя появляется и в его более ранних литературных произведениях. Но центральным образ «царя тайги» становится в повести «Великий Ван». Проживая в Маньчжурии, автор впитал в себя многие мифологемы китайского и маньчжурского народов и описал их в своем произведении. В его произведениях ярко выделяется «фронтирная мифология».

«Понятие “фронтирная мифология” определяет систему мифологических представлений носителей фронтирной ментальности» [4]. Под фронтирной ментальностью понимается «духовная формация, выражающая идейно-психологические особенности индивидов и групп, существующих в условиях порубежья»[5]. Таким образом, тигриная мифология становится

---

[1] *Забияко А.А.* «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20–30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия: Сборник материалов международной научно-практической конференции. Вып. 9. Благовещенск, 2010. С. 119–140.

[2] *Забияко А.А.* «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. XX в.). Указ. изд.

[3] *Забияко А.П., Кобызов Р.А., Аниховский С.Э., Воронкова Е.А., Забияко А.А.* Эвенки Приамурья: Оленная тропа истории и культуры (монография). Благовещенск, 2012. С. 270–275.

[4] *Забияко А.А.* «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. XX в.). Указ. изд.

[5] Под фронтирной ментальностью понимается «духовная формация, выражающая идейно-психологические особенности индивидов и групп, существующих в условиях порубежья».

не только китайской и маньчжурской, но и, в общем, дальневосточной, «фронтирной мифологией». Этому хищнику, внушающему любому человеку трепет перед его силой, посвящено множество произведений писателей, проживавших в Китае, в том числе и произведение «Великий Ван» Н.А. Байкова.

В мифопоэтических представлениях китайцев тигр часто выступает как царь зверей и хозяин леса[1]. Подобные представления в полной мере реализованы в повествовании Байкова. Великий Ван – не только владыка Шу-Хая, но и повелитель всех гор и лесов. Сюжетом повести является история тигра Великого Вана. В этом произведении Байков пытается показать иное понимание идеалов, которое существует в китайских мифах и легендах. При этом он описывает черты и маньчжурского, и китайского тигриного культа, которые имеют во многом схожие черты. В «Великом Ване» они представлены неразделимо. По сюжету повести происхождение главного героя – тигра – идет от его матери и отца – корейского тигра. Вот как описывает автор отца Великого Вана: «Среди этих хищников особенно выделялся своей величиной один старый самец, богатырь по сложению, чрезвычайно грузный и массивный. На широком лбу его и на затылке обозначены были иероглифы “Ван” и “Да”, то есть “великий князь”»[2]. Эти иероглифы не случайны, известно, что китайцы до сих пор связывают расположение полос на тигрином теле с предзнаменованием. Это не просто полоски – это иероглифы, указывающие на божественную природу тигра. С древности, китайцы видели в трех полосках на лбу тигра иероглиф – знак «Ван» – могущественный владыка[3].

Эти иероглифы и дают имя тигру. Иероглиф 王 (Wang), имеющий значение – король, князь, царь, появляется и на лбу новоиспеченного Вана, сына корейского тигра. А иероглиф 大 (Da) – большой, огромный, великий, важный, вырисовывается на затылке тигра: «Вес самки достигал уже восьмидесяти килограммов, а самец весил более и поражал развитием головы и передних конечностей; на его широком плоском лбу ясно вырисовывались очертания иероглифа “Ван”, а на затылке, где развивалась будущая пышная грива, обозначились уже признаки другого иероглифа “Да” – Великий»[4].

См.: *Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А*. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Благовещенск, 2009. С. 10.

[1] *Топоров В.Н.* Тигр // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1988. С. 982.

[2] *Байков Н.А.* Великий Ван. Соната над Хинганом. Литература русских эмигрантов в Китае. Пекин: Издательство «Китайская молодежь», 2005. С. 32.

[3] *Кречман М.М.* Полосатая кошка, пятнистая кошка. Владивосток, 2008. С. 188.

[4] *Байков Н.А.* Великий Ван. Соната над Хинганом. Литература русских эмигрантов в Китае. Пекин: Издательство «Китайская молодежь», 2005. С. 35–36.

И хотя сам Байков говорит лишь об отце Великого Вана, но он не забывает подчеркнуть, что местные охотники знают предков Вана до третьего колена и считали что отцу Вана более полусотни лет. С гибелью тигра-отца связан еще один китайский культ, а именно почитание священных мест.

«Священные места это различные возвышенности и хребты (шеи и хвосты Дракона), водоемы (“Озеро чудовищ”), могущественные деревья (“Господин Леса”), участки произрастания женьшеня – те особые локусы таежного пространства, где наиболее вероятно проявление лесного и горного Духа»[1]. В повести «Великий Ван» священно всё пространство маньчжурской тайги, в особенности Шу-Хай – той местности маньчжурской тайги, в которой разворачивается сюжет повести. Он наделяется не только священным статусом, но и покровителем – Великим Ваном, который повелевает пустынными горами и дремучими лесами Шу-Хая. В описании смерти отца Вана – корейского тигра, локус священности выходит за пределы Шу-Хая, но при этом выделяются и другие сакральные места для китайцев – это горы, пещеры, вулканы, а также воды (озера и реки). В одной из первых глав, Байков пишет: «Отец его, великолепный корейский тигр, умер от старости на вершине священной горы Бай-Тоу-Шань (по-корейски Пак-Ту-Сан), в пещере Великого Духа Дракона. Смерть его ознаменовалась землетрясением, так как Великий Дракон, спящий в недрах горы, ворочался в своем каменном ложе, и горячее дыхание его в виде серных паров и ядовитых газов, вырывалось из глубоких трещин у самой вершины. Небесное же озеро, покоящееся в кратере вулкана, кипело и волновалось, посылая свои животворящие священные воды в Сунгари, в реку Желтого Лотоса»[2].

Из этого описания видно, какую важную часть мировоззрения китайцев составлял культ тигра и дракона, укоренившийся в сознании народа настолько, что вошел в обиход повседневной жизни. Очертания гористой местности Китая, которая занимает большую часть территории страны, вызывали у китайцев религиозный трепет, порождая мифические образы и фантазии. Так, большинство гор Китая имеют свою мифологическую историю, обычно связанную либо с образом спящего дракона, либо с образом тигра.

И если со смертью корейского Вана автор отходит к корейскому вулкану Пэктусан или Байтоушань, наделяя его сакральным образом дракона, то тут же возвращается к территории Китая и Маньчжурии, к глав-

---

[1] *Забияко А.А.* Мифология дальневосточного фронтира в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. 2011. Вып. 2. С. 154–169.

[2] *Байков Н.А.* Великий Ван. Соната над Хинганом. Литература русских эмигрантов в Китае. Пекин: Издательство «Китайская молодежь», 2005. С. 33.

ной священной реке Маньчжурии – Сунгари, которую китайцы называют рекой Желтого лотоса. Более того, несмотря на происхождение, Великий Ван является китайским тигром, и, прожив всю свою жизнь в Маньчжурии, он также находит здесь свое последнее пристанище: «Предание тайги говорит, что горный Дух, Великий Ван, заснул глубоким сном на вершине древнего Лао-Э-Лина»[1]. Отсюда видно, что горы и хребты напоминали не только изгибы драконьей чешуи, но и спину уснувшего навсегда Великого тигра, что можно увидеть на примере маньчжурского хребта Лаоэлина.

У Н.А. Байкова тигр имеет антропоморфные черты. На протяжении повести Ван как воплощение Горного Духа мыслит, строит логические умозаключения, напевает про себя колыбельную матери, видит страшные сны и чует недоброе со стороны людей.

Интересна теория воплощения Горного духа в животном теле тигра и в цветке лотоса, которую описывает Байков. Великий Горный дух, по преданию китайцев, не только обитатель тайги, в первую очередь он владыка лесов и гор. И именно тигр Великий Ван становится его воплощением в тайге Шу-Хая. Н.А. Байковым описываются и ритуалы поклонения Горному Духу. Среди которых наиболее часто встречаются моления Великому Духу у кумирен и возжигание благовонных курительных свечей.

Что собой представляли китайские кумирни? Их возводили в селеньях, в Маньчжурии они стояли посреди тайги, но были и домашние кумирни, стоявшие у каждого верующего китайца. Кумирня – это молельня, на которой находился идол или же был изображен кумир. Кумирни не отличались большими размерами, на них находился алтарь, куда клались благовонные свечи в жертву Горному Духу. Байков в повести упоминает различные кумирни, это и домашние кумирни и кумирни в тайге, всего же в произведении «Великий Ван» говорится о семи кумирнях. Говоря о кумирнях Шу-Хая, нужно упомянуть, что именно изображения Великого Вана сопровождали многочисленные возведенные в тайге алтари кумирен, помимо изображений на кумирнях были начертаны надписи, призывающие совершить перед кумирней моление Горному Духу - Великому Вану: «Звероловы, хунхузы, дровосеки и искатели женьшеня считали его (тигра) воплощением Горного Духа и строили в честь его кумирни на горных перевалах Лао-Э-Лина.

Изображения его, нарисованные на тонкой бумаге, украшали эти кумирни; перед ними часто жгли благовонные курительные свечи, и колокол молитвы гудел под сводами дремучих лесов.

На особых дощечках у этих кумирен одинокие путники читали надписи, гласящие следующее: «Путник! Остановись и зажги свечу мо-

[1] *Байков Н.А.* Великий Ван. Соната над Хинганом. Литература русских эмигрантов в Китае. Пекин: Издательство «Китайская молодежь», 2005. С. 136.

литвы! Если ты чист душою и сердцем, – не бойся и продолжай свой путь. Великий Дух этих гор и лесов охранит тебя от бед и несчастий!»[1].

И если изображениями тигра часто сопровождались кумирни, то произносить слово «тигр» китайцы, жившие в тайге, особенно опасались, боясь навлечь этим на себя гнев Великого Горного Духа. Вместо слова «тигр» обычно произносилось местоимение «он», либо имя «Да-Лао-Цзы»[2]. «Да-Лао-Цзы» или по-китайски 大老子 означает Великий старик, Великий старец. Звание Великий старец использовалось наравне со званием Великий Ван и означало воплощенного в теле тигра Горного Духа.

Обряд у алтаря включал обычно коленопреклоненные молитвы верующего, если кумирня находилась дома или в селении китаец ударял специальной палочкой несколько раз (чаще всего три раза) по чугунному колоколу, находящемуся у алтаря. Если же кумирня была лесной, то человек мог заменить удар в колокол простыми ударами палкой по коре дерева. Неизменным «домашним» обрядом почитания Горного Духа было использование благовонных свечей. Обрядов поклонения тигру – Великому Духу было несколько, «самый элементарный, из которых состоял в возжигании перед идолом (статуей или изображением) связки курительных палочек или свечей (две пары по две штуки)»[3]. Свечи использовались как жертва Духу гор и лесов и ставились на алтарь. Этими обрядами охотники, дровосеки и хунхузы пытались задобрить Властелина тайги – тигра.

Охотники при встрече с Великим Ваном уступали ему дорогу и, отойдя подальше от тропы, по которой ступал тигр, вставали на колени и молились Великому Горному Духу. Среди всех охотников автор повести выделяет старика Тун-Ли – самого мудрого охотника и собирателя женьшеня Шу-Хая. Тун-Ли знает все таежные травы и их целебные свойства, в этом мы можем увидеть и особенность китайцев, которые осведомлены о полезных свойствах практически всех растущих в Китае растений. Старец также знает все закоулки родной тайги, он может врачевать и стоит во главе таежного суда, хотя роль самого судьи исполняет Ван. Фигуру Тун-Ли, безусловно, заслоняет образ главного героя – Вана, но Тун-ли автор отвел важную роль человека с глубокими ценностями, с душевной гармонией и равновесием. Впервые мы видим силу Великого старика, когда он первый раз встречает Великого Вана. Возвращаясь домой по тропе, охотник видит перед собой огромных размеров тигра и понимает, что, убежав, покажет свою слабость, которой «повелитель тайги» непременно воспользуется, поэтому Тун-Ли решает идти вдоль тропинки прямо на Великого

---

[1] *Байков Н.А.* Великий Ван. Указ. изд. С. 65.

[2] *Байков Н.А.* Великий Ван. Соната над Хинганом. Литература русских эмигрантов в Китае. Указ. изд.

[3] *Королев К.М.* Китайская мифология. Энциклопедия. М., 2007. С. 49.

Вана и смотреть ему в глаза. Подойдя впритык к хищнику, Тун-Ли не сворачивает и Вану ничего не остается, как пропустить смелого старика и сойти с тропинки. С этого момента в жизни тигра появляется существо, единственное в своем роде, это не просто человек, не просто охотник, каких Ван уже встречал, это старик с могучей волей и сильным характером, заслуживающий уважение могущественного тигра. «Через взаимоотношения Вана и охотника Туна, понимающего “душу” зверя, Байков пытался проверить свою сокровенную мысль о мировой гармонии»[1]. Старца уважает весь Шу-Хай – не только звери, которые «ставят его в пример», но и охотники, почитающие его мудрость. «Молодые звероловы и охотники не только уважали и чтили Великого старика, но и боялись взгляда его строгих немигающих глаз. Они были уверены, что взглядом этим можно умертвить человека. Сам Великий Ван, воплощение Горного Духа, по словам тех же охотников, ежегодно в одну из “звериных ночей”, приходит к фанзе Тун-Ли и ведет со стариком беседы»[2]. Тун-Ли чтит «закон тайги» и приговаривает к смерти молодого охотника Сун-Фа за украденные шкурки животных. На месте гибели Сун-Фа Великий старец сооружает алтарь. Он слышит крики таинственной птицы Цяор, и понимает, что это душа погибшего: «Это не птица, подумал старый зверолов, это бедная душа Сун-Фа, она летает по лесам и криком своим завлекает одиноких путников в глубину тайги, к Великому Вану. Она зовет брата своего, заблудившегося в горах Шу-Хая в поисках драгоценного корня жизни»[3]. О птице Цяор в этнографических очерках и других источниках практически полностью отсутствуют данные. Можно лишь с точностью сказать, что между учеными и краеведами в свое время велись споры об ее реальном существовании: «Местные краеведы постоянно отыскивали что-то новое – то развалины старинного монастыря, то таинственную птицу Цяор, о которой спорили ученые, то жука каллиногора»[4].

В конце повести старик (в рассказах охотников) становится мифическим персонажем, которому уступает дорогу Великий Ван и который приручает змей, в том числе, ядовитых. Тун-Ли становится героем «фронтирной мифологии», человеком тайги, мудрым старцем, знающим все тайны этих загадочных лесов. Он также почитает предков. В доме Тун-Ли живет больная старая змея, которой около двухсот лет и которая, по рассказам охотников, является предком старика. Великий старец почитает змею, считая ее своим умершим родственником – в этом также заключен китай-

---

[1] *Шелохаев В.В.* Байков // Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. М., 1997. С. 248

[2] *Байков Н.А.* Великий Ван. Соната над Хинганом. Литература русских эмигрантов в Китае. Пекин: Издательство «Китайская молодежь», 2005. С. 108.

[3] *Байков Н.А.* Великий Ван. Соната над Хинганом. Указ. изд. С. 108.

[4] *Таскина Е.* Неизвестный Харбин. М., 1994. С. 152.

ский культ предков. Тун-Ли присматривает за змеей, заботится, и когда она умирает, он сжигает ее и развеивает пепел по ветру. По его мнению, смерть змеи ознаменовала конец лесам Шу-Хая. Но не только Тун-Ли почитает предков, сила китайского культа волей автора движет и ощущениями тигра: «Голоса далеких предков говорили ему о том же и требовали крови, горячей крови»[1]. Такой чертой автор наделяет лишь одного хищника Шу-Хая, главного героя – Великого Вана, еще раз указывая на его внеземную сущность.

Нужно упомянуть и то, что Байков в повести не только превозносит мудрость старца, но и акцентирует внимание читателя на проблеме уничтожения того, что так дорого Тун-Ли, а именно – гармонии тайги. Он, безусловно, считает строительство КВЖД огромной трагедией для маньчжурской тайги, в чем убеждается читатель, прочтя последние строки повести и увидев начало гибели прекрасного Шу-Хая, которая начинается с началом строительства железной дороги и смерти Великого Вана. На протяжении всей повести Байков упоминает молитву Горному Духу: «Я пришел издалека! Сердце мое открыто! Воля Горного Духа должна быть исполнена!»[2] и читатель начинает слышать звук чугунного колокола, доносящегося из китайского селения. Так автор показал читателю мир маньчжурских охотников, хунхузов, дровосеков, собирателей женьшеня, а также мир мифических лесных духов и таежных обитателей, повелителем которых является дальневосточный тигр – Великий Ван. Образ огромного тигра и его культ в Китае занимал немаловажное место в жизни китайского народа, увлекая и иностранцев, в том числе, русских писателей, эмигрировавших в Маньчжурию. Но именно Николай Аполлонович Байков в ряде своих произведений, ьво главе которых стоит повесть «Великий Ван», в полной мере раскрыл культ этого таежного хищника. Имено после работ Н.А. Байкова китайский тигриный культ становится одним из важнейших элементов «фронтирной мифологии»,запечатленной и развиваемой позднее в произведениях дальневосточных писателей-эмигрантов.

[1] *Байков Н.А.* Великий Ван. Соната над Хинганом. Литература русских эмигрантов в Китае. Указ. изд. С. 117.
[2] *Байков Н.А.* Великий Ван. Соната над Хинганом. Указ. изд. С. 117.

ЧЕЛОВЕК ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ФРОНТИРА: В. ЯНКОВСКИЙ. («НЭНУНИ. ДАЛЬНЕВОСТОЧНАЯ ОДИССЕЯ»)[1]

Е.Е. Бибик

Сложившийся в русском сознании уже в середине XIX века образ Дальнего Востока как «дикого», но при этом сказочно богатого края, который надо с риском для жизни и здоровья осваивать и охранять, обусловил ряд характерных особенностей миграционного процесса. На Дальний Восток отправлялись зачастую люди витальные, или, по Гумилеву, пассионарные[2]. В пассионарной теории этногенеза это люди, обладающие врожденной способностью абсорбировать из внешней среды энергии больше, чем это требуется только для личного и видового самосохранения, и выдавать эту энергию в виде целенаправленной работы по видоизменению окружающей их среды. Немалую долю жителей составили те, кто приехал на Дальний Восток, руководствуясь высокими идеалами освоения далекой окраины, – это по преимуществу люди романтического склада души.

Безусловно, формирующийся с годами по ту и эту стороны границы культурный облик приграничных городов и станционных поселений с яркой национальной спецификой, установление форм экономической и хозяйственной жизни сообразно официальным порядкам и веками сложившемуся опыту закрепил специфические этнокультурные и этнопсихологические характеристики представителей приграничных народов.

Но осталась дальневосточная тайга, где её обитатели («таёжные люди») движимы чувствами и потребностями, стирающими этническое своеобразие, а потому здесь общий закон – «тайга», а понятный всем язык – «таёжная грамота». Тайга особым образом преломила черты «фронтирной ментальности», породив свои особые межэтнические, межсоциальные, межрелигиозные отношения, сформировала и свою «фронтирную мифологию». Жизнь и смерть, судьба и случай – именно эти категории в их самом что ни на есть прямолинейном истолковании определяют поведение и представления таёжного человека: охотника, рыболова, женьшеньщика, хунхуза[3].

---

[1] Работа выполнена при поддержке гранта РНФ № 14-18-00308 «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)».

[2] *Забияко А.П.* Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII-начала XX вв. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Благовещенск, 2009. С. 10.

[3] *Забияко А.А.* Мифология дальневосточного фронтира в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. 2011. № 2. С. 154.

«Таёжная мифология» как составная часть «фронтирной мифологии» вобрала в себя и даосский, и буддийский, и христианский, и шаманистский компоненты. Это отмечали не только путешественники XIX столетия, но и В. К. Арсеньев, совершивший свои первые экспедиции по Уссурийскому краю в начале XX века, и Н. А. Байков, работавший в те годы на территории Северной Маньчжурии. В 20–30 гг. в этом смогли убедиться вольно и невольно оказавшиеся в условиях дальневосточного фронтира русские эмигранты.[1]

Наша задача – проследить, каким образом сюжеты и образы «фронтирной мифологии» нашли отражение в литературе, в частности, в прозе Янковских.

В книге «Нэнуни-четырехглазый» В. Янковский повествует о полной приключений и опасностей жизни своего деда – Михаила Янковского. Книга открывается эпизодом восстания в Польше в 1863 г., в котором принимал участие М. Янковский и за что был сослан царским правительством на Дальний Восток.

Детально В. Янковский восстанавливает родословную своей семьи. Жизненные стратегии семьи Янковских, ярко описанные в книге В. Янковского, наглядно демонстрируют процесс становления «фронтирной ментальности» представителей легендарного клана. Будучи отчасти носителем польского менталитета, Янковский при ссылке на Дальний Восток погрузился совершенно в другую культурную среду – в стихию тесного проживания с коренными народами Дальнего Востока.

Как пишет В. Янковский, прибыв на остров Аскольд, «Михаил Иванович обошел весь остров и пришел в полный восторг. Впервые в жизни встретил он такое богатство и разнообразие природы»[2]. Этим же вечером Михаил Янковский слушает рассказы китайцев о тиграх, женьшене и хунхузах. Так, кореец Сунь повествует Михаилу Янковскому о «суровом законе» этих земель: «Наши люди кругом хорошо, только один плохо – хунхуза… Его только карта играй, опий кури, рабочий люди деньги забирай»[3]. Желанием помочь своим землякам, спасти окрестности от разбойников, спасти вымирающие виды животных – именно этим руководствовался Янковский, создавая на дальневосточных землях свое имение. В Янковский упоминает, что Михаил «никогда даже не задавался вопросом о действенности тех «законов», о которых ему рассказывал экспансивный Сунь»[4]. Каждая глава книги В. Янковского иллюстрирует процесс «вживания» клана Янковских в инокультурную среду. Свое повествование ав-

---

[1] *Забияко А.А.* Мифология дальневосточного фронтира в сознании писателей-эмигрантов. Указ. изд. С. 154.

[2] *Янковский В.* Аскольд // В. Янковский Нэнуни-четырехглазый. Ярославль, 1979. С. 26.

[3] *Янковский В.* Аскольд. Указ.изд. С. 28.

[4] *Янковский В.* Корейская легенда // В. Янковский. Нэнуни-четырехглазый. С. 36.

тор строит на сюжетах «таежной мифологии». Ведь сама культурная реальность, в которой оказался дед В. Янковского, располагала к возникновению мифологических образов и типов мышления. Одним из сюжетов «таежной мифологии» мы можем назвать охоту, которая неразрывно сопряжена с экзистенциальной ситуацией опасности, встречи со смертью.

Охота для М. Янковского стала не только жизненно необходимым, промысловым видом деятельности, а настоящей неугасимой страстью. Каждая «вылазка» на охоту для М. Янковского была своего рода испытанием, сопоставимым с инициацией. Так, отправившись на охоту за фазанами, М. Янковского вспоминает слова старика-корейца о том, что «тигров у нас, в Приморье, на каждом шагу…»[1]. При этом встречу с тигром М. Янковский ждал как чудо, эта встреча была для него долгожданной, хотя и была сопряжена с невероятной опасностью, но, как пишет В. Янковский «эта опасность почетная и даже приятная. Имея шрамы от тигровых когтей и разбитое плечо, я всегда с благодарной улыбкой вспоминаю милость богини Дианы, отметившей мои охотничьи старанья»[2].

В главе «Киты и тигры» автор описывает первую встречу М. Янковского с хозяином «таежных лесов»: «Вот ОН! Из бурых зарослей вынырнула оранжевая, в седых усах, украшенная на лбу черным “иероглифом” страшная голова. Уши прижаты, пасть оскалена, ощерены огромные, желтые клыки…»[3]. «Ван» и «Дэ» («Царь» и «Великий») – многосмысленные иероглифы, природой выведенные на лбу дальневосточного хищника[4]. Он якобы способен изгонять демонов всех болезней и поэтому считался патроном здоровья. Тигр очень ценится в дальневосточной народной медицине. Лекари использовали для своих нужд буквально все тигриное тело. Прежде всего, конечно, мясо, которое якобы помогает работе пищеварительных органов человека, в особенности селезенке и желудку, а также улучшает так называемую энергию «ки». Корейцы верили, что когти тигра нормализуют работу сердечно-сосудистой системы. Использовали их для лечения гангрены.

В мифологических представлениях корейцев и китайцев тигр – дух леса, царь зверей, дух гор и пещер, устрашитель. Как отмечает В. Янковский: «А в воздухе молнией сверкнуло длинное, изогнутое тело. Огромные лапы простерты вперед, хвост – змеей! На мгновенье почудилось: сказочный дракон спрыгнул с луны. Но тут жалобно, пронзительно проверещал Пегашка, и охотник отчетливо расслышал хруст раздробленных позвонков. Ещё миг, и тигр, как кошка с мышью, с жеребенком в зубах бе-

---

[1] *Янковский В.* Киты и тигры // В. Янковский. Нэнуни-четырехглазый. С. 68.
[2] *Янковский Ю., Янковский В.* Нэнуни. Дальневосточная одиссея. Владивосток, 2007. С. 37.
[3] *Янковский В.* Киты и тигры. Указ. изд. С. 71.
[4] *Забияко А.А.* Мифология дальневосточного фронтира в сознании писателей-эмигрантов. С. 155.

жал крупной рысью к оградке»[1]. Конечно, «фронтирная мифология» дальневосточных писателей включает в своё семантическое пространство не только таёжный пласт. Отдельного разговора заслуживает неомифологическое осмысление русскими писателями традиционной мифологии народов Дальнего Востока (китайцев, корейцев, японцев, нанайцев, удэгейцев и др.), а также новых реалий жизни в условиях тесного взаимодействия разных этносов на рубеже XIX–XX вв. – например, явление хунхузничества.

Следующий сюжет «таежной мифологии» – это встреча с хунхузами. В то время много приходилось сражаться не только с тиграми, волками и барсами, но и с представитеями этого рода «двуногих хищников» (Н.А. Байков). Для Маньчжурии начала XX века хунхузы были настоящим бедствием. П.В. Шкуркин писал: «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»[2].

Хунхузы (от кит. *хун хуцзы*, буквально – красная борода) – название участников вооруженных банд, действовавших в Маньчжурии с середины 19 в. до победы народной революции в Китае (1949 г.). Отряды хунхузов, состоявшие, главным образом, из разорившихся крестьян, деклассированных, люмпенизированных элементов города и насчитывавшие иногда по несколько тысяч человек, нападали на города и селения с целью грабежа. Накануне Синьхайской революции 1911–13 местные власти нередко привлекали их на свою сторону и использовали в качестве военной силы. В. Янковский пишет: «В те годы не было нашим переселенцам покоя: то тигры, то ходжеги – хунхузы. Первые давят лошадей и коров, иногда и людей, вторые грабят, убивают, да и ещё и в плен берут. Зачем? Через несколько дней приходит записка: если хотите получить обратно своего брата или свата, давайте столько-то денег, муки, крупы, масла, соли… А где все это взять? Продай фанзу, пашню, быка, – хоть собственную жену продай – все равно не хватит. А у хунхузов жалости нет: не выкупишь – пришлют в тряпке отрезанный палец, потом ухо. Торопись! Ещё день-другой нет денег, не выкупили – и конец! Больше и искать нечего»[3]

За виртуозную стрельбу Янковский получил от корейцев почетное прозвище «Нэнуни», что означает «четырехглазый». Спустя годы, когда Янковские были вынуждены перебраться в Корею, этот псевдоним стал их

---

[1] *Янковский Ю., Янковский В.* Нэнуни. Дальневосточная одиссея. Владивосток, 2007. С. 53.
[2] *Шкуркин П.В.* Несколько слов. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае / Сост. Ли Янлен. Пекин: Китайская молодежь, 2005. Т. 3. Соната над Хинганом. С. 483.
[3] *Янковский Ю., Янковский В.* Нэнуни. Дальневосточная одиссея. Указ. изд. С. 58.

второй фамилией. Только Юрия Михайловича звали «Нэнуни атыри» – сын Четырехглазого, а внуков – «Нэнуни сонджа». Любопытно, что именно после встречи с хунхузами М. Янковский получил прозвище «Нэнуни». Михаил Янковский смог в поединке убить разбойника и стал свидетелем того, как хунхуз «судорожно содрал с корня мох, задрал куртку и, лежа, заткнул рану»[1], – это был обычай, исполнение которого помогало не выпустить «мятежный дух», как верили предки.

«Таежные дебри», «маньчжурская тайга» в прозе В. Янковского становятся определяющей мифологемой, главным источником сюжета. Повествование о жизни деда в книге «Нэнуни» сопряжено с целым комплексом сюжетов «фронтирной мифологии». Условия проживания в ситуации «дальневосточного фронтира», в условиях тесного взаимодействия с коренными этносами этих земель и охота в дебрях маньчжурской тайги определили сюжетную основу книги. Более того, образ Михаила Янковского – «нэнуни» в книге становится новой мифологемой. О мастерском походе М. Янковского на хунхузов вскоре родилась корейская легенда: «Легенда эта поползла от фанзы к фанзе, ходоки и странники разносили её по корейским выселкам Уссурийского края, через Синий Хребет, через тихую реку Туманган на родину сказок, в Корею. Плохо шли дела у наших отцов и дедов, пока не встретились два невиданных человека, которые никого не боялись: Нэнуни и Син Солле. Встретились и стали как братья. Возьмут ружья, сядут на коней – все тигры и хунхузы разбегаются. Почему? Да потому, что промаха у них не бывало. А Нэнуни стрелял с коня на скаку и не оборачиваясь. Вот так! Потом перекидывал её через плечо и не глядя стреляет назад. И все тигры и разбойники лежат. Зачем ему было оборачиваться, когда он был Нэнуни, у него была вторая пара глаз на затылке…»[2]

На нашей планете нет, пожалуй, другого растения, которое пользовалось бы столь огромной славой все исцеляющего средства, как женьшень. И, наверное, ни о каком ином растении в мире не сложено больше легенд и преданий, чем о женьшене. Какие только названия не давались ему на Востоке: «Дар богов», «Чудо природы», «Соль земли», «Дух земли», «Божественная трава», «Стосил» и многие другие. Но чаще всего его называют «корень жизни». В дословном же переводе с китайского слово «женьшень» означает «человек-корень» (жень – человек, шень – корень). Это название было дано за поразительное сходство корня женьшеня с человеческой фигурой.

В древних китайских книгах можно найти такое изречение: «Царь лесных зверей – тигр, царь морских зверей – дракон, а царь лесных расте-

---

[1] *Янковский В.* Нэнуни-четарехглазый. Указ. изд. С. 64.
[2] *Там же.* С. 78.

ний – женьшень». Одна из распространенных на Востоке легенд о женьшене сообщала о том, что он зарождается от молнии. Если молния ударит в прозрачную воду горного источника, то источник уходит под землю, а на его месте вырастает «корень жизни» – женьшень, который таит в себе силу небесного огня. Поэтому женьшень иногда обозначается китайскими иероглифами «жень-дань-шень», что означает «корень-молния». В другой легенде рассказывается, что жил на свете добрый рыцарь по имени Жень Шень, которому пришлось сражаться с возлюбленным своей сестры. Его сестра Луи Ла горько оплакивала погибшего в этом бою брата, и там, где падали ее слезы, вырастало невиданное растение – женьшень, обладающее таинственной силой жизни.

Много еще легенд создал китайский народ о женьшене. В одной из них рассказывается, что, спасаясь от людей, женьшень наплодил великое множество себе подобных растений-двойников, которых китайцы называют «панцуй». И чем крупнее их размеры, чем больше напоминают формой своего корня фигуру человека, тем ближе они к настоящему женьшеню. А чем ближе пан-цуй к настоящему женьшеню, утверждает легенда, тем больше в нем целебной силы. Естественно, что такой корень и ценится дороже. Да и сам женьшень обладает способностью превращаться в человека, принимать облик любого животного, любой птицы и даже камня. Первое знакомство с женьшенем М. Янковского произошло в таежном лесу, на привале, во время охоты, когда знакомый кореец показал ему корни чудо-растения: «Русска говори – женьшень, корейца говори – инсам. Давай садится, тебе надо корни посмотри! Это самый первый лекарства… Дно коробка было устлано мхом, на котором лежали странные желтоватые корешки. Они чем-то напоминали человека: головка, шейка, туловище. Ответвления, похожие на конечности человеческого тела, заканчивались мелкими корешками-мочками в виде бороды. Легендарные корни. Глядя на них казалось, что они вот-вот должны зашевелиться»[1].

В главе «Женьшень» кореец Ли Маза рассказывает М. Янковскому о разделении растения на группы: «Когда я в Нингута ходил, слыхал так: китайцы женьшень на шесть сорта разделили. Первый, второй, третий – обыкновенный человек купить нельзя, тюрьма будет. Эти три сорта только император, его родные, ещё самый высокий чиновник держать может. Сколько стоит – неизвестно. Четвертый, пятый, шестой купить можно. Четвертый сорт аптека продает один вес корень – четыреста вес серебра. А если на золотой деньги, тогда в четыре раза дороже золота. Это такой такса…»[2]. Повествование о «Нэнуни» в книге Янковского переплетается с этнографическими элементами об особенностях проживания народов

[1] *Янковский Ю., Янковский В.* Нэнуни. Дальневосточная одиссея. Указ. изд. С. 112.
[2] Там же. С. 154.

Маньчжурии, научными «вставками» о природном ландшафте, о породах лошадей и пятнистых оленей. Вероятно, для эмигрантов-дальневосточников подобное повествование вызывало особый интерес. Ведь в 1920-е гг. харбинцы уже читали «Китайские легенды» и «Хунхузов» П.В. Шкуркина, «В горах и дебрях Маньчжурии» Н.А. Байкова, «Тигровьи чары» В. Марта. Для эмигрантов-дальневосточников реалии дальневосточного фронтира, неотделимые от мифологических представлений местного населения[1], представляли один наиболее популярных сюжетов прозы 1920 гг.

Анализ художественного своеобразия книги В. Янковского «Нэнуничетырехглазый» позволил нам выявить особенности фронтирного мышления представителей клана Янковских. Отличительная особенность «фронтирной ментальности» Янковских – обращение к истории своей родословной как попытка реконструкции не только своей биографии, но, прежде всего, особенностей поведения, мышления, образа жизни рода Янковских. Особая тяга к охоте – еще одна немаловажная черта «фронтиной ментальности», т.к. в этом мы видим проявление пассионарных характеристик, свойственных всем Янковским.

Проза Янковского отражает реалии дальневосточного фронтира – это тесное взаимодействие с коренными народами и культурами Маньчжурии и Дальнего Востока, обращение к мифологическим представлениям этих этносов, писание географического ландшафта. «Дебри маньчжурской тайги» для В. Янковского становятся определяющей художественной мифологемой.

[1] *Забияко А.А.* На проселочных дорогах русской литературы: казус харбинской беллетристики // Литература русского зарубежья. Восточная ветвь. Т. 1. Часть 1. Проза / Хрестоматия. Благовещенск, 2013. С. 25.

О ПОЭТЕ РУССКОГО ХАРБИНА М.П. ШМЕЙССЕРЕ

Н.П. Гребенюкова

С поэтами Восточной ветви русского зарубежья у нас нет иного пространства памяти, как былая Россия. Однажды утратив её, спустя век мы снова её обретаем, но уже совсем иную, неведомую и по-прежнему прекрасную…

В 1937 г. вышел оперативный приказ наркома внутренних дел Н.И. Ежова, направленный против «террористической диверсионной и шпионской деятельности японской агентуры из харбинцев». Он разделял их на две категории: тех, кто был изобличён в диверсионной деятельности (им грозил расстрел) и «всех остальных, менее активных харбинцев» (им определялся срок заключения от восьми до десяти лет)[1]. Редкий русский харбинец не прошёл после депортации в СССР путь лагерей, немногим удалось выжить, и одним из них был журналист Михаил Петрович Шмейссер (1909–1986).

М.П. Шмейссер родился в России, в Семипалатинске; его отец, Пётр Викторович, русский дворянин, был офицером. Он погиб в годы Первой Мировой войны. Михаил остался без попечения отца в год (родители в это время развелись), и воспитывала Михаила мать. И хотя об имущественном положении семьи М.П. Шмейссер в анкетах БРЭМ писал: «Золотые прииски на Алтае и недвижимое имущество», в пору его взросления они с матерью Александрой Михайловной нуждались[2]. Она служила сначала учительницей, а потом делопроизводителем Ачинско-Минусинской железной дороги. С ней сын переезжал из города в город: жил в Томске, в Камне, в Ачинске. В Новониколаевске (нынешний Новосибирск) он прожил с 1916 по 1922 гг. В этом городе, первым почётным жителем которого был император Николай II, Михаил прожил до отрочества. Отсюда, наверное, проистекают его монархические убеждения, о чём он позже не раз писал в анкетах.

Из Новониколаевска М. Шмейссер в 1924 г. переехал в Китай, в Хайлар, где на КВЖД служил брат его матери, Григорий Михайлович Шимкин, некоторое время был предоставлен его заботе, а оттуда – в Харбин, где мать нашла себе работу преподавательницы рукоделия в ХСМЛ.

В Харбине Михаил Шмейссер окончил гимназию, состоял в организации скаутов, в Союзе мушкетёров, в Ордене крестоносцев и легитими-

[1] Приказ НКВД от 20.09.1937 № 00593. http://ru.wikisource.org/wiki/

[2] Личное дело М.П. Шмейссера № 24988 // ГАХК. Ф. 830. Оп. 3. Д. 54509. Л. 21.

стов[1]. Михаил два года учился в педагогическом институте «по филологическому факультету», окончил фармацевтические курсы (что впоследствии, в СССР, в ИТЛ, ему очень помогло), служил в аптеках Харбина, был проводником международного общества спальных вагонов, работал в гимназии М.А. Оксаковской, классным надзирателем реального училища.

С 1927 г. М.П. Шмейссер стал профессионально заниматься литературной работой – сотрудничал в журналах «Рубеж», «Луч Азии», в газетах «Заря», «Голос эмигрантов», «Рупор». В газете «Рупор» он публиковался под псевдонимами Струсский, М. Стремнин, в «Голосе эмигрантов» – Кенарский, Мих. Смирнов, в журнале «Луч Азии» – Мих. Каннский, Дикси, М. Краснов. М.П. Шмейссер был членом харбинской «Чураевки», входил в актив студии, а также участвовал в литературно-художественном кружке при объединении монархистов. Он писал сценические миниатюры, пьесы для детей, скетчи для радио, либретто для театра оперетты.

В 1931 г. в Харбине вышел сборник стихов «Семеро», в котором Михаил Шмейссер опубликовал стихотворение «Призыв». Следуя элегической традиции русских поэтов Китая, автор развивает в этом стихотворении мотив духовного странничества и веры во встречу с любимым человеком «в мире том, где бесконечны дали»: «В этот миг по незнакомым сферам, / Пробираясь в незнакомый край, /Я пойму, что у тебя есть вера / В новое свидание. «Прощай!» – / Крикну я, и стоголосым взрывом / До твоей трепещущей души / Долетят мои слова призыва / В голубой предутренней тиши»[2].

Это стихотворение можно тематически соотнести со стихотворением харбинской поэтессы младшего поколения Е.В. Никобадзе-Влади (1927–1990) «Верю», лирическая героиня которого верит, что «где-то там, в космических глубинах, /Ангел ждёт души моей полёт».

В периодической печати было опубликовано более ста рассказов М.П. Шмейссера, а в 1941 г. в Харбине они вошли в его сборник «Подвиг». В 1942 г. поэт был одним из авторов сборника «У родных рубежей», в 1945 г. – сборника «Лира». Книга девяти поэтов (редактор сборника и один из авторов – А.И. Несмелов; тираж книги 250 экземпляров). В собрании Гродековского музея, в архиве А.В. Ревоненко представлено это издание (ХКМ КП 12246/86).

М.П. Шмейссер был лауреатом Всеманьчжурского и Всеазиатского литературных конкурсов, организованных «Главным Бюро эмигрантов, при поддержке Ниппонской военной миссии»[3], о чём свидетельствует

---

[1] Личное эмигрантское дело № 24988 М.П. Шмейссера. // ГАХК. Ф. 830. Оп. 3. Д. 54509. Л. 22 – разворот.

[2] Литература русских эмигрантов в Китае. Т. II. Паровозы гудят у Цицикара. Пекин: изд-во «Китайская молодёжь», 2005. С. 644.

[3] Личное дело № 24988 М.П. Шмейссера. // ГАХК. Ф. 830. Оп. 3. Д. 54509. Л. 87 – разворот.

публикация в Рождественском номере «Рубежа» за 1942 год. На соискание премии было прислано 163 стихотворения 65 участников, среди которых, как отмечалось, «было много первоклассных». Две первые премии были присуждены А.И. Несмелову и М.П. Шмейссеру. «Шесть премированных стихотворений и целый ряд других, – всего стихи 18 поэтов, вышли отдельным сборником под заглавием: «У родных рубежей». Сборник этот – прекрасная память о конкурсе»[1]. По своим убеждениям М.П. Шмейссер был монархистом, членом РФП (Российской фашистской партии) К.В. Родзаевского (1934), исполнял должность секретаря еженедельного издания БРЭМ – газеты «Голос эмигрантов», редактора прояпонского журнала «Луч Азии», был членом правления объединения российской молодёжи Харбина. В отличие от идеологов европейского фашизма, К.В. Родзаевский и его соратники были православными монархистами, боготворили Николая II и связывали будущее России с возрождением традиционного русского самодержавия[2].

В творчестве М.П. Шмейссера нет произведений, посвящённых фашизму. Поэт писал о России, о её православных праздниках, о силе русского оружия. Есть у Шмейссера и стихи о русском искусстве – одно из них посвящено В.И. Томскому, одному из лучших артистов русского зарубежья в Азии[3]. В сборнике «У родных рубежей», в который вошли лучшие произведения участников II конкурса русских поэтов и беллетристов, опубликовано стихотворение Михаила Шмейссера «Русский штык», воспевавшее русскую военную доблесть: «И потом, когда от льдистых капель / На тебе отслаивалась муть, / Может быть, сам мужественный Капель / Мог с надеждой на тебя взглянуть. / Славных дел ты много, верно, знаешь, / И в изгнанье нелегко тебе. /Как и мы, Россию вспоминаешь, / Жаждешь новых боевых побед…»[4].

В сознании поэта Россия связана с православием; вот как он пишет о празднике Рождества в Харбине: «В тихом небе херувимы /у невидимых иконок / возжигают звёзды свечи, / славя Господа Христа. / В эту ночь приходит к людям / радость, ласка, всепрощенье. / В эту ночь в сердцах родится / грусть о детстве золотом. / И о Родине прекрасной / Так безудержно томленье, /так безудержно и сильно / рвётся сердце в отчий дом»[5].

---

[1] Результаты Всеманьчжурского конкурса поэтов // http://rubej.info/staty-poety.htm.

[2] *Платонов О.* Родзаевский Константин Владимирович. // http://www.hrono.ru/biograf/bio_r/rodzaevsky.php.

[3] Русский Харбин / сост., предисл. и коммент. Е.П. Таскиной/ - М., 2005. С. 186–188.

[4] «Их дальний путь лежал в изгнанье…» / Под научной редакцией С.И. Якимовой. Хабаровск, 2011. С. 191.

[5] *Мелихов Г.В.* Белый Харбин. Середина 20-х. Русский путь. // http://www.rp-net.ru/book/publications/melihov/Melihov-Belyy_Harbin.pdf.

К слову сказать, христианские мотивы сильны в творчестве многих поэтов русского Китая. Истинность слов из «Екклесиаста» о том, что «человек одинокий, и другого нет; ни сына, ни брата нет у него; и всем трудам его нет конца, и глаз его не насыщается богатством» испытал на себе каждый эмигрант.

В марте 1945 г. М.П. Шмейссер был назначен редактором журнала «Луч Азии», а после вступления советских войск в Маньчжурию российская эмигрантская колония перестала существовать. В Харбине, в бывшем здании японского посольства, был устроен приём, на который были приглашены литераторы, которые были арестованы, в том числе А.И. Несмелов, М.П. Шмейссер, вся редакция «Луча Азии». Поэт был осуждён и отбывал срок сначала на Урале (возможно, в Нижнетагильском ИТЛ НКВД), потом в Воркуте.

В 1945–1947 гг. Воркутлаг достиг максимума своего численного состава заключённых (около 60000 человек; были построены десять лаготделений; заключённые были заняты на добыче угля и шахтном строительстве). Труд заключённых в Воркутлаге был каторжным, и в разные годы там происходили восстания, которые жестоко подавлялись с использованием авиации, танков и истребительных отрядов[1]. Так, летом 1953 г., когда М.П. Шмейссер был одним из заключённых ИТЛ, было подавлено самое крупное восстание заключённых пяти отделений Речлага, в Воркутлаге, в котором приняло участие до 20 тысяч человек. Массовая забастовка была подавлена с применением оружия[2].

В лагере поэт заведовал аптекой – Шмейссеру пригодилось фармацевтическое образование, полученное им в Китае. В Воркутлаге, в одном лаготделении, он содержался с князем Н.А. Ухтомским, одним из руководителей Белой эмиграции, который с 1919 г. жил в Харбине и занимался журналистикой. Вспоминают, что Н.А. Ухтомский в лагере не терял присутствия духа, «… не расставался с деревянной коробкой с шахматами. И хотя он играл не ахти как, всегда предлагал сразиться… Целыми днями (…) искал партнёров по шахматам»[3]. М.П. Шмейссер в одной из публикаций в газете «На сопках Маньчжурии» вспоминал, что Н.А. Ухтомский заболел в лагере желтухой и умер от цирроза печени в Речлаге под Воркутой примерно в 1953 году.

В фондовом собрании Гродековского музея есть несколько писем М.П. Шмейссера поэту и коллекционеру А.В. Ревоненко (1934–1995). О годах, проведённых в заключении, он писал: «Что написать о себе? Преж-

---

[1] История лагеря. Воркутинский лагерь НКВД – МВД. // http://rechivraga.blogspot.ru/p/blog-page_13.html.

[2] История лагеря. Воркутинский лагерь НКВД – МВД. Указ. ист.

[3] *Нестерук Е.* Судьба князя Ухтомского и Китай. http://www.china-voyage.com/2011/04/sudba-knyazya-uxtomskogo-i-kitaj/.

де всего, то, что с 1945 г. я фактически перестал быть поэтом и писателем. В 1945 году был репрессирован (как и Ачаир, и Несмелов), сначала был на Урале, потом в Воркуте, в 1954 году вышел из мест заключения, в 1957 году был реабилитирован ... Видимо, лагерь был для меня слишком сильной психической травмой, от которой трудно было войти в состояние прежнего творческого настроения»[1].

Через год, в 1969 г., М.П. Шмейссер пишет о том, что за годы заключения «ничего стоящего на создано, и претендовать на какой-то успех в литературе более чем наивно… можно будет признать себя несостоявшимся поэтом и писателем». Хотя в этом же письме автор посылает А.В. Ревоненко стихотворение, «написанное под впечатлением событий на острове Даманском»[2]. Но уже в следующем письме, автор с воодушевлением пишет, что у него «юмористических рассказов … наберётся на небольшую книжку… И представьте, сейчас появилось желание писать и писать, много тем, голова полна мыслей, рифм, и так хочется писать»[3].

В собрании Гродековского музея есть рукописи стихов М.П. Шмейссера воркутинского периода. Это юмористические стихи. Многим харбинским поэтам было свойственно жизнелюбие, которое спасало их в самых трагических ситуациях. Как-то Марк Твен заметил, что «сокровенный источник юмора не радость, а горе»… Человеком оригинального чувства юмора был поэт, песенник, в прошлом участник Сибирского Ледяного похода, М.Ц. Спургот (1901-1993). Он так же, как и многие бывшие харбинцы, прошёл лагерь. Весёлым человеком был и А.И. Несмелов, депортированный в СССР в 1945 году. Его бывший сокамерник в Гродеково Иннокентий Пасынков рассказывал о последних днях и смерти А.И. Несмелова: «Внешний вид у всех нас был трагикомический… а моральное состояние Вам нечего описывать. Помню, как А.И. нас всех развлекал, особенно перед сном, своими богатыми воспоминаниями, юмором, анекдотами, и иногда приходилось слышать смех и оживление, хотя в некотором роде это походило на пир во время чумы…»[4].

Воркута не могла не надломить М.П. Шмейссера, он жил прошлым, в письмах А.В. Ревоненко вспоминал о поэтическом Харбине и писал короткие стихи, бичующие бюрократов, художников-рекламистов, «писателей-водолеев»: «Вложив в плакат всю душу и палитру, / Он так заманчиво изобразил «поллитру», / Что творчество его достойно оценили – / Непьющие, и даже те, запили» («Гипноз таланта (Художник-рекламист»). «Он был совсем не винным автоматом / И тихо соком торговал томатным. / -

---

[1] *Шмейссер М.П.* Письмо А.В. Ревоненко от 11.11. 1968 г. // ХКМ КП 12248/312.
[2] *Шмейссер М.П.* Письмо А.В. Ревоненко от 12.05.1969 г. // ХКМ КП 12248/315.
[3] *Шмейссер М.П.* Письмо А.В. Ревоненко от 11.03.1969 г. // ХКМ КП 12248/313.
[4] *Несмелов Арсений.* Собрание сочинений. Т. I. Стихотворения и поэмы. Владивосток, 2006. С. 4.

Но план в вине, - так в торге порешили, / И вмиг его невинности лишили» («Бедняга-автомат»).

Писал поэт в духе времени и места, в котором проживал, и не мог писать иначе – Россия, покинутая в отрочестве, была ему неведома; едва ли кто-нибудь взял бы на себя смелость опубликовать произведения бывшего «русского фашиста», пусть даже известного поэта.

После смерти жены, в 1961 г., М.П. Шмейссер выехал из Воркуты на жительство в Свердловск, прожил там до конца своих дней, до 1986 г., но нет сведений, чтобы он выпустил хоть одну книгу.

АРХИВ И АРХИВНЫЕ МАРГИНАЛИИ Н. ЩЕГОЛЕВА КАК ИСТОЧНИК РЕКОНСТРУКЦИИ ЖИЗНИ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ В ХАРБИНЕ[1]

А.А. Забияко

С точки зрения архивного наследия литература дальневосточного зарубежья – не только самая малоизученная, но и наиболее проблемная часть отечественной россики. Большинство текстов и материалов о жизни русских в Харбине и после репатриации (дальнейшей эмиграции) было утеряно, многие архивы либо уничтожены их владельцами, либо изъяты в 1945 г. НКВД, либо – попросту утрачены в результате многострадального пути русских китайцев по городам и весям Европы и Америки[2]. Как правило, в наличии ученых только публикации из еженедельника «Рубеж», ежемесячника «Луч Азии» или газеты «Молодая Чураевка» – зачастую там встречаются опечатки или редакторские купюры, вызванные издательскими требованиями формата, размера, тематики. Это лишает исследователей возможности проследить, как складывался замысел того или иного произведения харбинского писателя, какова была авторская редакция… Если же удается сопоставить журнальный вариант публикации и его редакцию в авторском сборнике – трудно восстановить логику изменения авторского замысла, так как уже никогда не увидим ни авторских записных книжек, ни дневников. Обращение к харбинистам, в свое время получившим доступ к архивам репатриированных эмигрантов (Л. Хаиндровой, Н. Щеголева, Ф. Дмитриевой, А. Ачаира), приводит зачастую к курьезным ситуациям: рождаются фантастические нарративы о несуществующих людях и их отношениях, появляются субъективные интерпретации тех или иных литературных фактов, событий личной и творческой жизни интересующих нас персон. Некоторые владельцы коллекций, волею случая ими ставшие, уверены, что только они обладают правом «правильного» понимания творчества того или иного писателя. Архивы зачастую рассматриваются как самоценное личное достояние, а это только вредит общему делу.

Поэтому в процессе реконструкции художественной жизни, реалий литературного процесса русского Китая и нюансов развития индивиду-

[1] Работа выполнена при поддержке гранта РНФ № 14-18-00308 «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)».

[2] Об этом подробно: *Эфендиева Г.В.* О судьбе творческого и архивного наследия писателей русского Китая // Русский Харбин, запечатленный в слове. Проблемы источниковедения и текстологии: Сб. научн. работ /под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск, 2012. С. 8–24.

ального творчества русских харбинцев мы обращаемся к тому, что можно определить как *архивные, источниковедческие и текстологические маргиналии*: найденные в частных архивах и коллекциях эпиграммы, надписи на подаренных книгах[1], публицистические статьи поэтов и писателей, тексты их литературных и политических докладов, записки, анкеты разного рода, даже – редакторские (гонорарные) пометы на журнальных полосах, даже – доносы тайных сотрудников японских спецслужб (материалы Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурии)[2].

Как справедливо отмечают исследователи-«архаисты»[3], «реконструкция личных и творческих биографий, а также истории хранения писательских архивов дальневосточного зарубежья, поиск новых возможных мест хранения личных документов, писем, рукописей, материалов, собиравшихся для литературной работы вызывает первоочередной интерес для специалистов – литературоведов, историков, музейных и архивных работников»[4]. Одной из таких проблемных персон в истории литературы и культуры русской дальневосточной эмиграции является Н.А. Щеголев.

Николай Александрович Щеголев [1910–1975] – писатель, сыгравший заметную роль в литературной жизни дальневосточной эмиграции[5]. Он родился в Харбине в семье служащего КВЖД, получил там прекрасное образование, успел прославиться как многообещающий поэт-«задира» (Ю.В. Крузенштерн-Петерец), «взыскующий» новых форм в стихосложении питомец «Чураевки». Он был не только членом знаменитого литературно-художественного объединения, но и его секретарем, активным участником литературной и издательской деятельности кружка. Печатался почти в каждом номере «Чураевки», писал стихи, рассказы, литературно-критические заметки, рецензии, передовицы. Сотрудничал с журналом

---

[1] *Эфендиева Г.В.* Два письма С.Г. Шахматова А.И. Митропольскому: новые документы к творческой биографии Арсения Несмелова // Русский Харбин, запечатленный в слове. Проблемы источниковедения и текстологии: Сб. научн. Работ /под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск, 2012. С. 96–103.

[2] Об этом: *Забияко А.А.* Роль архивных маргиналий в текстологической практике исследования литературы дальневосточного зарубежья // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2012. № 1; *Эфендиева Г.В., Потапова А.С.* О чем говорят инскрипты: дарственные надписи на книгах харбинских поэтов // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: этнокультурные процессы в политическом контексте. Вып. 10. Благовещенск, 2013. С. 298–306.

[3] *Корниенко Н.* От редактора // Текстологический временник. Русская литература XX века: Вопросы текстологии и источниковедения. М., 2009. С. 4.

[4] Об этом: *Эфендиева Г.В.* О судьбе творческого и архивного наследия писателей русского Китая. Указ. изд.

[5] О творческой и эмигрантской судьбе Н.А. Щеголева: *Забияко А.А.* «Мои это годы, моя это жизнь и судьба!» (Жизнь и творчество поэта Николая Щеголева в контексте судьбы «взыскующих поэтов» дальневосточного зарубежья) // Щеголев Н. Сочинения / сост. Вл. Резвый, А. Забияко / Под ред. Вл. Резвого. Послесловие А.А. Забияко. М., 2014. С. 238–310.

«Рубеж». Издавался в коллективных сборниках «Семеро» (1929) и «Излучины» (1935), был опубликован в парижских «Числах»[1] и «Якоре». К нему, по всей видимости, обращал А. Ачаир свое стихотворное послание «Форма», сетуя на то, что метроном щеголевских ритмов и рифм затеняет «молодость, ее напев»[2]. И, действительно, Николай Щеголев неоднократно подвергался упрекам и со стороны «старших», и со стороны «младших» поэтов-харбинцев за чрезмерное увлечение формой, новыми ритмами, внешней эффектностью рифм. Затем – по молодости, горячности и жажде нового – Щеголев оказался среди зачинщиков «чураевского переворота»[3]. Он достойно вышел из этой сомнительной ситуации, сняв с себя руководящие полномочия. В 1936 в поисках лучшей доли переехал в Шанхай. Там вместе с Н. Петерецем сотрудничал в альманахе «Сегодня», вступил в «Союз возвращенцев» (1943). Стал одним из основателей и руководителей содружества «Пятница». После скоропостижной кончины Н. Петереца издал сборник с одноименным названием (1946), куда вошли тематические «веера» стихотворений, отражающие игру во «вдохновение из стакана».

В 1947 году Щеголев по собственному желанию «возвратился» в Советский Союз. На самом же деле свою Родину уроженец Маньчжурии увидел впервые. Щеголеву было только 37 лет. Как многие добровольные репатрианты, он и его жена оказались в Свердловске. Очевидно, благодаря активной работе на ниве «возвращенчества» Щеголев не попал в лагерь. Более того – построил неплохую карьеру. Вначале Щеголев устроился учителем английского языка и несколько лет проработал в одной из средних школ Уралмаша, одновременно учась на филологическом отделении Свердловского государственного университета[4]. А с 1955 года четырнадцать лет подряд он трудился «лектором-литературоведом» при Свердловской филармонии. Как писалось в характеристике для поступления в аспирантуру, Щеголев прочел более 50-ти лекций разного содержания, среди которых особенно выделялись лекции о Маяковском, Достоевском, Блоке. Не обошлось, конечно, и без «образа В.И. Ленина в литературе»[5].

---

[1] Щеголев сам на этот номер составил рецензию: Н. З-ов. Числа IX. Париж // Чураевка. 1933. № 4 (10), 14 нояб. С. 4. Н. З-ов [Николай Зерцалов] – один из псевдонимов Щеголева, который подписывался также «Н. Щ-в», «Н.Щ.». Об этом: Перелешин В. Русские дальневосточные поэты // Новый журнал. 1972. № 107. С. 255–262.

[2] Об этом: *Забияко А.А.* Николай Щеголев: харбинский поэт-одиночка // Новый журнал. Нью-Йорк, 2009. № 256. С. 310–324.

[3] Подробно об этом: *Забияко А.А.* «Дело о «Чураевском питомнике» (новые штрихи к известной истории харбинского поэтического объединения) // Проблемы Дальнего Востока. 2006. № 6. С. 170–186.

[4] Об этом: *Н. Щеголев – Н. Ильиной.* 18.07.1950. Указ. ист.

[5] Собрание З. и М. Пуляевских. Материал предоставлен В.А. Резвым.

По мнению многих, «в конечном итоге, его судьбу можно назвать даже благополучной. Особенно на фоне некоторых других литераторов, добровольно вернувшихся на родину, скажем, Марины Цветаевой или князя Святополка-Мирского», – пишет В. Синкевич[1]. Отчасти это так.

Но – за всё это советское благополучие приходилось как-то платить. Чем платил поэт? Всё теми же одиночеством, тоской, неудовлетворенностью. Обладая редкой способностью к интуитивному уловлению новых явлений – в области критики, литературоведения, лингвистики, стихосложения, он очень хотел поступить в Литинститут, о чем свидетельствуют строки из письма Н. Ильиной: «В заключение – просьба. Я учусь в Государственном Университете имени Горького (филологическое отделение). Меня интересует – пока совершенно теоретически – вопрос, можно ли через год, два, или уже по окончании Университета ускоренно закончить Лит. Институт, в котором ты учишься. Иными словами, зачтут ли там мне, сданные мною в Гос. Университете предметы? Общих предметов, мне кажется, довольно много, – около 90%. Узнай, пожалуйста, если можешь»[2]. Но попытка, очевидно, не увенчалась успехом: в архиве Литинститута сведений о Щеголеве не обнаружено. Потом он попытался поступить в аспирантуру, о чем свидетельствует приведенная выше характеристика из филармонии с положительными отзывами, однако и о фактическом поступлении Щеголева в аспирантуру информации не имеется.Впрочем, неудивительно: кому тогда был нужен литературный дар, острый критический ум, блестящая образованность *бывшего эмигранта*? А он мог стать литературоведом высокой квалификации.

Судя по всему, и семейная жизнь не стала для Щеголева ни тихой гаванью, ни отдушиной – и это несмотря на то, что был женат, рядом с ним жили мать, сестра и брат. В. Перелешин вспоминал о шанхайском периоде общения с четой Щеголевых: «Познакомил Щеголев меня и со своей женой – милой, кроткой, обаятельной Галей[3], которая его просто обожала. Когда статья ему не давалась, и он нервничал, Галя уходила “гулять” по улицам Французской концессии – в любую погоду. “Прогулки” иной раз тянулись по нескольку часов»[4]. Еще в 1934 году Щеголев напишет в стихотворении «Твердость»: «Нет, не надо покорной жены, / Тишины и богатства не надо!» Позднее, в письме Н. Ильной Щеголев проговаривается: «Домашние условия не благоприятствовали написанию большого продуманного письма. Пришел к Виталию и пишу у него. Время огра-

---

[1] *Синкевич В.* «Остров» и его редактор // Новый журнал. 2009. №. 256. С. 333–335.
[2] *Н. Щеголев – Н. Ильиной.* 18.07.1950. Указ. ист.
[3] Щеголева Галина Ивановна (1913–2005).
[4] *Перелешин В.* Поэт Николай Щеголев. Указ. изд.

ничено, – поэтому сразу приступаю к теме, живо интересующей нас обоих…»[1] (поясним, что жили Щеголевы вдвоем, были бездетны).

Единственной страстью Щеголева последних лет становится «запойный» труд. Словно убегая от самого себя, он пытается найти забвение в новой работе: «Много ездил, устал, а буквально в Новый год пришлось делать новую лекцию, так что в новогоднюю ночь поднял с женой рюмку коньяку и буквально через десять минут сел за пишущую машинку – настолько работа была срочная…»[2]

Писал ли Щеголев в СССР стихи, да и писал ли что-то вообще, долгое время оставалось загадкой. Реальность была такова, что после репатриации стихи как-то не писались. После девяти лет заключения М. Шмейссер признавался: «Видимо, лагерь был для меня слишком сильной психической травмой, от которой трудно было войти в состояние прежнего творческого настроения. Да к тому же и годы ушли, как-то вся литературная работа отошла в прошлое»[3]. Алексей Ачаир высказался более лаконично: «В той звериной жизни было не до стихов»[4].

О советском периоде жизни Щеголева Ю.В. Крузенштерн-Петерец отзывалась довольно нелицеприятно: «Так же как с музыкой, с верой, со многим, что ему было дорого, Щеголев расстался потом и с поэзией, когда уезжал в СССР. Свое призвание он обрел было в марксистской публицистике. Но эпитафию себе он написал много раньше, – этой эпитафией был его, появившийся в 1943 году в шанхайском журнале “Сегодня”, роман “Из записок одиночки”. Публицистом в СССР Щеголев не стал. Оттуда писали, что он взялся за преподавание английского языка, а тогда – кто бы мог об этом подумать!»[5]

Сам же Щеголев признавался: «начиная с 1937 года я стал постепенно видеть себя скорее журналистом-публицистом, нежели поэтом, и поэтому стал всё меньше уделять внимания стихам. По этой же причине я не собирал ранее опубликованных стихов и своего личного сборника так никогда и не выпустил»[6]. Действительно, несомненные способности к литературно-критической эссеистике проявились у Щеголева еще в юности.

---

[1] *Н.А. Щеголев – Н. Ильиной.* 18.07.1950. Указ. ист.

[2] *Н.А. Щеголев – А.В. Ревоненко.* 07.01.1969 // «Будто нет расстоянья и времени нет…» Из писем поэтов, бывших эмигрантов, к А.В. Ревоненко. Хабаровск, 2006. С. 68.

[3] *М.П. Шмейссер – А.В. Ревоненко* // «Будто нет расстоянья и времени нет…» Из писем поэтов, бывших эмигрантов, к А.В. Ревоненко. Указ. изд. С. 78–79.

[4] *Андерсен Л.* Самовар на Садовой // Андерсен Л. Одна на мосту. Стихотворения. Воспоминания. Письма / Сост., вступ. ст. и примеч. Т.Н. Калиберовой; предисл. Н.М. Крук; послесл. А.А. Хисамутдинова. М., 2006. С. 256.

[5] *Крузенштерн-Петерец Ю.В.* Воспоминания. Указ. изд. С. 68.

[6] *Н.А. Щеголев – А.В. Ревоненко.* 26.10.1967 // «Будто нет расстоянья и времени нет…» Из писем поэтов, бывших эмигрантов, к А.В. Ревоненко. Указ. изд. С. 67.

Возможно, переход от лирического творчества к критической работе был закономерным этапом творческой эволюции художника.

Николай Щеголев ушел из жизни 15 марта 1975 года, умер от инфаркта[1]. Кончина скромного свердловского преподавателя осталась событием семейного масштаба да грустью редких друзей[2]. И только в нью-йоркском издании появился пронзительный некролог Валерия Перелешина «Поэт Николай Щеголев»: «Больно ранило меня полученное сегодня письмо поэтессы Лидии Хаиндровой от 23 марта – о том, что в ночь на 15-е марта в бывшем Екатеринбурге на руках брата скончался Коля Щеголев – тот Николай Александрович Щеголев, которого я застал в харбинской Чураевке ХСМЛ в 1932 году (когда мне было девятнадцать лет, а ему чуть больше) и с которым я встречался каждую пятницу в Шанхае в годы войны». Но кто в те глухие времена мог соотнести подобные факты? Перелешин с болью писал: «Николай Щеголев, в тридцатых годах всем существом своим откликавшийся на “парижскую ноту”, умевший говорить о главном и чуждаться “красивости”, умер в молчании – в той страшной стране, которая не терпит своеобразия, а творческую свободу приравнивает к политической неблагонадежности»[3].

В 2014 году увидело свет издание «Щеголев Н.А. Победное отчаянье: Собрание сочинений» (Сост. А.А. Забияко и В.А. Резвого. – М.: Водолей. – 352 с.). Книга собиралась много лет, в нее вошли все известные нам на момент сдачи рукописи в издательство стихотворения, рассказы и литературно-критические статьи Н.А. Щеголева. В.А. Резвый проделал огромную поисковую работу в частных коллекциях, в архивах и библиотеках. Активно подключились и сотрудники литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточного зарубежья» Амурского государственного университета». Нам казалось, что мы подошли к пределу наших изыскательских возможностей. И если бы не роль случая, играющая огромное значение в «археологии» харбинской культуры, все было бы именно так.

В сентябре 2013 г. на кафедру литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета поступил телефонный звонок. Мужской голос пригласил к телефону А.А. Забияко. Звонивший человек оказался из Екатеринбурга, он предупредил о том, что «разговор не телефонный». Но у него есть рукописи Н. Щеголева. Не веря в чудеса, но не сомневаясь в том, что этот шанс упустить нельзя, А.А. За-

---

[1] Щеголев похоронен на Восточном кладбище г. Екатеринбурга. Вместе с ним похоронена его жена Галина Ивановна, рядом – мать Анна Ивановна, сестра Валентина Александровна (Ким), брат Владимир Александрович.

[2] *Хаиндрова Л.* Письмо А. Ревоненко. 2.04.1975. // «Будто нет расстоянья и времени нет…». Указ. изд. С. 41.

[3] *Перелешин В.* Поэт Николай Щеголев. Указ. изд.

бияко сообщила незнакомцу адрес электронной почты. Опуская ряд курьезных моментов этой переписки (в том числе, и подозрения в том, что адресант – изобретательный дилер какой-то сетевой чайной компании), укажем, что связь установилась благодаря социальной сети «Одноклассники». Приведем часть переписки А.А. Забияко и Виктора Ивановича Потриваева:

«Анна Анатольевна, здравствуйте! Нашёл Вас, как ни странно, в связи с темой харбинский русской поэзии. Мне в руки случайно попали рукописные крошки архива некоего свердловчанина, записи старенькие наброски планов лекций, одно письмо и, самое интересное, черновые наброски романа о жизни в Харбине 30-х годов. Что-то мне смутно подсказывает, что это записи небезызвестного Вам Николая Щёголева. Полагаю, Вам это интересно, а мне не хотелось бы выбросить эти материалы просто в мусор» (Первое письмо В.И. Потриваева А.А. Забияко. 2 октября 2013).

Следующее письмо В. Потриваева А.А. Забияко написано 16.10.2013: «Анна Анатольевна! <…> Суть моей скромной находки я вроде бы излагал в предыдущем сообщении, надо посмотреть в исходящей почте. Там должны были быть сканы нескольких документов. Если Вы подтвердите, что это автографы Щеголева, будем думать, каким образом мне их Вам переслать, а ещё лучше передать в руки. Очень не хотелось бы, чтобы они бесследно пропали! Виктор Потриваев».

Третье письмо В. Потриваева к А. Забияко написано 18.10.2013: «Здравствуйте, уважаемая Анна Анатольевна! <…> Бумаги, о которых речь, я подобрал в 2010 году буквально под ногами возле моего гаража. Кто-то вынес из соседнего дома в мусор домашние вещи, книги, документы. Моё внимание зацепилось за письмо <…>, написанное от руки на почтовой бумаге, пером и таким необычно-витиеватым почерком! И ещё впечатлил толстый потёртый фолиант с тщательно, без единой помарки перепечатанными на машинке стихами Блока. Разбирая бумаги, натолкнулся на фамилию Щеголев, потом на упоминание Харбина в рукописи начала прозы... Мелькнула догадка, что, возможно, рукописи принадлежат перу предмета Вашего научного интереса. По Интернету вышел потихоньку на Вашу статью о харбинских русских поэтах, а в поисках контакта с Вами набрёл на Вашу страничку в «Одноклассниках», но Вы туда редко заходите, тогда стал искать через университет. Ну, целый детектив, получается!

Судя по адресам на страховом полисе и открытке <…>, Щеголевы жили буквально по соседству с моим нынешним прибежищем в центре Екатеринбурга (Свердловска). Видимо, после смерти супруги <…> Галины Ивановны квартира сменила хозяев, ну, и, как обычно, всё ненужное от прежних жильцов пошло на выброс... Там были конспекты лекций или

статей по французской поэзии (Беранже), несколько рецензий (высылаю конец рецензии на повесть С. Щипачёва), наброски каких-то лекций или выступлений, разрозненные листки из блокнота со стихотворными набросками или переводами Р. Гамзатова <…>. Виктор Потриваев»[1].

Последнее письмо (март 2014 г.) содержало еще одну примечательную деталь: «Самое любопытное: на следующее утро после того дня, как я подобрал бумаги, подъехала мусорная машина и старательные таджики сгребли остатки мусора в контейнеры». Результатом эпистолярного общения А. Забияко и В.И. Потриваева стал дар кафедре литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета: часть архива Н. Щеголева хранится в архивном фонде литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточного зарубежья».

Стоит отдать должное Виктору Ивановичу Потриваеву – за редкую наблюдательность; за интерес к родной истории; за просвещенность, позволившую связать воедино историю Харбина и интерес современной науки к этой теме; за элементарную грамотность, обеспечившую поиск в интернет-пространстве специалистов по этой теме. И, наконец – за настойчивость в сочетании с деликатностью. Именно эти качества способствовали тому, что произошло настоящее открытие – воскрешение из небытия части семейного архива Н.А. Щеголева.

Часть архива Н.А. Щеголева, переданная В.И. Потриваевым, состоит из следующих материалов:

1. Щеголев Н.А. Письмо Г.И. Щеголевой, 1959. // Архивный фонд литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточной эмиграции» Амурского государственного университета. – 2 с.
2. Щеголев Н.А. Тетрадь №2. Рукопись текста лекции о Беранже // Архивный фонд литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточной эмиграции» Амурского государственного университета. – 10 с.
3. Щеголев Н.А. Статья о лирике С. П. Щипачева (машинопись) // Архивный фонд литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточной эмиграции» Амурского государственного университета. – 8 с.
4. Щеголев Н.А. Записи стихотворных строк на отдельных листах // Архивный фонд литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточной эмиграции» Амурского государственного университета. – 3 с.

---

[1] *Забияко А.А.* Переписка А.А. Забияко с В.А. Потриваевым // Архивный фонд литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточного зарубежья» Амурского государственного университета, 2013.

5. Щеголев Н.А. Тетрадь №1. Рукопись черновика романа «Перекресток» (1957 – 1962) // Архивный фонд литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточной эмиграции» Амурского государственного университета. – 24 с.

Обретенная таким «чудесным» способом часть семейного архива Н.А. Щеголева позволяет уточнить многие нюансы личной и творческой жизни харбинского поэта.

Приведем только некоторые предварительные заметки по каждой единице хранения.

Письмо супруге Г.И. Щеголевой подтверждает высказанные выше суждения и об эмоциональных проблемах в семье, и о «запойной» работе. Находясь в первый раз на лечении в санатории, в чем действительно нуждался (болела нога, началась хромота), Щеголев мучается не от разлуки с супругой: «здорово тянет домой. *Я отвык уже так долго бездельничать*»[1]. Письмо к жене в ответ на ее тревожную телеграмму написано сдержанно и отстраненно, начиная с обращения: «Здорово, Галя!» и заканчивая дежурной фразой: «Ну, до скорой встречи!» Щеголеву в ту пору всего 49.

Тексты лекции о Беранже и рецензии на книгу С. Щипачева под названием «Проза поэта» свидетельствуют о широком диапазоне литературоведческих штудий Щеголева, о неисчезнувшем интересе к стиховедению (ведь проза поэтов – особая область филологии, сегодня широко исследуемая).

Эту неизбывную страсть поверять все поэтическим «метрономом» обнаруживаем и на листочках, вырванных из блокнота:

К дальним звездам, в небесную россыпь
Улетают ракеты не раз.
Люди, люди –
                высокие звезды,
Долететь бы мне только до вас…
***
Всегда во сне
                нелепо всё и странно –
Приснилась мне сегодня
                смерть моя…

Рядом – следы работы его версификационного «счетчика» (вспоминаются упреки Ачаира в стихотворении «Форма»). Возможно, записав

[1] *Н. Щеголев – Г. Щеголевой.* 3.09.1959 // Архивный фонд литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточного зарубежья», Амурский государственный университет.

услышанные строки Расула Гамзатова, Щеголев тут же уловил перекличку со своим поэтическим кумиром: «В полдневный…» (и мы вспоминаем лермонтовский «Сон»). «Взыскующий поэт» Щеголев сразу почувствовал эхо мистического стихотворения Лермонтова в гамзатовском отрывке (5-стопный ямб с цезурой на второй стопе).

И, наконец, Тетрадь № 1. Она – свидетельство того, что Н.А. Щеголев писал роман из жизни харбинской эмиграции. Роман, о котором так долго мечтал, планы которого стал вынашивать еще в свою бытность в Харбине, а затем, в 50-е, сетовал на неисполненность замысла в письме Н. Ильиной.

На хорошо сохранившейся с высохшим следом кружки внизу обложке черновой тетради Н. Щеголева можно увидеть четкую надпись: «Планы романа №1. Характеристики. Жизненные детали»[1].

Тетрадь состоит из двадцати четырех страниц, это – простая школьная тетрадь по математике (1957 г. вып). Черновой автограф, написанный тремя разными орудиями письма – синими чернилами, зелеными чернилами и карандашом, сохранился в хорошем состоянии, поэтому текст представляет возможность провести перевод в транскрипцию для дальнейшего исследования.

Тетрадь №1 содержит начало романа «Перекресток» с первой по пятую главы, а также черновые наброски первой, второго и третьего параграфа одиннадцатой главы. Текст писатель вел необычным образом: на каждой странице поля отчерчены строго справа, независимо от стороны листа. Текст оформлен абзацами, иногда строки выходят за поля. В основном на полях можно заметить авторские правки и вставки. Черновые страницы романа содержат описания, действия основных и второстепенных героев, раскрыт основной сюжет, в тексте показан социокультурный облик Харбина и внелитературная жизнь членов «Молодой Чураевки». Текст оснащен вставками первого и второго слоя рукописной правки, расположенными на полях или вставленными посреди текста.

Первой фразой на первой странице, дописанной большими буквами зеленой ручкой, является надпись: «Перекресток (1962)», в скобках написана дата. Ниже видна надпись: «Начато 1 ноября 1957 г.». Согласно этим двум строчкам, автор назвал произведение «Перекресток» и намеревался закончить его в 1962 г, а начал писать его в 1957-м. Таким образом датировка рукописей уже известна – она дана самим автором. Имя своему роману Н. Щеголев дал намного позже, так как видно, что слово «Перекре-

[1] *Щеголев Н.А.* Тетрадь №1. Рукопись черновика романа «Перекресток» (1957 – 1962) // Архивный фонд литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточного зарубежья» Амурского государственного университета. – С. 1 Далее в тексте в скобках с указанием страницы.

сток» вписано сверху более крупным почерком и выделено зелеными чернилами, а не карандашом. На первой странице дневника виден план будущего романа, разбитый на главы и подглавы, у которых есть свое название – тезисы (краткое содержание глав). Но в тексте черновиков автор не называет каждую главу, а пишет лишь избранные главы. Возможно, автор не ограничился одной тетрадью, т.к. содержание романа составляет далеко не полное описание романа, а лишь наброски и первые начатые главы. К сожалению, другие (возможно существовавшие) тетради с черновыми автографами нам не известны.

На первой странице в тексте указан жанр: «Жанр: политико-философский тенденциозный роман, лишь замаскированный под бытоописательный» (С. 1). С самого начала писатель сознательно обратился к определению жанровой специфики романа, здесь же собирался дать исчерпывающие характеристики персонажей и их жизненные детали.

К числу приемов работы над текстом романа, особенно характерных для Н. Щеголева, должны быть отнесены авторские пометы, расположенные либо справа на полях, либо вписанные в сам текст с самыми различными формулировками заданий самому себе.

Велика ценность рукописей Н.А. Щеголева как источника различных сведений о приемах работы писателя над художественным текстом. Многочисленные слои авторской правки приоткрывают исследователю дверь в творческую лабораторию писателя. Необходимо особо отметить, что все примеры творческой правки, представленные в автографах, свидетельствуют о высокой степени требовательности и взыскательности художника в его работе над текстом.

Один из важнейших аспектов научного изучения рукописей Н. Щеголева связан с их местом в творческой истории произведения. Информации об истории создания рукописи очень мало. Но, как следует из его письма Н. Ильиной, основные идеи произведения у Щеголева появились еще задолго до создания того варианта рукописи, который к нам попал. Очевидно, что Щеголев неоднократно брался за роман и бросал его. В письме к Наталье Ильиной, датированном 18 июля 1950 г., Н. Щеголев признается: «Здравствуй, Наташа! После недавней встречи с Виталием, решил тебе написать. Соскучился. Хотелось бы поговорить. Домашние условия не благоприятствовали написанию большого продуманного письма. Пришел к Виталию и пишу у него. Время ограничено, – поэтому сразу приступаю к теме, живо интересующей нас обоих, – к книге, заброшенной мной и продолжаемой тобой»[1].

Размышляя в письме о том, к какой аудитории будет адресована книга, Щеголев сомневается в том, что роман будет интересен советским лю-

[1] РГАЛИ. Ф. 3147 [Н. Ильина]. Оп. 1. Ед. хр. 154.

дям, потому что, «сталкиваясь с многообразными советскими людьми – чуткими, умными, работящими – я ни разу не чувствовал с их стороны никакого сколько-нибудь острого интереса к нашим заграничным “переживаниям”, “страданиям”, “проблемам”, а вот к Китаю и китайцам они испытывают подлинный интерес».

После размышлений о том, кто будет читать данное произведение, Щеголев задумывается, правилен ли был подход к книге и размышляет о том, является ли правильной ее центральная задача: ведь они, создатели книги, уже уделяли немаловажное внимание показу хорошего советского человека, растущего и развивающегося даже в тех условиях, в которых они жили. Одной из главных задач он ставит: «навозну кучу разрывая, найти жемчужное зерно». Согласно строкам из письма, Щеголев считал (или очень хотел продекларировать), что хорошие люди и в Манчжурии «возникали и росли», но это не было «явлением типичным»: «Во-первых, многие росли, но так и не доросли до рядового советского человека; во-вторых, столь же многие с не менее хорошими задатками, способностями, талантами гибли или превращались в прохвостов». Поэтому Щеголев – не против показа роста и возникновения хорошего советского человека и в тяжелых условиях в Харбине, но ему кажется, что это – «не центральная и даже не одна из центральных задач книги»[1].

Основную информацию о замысле романа можно почерпнуть из текста чернового автографа. Рукописный дневник Н. Щеголев вел особым способом. Поля отчерчены на каждой странице только справа. По всему тексту, как и принято в черновых автографах, отмечены автором не только заметки и дополнения к сюжету, описания, но и мысль, подтекст, идею, к которой должен прийти автор, составляя текст. На первой странице тетради на полях написано: «Через единичное все время приходит общее: через микрокосм – макрокосм» (С. 1). Почти на каждой странице в тексте вставки первого и второго слоя рукописной правки, развивающие авторский замысел: «Каждый человек как совокупность общественных отношений. Любовь как политика, политика как любовь» (С. 1); «Нервное, торопливое повествование, но упаси вас от “достоевщины”» (С. 1); «Над Китайцами, в китайском мире, вне его» (С. 1); «Еще 1930. крах. ст<арая> конституция» (С. 1). В тексте писатель адресует себе разнообразные императивы метапоэтического свойства: «Планировать и перечитывать записи» (С. 1); «Ставь в очень высокую идейную позицию» (С.1); «Обдумывать и планировать недели две, не приступая к писанию. Якобы засели во мне люди, события заиграли, час-два-три в день» (С. 1). Щеголев пишет сам себе напоминания с конкретными датировками, черновик – конспект романа –

[1] РГАЛИ. Ф. 3147 [Н. Ильина]. Оп. 1. Ед. хр. 154.

приобретает черты дневника, ежедневника, куда записывают будущие задания и события (которые, в данном случае, только предстоит описать). Автор строго выверяет романное время и четко обдумывает позиции романа. По записям на полях можно судить и о состоянии творческого процесса на данный момент: «Пишется пока бедно. Вводить изо всей сил органы чувств в писание: зрение, слух, обоняние, вкус, и осязание. К этому надо привыкнуть, а дальше – дело вкуса» (С. 1).

Итак, вернувшаяся из небытия часть архива Н. Щеголева представляет драгоценный и весьма содержательно емкий материал для воссоздания послеэмигрантского периода творчества поэта, а также источник реконструкции жизни русской диаспоры в Харбине – начиная с начала строительства КВЖД и до середины 30-х гг. прошлого столетия.

ТЕМАТИЧЕСКАЯ И ЖАНРОВАЯ СПЕЦИФИКА КНИГИ ВОСПОМИНАНИЙ ВАЛЕРИЯ ПЕРЕЛЕШИНА «ДВА ПОЛУСТАНКА»

О.А. Бузуев

В 2013 году минуло сто лет со дня рождения «самого значительного русского поэта Южного полушария» (Е. Витковский), в поэтическом наследии которого отчетливо звучит тема «трех Родин»: России, Китая и Бразилии. «Китайский период» жизни и творчества Перелешина достаточно подробно освещен в его мемуарах, увидевших свет в Амстердаме в 1987 году[1].

В настоящее время «Два полустанка»[2] Валерия Перелешина стали уже «классикой дальневосточной мемуарной литературы» (В. Крейд). Тема изгнанничества, «отщепенства окаянного», «неприкаянной судьбы» русских литераторов в зарубежье находит свое художественное воплощение, прежде всего, в творчестве представителей первой волны эмиграции. Особую роль в формировании и развитии субъективно-творческого процесса «литературы в изгнании» играют повествования мемуарного характера. Назовем лишь некоторые: «Живые лица» З. Гиппиус, «Некрополь» В. Ходасевича, дилогия И. Одоевцевой «На берегах Невы», «На берегах Сены», «Курсив мой» Н. Берберовой, «В поисках Набокова» и «Отражения» З. Шаховской, «Самопознание» Н. Бердяева. В жанрово-стилевом отношении эти произведения открывают широкий спектр авторского самоанализа эмигрантского бытия и отдельных творческих личностей: от литературного портрета-эссе («Некрополь») и портретов-встреч («Живые лица») до эссеиэзированной («Курсив мой») и философской автобиографии («Самопознание»)[3]. При этом воспроизведение описываемых событий

---

1 Russian Poetry and Literary Life in Harbin and Shanghai. 1930-1950. Amsterdam, 1987.

[2] Переиздания книги В. Перелешина в постсоветской России не было. Фрагментарно «Два полустанка» были опубликованы в «Литературной учебе» в 1989 году (№ 6. С. 111–118). Небольшой отрывок был опубликован в кн.: Русский Харбин / Сост., предисл. и коммент. Е.П. Таскиной. М.,1998. С. 84–88. Полностью текст был издан стараниями А. Колесова в тихоокеанском альманахе «Рубеж» в 2011 году (№ 11/873. С. 182–224). Анонсированные к Юбилею поэта 3-томник (Е. Витковский, В. Резвый, Ли Мэн) и 1-томник (А. Колесов) его произведений, куда должны были войти и «Два полустанка» до настоящего времени не изданы.

[3] См.: *Кириллова Е.Л.* Мемуаристика как метажанр и ее жанровые модификации (на материале мемуарной прозы русского зарубежья первой волны): Автореф. дис… канд. фил. наук, Владивосток, 2004.

зачастую столь же многообразно в постижении основных форм времени: «исторического, эпического, биографического, мифологического»[1].

Наряду с другими жизненно важными для зарубежья проблемами тема эмиграции (имеющая свой диахронический аспект) изначально стала главной, основной, жизненно важной для сотен тысяч «беженцев» из советской России, в интеллектуальной среде она наиболее полно нашла свое выражение в философии и литературе (включая все многообразие ее жанров: публицистика, поэзия, проза, мемуаристика и т.д.). Бытие эмиграции складывалось в «едином идеологическом поле», несмотря на отдаленность ее дальневосточных центров от западноевропейских. В «сфере идей» изолированности не было: периодическая печать повсеместно знакомила дальневосточных читателей с самыми последними новостями духовной жизни эмиграции первой волны на Западе, а пребывание в «русском Китае» российской научной элиты обеспечивало в некоторых случаях (Н.В. Устрялов) идеологическое влияние восточной ветви на западную. Культурно-философские взгляды дальневосточных синологов (П.В. Шкуркин и др.) и литераторов (Вс.Н. Иванов) складывались в непосредственном соприкосновении с Востоком, позволяя им вносить свои коррективы в концепцию «евразийства». Своеобразными связующими звеньями в системе русского рассеяния по миру были религиозные и светские мероприятия, направленные на сохранение национального самосознания и патриотического мышления.

Динамика ценностных ориентаций представителей творческой интеллигенции Харбина и Шанхая во многом определялась сложностью геополитических условий, в которых на протяжении трех десятилетий формировалась духовная и интеллектуальная составляющие русского дальневосточного зарубежья.

Творческая жизнь В. Перелешина, как и других эмигрантов, оказавшихся в русском Китае, осложнялась политическими событиями тех лет. Ян Паул Хинрикс отмечал в предисловии к книге воспоминаний поэта: «На протяжении жизни Перелешина исторические декорации часто менялись: от колчаковской Сибири во время гражданской войны – до Харбина под властью военных вождей, от Харбина – до Пекина, от Пекина – до Шанхая во время японской оккупации города, от Тяньцзина – до Соединенных Штатов, от интернирования из Сан-Франциско – до коммунистического Китая и т.д. Его жизнь выглядит яркой и интересной, но все его путешествия были результатом не романтического поэтического настроения, а суровой необходимости. Как поэт, он достиг впечатляющих успехов: несмотря на удаленность от основных культурных центров русской

[1] См.: *Колядич Т.М.* Воспоминания писателей XX века (проблематика, поэтика): Автореф. дис. … доктора фил. наук. М., 1999. С. 17.

эмиграции, он сумел добиться признания, как выдающийся поэт еще при жизни. Тонкое чувство языков и настойчивость помогли ему добиться признания и придерживаться собственных поэтических принципов…»[1].

В этом смысле практически весь корпус автобиографической прозы восточной ветви эмиграции, в полной мере отразивший приведенные выше реалии и представленный произведениями А. Вертинского[2], М. Волина[3], З. Жемчужной[4], Н. Ильиной[5], Вс.Н. Иванова[6], Ю. Крузенштерн-Петерец[7], Л. Андерсен[8], А. Несмелова[9], В. Петрова[10], Е. Рачинской[11], Вл. Слободчикова[12], Л. Хаиндровой[13], П. Балакшина[14] и др., в проблемно-тематическом и жанрово-стилевом аспекте мало чем отличался от западной эмигрантской мемуаристики, хотя и имел свою формальную и содержательную специфику. Думается, что тезис о значимости творческой, и, в частности, литературной деятельности в жизни русских эмигрантов в процессе их духовного развития и сохранения национального самосознания остается определяющим в общем направлении формирования содержательной части этого жанра в зарубежье.

Своеобразным поэтическим свидетельством жизни Перелешина в Китае и бытования общины русских эмигрантов на Дальнем Востоке стала «Поэма без предмета», опубликованная в журнале «Современник» в 1977 году, а затем вышедшая отдельным изданием с предисловием С. Карлинского[15]. Поэма состояла из 8 песен, каждая из которых написана строфами из 14 строчек («онегинская строфа»). Работать над этой авто-

---

[1] Russian Poetry and Literary Life in Harbin and Shanghai. 1930–1950. Amsterdam, 1987. С. 16.
[2] *Вертинский А.* Дорогой длинною… М., 1991.
[3] *Волин М.* Русские поэты в Китае // Континент. 1982. № 34; «Гибель Молодой Чураевки» // Новый журнал. 1997. № 209.
[4] *Жемчужная З.* Пути изгнания: Урал, Кубань, Москва, Харбин, Тяньцзинь: Воспоминания. США, 1987.
[5] *Ильина Н.* Дороги и судьбы: автобиографическая проза. М., 1985.
[6] *Иванов Вс.Н.* Воспоминания // Из неопубликованного. Л., 1991.
[7] *Крузенштерн-Петерец Ю.В.* Воспоминания // Россияне в Азии. 2000. №7; Чураевский питомник: О дальневосточных поэтах // Возрождение (Париж). 1968. № 204.
[8] *Андерсен Л.Н.* «На острове» // Русский Харбин. М.,1998. С. 88–93.
[9] *Несмелов А.* О себе и о Владивостоке. Воспоминания // «Рубеж». Владивосток. 1995. № 2/863. С. 227–266.
[10] *Петров В.П.* Город на Сунгари. Вашингтон, 1984; Шанхай на Вампу. Очерки. Рассказы. Вашингтон, 1985.
[11] *Рачинская Е.П.* Перелетные птицы. Воспоминания. Сан-Франциско, 1982; Калейдоскоп жизни. Воспоминания. Париж, 1990.
[12] *Слободчиков В.А.* О судьбе изгнанников печальной… Харбин. Шанхай. М., 2005.
[13] *Хаиндрова Л.И.* Отчий дом. Книга 1. М., 1985.
[14] *Балакшин П.* Финал в Китае. Возникновение, развитие и исчезновение белой эмиграции на Дальнем Востоке. Сан-Франциско-Нью-Йорк-Париж, 1958–1959.
[15] *Перелешин В*. Поэма без предмета / Под ред. и с предисл. С. Карлинского. Холиок, 1989.

биографической поэмой писатель начал в 1972 году. В письме к Муре (Щевелевой?) от 12 января 1972 года В. Перелешин писал: «2-го января начал я писать Поэму без предмета – онегинской строфой. До сих пор, как будто, это никому не удавалось. Может быть, и у меня готовится обширный «блин комом». Написано (в два дня) около тридцати строф… В Поэме без предмета начинает намечаться некий замысел. Это будет автобиография с бесчисленными зигзагами – отступлениями неожиданными».

Известно, что мемуары Перелешина вызвали в эмиграции и в метрополии неоднозначные, порой резко критические отзывы бывших харбинцев и видных представителей эмиграции. Отмечалась крайняя субъективность автора[1] в оценке отдельных писателей и поэтов, входивших в литературное объединение «Чураевка». Характерным в этом смысле является отзыв Э. Штейна, в котором замечено, что «Перелешин писал «Два полустанка не «по записям, а «по памяти», которая, как известно, несовершенна <…> Отрицательные эмоции Перелешина привели к искажению действительных фактов и неверным литературным оценкам, к умолчаниям и умышленным подтасовкам»[2]. В свою очередь противоположную точку зрения высказал Е. Витковский, обозначивший «Два полустанка» как «наиболее ценное, что написано в мемуарной форме на эти темы»[3]. Впрочем, он же констатировал тот факт, что написанный онегинской строфой поэтический вариант его мемуаров – «Поэма без предмета» «вызвал еще больше нареканий в неточностях и субъективных оценках, чем прозаические воспоминания»[4]. Однако не менее авторитетный исследователь литературы дальневосточного зарубежья В. Крейд заметил, что «Поэма без предмета» создавалась «без профанации, напротив, с тонкостью и блеском»[5].

Как видно, оценки довольно неоднозначные. Но, справедливости ради, нужно сказать, что «Два полустанка» не являлись попыткой написания подробной истории русской дальневосточной литературы. Значимость предпринятого Перелешиным «обзора» обусловлена культурной и исторической ценностью личного опыта автора, которому «выпала честь принадлежать к незабвенной для «китайцев» плеяде харбинских юнцов, позд-

---

[1] В свою очередь Валерий Перелешин в своих мемуарах, например, нелицеприятно отзывается о романе Н. Ильиной «Возвращение», обвиняя автора в том, что она «цинично приписала стихи Несмелова» … Леониду Ещину, а «заодно оклеветала ХСМЛ, гимназию, милую г-жу Флоренс Хейг…» (Валерий Перелешин «Два полустанка». С. 224.).

[2] *Штейн Э.* Китайские тени Валерия Перелешина // Новый журнал.1991. № 184–185. С. 622.

[3] *Витковский Е.В.* Перелешин Валерий Францевич // Литературная энциклопедия русского зарубежья (1918-1940) / Том I. Писатели русского зарубежья. М., 1997. С. 308.

[4] *Витковский Е.В.* Перелешин Валерий Францевич. Указ. изд. С. 309.

[5] *Крейд В.* Россияне в Азии (Литературно-исторический ежегодник. Торонто, 1994–1997. N-’N-’1). Эл ресурс: Режим доступа: http://lebed.com/1998/art648.htm.

нее снова объединившихся в Шанхае»[1]. Созданию книги предшествовали публикации автора о дальневосточной литературе[2]. Это был момент возвращения Перелешина из литературного небытия после довольно долгого молчания (1957–1967гг.). Вот как он пишет об этом: «В середине 1967 года я тоже «вернулся в литературу» («Возрождение» и «Новое Русское слово», затем «Новый Журнал», «Русская мысль» и «Грани») (С.182).

Важно отметить, что к моменту литературно-критического, поэтического, а затем прозаического осмысления довольно бурных лет, проведенных Перелешиным в Китае, писатель уже достаточно долго прожил в Бразилии. Временная дистанция, разделявшая «китайский» и «бразильский» периоды жизни Перелешина (до возвращения к активной литературной деятельности), позволяла ему не только выказывать свои субъективные оценки в отношении тех или иных представителей дальневосточной эмигрантской литературы или отдельных «счастливых» и «трагических» событий ее бытия, но и делать вполне объективные выводы о формировании и развитии восточной ветви эмиграции, ее взаимодействии с западноевропейской критикой, давать оптимистические прогнозы о будущем эмигрантской литературы.

«Мне кажется, – писал Перелешин, – что мои воспоминания об этом периоде, отошедшем в область истории, даже археологии, по меткому замечанию С.А. Карлинского, представят интерес для будущих историков русской литературы эпохи лихолетья. Это, вероятно, произойдет уже не в наши дни, а тогда, когда русская литература перестанет делиться на советскую и зарубежную и будет просто единая русская литература (догадываюсь, что это совершится к 2040-му году) (С.182)[3].

И далее очень важная, пусть даже и спорная, оценка творчества писателей, переживших исторические и политические последствия Октябрьской революции 1917 года: «Ни Ладинский, ни Цветаева, ни Белый не могут рассматриваться как советские поэты, хотя они и вернулись в Советский Союз. Не стали советскими поэтами ни Гумилев, ни Мандельштам, ни Ахматова, хотя они не уезжали из России. Сегодня кому-либо может

---

[1] *Перелешин В.* Два полустанка. Воспоминания свидетеля и участника литературной жизни Харбина и Шанхая // «Рубеж». Владивосток, 2011. № 11/873. С. 182. Далее ссылки на это издание в тексте с указанием страниц в скобках.

[2] *Перелешин В.* Русские дальневосточные поэты // Новый журнал. 1972. № 107; Русские на Дальнем Востоке // Ковалевский П.Е. Зарубежная Россия. История и культурно-просветительская работа русского зарубежья за полвека (1920–1970). Париж, 1970.

[3] Этот тезис В. Перелешин буквально повторяет, завершая книгу своих воспоминаний (1974 –1975): «И нетерпеливо верится, что не за горами тот день, когда отпадет искусственное деление на литературу «зарубежную» и «советскую» и снова широко разольется мощный поток единой прекрасной, свободной русской литературы» (*Перелешин В.* «Два полустанка». С. 224).

показаться, что я упрощаю вопрос, но я говорю это не сегодняшнему читателю, а неизвестному «тебе – через сто лет» (С.183).

В одном из частных писем к Алле Кторовой (Шандор) от 6 октября 1972 года Перелешин пророчески писал: «“Нырять в забвение” – кажется, я тоже недавно применил эту формулу в одном из сонетов! Это золотые слова. “Нырять” не хочется. И надо как-то пересылать книги в бывшую Россию (ведь когда-нибудь она образумится. И наш дом – посмертный – все-таки будет не в Париже и не в Нью-Йорке, а в России)»[1]. К счастью, Россия «образумилась» еще при жизни Перелешина, успевшего увидеть свои произведения напечатанными на родине и даже вошедшего в редколлегию возрожденного «Рубежа» (Владивосток).

Следует сказать, что литература дальневосточного зарубежья в 1920–30 гг. находилась еще в стадии формирования системных отношений, испытывая большое влияние эмигрантской западноевропейской литературы, которая в свою очередь также еще переживала состояние «брожения умов». В этом заключается одна из основных причин отсутствия «контактных» связей представителей русской и китайской творческой интеллигенции. В то же время в творчестве отдельных представителей литературы русского зарубежья Дальнего Востока (Я. Аракин, Н. Светлов, П. Шкуркин) тяготение к китайской культуре, истории, философии было совсем не случайным, а вполне закономерным явлением, и поэзия того же В. Перелешина яркий тому пример[2].

Именно об этом он писал в своей статье «Русские дальневосточные поэты»: «Есть у русских поэтов Китая… одна почти общая черта, но черта скорее отрицательного порядка. В то время как русские поэты в Европе не могли не войти в общение с культурой приютивших их стран, в Китае у русских поэтов не произошло сближение с древней культурой этого самобытного народа. Причина в том, что китайским языком овладели только С.Ф. Степанов, Н. Светлов и В. Перелешин, а все остальные, в лучшем случае, только скользнули по поверхности этой неисчерпаемой сокровищницы»[3].

В этом тезисе, который Перелешин дословно повторил в своих мемуарах, утверждая, что именно в оторванности от центра заключается своеобразие дальневосточной литературы «в изгнании», заложено то «ра-

---

1 Три письма Валерия Перелешина. Публ. Аллы Кторовой // Новый журнал. 1999. № 216. С. 149.

[2] См.: *Штейн Э.* Китайские тени Валерия Перелешина // Новый журнал. 1991. № 184/185. С. 621–628; *Ли И.* Образ Китая в русской поэзии Харбина // Русская литература XX века: Итоги и перспективы изучения. Сб. науч. трудов, посвященных 60-летию профессора В.В. Агеносова. М., 2002. С. 271–285; *Бузуев О.А.* Китай в жизни и творчестве В. Перелешина // Из истории российско-китайских отношений. Благовещенск,1999. С. 203–205.

[3] *Перелешин В.* Русские дальневосточные поэты // Новый журнал. 1972. № 107. С. 261.

циональное зерно», которое уже в период интенсивного изучения творческого наследия дальневосточной эмиграции позволило исследователям методологически верно подойти к решению проблемы «Восток-Запад» в ее историческом развитии.

На наш взгляд, одним из наиболее важных «проблемных узлов», обозначенных в книге «Два полустанка» ее автором, является вопрос о «провинциальном» характере харбинской и шанхайской литературы («по отношению к Парижу, где полнее билось сердце русской литературы в изгнании»), а также вопрос о влиянии «Парижской ноты» на дальневосточную литературу и о причинах несложившихся отношений между поэтами Парижа и Харбина.

Отмечая тот факт, что «парижские поэты того периода сами находились в стадии бурления и юношеского задора», Перелешин писал в главе «Откуда начну плакати…?»: «Стихи Георгия Иванова, Ходасевича, Ладинского, Цветаевой, Эйснера, Адамовича, Смоленского и других парижан воспринимались живо и радостно. Многие заучивались наизусть. «Стихи о Европе» или «Каирского сапожника» мы читали друг другу, захлебываясь от восторга…» (С.182). В то же время, как верно было замечено, «поэты Харбина не принимали парижской меланхолии, полемизировали с «парижской нотой»[1].

В своей статье «Русские дальневосточные поэты», тематически примыкающей к «Двум полустанкам», В. Перелешин высказал мысль о том, что «поэты не подлежат классификации по признаку географического соседства». Отмечая, что «мало общего у Несмелова с Ачаиром или Колосовой», писатель еще меньшую общность видит у харбинских художников слова с поэтами «групп парижской, пражской, эстонской или берлинской».

Более продуктивным, по мнению Перелешина, является ассоциативно-тематическое осмысление творчества, позволяющее говорить о неповторимости «своего лица», «своего голоса», «своей ноты»: «У Ачаира, Несмелова, Колосовой, Крузенштерн, Сатовского-Ржевского есть некая общая нота, которую я назвал бы «горечью изгнания»[2].

Западные эмигрантские критики также долгое время не «замечали» литературы дальневосточного зарубежья. Ситуация начала меняться в лучшую сторону в 1970–80-х годах. В. Перелешин отмечал: «Авторы серьезных статей и критики начинают приходить к выводу, что пренебрежение к русской литературе Дальнего Востока было упущением. Обвиняют друг друга в допущении этой ошибки. Мне кажется, что злого умысла ни с чьей стороны не было. Расстояние почти исключало возможность живого

---

[1] *Агеносов В.В.* Литература русского зарубежья. М., 1998. С. 55.
[2] *Перелешин В.* Русские дальневосточные поэты. Указ. изд. С. 261.

контакта, хотя в отдельных случаях такой контакт был. Несмелов, Ачаир и Щеголев изредка печатались в парижских и пражских журналах, которые иногда помещали и рецензии о дальневосточных изданиях. По поручению Адамовича и М.Л. Кантора я отобрал стихи дальневосточных поэтов для антологии «Якорь». Ладинский прислал мне – в ответ на мое восторженное письмо – свои *Черное и голубое и Северное сердце*. Сергин переписывался с Яновским. Журнал «Рубеж» получал для отзыва сотни книг с Запада» (С.182). К этому можно добавить ставшие известными факты переписки А. Несмелова с М. Цветаевой, А.И. Якушевым[1], И.Н. Голенищевым-Кутузовым[2], Г.Д. Гребенщиковым.

О том, с каким трепетом и вполне оправданной щепетильностью Перелешин относился к критическим отзывам на Западе о дальневосточных поэтах, говорит содержание гл. XVI «Чураевка в «Числах». В данной главе Перелешин дословно приводит свою статью, подписанную псевдонимом *Сигма.* Собственно это был отклик поэта на статью о «Чуравке» и рецензию на ее газету в парижском журнале «Числа». Перелешин «уличает» рецензента Ю.Т. (Юрий Константинович Терапиано) не только в «мещанской небрежности» и «дурном тоне» по отношению к «провинциальным молодым юношам, но и в фактических неточностях, допущенных автором статьи.

Значительная часть книги Перелешина посвящена воспоминаниям о харбинском объединении начинающих поэтов «Молодая Чураевка» (позднее – «Чураевка»). В ней содержатся краткие жизненные и творческие характеристики «чураевцев» (Г. Гранин, Вл. Слободчиков, П. Лапикен, Н. Щеголев, Н. Петерец, Л. Андерсен, В. Янковская, М. Колосова и др.), сведения об опубликованных в 1930-40-е годы поэтических сборниках литераторов старшего и младшего поколений. Известно, что к истории возникновения «Чураевки» на харбинском литературном небосклоне обращались вслед за публикацией Ю.В. Крузенштерн-Петерец ее бывшие активные участники: В. Солободчиков, М. Волин, Л. Андерсен. Своеобразный обзор неизбежных субъективных «историй» создания этого литературного объединения подвела в свое время Ли Мэн в публикации «Харбинская «Чураевка»[3].

Валерий Перелешин начинает повествование о чураевских буднях с главы IV «Круг расширяется», обозначив точную дату (октябрь 1932 года)

---

[1] *Якушев Иван Александрович* (1882–1935) – редактор русского общественно-экономического сборника «Вольная Сибирь», выходившего в Праге дважды в год в 1927–1931гг. В четырех последних номерах (всего вышло девять) в литературно-художественном разделе печатался А. Несмелов.

[2] Голенищев-Кутузов Илья Николаевич (1904–1969) – писатель и переводчик. Постоянный автор парижского «Возрождения».

[3] См.: *Ли Мэн.* Харбинская «Чураевка» // Новый журнал. 2001. № 224. С. 209–227.

своего «вхождения» в литературный кружок при ХСМЛ. В гл. II «Родился Валерий Перелешин» читатель узнает о первых публикациях поэта на страницах «Юнчита»[1] («какая-то «Тройка (11 февраля 1928 года), затем «На катке» и «На море»), его первых опытах в качестве литературного «полемиста» и «рецензента», о рождении «взрослого» поэта, с легкой руки матери Евгении Александровны Сентяниной и редактора «Рубежа» Михаила Сергеевича Рокотова (Бибинова) «крещеного» псевдонимом «Перелешин».

В последующей III главе «Первые знакомства» автор в свободной манере «литературного неофита», в роли которого он тогда прибывал, повествует о первых встречах с Н. Резниковой, В. Обуховым, А. Несмеловым, И. Лесной. Последующие главы (включая XIX «Памяти Сергея Сергина») в той или иной степени связаны с «Чураевкой» и чураевцами. Литературные портреты, запечатленные в отдельных главах и посвященные «ярким» представителям культурной и литературной жизни Харбина: Ларисе Андерсен (гл.V «Сольвейг»), Сергею Сергину (гл. VII «Сергин»), Виктории Янковской (гл.VIII «Корейская помещица»), Арсению Несмелову (гл.XII «Поцелуй Несмелова»).

Иногда стиль автора может показаться нарочито небрежным, он писал, что называется, «по памяти», портретные характеристики не лишены иронии, а порой и сарказма.

Показательно в этой связи, описание приема в Христианском Союзе «известного художника Николая Константиновича Рериха, с которым приехал и его сын, и еще какие-то чины свиты. Будто бы проездом не то из Тибета, не то в Тибет <…> Рериховский вечер собрал многие сотни гостей. Со словом выступил и сам художник. Было ему тогда лет сто, а на вид – и все двести; общий облик был совершенно мертвенный. Безжизненным голосом он поведал в частности, о том, что все мы больше любим бранить, чем хвалить» (С.191). Приведем еще один характерный пример. В гл. XX «Последние годы Харбина» Перелешин по памяти, и, вероятно по своим записям и газетным вырезкам, которые он тщательно собирал, приводит данные о вышедших в 1930-е годы сборниках харбинских поэтов, которые, заметим попутно, с учетом современных данных нуждаются в добротном литературоведческом комментарии. Приведем короткую цитату: «Хаиндрова выпустила свой сборник *Ступени* в 1939 году. Около того же времени Светлов издал свой сборник *Сторукая,* в котором почти каждое стихотворение было посвящено Гале, Тане, Зине, Леле, Ляле. Лапикен называл этот сборник «Старуха я, или мой гарем» (С.203). И это на

[1] «Страница Юного Читателя» выходила раз в неделю под эгидой харбинской газеты «Рупор». Перелешин также упоминает и стихотворение «Буря в лесу», опубликованное в однодневной газете «День Русского Ребенка» в 1930 году, отмечая его как «уже почти взрослое».

фоне того, что в «эти годы вышло довольно много сборников стихов. «Почти одновременно с моим *В пути,* - вспоминает Прелешин, – вышла *Створа триптиха* Логинова. В 1937 году Ачаир выпустил свой сборник *Лаконизмы*, в 1938 году – *Полынь и солнце*. В 1939 – *Тропы*» < … > «Несмелов выпустил свой Полустанок (плач о Харбине) в 1938 году и свой последний сборник Белая флотилия в 1942-ом. Под псевдонимом "Н. Дозоров" он печатал стихи ударно-патриотические. Которые часто перекладывались на музыку и были изданы отдельной книгой (Только такие). Существует еще «дозоровская» поэма «Георгий Семена» (С.203).

Впрочем, и в «харбинской», и в «шанхайской» частях[1] книги воспоминаний Валерия Перлешина мы находим вполне объективные «доброжелательные» портретное зарисовки и характеристики известных представителей дальневосточного зарубежья (того же М.С. Рокотова-Бибинова, Ларисы Андерсен, Н. Петереца и др.).

Для нас же важно отметить, что в указанной главе Перелешин не только приводит фактически точные, пусть и субъективные, оценки литературной и общественно-политической ситуации последних дней Харбина, ценные биографические сведения о себе (о сбывшейся мечте выпустить собственную книгу,[2] о несбывшейся мечте стать профессором на Юридическом факультете, о все возрастающей любви к китайской поэзии, о дальнейшей переводческой деятельности в Шанхае), но и то, что, например, в размышлениях писателя о сборнике «Излучины»,[3] о его названии, дается очень верная характеристика поколения «харбинских юнцов»: «это были немногословные, еще по-юношески сбивчивые, подчас наивные записи о переменчивых временах и о таких же переменчивых душах» (С. 203).

«Переменчивость времен» – еще одна магистральная тема русской эмиграции первой волны – стала роковой и для «харбинской цивилизации». «Атлантида» медленно опускалась на дно. «К этому времени русский Харбин еще нежнее любил своих поэтов, – отмечал автор воспоминаний, – В стране хозяйничала японская военщина, но еще нестерпимее и опаснее были е русские приспешники <….> но попытки «фашистов» создать «национальную» организацию взамен умершей Чураевки потерпели провал. Мы говорили с ними на разных языках…» (С.203).

---

[1] Соответствующие главы воспоминаний посвящены литературной и культурной жизни Шанхая – второго «полустанка» русского Китая.

[2] «В ноябре 1937 года появилась книжка в пятьдесят страниц, под серой обложкой. Я назвал ее *В пути* и посвятил своей матери Евгении Александровне Сентяниной» (*Перелешин В.* «Два полустанка». Указ. изд. С. 203).

[3] Сборник вышел в Харбине в 1935 году. Его авторами были: В. Ветлугин, М. Волин, В. Перелешин, Н. Резникова, С. Сергин. В. Слободчиков, Л. Хаиндрова, Н. Щеголев.

Не лучше было и в Шанхае, куда постепенно перемещалась литературная молодежь и представители старшего поколения: «От тогдашней шанхайской действительности хотелось бежать, но бежать было некуда. На севере было еще хуже, еще голоднее и холоднее, а границы были закрыты. Морально поддерживали только слухи, и слухов было тогда очень много» (С.213).

По мнению В. Перелешина, «литературная жизнь русских эмигрантов в Китае закончилась вскоре после того, как в этой стране к власти пришили коммунисты. В Шанхае она теплилась до середины пятидесятых годов. А в Харбине закончилась сразу – в тот день в августе 1945 года, когда туда вступили советские войска. Таким образом, это уже дописанная и перевернутая страница», – резюмирует автор (С.182).

Подводя итог «харбинской странице русской зарубежной литературы», он писал: «Останется от нее, может быть, не много, но нельзя будет обойти молчанием Арсения Несмелова, рассказы Логинова, Н.А. Байкова, книгу П.П. Лапикена «Четыре города», рассказы Юльского, стихи чураевских поэтов (сборники «Семеро», «Лестница в облака» и «Излучины»), прозу и стихи Всеволода Иванова, стихи Ларисы Андерсен, Елены Недельской, Григория Сатовского-Ржевского, Алексея Ачаира, Фаины Дмитриевой, Марианны Колосовой, Марии Визи, Лидии Хаиндровой, Николая Щеголева, Сергея Сергина» (С.206).

В заключении хотелось бы отметить, что название книги Перлешина вызывает вопрос: отчего Харбин и Шанхай, остались в его памяти лишь «полустанками судьбы»? И это при том, что на своей «второй родине» он прожил 33 года, искренне любил Китай и китайскую, культуру (чему есть множество стихотворных свидетельств). В этой связи вспоминаются строки А. Несмелова из его «Полустанка»: «Я же не путешественник янки, / Нахлобучивший пробковый шлем, – / На китайском моем полустанке / Даже ветер бессилен и нем!».

Очевидно, что Перелешин не принадлежал к «поколению 18-года». Автобиографическая основа его творчества совершенно иной природы, чем у Несмелова[1] в том смысле, что знаменитое «Я поэт. Этим и интересен…» как нельзя лучше отражает повествовательную манеру автора «Двух полустанков».

Остается только предполагать: приведенные ли выше строки старшего соратника по цеху Арсения Несмелова, глубоко чтимого Перелешиным, или его собственное ощущение «заблудившегося» на перекрестках истории «аргонавта», побудили автора именно так назвать книгу своих воспоминаний «свидетеля и участника литературной жизни Харбина и

[1] См.: *Забияко А.А.* Автобиографизм как метажанровая основа прозы Арсения Несмелова // Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 1. Благовещенск, 2006. С. 81–100.

Шанхая». Собственно сам автор в значительной степени всем содержанием книги и раскрывает «смысл заглавия» и особенность композиции, построенной по кольцевому принципу. В гл. XXXIII «Эпилог» читаем: «Весной 1951 года я уехал их Шанхая в Тяньцзин, куда только-что перед тем приехала моя мама из Харбина. Нашим твердым решением было, во что бы то ни стало уехать из ставшего неузнаваемым (и весьма противным) Китая.

Второй полустанок закончился – и не только для меня. Огонек русской культуры на дальнем Востоке догорел <…> Закончил свое существование и зарубежный «советский» Шанхай: закрылись последние журналы и газеты на русском языке» (С. 223).

В настоящее время мемуаристика дальневосточного зарубежья остается практически неизученной частью современного харбиноведения. И в этом контексте автобиографическая проза Валерия Перелешина наряду с его эпистолярным наследием[1] является ценнейшим литературным памятником бытия восточной ветви эмиграции и нуждается в литературоведческом комментарии.

[1] См.: *Кружкова С.А., Эфендиева Г.В.* Эпистолярное наследие В. Перелешина как биографический и историко-литературный источник (на материале писем к Е.А. Сентяниной и Л.Ю. Хаиндровой) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте. Вып. 10. Благовещенск, 2013. С. 266–277.

МУЗЫКАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ В РУССКОМ ХАРБИНЕ

А. А. Хисамутдинов

После окончания гражданской войны в конце октября 1922 г. русские разбрелись по всему свету. Очень скоро весь мир смог познакомиться с прекрасными образцами русской культуры и искусства. Особую роль в этом процессе сыграли русские музыканты, начавшие свое странствие с китайского Харбина, ближайшего к России зарубежного города.

Расцвет оперной сцены в Харбине пришелся на 1926–1929 гг., когда в Харбине собралась большая группа оперных певцов и музыкантов, а щедрая субсидия правления Китайско-Восточной железной дороги давала возможность содержать первоклассную труппу. Воспоминания эмигрантов позволяют нам узнать некоторые имена русских артистов в Харбине: «Большой оркестр под управлением таких опытных дирижеров, как Позен, Слуцкий, Каплун-Владимировский, Великанов и знаменитый А.М. Пазовский, великолепный хор (хормейстер Зелинский), ряд выдающихся солистов и солисток, опытных режиссеров, как Григорьев, Ульянов и другие, балет, особенно при балетмейстере Сокольском и прима-балерине Трутовской – позднее солистке парижского “Фоли-Бержер”, декорации художников Засыпкина, Домрачева, позднее Смирнова, Алина, Степанова – все это создавало прекрасный ансамбль, и оперные спектакли неизменно превращались в подлинный музыкальный праздник, привлекая в большой зал Железнодорожного собрания (1200 мест) массу любителей искусства. Аншлаги были привычным явлением»[1].

Помимо Железнодорожного собрания большие сцены имелись в Механическом собрании, железнодорожных клубах и в клубе торговой фирмы И.Я. Чурина. Там регулярно ставились новые спектакли, которые обычно приурочивались к русским праздникам, а также ко Дню русской культуры, устраиваемому эмигрантами. Оперный репертуар в Харбине напоминал столичный в дореволюционной России. В марте 1938 г. в Железнодорожном собрании состоялась премьера музыкального спектакля «Снегурочка», поставленного членами крупного любительского объединения – Общества изучения Русского старинного искусства.

Среди эмигрантов было немало образованных людей, увлекающихся классической музыкой. В марте 1936 г. при Харбинском симфоническом обществе (ХСО) был образован оркестр, который вскоре вырос в крупнейшее музыкальное сообщество в эмиграции – Харбинский симфонический оркестр. С первого дня и в течение многих лет им руководил С.И.

---

[1] Опера // Политехник. Австралия, 1979. № 10. С. 155; *Серебряков В.* А.М. Пазовский в опере Харбина // На сопках Маньчжурии. Новосибирск, 1996. № 28 (Февр.). С. 3, 7: портр.

Швайковский. Концертмейстером и первой скрипкой был известный в Харбине музыкант и педагог В.Д. Трахтенберг, председатель худсовета музыкальной школы. О нём писали: «Стильно продуманные, со столичным лоском поданные камерные концерты в роскошном Белом зале “Модерна” – плод трудов В.Д. Только благодаря его умению, знанию и непоколебимой авторитетности Харбин мог гордиться на редкость монолитным камерным оркестром»[1]. За первые 14 месяцев существования оркестра им было исполнено 140 произведений 65 композиторов, из которых 26 были русскими. Харбинские меломаны любили слушать Шестую (патетическую) симфонию П. Чайковского и его торжественную увертюру «1812 год», музыкальную картину «Лес шумит» Г. Конюса, симфоническую поэму «Тассо» Ф. Листа[2].

Деятели Харбинского симфонического общества поставили и несколько оперных спектаклей. В частности, 10 и 12 мая 1944 г. с огромным успехом прошла опера П.И. Чайковского «Евгений Онегин», поставленная С.И. Швайковским. Роль Татьяны исполнила О.Г. Ердякова, а Онегина – В.Д. Турчанинов. «Только благодаря тому, что трудами ряда лет ХСО удалось создать в Харбине отличный оркестр, харбинцы имели возможность услышать оперные и опереточные спектакли. До создания симфонического оркестра ХСО все отдельные попытки возродить на местной сцене оперу или оперетту разбивались о трудности создания оркестра, который носил или чисто случайный – сборный характер, или же обходился так дорого, что в материальном отношении постановки становились совершенно невозможными»[3].

Симфонический оркестр часто выступал с концертами по радио. Популярной у слушателей была сюита Швайковского «Фантастические миниатюры из русских сказок», написанная композитором для своего бенефиса 26 августа 1937 г. Постоянный состав оркестра насчитывал 50 человек[4]. Играли в оркестре и другие знаменитые музыканты, такие как Дружинина – арфа, Приходько – виолончель, Демидов – флейта. Многие участвовали в выступлениях оркестра на безвозмездной основе. Деятели ХСО обращали большое внимание на воспитание музыкального вкуса молодежи. По их мнению, большую пользу для этого приносили камерные концерты квартета (А. Дзыгар, Г. Сидоров, А. и Г. Погодины), которые с

---

[1] *Псакян К.* Владимир Давидович Трахтенберг: (Некролог) // Рус. жизнь. Сан-Франциско, 1963. 27 февр.

[2] *Аргус.* Артистические именины // Рубеж. Харбин, 1938. 13 авг. С. 12.

[3] «Евгений Онегин» на сцене «Модерн»: Оперная постановка Харбинского симфонического оркестра // Рубеж. 1944. № 16 (30 мая). С. 17: фот.

[4] *Аргус.* Нашу симфонию слушает весь мир. // Рубеж. 1937. № 19 (8 мая). С. 15: фот.

успехом проходили в Харбине[1]. Свой 11-й концерт квартет ХСО посвятил 50-летию со дня смерти А.Г. Рубенштейна[2].

Наиболее популярным из всех видов искусства в Харбине была оперетта. «В опереточных спектаклях, – писал «Политехник», – часто выступали и оперные певицы, имевшие хорошую школу, обладавшие прекрасными голосами. Режиссерами тоже были люди знающие, имевшие опыт дирижеров симфонического оркестра. Оркестр оперетт доходил до сорока – пятидесяти опытных музыкантов. Хор и балет были всегда на высоте. Костюмы были богатые и выдержанные в нужном стиле. Декорации, написанные опытными художниками-декораторами, были всегда свежие, красочные, реквизит весьма богатый. Харбинские артисты оперетты, а также артисты балета, часто ездили с гастролями в другие города Китая – Шанхай, Пекин, Тяньцзинь, в Японию, на Филиппинские острова, на Яву и везде имели заслуженный успех. Некоторые артисты оставались в городах, получив выгодные ангажементы или по личным мотивам, почему всегда говорили, что Харбин был поставщиком артистов любого рода искусства не только в другие города Китая, но по всему Дальнему Востоку»[3].

Труппу оперетты «Аполло» возглавлял артист Б.А. Серов, который жил в Харбине с 1927 г. и имел советский паспорт, выданный в Харбине в 1937 г. Он выступал вместе со своей женой – балериной О.П. Манжелей. «Только Б.А. Серову, – писал журнал «Рубеж», – с его исключительной энергией, работоспособностью и преданной любовью к театру, по плечу та огромная работа, которая выпала на его долю: ведь большинство опереточных артистов нынешнего состава труппы – театральная молодежь, не имеющая за своей спиной репертуара, или артисты оперы, драмы. С каждым приходится проводить большую черновую работу. Но Б.А. неутомим… Он – и режиссер, и балетмейстер, и хормейстер, и отличный художник…»[4]. Артист смог не только собрать, но и сплотить труппу. О своей работе он говорил: «Оперетту создаю так: беру опереточный материал и стараюсь его подвести под исполнителей и под современный стиль. Когда нужно, пишу куплеты и стихи»[5].

---

[1] 10-й камерный концерт Х.С.О.: Закрытие сезона 1943–44 г. // Рубеж. Харбин, 1944. № 16 (30 мая). С. 9: портр.

[2] Открытие камерного сезона Х.С.О. // Рубеж. 1944. № 30 (20 окт.). С. 11: фот.

[3] Оперетта // Политехник. Австралия, 1979. № 10. С. 156.

[4] *Жаров Л.* Бенефис любимцев Харбина: Б.А. Серов и О.П. Манжелей справляют 10 мая свои театр. именины постановкой «Цыганской любви» в театре «Модерн» // Рубеж. 1938. 7 мая. С. 13.

[5] *Ростова Н.* У мага и волшебника сцены: Кому Харбин обязан опереттой… // Рубеж. 1938. № 13 (26 марта). С. 14.

Артистка оперы и оперетты Энгельгардт начала выступать еще в 1919 г. в Омске. Эмигрировав в Харбин в 1922 г., она работала в труппе П.Ф. Григорьева, была режиссером труппы ХСО.

Японская оккупация значительно ограничила творческие возможности русских артистов, и, как только появлялась возможность, они спешили покинуть Харбин, особенно часто это случалась с молодыми талантами. Многие уезжали в Шанхай или же эмигрировали в США, где в конце концов оказалось подавляющее число музыкантов и певцов из Харбина.

7 ноября 1940 г. в зале Коммерческого собрания устроила прощальный концерт И.П. Олиневич, окончившая в 1938 г. школу пения М.В. Осиповой-Закржевской. На концерте ей аккомпанировала молодая пианистка Р. Будневич. Уехал в Америку и популярный артист оперетты Е.А. Мунцев. Свою артистическую карьеру он начал со скромного места певчего в одном из харбинских церковных хоров, потом его пригласили хористом в оперу, пока, наконец, певец не стал популярным премьером русской оперетты в Китае. Затем последовало приглашение работать в нью-йоркском театре «Парамаунт». В «Метрополитен-опера», а потом в Голливуде успешно работала Ирина Петина, в Америке же преуспевал Анатолий Каминский[1]. Таким образом, Харбин еще более утвердил за собой славу артистического питомника, давшего миру немало талантливых представителей русского музыкального искусства.

Но и в Харбине продолжалась музыкальная жизнь. 19 июня 1940 г. состоялся юбилей композитора Л.М. Терехова, ученика Р.М. Глиера. Его творчество началось с сочинения романсов. Первый сборник был издан фирмой Гутхейля в Москве еще в 1905 г., и до 1917 г. Терехов написал множество романсов и музыкальных пьес, среди наиболее значительных его произведений считаются вокальная музыка к «Манфреду» на стихи Дж. Байрона, опера «Леонардо да Винчи», симфонии и др. В Харбине композитор написал около 60 произведений, в том числе симфоническую поэму «К звездам» и кантату «Царь и поэт», впервые прозвучавшую на Пушкинских празднествах. Артисты-эмигранты исполняли его произведения «По зелену моря» и «Когда волнуется желтеющая нива» (на слова М.Лермонтова), «Я в этот мир пришел» (на слова К.Бальмонта), «Ислам» и «Слепец» (на слова А.Ачаира), «За Уралом» (стихи В.Колпакова) и др.

По поводу юбилея Терехова журнал «Рубеж» писал: «Нельзя не отметить, что для нашего эмигрантского бытия должно быть особенно значимо проявление русской талантливости, таящее в себе незыблемые ценности русской культуры. И это особенно важно ныне, когда при общем катастрофическом положении на западе поражены там и разметаны культурные русские силы в целом ряде европейских государств. На долю эми-

[1] За славой в Америку // Рубеж. 1940. 31 авг. С. 18.

грантов Дальнего Востока выпадает ответственная роль стойко и ревниво беречь русскую культуру, выявлять ее сокровенные ценности и донести сокровища русской мысли и русского искусства до эпохи возрождения России»[1]. Поклонники творчества Терехова издали к его юбилею сборник сочинений композитора[2].

Талантливой пианисткой и певицей была жена поэта Ачаира Г.А. Ачаир-Добротворская. «Руководители музыкального совершенствования Г.А. Ачаир-Добротворской, – писала пресса, – проф. У.М. Гольдштейн и В.И. Дилон еще в школе отметили у пианистки проникновенную лиричность, а за последнее время В.И. Дилон с удовлетворением обнаруживает в своей бывшей ученице все возрастающую экспрессию, яркий темперамент и ценнейшую индивидуальность в трактовке шедевров мировой музыкальной литературы»[3]. Пианистка с успехом гастролировала по Азии, выпустила пластинку в Японии. Вместе с сыном она выезжала в СССР, но затем вернулась в Китай, где продолжала преподавательскую деятельность до эмиграции в Австралию.

Большое значение в музыкальной жизни Маньчжурии имели Всеманьчжурские конкурсы музыкантов и вокалистов, основным спонсором которых выступало японское издательство «Маньшу-симбун». Первый конкурс прошел в 1941 г. Отборы участников производились в Харбине, Дайрене и Мукдене. По классу пения лауреатами стали А.И. Демина, М.Ф. Коренева-Михайловская и Л.К. Ершов, по классу рояля – Б. Равве, Т. Дружевецкая и В. Карпова, по классу скрипки – Г. Ястремский, Ф. Пулкрабек и Д. Дзытарь. В 1942 г. конкурс прошел повторно[4].

В Харбине успешно развивалась и русская эстрада. Её успехи привлекли в Харбин поздней осенью 1930 г. представителей американской компании Columbia Records, намеревавшихся сделать граммофонные записи выступлений русских артистов. Для этого американцы пригласили известного композитора Д.И Гейгнера, которому предложили сформировать джаз-оркестр. Этот оркестр наиграл на русскую аранжировку 40 наиболее популярных фокстротов, включая песни Вертинского, русские и цыганские романсы. Граммофонные пластинки русских артистов пользовались большим успехом в Америке.

Очень популярным артистом эстрады в русском Китае был виртуоз-балалаечник М.Ф. Родненький, которого все называли просто Мишей. Об-

---

[1] Юбилей композитора: К 35-летней деятельности Л.М.Терехова // Рубеж. 1940. № 25 (15 июня). С. 16: портр.

[2] Музыкальные статьи композитора Л.М. Терехова: Сб. Харбин, 1940.

[3] *М.Ш.* [Мария Шапиро] Музыкальный праздник двух молодых талантов: Послезавтра концерт С.В. Бабушкиной и Г.А. Ачаир-Добротворской // Рубеж. 1934. 15 дек. С. 14–15: портр.

[4] Кто победит на Всеманьчжурском конкурсе вокалистов и музыкантов? Девять харбинских претендентов на звание лауреатов // Рубеж. 1942. № 45 (10 дек.). С. 21–24: портр.

ладая исключительным музыкальным слухом, он начал выступать на сцене в 1914 г. в знаменитом струнном оркестре Андреева. В Харбине он поселился в 1922 г. и оттуда совершил множество гастрольных поездок, выступая как со старинными русскими песнями и романсами на стихи русских поэтов зарубежья, так и со своими произведениями. Триумфом закончились его концерты по Японии. У Миши Родненького был собственный инструмент, сделанный по заказу в Европе. Он напоминал одновременно и гитару, и балалайку, сам же артист назвал инструмент «Болеро».

В Харбине часто выступал со своими романсами Е.Б. Эренбург, закончивший Петербургскую консерваторию по классу фортепьяно. Вначале он писал серьезную музыку для оперы, пока не увлекся романсами. Его концерты в зале кинотеатра «Арс» пользовались большим успехом. Наиболее популярным у эмигрантов был романс Эренбурга «По телефону», написанный на слова харбинской поэтессы Н. Резниковой.

В 1930-е годы популярностью пользовались песенки, фокстроты и танго Л. Клигмана. Не имеющему серьезного музыкального образования артисту, тем не менее, удавалось создать яркие музыкальные произведения и тем самым завоевать сердца публики в Харбине и Шанхае. Его песни «Сердце мое», «Дивный вечер», «Я помню» и другие распевались на многих танцевальных площадках. Идя навстречу просьбам читателей, «Рубеж» однажды опубликовал партитуру и слова танго «Милая».

В 1938 г. в Харбине возник джаз-оркестр, руководил которым пианист Д. Соколов. Музыканты долго и тщательно репетировали концерт, прежде чем вынести его на суд зрителей. «Итоги были блестящи, – писал «Рубеж», – “соколовцы” победили: без всякого преувеличения сейчас можно сказать, что они являются одним из лучших оркестров Дальнего Востока и, прежде всего, универсальным оркестром. Наряду с отличным джазом, это не менее сильный танго-банд; наряду с исполнением салонной музыки, они большие мастера и в классике»[1]. Джазовые музыканты часто выступали в кинотеатрах Харбина. «Лидер оркестра М.М. Селецкий считается одним из наиболее талантливых и вдумчивых музыкантов Харбина. Он умеет дать благородный и мягкий тон, – в его руках скрипка действительно поет»[2].

Приход в Маньчжурию в 1945 году Советской армии поставил точку на музыкальной жизни русского Харбина. Некоторые артисты продолжили свой скитальческий путь по другим странам, часть их репатриировалась. В частности, успешно продолжил джазовую деятельность в СССР харбинец О.Л. Лундстрем. Харбинское симфоническое общество, его оркестр и квартет окончательно прекратили работу после 1950 г.

---

[1] *Аргус.* От России до Аргентины: Универ. джасс Д.Соколова чарует Харбин // Рубеж. 1939. 25 февр. (№ 9). С. 17: портр.

[2] Оркестр М.М. Селецкого // Рубеж. 1931. № 20 (9 мая). С. 17 фот.

РЕВОЛЮЦИОННЫЙ КИТАЙ В ВОСПРИЯТИИ СОВЕТСКОГО ЧИТАТЕЛЯ (В. МАРТ)[1]

А.А. Левченко

Александр Романенко в предисловии к книге «Китай у русских писателей», характеризуя историю развития русской и советской литературы о Китае, отмечал: «За триста с небольшим лет (если вести отсчет с книги Николая Спафария – 1678 г.) в этой стране побывало немало русских литераторов, прозаиков и путешественников, публицистов и романистов, поэтов, переводчиков и журналистов. Иные из них, по собственной или по чужой воле, прожили в Поднебесной империи и Китайской республике долгие годы и даже десятилетия, другие побывали проездом в сравнительно недолгих и ограниченных морских или сухопутных странствиях, в новое время чаще – в официальных делегациях и творческих командировках. В любом случае поездка в Китай становилась событием, подлинным открытием, каждым для себя и каждым по-своему, нового, необычного, яркого и живописного мира, столь отличного от привычных понятий и форм»[2]. Действительно, знакомство с этой великой страной и ее народом, ее богатейшей культурой и историей оставляло незабываемое впечатление, яркое воспоминание у приезжего гостя. Новые открытия побуждали путешественников, писателей, журналистов и ученых рассказать о Китае и его жителях: в разное время появлялись дневники, книги очерков, статьи, художественные и беллетристические произведения о жизни соседствующего государства. Все это – ценнейший исторический, этнографический, культурологический материал.

Второе десятилетие XX века стало переломным не только для нашей страны, но и для Китая. Синьхайская революция 1911 г. дала толчок развитию процесса модернизации – формированию новой политической реальности, нового общества. В 1917 г. произошла Октябрьская революция, которая ознаменовала этап изменений в отношениях с Китаем. Советское руководство было заинтересовано в стимулировании китайской революции, тем более, что прогрессивные элементы китайского общества рассматривали Советскую Россию как союзника в борьбе за национальную независимость и социальную справедливость[3]. Желание изменить

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

[2] *Романенко А.Д.* Близкий и далекий мир // Китай у русских писателей / Сост. А.Д. Романенко. М., 2008. С. 5.

[3] См.: *Воскресенский А.Д.* Китай и Россия в Евразии: Историческая динамика политических взаимовлияний. М., 2004. С. 427–442.

старый строй и построить новый вылилось в то, что по всей стране китайские студенты стали объединяться в коммунистические кружки. В 1921 г. состоялся первый тайный Всекитайский съезд в Шанхае, результатом которого стало создание новой силы – Коммунистической партии Китая. Другой противоборствующей организацией был Гоминьдан во главе с Сунь Ятсеном. По предложению Коминтерна эти организации стали сотрудничать, что способствовало подъему национальной революции против господства милитаристов. Деятельность нового объединения во многом контролировалась Коминтерном и была направлена на поддержку отношений с Советским государством, а также помощь угнетенным крестьянам и рабочим Китая. В результате совместной работы партий был совершен длительный поход на Север, уничтоживший главные силы милитаристов, нанесший сильный удар по господству империализма в Китае. Однако именно это сотрудничество сыграло роковую роль в истории китайского революционного движения[1]. В марте 1927 года советские газеты газеты сообщали: «Знамя революции развевается над Шанхаем»[2]. Говорилось о восстании рабочих, вступлении в город национально-революционной армии, печатались портреты ее главнокомандующего Чан Кай Ши, одного из лидеров Гоминьдана. Но уже в апреле того же года ситуация резко изменилась: правое крыло Гоминьдана все больше отодвигало Компартию, выявляя свое истинное обличье – союзника империалистических стран. 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»[3]. Такая кампания привела не только к расколу внутри страны, но и 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[4].

---

[1] См.: Общие знания по истории Китая / гл. ред. Ван Кай. Пекин, 2006. С. 202–209; *Картунова А.И.* Кризис китайской революции 1925–1927 гг. Разрыв уханьским Гоминьданом отношений с КПК. Поражение революции (апрель. 15 июля 1927 г.) // Китай: поиск гармонии: К 75-летию акад. М.Л. Титаренко / отв. ред. С. Г. Лузянин. М., 2009. С. 540–552.

[2] Рабочая Москва. 1927. 22 марта. С. 1. Новость о взятии Шанхая фактически легла в основу стихотворения В. Маяковского «Лучший стих»: в Ярославле на сцене Городского театра он сообщил радиограмму «Северного рабочего», которая была встречена громкими аплодисментами // Северный рабочий. 1927. 23 марта.

[3] Китайская корниловщина // Рабочая Москва. 17 апр. 1927. С. 1.

[4] *Воскресенский А.Д.* Китай и Россия в Евразии: Историческая динамика политических взаимовлияний. Указ. изд. С. 446–450.

Все эти политические акции и конфликты парадоксальным образом отражались в массовом советском сознании: советский народ, судя по публикациям тех лет, искренне желал помочь китайскому народу ликвидировать угнетение иностранцев. Поэтому в это время и в дальнейшем появляется большое количество работ о Китае. Зачастую такие произведения носили пропагандистский характер, но нельзя отрицать и того, что благодаря им советские читатели смогли узнать о тяжелой судьбе китайского народа, поведанной с искренним сочувствием и глубоким уважением.

Конечно, большинство публикаций содержало информацию о состоянии дел в революционном Китае. Китайская революция нашла отражение в очерковой и политической публицистике и советской прозе начала и середины 1920-х гг. В период 20-х гг. в Китае жили и работали политические публицисты (М.М. Бородин, В.Д. Виленский, Л.П. Серебряков, Г.Н. Войтинский и др.); специалисты-китаеведы, талантливые журналисты и литераторы (А. Ивин, М. Андреев, С. Третьяков, Н. Костарев, П. Парфенов, О. Эрдберг, С. Далин и др.)[1]. Некоторые советские писатели и журналисты буквально стали участниками событий китайской революции.

Антиимпериалистической и антифеодальной борьбе в Китае посвящены «Китайские новеллы»[2] О. Эрдберга. Имеющие форму путевого дневника, они показывают события первой гражданской революционной войны 1924–1927 гг., так сказать, глазами очевидца. Книга Эрдберга демонстрирует огромную любовь к Китаю и его героическому трудовому народу, ненависть к иностранным капиталистам, к китайским феодальным помещикам, к алчным ростовщикам. В «Китайских новеллах» разоблачается китайская буржуазия, ее двойственность: помещики Китая заинтересованы в избавлении от господства иностранцев, но, с другой стороны, они против аграрной революции.

В 1927 г. в Китае в качестве журналиста побывал Николай Константинович Костарев. После его девятимесячной командировки вышла книга «Мои китайские дневники»[3], имевшая впоследствии несколько переизданий[4]. В дневниках рассказывается о первых днях революции в Шанхае (вооруженное восстание шанхайских рабочих, взятие города кантонскими войсками), о борьбе коммунистов с гоминьдановскими реакционерами. Об этих и других событиях революционной борьбы напишет в книге «Китайские мемуары, 1921–1927»[5] советский китаевед Сергей Алексеевич Далин, неоднократно посещавший Китай по заданию Коминтерна. Революцион-

---

[1] *Романенко А.Д.* Близкий и далекий мир. Указ. изд. С. 5–16.
[2] *Эрдберг О.* Китайские новеллы. М.: Молодая гвардия, 1929. 168 с.
[3] *Костарев Н.* Мои китайские дневники. Л.: Прибой, 1928. 255 с.
[4] *Крившенко С.Ф.* Писатели Приморья. Владивосток, 2006. С. 114–116.
[5] *Далин С.А.* Китайские мемуары, 1921–1927. М., 1982.

ный Шанхай становится местом действия в романе Сергея Алымова «Нанкин-Род»[1].

В послереволюционные годы свою прокитайскую деятельность разворачивает С. Третьяков. В 1926 г. на сцене московского театра В. Мейерхольда появляется его пьеса «Рычи, Китай!», которую по силе воздействия на зрителя ставили рядом со знаменитым «Броненосцем “Потемкиным”». В это же время в печати появляются очерки С. Третьякова («Китайские студенты», «Революция в китайской деревне» и др.) и другие произведения, продолжающие китайскую тему. Среди них – незамеченный в 30-е гг. роман «Дэн Ши-хуа»[2], рассказывающий о жизни китайского интеллигента, а также о революции 1911 г.[3]. События 1911 г. изобразит Сергей Ауслендер в повести «Некоторые замечательные случаи из жизни Ли Сяо»[4]. Реальность нового китайского государства изображает в своей «Китайской повести»[5] Б. Пильняк, продолжит эту тему в книге «Китайская судьба человека». Помимо них в своем творчестве к Китаю обращались А. Фадеев, И.Г. Гольдберг, В.А. Обручев, Г.И. Серебрякова, А. Шишко и многие другие[6]. Не последним в этом списке стоит имя Венедикта Марта – писателя, имевшего богатейший опыт взаимодействия с китайской культурой.

Венедикт Март родился во Владивостоке, на территории которого в начале века проживали китайцы, маньчжуры, японцы, корейцы. Непосредственная близость чужой культуры, изучение китайского языка и литературы и другие факторы повлияли на художественные предпочтения Марта: Китай стал для автора источником художественного творчества[7].

Вернувшись в 1923 г. в Советскую Россию, Март оказался в новом социалистическом мире, где его познания в древней мифологии и традициях Китая были мало кому интересны: лозунг «время, вперед!» и постулат «прошлого не существует» (Ю. Слезкин) распространялись, в том числе, и на отношение к истории древних государств. В умах превалировал принцип: «Весь мир насилья мы *разрушим* / до основанья, а затем //

---

[1] *Алымов С.* Нанкин-Род. Роман. Харьков: Пролетарий, 1929. 239 с.

[2] *Третьяков С.* Дэн Ши-хуа. Био-интервью. М.: Молодая гвардия, 1930. 392 с.

[3] *Ли Иннань.* Китай в творчестве Сергея Третьякова: Роман «Дэн ши-хуа» // Русский Харбин, запечатленный в слове / под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. Вып. 6. Благовещенск, 2012. С. 237–250.

[4] *Ауслендер С.* Некоторые замечательные случаи из жизни Ли Сяо. Китайская повесть со многими иллюстрациями. М., Л.: Гиз, 1927. 354 с.

[5] *Пильняк Б.* Китайская повесть. М., Л.: Госиздат, 1928. 98 с. Повесть также имела название «Китайский дневник».

[6] Более подробно о публицистике и художественной литературе о Китае см.: *Скачков П.Е.* Библиография Китая. М., 1960. 692 с.

[7] Подробнее о жизни и творчестве Марта до 1923 г. см.: *Забияко А.А., Левченко А.А.* Художественная этнография Венедикта Марта: дальневосточный период // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. №4. С. 150–165.

Мы наш, мы *новый* мир построим!». В этот период тематику прозаических произведений определяет требование соцзаказа[1]. Писатель принимает правила игры – ведь жить было как-то надо.

Очевидно, что приехавшему из «белого Харбина» Марту приходится балансировать между своим предшествующим жизненным, образовательным и художественным опытом и тем, чего ждет от него новый читатель и новая критика. Март следует общему направлению жизни, новым требованиям к развитию литературы – находит для самовыражения новую форму.

Новый советский читатель был захвачен бурными революционными событиями в Китае. Поэтому жизнь любимых героев Марта и всего китайского народа определяют не судьба и мистическая воля предков, как это было, например, в его сборнике «Тигровьи чары», а социально-политические процессы. Именно об этом идет речь в повести «Речные люди»[2], а также во многих рассказах, три из которых вошли в «Сборник рассказов»[3], другие были опубликованы в различных советских журналах Москвы.

Герои «Сборника рассказов» – это борцы за свободу Китая, революционеры, простой народ, терпящий угнетение китайских чиновников и иностранного засилья. Именно об этом говорится в предисловии к сборнику: «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 они все же дадут 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 страну»[4].

---

[1] *Корниенко Н.В.* «Нэповская оттепель»: становление института советской литературной критики. М., 2010. 504 с.; В поисках новой идеологии: Социокультурные аспекты русского литературного процесса 1920–1930 годов / Отв. ред. О.А. Казнина. М., 2010. 608 с.

[2] *Март В.* Речные люди: Повесть для детей из быта современного Китая. М.–Л., 1930. 51 с.

[3] *Март В.* Сборник рассказов. М.–Л.: Госуд. изд-во, 1928. 32 с.

[4] Март В. Предисловие // Сборник рассказов. Указ. изд. С. 3–4.

В рассказе «Хун Чиэ-Фу»[1] главный герой переживает личную трагедию, связанную с вторжением «белолицых чужестранцев» в Китай. Старик, зарабатывает себе на жизнь тяжким трудом, работает рикшей. Рикша, или человек-лошадь, «редко может проработать пятнадцать-двадцать лет»[2], и Хун постоянно думает о том, что «где-нибудь в торгашеской сутолоке грохочущих улиц он вдруг грохнется замертво наземь»[3]. Но не только это становится испытанием для старика-Хуна: он вынужден каждый день перевозить ненавистных ему чужестранцев, загубивших его единственного сына. 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.

Не менее трагична судьба швеи Вы-и, героини рассказа «Красный плат китаянки»[4]. Автор рассказывает о последних минутах жизни хрупкой предводительницы шайки хунхузов[5]. Перед ее глазами проносится жизнь, полная лишений, голода, опасных связей. Но не с сожалением вспоминает маленькая китаянка 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[6].

Не все рассказы заканчиваются трагично. В «Драконе комсомольца Ли-Хуна»[7] торжествует победа китайских коммунистов. Главный герой Ли, терпя каждый день трудности жизни кули, живет только одной мыслью – примкнуть к южным братьям-коммунистам, чтобы освободить людей Ян-Цзи-Цзяна. И во время новогоднего карнавала это происходит: под видом дракононосцев красные отряды врываются в город, и все враги китайского народа получают свое наказание. «По всему городу усилилась трескотня, и трудно было сказать, где хлопушки-ракеты старого мира от-

---

[1] *Март В.* Сборник рассказов. Указ. изд. С. 5–13.
[2] Там же. С. 5.
[3] Там же. С. 6.
[4] *Март В.* Сборник рассказов. Указ. изд. С. 24–32.
[5] В переводе с кит. означает «краснобородый». Члены организованных банд, действовавших в Маньчжурии и на территории российского Дальнего Востока.
[6] Подробнее об этом: *Левченко А.А., Забияко А.А.* Художественная этнография В. Марта: Образы китайцев в прозе 1920-х годов // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 10. Благовещенск, 2013. С. 219–236.
[7] РГАЛИ. Ф. 613. Оп. 1. Д. 7053. ЛЛ. 13–18.

гоняли злых духов и где ружья восставших возвещали новый мир и стирали с лица земли вечных врагов китайского народа»[1].

В повести «Речные люди», Март продолжает линию освобождения угнетенного китайского народа, а делает это, обращаясь к детскому сознанию и мироощущению своего героя Ку-Сяо.

В начале повести писатель с этнографической точностью воспроизводит образ жизни своих героев – речных людей – китайских бедняков, живущих в лодочках-шампунках: «Шмыгают туда-сюда от берега к берегу неугомонные, вертлявые лодочки-шампунки. На каждой шампунке по одному веслу, которое прикреплено к лодке сзади, как хвост у рыбы. В этих лодочках живут речные люди, бедняки, у которых нет ни земли, ни дома. Они работают, едят, спят в лодках. Как крестьяне питаются тем, что дает им земля, так и эти люди питаются тем, что дает им вода»[2]. У таких людей нет родины, потому что родина для них везде, где может уместиться их маленькая лодка. В одной из таких речных семей и живет главный герой повести Ку Сяо, семилетний мальчишка, самый младший в большой семье.

Открывается повествование удивительным событием – Праздником Драконов (Дуаньу), происхождение которого обычно связывают с судьбой знаменитого китайского поэта Цюй Юаня. Цюй Юань жил в эпоху Воюющих царств, служил министром при дворе царства Чу. Будучи приближенным лицом, он пытался донести до своего государя мысль об опасности, надвигающейся со стороны царства Цинь. Но император предпочитал прислушиваться к льстецам и завистникам. В итоге благородного министра отстранили от двора и изгнали из государства. Впоследствии, узнав о захвате столицы Чу, Цюй Юань покончил с собой, бросившись в реку[3].

Эта история становится своеобразным прологом к описываемой реальности Китая: Март вводит читателя в революционную атмосферу 1920-х годов. Так же, как великий поэт своим вызывающим действом не желает мириться с существующей реальностью, китайский народ выражает протест сложившейся ситуации на улицах города: «… со стороны города послышался сильный шум, и вскоре на набережную с маленьких переулочков выступила громадная толпа людей. Над толпой развевались красные флаги, знамена». Характерно, что тихим жителям водной деревни доподлинно неизвестна ситуация, происходящая в больших городах. О ней они узнают по тревожным слухам из Шанхая: «... весь юг Китая восстал против иностранцев и китайских генералов. С юга, с Ян-Цзы-Цзяна, на Шан-

---

[1] Там же.

[2] *Март В.* Речные люди. Указ. изд. С. 3–4.

[3] *Федоренко Н.Т.* Цюй Юань: истоки и проблемы творчества. М., 1986. 156 с.; *Перелешин В.* От переводчика // Цюй Юань. Ли Сао / Поэма в стихотворном переводе В. Перелешина с китайского оригинала. Франкфурт-на-Майне, 1975. С. 3–4.

хай шла большая революционная армия»[1]. Причиной неведения, с одной стороны, послужила элементарная безграмотность – новости можно было узнать из газет, а для этого необходимо умение читать, – с другой стороны, намеренная отстраненность речных людей от политики – в целях самосохранения.

В размеренный уклад жизни речных людей вмешивается суровая действительность тех лет. Чтобы прокормить большую семью, родители вынуждены продать шестнадцатилетнюю дочь на шанхайскую шелкопрядильную фабрику. Март пишет: «В Шанхае сотни фабрик. В Шанхае больше полумиллиона рабочих; среди них множество женщин и детей.

В Шанхае бывают случаи, когда дети рождаются за фабричным станком, и детство проходит в угарных фабричных помещениях, среди грохота и визга машин»[2]. В условиях почти векового влияния иностранных сеттльментов в Шанхае это явление было достаточно распространенным: на шелкоткацких фабриках, находившихся под контролем новой китайской буржуазии, эксплуатировался женский и детский труд.

Родителям приходится оставить младшего сына на берегу с надеждой на то, что он окажется в лучших условиях: «Сяо можно подбросить к какой-нибудь богатой деревне. Он не умрет с голоду: его подберут»[3].

Долгие скитания мальчика приводят его в «империалистический Шанхай», населенный «белыми дьяволами». На пути к большому городу ему встречаются такие же бедняки, обреченные на скитания: Красная борода – беглый разбойник-хунхуз, калека «песий мандарин», получивший прозвище из-за окружавших его бродячих собак, мальчик-акробат Ли-Тай с обученной обезьянкой[4]. Все герои демонстрируют собой примеры социальных групп, захваченных революционными настроениями.

Описание революционного центра открывается натуралистическими подробностями: «Возле самого города в дорожной пыли лежали страшные люди – без носов, с отвалившимися пальцами, с гниющими телами. Это были нищие-прокаженные». События, описанные Мартом, представляют реальность Китая конца 20-х годов: 1927 год назван автором «очень тревожным временем». В апреле произошел так называемый Шанхайский переворот, когда силами Гоминьдана и его союзников случилось массовое истребление китайских коммунистов.

Логово «рыжих дьяволов» вовлекает маленького Ку Сяо в самый эпицентр революционных восстаний, облав и арестов. Сбежав со спичечной фабрики, куда его продал предприимчивый одноглазый китаец, ребе-

---

[1] *Март В.* Речные люди. Указ. изд. С. 5.
[2] *Март В.* Речные люди. Указ. изд. С. 33.
[3] Там же. С. 10
[4] О мальчике-акробате и обезьянке у Марта есть рассказ «Неожиданный номер». Возможно, события, описанные в рассказе, перешли в книгу «Речные люди».

нок становится участником банды «Красных пик» – боевой организации, цель которой в то время – освободить Китай от помещиков, генералов и иностранцев. Свое название данная группировка получила из-за красных лент, привязанных к пикам[1]. Автор поясняет, что, прежде чем войти в тайное общество, кандидат должен был пройти так называемый обряд инициации – в течение ста дней он совершал сложные сакральные действа и непонятные ему испытания. Но в условиях последних событий «красные пики» теряют связь с вековой традицией и приобретают характер революционной боевой организации. Однако остатки средневековых обычаев все же сохраняются: «Здесь был тайный привал, главная база “Красных пик”.

В глубине каменоломни, в искусственной пещере, в синих сосудах, наполненных золой, торчали курящиеся ароматные свечи. На каменных стенах в нишах – революционные красные флажки крест-накрест свисали над лысыми черепами веселых добродушных толстяков-божков»[2]. Март органично вводит революционную символику в традиционный китайский культ поклонения богам. Удивительным в этом смысле для нашего героя становится портрет неизвестного ему божества, который «прищуря умные глаза, казалось, подсмеивался над Сяо». Ожидаемо и недоумение мальчика: «Зачем “белого дьявола” повесили в кумирню?» На самом деле белым человеком оказался В.И. Ленин – «друг китайского народа». Таким образом, традиционные взгляды китайцев сплетаются в произведении с новыми реалиями, иной ментальностью, иной религиозностью революционного Китая.

Даже несмотря на то, что «Красные пики» наживаются за счет разбоя и грабежа иностранных суден, их образ в повести идеализируется – они выполняют миссию освободителей народа, избавителей от гнета «белых дьяволов». И именно они помогают Ку Сяо вернуться к своей семье[3].

Следует отметить, что данная проблематика освещалась писателем не только на китайском материале. Март писал также об угнетении корейского и индийского народа[4].

Таким образом, рассказы и повесть Марта, написанные в советской Москве – это проза, являющая собой пример идеологически острого освещения проблемы, конъюнктурного следования соцзаказу и одновре-

---

[1] *Ивин А.* Красные пики: Крестьянское движение в Китае. М., Л., 1927. 360 с.; *Костяева А.С.* Тайные союзы в Китае в конце XIX – начале XX // Социально-экономические и политические проблемы Китая в новейшее время. М., 1991. С. 269–295; *Бабкин А.В.* Из истории тайных обществ в Китае // Вопросы истории. 1985. № 3. С. 169–171.

[2] *Март В.* Речные люди. Указ. изд. С. 46.

[3] См.: *Левченко А.А.* Революционный Китай глазами ребенка: о повести Венедикта Марта «Речные люди» // Записки Гродековского музея. Вып. 32. Хабаровск, 2014. С. 65–72.

[4] См.: *Март В.* В японском мешке // Сборник рассказов. Указ. изд. С. 14–23; *Его же.* Яд за яд // РГАЛИ. Ф. 613. Оп. 1. Д. 7053. ЛЛ. 42–53.

менно – неистребимого в писателе живого интереса к познанию китайской ментальности и культуры. Выбрав в качестве главной темы изображение жизни китайского народа, Март во многом предвосхитил тематический выбор прогрессивных писателей Китая, творцов новой китайской литературы. Невыносимые условия жизни рабочих и крестьян, их самоотверженная борьба против угнетателей, героизм китайских коммунистов и руководимой ими Красной Армии нашли отражение в творчестве прозаиков, поэтов, драматургов, входивших в Лигу левых писателей Китая. В их числе – имена знаменитых во всем мире Лу Синя и Лао Шэ, Цюй Цю-бо, Ай У и многих других.

МИХАИЛ СОЛОВЬЕВ И ЕГО «ЗАПИСКИ СОВЕТСКОГО ВОЕННОГО КОРРЕСПОНДЕНТА»

В.В. Агеносов

Имя Василия Соловьева (подлинная фамилия Голубовский) не значится ни в академическом справочнике Е.Р. Александрова «Русские в Северной Америке»[1], куда вошли даже малоизвестные личности, ни в одном из исследований истории русской литературы за рубежом. Этого человека не знают здравствующие представители послевоенной эмиграции, в том числе – В.А. Синкевич, написавшая почти о всех писателях Ди-Пи и послевоенной эмиграции.

Человек этот долгое время настолько оставался загадочным и секретным, что даже высказывались предположения, что его не существовало.

Эта точка зрения была убедительно опровергнута сначала М.Е. Бабичевой, впервые введшей в научный оборот сведения о М.С. Соловьеве[2], затем мной и моим дипломником Е.В. Трушковским[3], нашедшим в архивах Гарвардского университета интервью Соловьева (Голубовского)[4] с подробностями биографии писателя.

Из этого документа явствует, что Михаил Степанович Голубовский (род. 1908) – реальное лицо, он действительно происходит из семьи крестьянских революционеров, выбравших военную карьеру, что позволило ему, беспартийному, познакомиться со многими военачальниками страны, стать военным спецкором «Известий», участвовать в маневрах Красной Армии до 1941 года, работать помощником начальника ГлавПУРа Мехниса в Финскую кампанию.

В октябре 1941 году он пропал без вести. А уже летом 1942-го стал редактором бобруйской газеты «Новый путь». Печатался под псевдонимом Бобров.

Екатеринбургский ученый-историк Алексей Антошин проследил послевоенную судьбу М. Соловьева примерно до начала 1950-х годов: Соловьев был деятелем Союза борьбы за свободу России; вместе с лидером Союза С.П. Мельгуновым и Б. Филипповым представлял Союз на конференциях в ФРГ, где обсуждался вопрос о политическом объединении эми-

---

[1] *Александров Е.Р.* Русские в Северной Америке: Биографический словарь. Хэлиден-Сан-Франциско – СПб., 2005.

[2] *Бабичева М.Е.* Писатели второй волны русской эмиграции: биобиблиографические очерки. М., 2005. С. 245–266.

[3] В статье использованы и развиты некоторые положения дипломного сочинения Е. Трушковского (ИМПЭ им. А.С.Грибоедова, 2013).

[4] harvard.edu/pds/view/5296816?n=3&printThumbnails=no

грации. Как «М. Бобров» печатался и в «Новом журнале», и в мельгуновском «Возрождении».

Почти 30 последних лет жизни писателя (умер он в 1979 году) остаются загадкой.

Почему, например, вышедшая в США на английском языке в 1952 году двухтомная эпопея «Когда боги спят» была переведена именно на шведский, китайский, норвежский языки, издана в Бирме и Индии? Что связывало М.Соловьева с названными странами?

Обилие этнографических, исторических подробностей в сочетании с описаниями современной жизни Греции в романе 1965 года «The Smiling Couros» («Улыбающийся Корос») позволяют предположить, что автор был в этой стране в критические для нее моменты.

Необычен и тот факт, что предисловие к «Запискам советского военного корреспондента» (частично напечатаны в 1953 году в журнале «Возрождение», в 1954 вышли на русском языке) написано с предисловием военно-морского атташе США в СССР в 1947–1949 гг. и, что еще важнее, Директора (с 1952 года) созданного по предложению ЦРУ Комитета Психологических стратегий при Президенте США вице-адмирала Leslie C. Stevense[1].

Наконец, вызывает на размышления тот факт, что в различных интервью Соловьев сообщает несовпадающие детали своей биографии, называя ее «пятнистой». Так обычно поступают люди, связанные с профессиональной разведческой деятельностью. Если к этому добавить нечеткую информацию, что белорусские партизаны предлагали штабу партизанского движения уничтожить некоего перебежчика-журналиста, но получили отказ, а эмигранты долго подозревали Голубовского в сотрудничестве с советскими органами, о чем он писал Е.Д. Кусковой; если учесть, что за его выдачу советским чекистам шла долгая борьба между советскими и американскими дипломатами, то возникает предположение, что он был двойным разведчиком: сначала – советским в тылу власовской армии и НТС, затем перешел на службу в ЦРУ и выполнял там особые миссии, связанные преимущественно с Ближним и Дальним Востоком.

Так это или не так – предстоит еще выяснить, но, несомненно, это был прошедший суровую школу жизни человек, обладавший незаурядным умом, наблюдательностью и художественным талантом, позволившим ему создать глубокую диалектическую картину советской жизни («Когда боги спят»), описать состояние дел в Красной Армии перед Второй мировой войной и дать достаточно объективную картину Финской кампании и

[1] В русском издании книги он назван Лесли С. Стивенсом. Скорее всего, издатели автоматически поставили латинское «С» вместо русского «К». Комитет был тесно связан с разведывательными органами США, разрабатывал стратегию «холодной войны».

начала Великой Отечественной войны («Записки советского военного корреспондента»).

Существенным отличием этой книги от военных очерков советских писателей 30–40-х годов (даже таких выдающихся авторов, как И. Эренбург, К. Симонов, М. Шолохов, В. Гроссман, А. Платонов) является то, что, во-первых, Соловьев в силу обстоятельств (должности военного корреспондента непосредственно в войсках и личного знакомства с высшим военным составом Красной Армии) видел армию и военные действия не со стороны, а изнутри. Во-вторых, книга написана в 1954 году, когда автор уже находился в эмиграции и мог говорить свободно. В советской литературе подобная попытка была сделана К. Симоновым в 1977 году в двухтомнике «Разные дни войны»[1], где писатель поместил свои старые военные дневники и статьи с комментариями и дополнениями, невозможными в свое время. Впрочем, и здесь Симонов не касался многих острых тем: брежневские времена не предполагали полной откровенности.

Цель моей статьи, с одной стороны, показать ту модель Красной Армии, которую Мих. Соловьев создал в, казалось бы, несвязанных главах «Записок». С другой стороны, хотелось бы открыть замечательного *художника,* мастера как портрета, так и эпического повествования.

Это своеобразие художественного мира автора проявляется в продуманной композиции книги: фактически являющаяся предисловием главка «Как я стал военным корреспондентом» сменяется юмористическим рассказом «Генеральский инкубатор», рассказывающим о преподавании автором всеобщей истории на курсах Высшего состава Красной Армии героям Гражданской войны, преимущественно выходцам из крестьян, в знании всемирной истории отнюдь не нуждающимся. В выразительных портретах Семена Константиновича Тимошенко, генералов А.И. Еременко, И.Р. Апанасенко, В.И. Книга, П.С. Рыбалко писатель подчеркивает с одной стороны, крестьянскую самоуверенность, недоверие к интеллигентам; с другой – природную талантливость этих людей. В сцене штабного учения (по картам) генералы проявляют азарт и недюжинные способности, в полной мере выразившиеся позже в Великой Отечественной войне. Творческая мысль проявляется при обсуждении тех или иных военных доктрин. (Испытание этих доктрин описано позже в главе «Огненный вал», где показаны столкновения точек зрения Тухачевского, Жукова, Еременко). Присутствие автора на семейных вечерах военачальников позволяет показать, что в быту они сохраняют неистребимую крестьянскую сущность, противопоставленную тоталитаризму сталинского государства, прекрасно понимают завышенную роль Сталина и Ворошилова в годы Гражданской войны.

---

[1] *Симонов К.* Разные дни войны: Дневник писателя. М., 1977.

Писательское мастерство М. Соловьева проявляется в этой главе в описаниях внешних портретов генералов. Вот как, например, нарисован генерал Еременко в учебной аудитории Академии:

«толстяк с покатыми плечами. У него лицо, словно навечно, обветренно и похоже на внутренность бурака, а глаза, когда он поднял их на меня — маленькие и заплывшие жиром. Он старательно вырезывал на столе свои инициалы, пользуясь для этого остро отточенным перочинным ножом.

[Увидев молодого преподавателя он] перестал резать стол, поднял свое бурачное лицо и, словно увидев меня впервые, неожиданным в его тучном теле тонким голосом проговорил:

— Товарищи, не знаете ли вы, что это за дитё тут стоит и чего оно хочет?»

Позднее портрет генерала будет дополнен эпизодом, где проявляется военный талант персонажа. Таким образом, в совокупности с приведенным юмористическим описанием воссоздается многомерный портрет Еременко.

Главы «Вознесенский полк бывалый» и «Джунгли» развивают авторскую мысль о народном характере Красной Армии. Как и лучшие советские генералы, красноармейцы и младшие командиры, несмотря на промывание мозгов, сохраняют способность сочувствовать голодающим крестьянам Украины («Вознесенский полк бывалый…»). Солдаты этого полка с немого согласия командиров отдавали весь свой обед голодным детям и украинским мужикам и бабам. А посланные на усмирение непокорных казацких станиц кавалеристы («Джунгли») убили садиста-чекиста Перепетуя.

В главе «Два портрета: Буденный, Городовиков» показан другой тип военачальника, потерявшего народные качества, превратившегося в зазнавшегося чиновника и карьериста. Теперь в описаниях Буденного и Городовикова автор мастерски использует классические формы создания характера персонажа: интерьер, описание поведения портретируемого, информация о его внесюжетной деятельности, авторский вывод.

Так, описание С.М. Буденного, чью нечленораздельную речь должен выправить (а по сути написать заново) для газеты рассказчик, Соловьев начинает с воссоздания кабинета маршала:

«Тяжелая кожаная мебель. Огромный письменный стол. Образцовый порядок на его блестящей поверхности наводил на мысль, что этим столом для работы не пользуются. Большой шкаф, заполненный книгами с неизменным полным собранием сочинений Ленина в черном тисненом переплете».

Читателю ясно, что Ленин стоит здесь «для обстановки» - его Буденный не читает.

Далее следует портрет оторванного от пирушки маршала и выслушивание написанной за него речи:

Буденный вошел в расстегнутом кителе и с некоторым трудом уразумел причину моего появления. Он погрузился в глубокое кресло, скрестил руки на груди и тоном грустного смирения приказал читать. После нашей обработки речь Буденного занимала четыре страницы и на чтение ушло четверть часа. Кончив, я перевел глаза на Буденного. Он мирно дремал, опустив голову на грудь. Обойдя вокруг стола, я потряс его за плечо. Он очнулся и растерянно уставился на меня. Потом припомнил и потянулся за «стенограммой».

— Ты, я вижу, ничего не исправил, — проговорил он хрипловатым голосом. — Хорошую речугу я загнул?

Я заверил Буденного, что речь вполне хорошая и, дописав по его желанию слова: «Великому Сталину ура!», получил размашистую его подпись».

Не ограничиваясь этим юмористически описанием, Соловьев рассказывает, что Буденный настолько поверил в свою непогрешимость и вседозволенность, что застрелил верную ему жену, и… получил прощение Сталина.

Глава завершается беспощадным и художественно выразительным выводом:

«Черные усы — это подделка. Они уже давно поседели и выкрашены парикмахером. Сурово нахмуренный взгляд — обман, так как за суровостью проглядывает жалкий страх лишиться на старости лет высокого места. Золотое шитье маршальского мундира, золото и бриллианты орденов, — всё исходящее от него сияние, не может скрыть жалкого облика маршала-раба, впряженного в колесницу коммунистической диктатуры и состарившегося в этой упряжи».

Столь же подробно и беспощадно сатирически нарисован генерал О.И. Городовиков, калмык по национальности, осуществлявший депортацию своего народа.

Еще один пример мастерства автора книги – портрет Л.З. Мехлиса. Обширное и подробное описания этого человека заменено здесь указанием на прозвище начальника ГлавПУРа среди военных: «Левушка Прохвостов» и почти анекдотической историей о реакции общественности на помещенное в «Правде»» подхалимами сообщение, что Мехлис в Гражданскую войну прибыл на фронт на белом коне:

«По рукам ходила злая сатира, называвшаяся «Исследование о белом коне и всаднике под ним» ... Особенным успехом пользовалась серия из четырех маленьких рисунков… На первом рисунке дебелая женщина усаживает на белого коня плачущего Мехлиса. На втором конь брыкается и Мехлис еле удерживается на нём, вцепившись в гриву. На третьем — конь скачет, а Мехлис постепенно сползает к хвосту и с ужасом смотрит назад, словно желая видеть, как длинен конь. На четвертом Мехлис повис на самом хвосте скачущего коня и кричит: “Этот конь уже кончился, давай другого”».

Тем более зловеще звучит рассказ, что таким, как Мехлис, дано право распоряжается человеческими жизнями («Жизнь и смерть Сергея Стогова»).

Даже тогда, когда автор ограничивается общими оценками, почти не приводя бытовых подробностей, он умеет вставить одно-два определения, рисующие облик человека. Нейтральное «бородатый Ян» становится в контексте повествования синонимом «двуликого Януса» и способствует созданию зловещего портрета Яна Гамарника («Сиамские близнецы») насаждавшего в Армии по указанию Сталина институт комиссаров, «воспитанных, – как заключает автора книги, – на идее насильственного установления коммунизма». Перед ними ставилась единственная задача: быть «оком партии».

Для обозначения всех этих персонажей, не имеющих отношения к подлинным героям войны, автор использует емкую метафору «будяк» (так обозначают в народе сорную травой, которую не станет есть ни одно животное).

Центральную часть книги составляют цикл «Малая война» («Ухабы бытия», «Путь на Север», «У линии Маннергейма») с примыкающими к нему двумя рассказами «В замороженном мире», «Пермский полк» «Жизнь и смерть Сергея Стогова» и цикл «Большая война».

Рассказывая о до сих пор малоизвестной войне с Финляндией, писатель показывает шапкозакидательское отношение к финнам, мастерски стилизуя речь одного из красноармейцев:

«Воронов уверял товарищей, что пока доедем «“наши уже хвинской сметаны поедят и хвинских девок пошшупают”».

В результате – если одни части Красной Армии, благодаря заботам командиров, были экипированы полушубками и валенками, другие – практически раздеты.

«Цепкий холод держал людей в теплушках… В эти холода солдаты имели только резиновые сапоги да грязно-белые “шерстяные чулки”, о которых в интендантствах шутили, что они изготовлены из бумаги с шерстью – вагон бумаги и моток шерсти, оставшийся от бабушки...

...Чтобы защититься от обжигающей холодом резины, бойцы всовывали в сапоги солому и теперь она высыпалась на ходу из широких голенищ».

Наиболее страшная картина бедствия запечатлена в главе «В замороженном мире». Бойцы в лесу уступают герою-рассказчику место для обеда, и он обнаруживает:

«То, на что я опустился, было трупом, смерзшимся и присыпанным снегом. Бойцы сидели и ели суп на трупах своих товарищей, замерзших или убитых. Голод сразу пропал, и я отдал котелок с супом бойцу, уступившему мне место. Он снова опустился на смерзшийся труп и погрузил ложку в котелок, а я стал обходить опушку. Трупы образовали круг и ими были отмечены границы

полянки. Они лежали, устремив замороженные лица в небо, или уткнувшись ими в землю».

Впрочем, как показано в главе «Пермский полк», русский солдат и в этой войне проявлял сообразительность, мог оборудовать отличную стоянку, вырыть в лесу баню. И, более того, проявить добросердечие к пленному финскому юноше-снайперу. А вот бессмысленность войны на чужой территории ему, солдату, была непонятна. И лишь заградительные войска НКВД сумели вернуть покинувший фронт Пермский полк, потерявший половину своего состава, на боевые рубежи.

Если в главе «Пермский полк» юмор сочетается с драматизмом, то рассказ «Жизнь и смерть Сергея Стогова» носит трагический характер. Повествование строится на антитезе: с одной стороны, храбрец кавалер ордена Красного Знамени Сергей Строгов, получающий из дома письма о голоде, с другой – уголовник Симоненко:

«Медведеобразный гигант принадлежал к обширному миру урок, это было совершенно ясно. Достаточно было посмотреть на его огромный череп с узким лбом и приплюснутыми ушами, чтобы все сомнения на этот счет отпали. В разговоре он пользовался жаргоном и слова “блат”, “мокрое дело”, “шмара” постоянно срывались с его языка».

Оба совершили убийство: Строгов – комиссара, который, несмотря на все заслуги парня, не разрешил ему отпуск домой, хотя имел на то право; Симоненко – командира, уличившего солдата в краже у товарищей. Убил Симоненко отделенного командира подло, выстрелом в спину во время атаки. Но «на следствии он стал уверять, что убил, так как тот хотел увести их в плен к финнам».

Мехлис оправдал уголовника и принял решение расстрелять бедолагу-героя:

«Через несколько дней в фронтовой газете появился рассказ о бойце-патриоте Симоненко. С газетного листа нагло ухмылялась рожа убийцы с узким лбом и приплюснутыми ушами. А на последней странице газеты было помещено короткое сообщение о том, что боец М-ного саперного батальона, Сергей Стогов, за убийство политрука, приговорен к расстрелу и приговор приведен в исполнение».

Завершает книгу цикл «Большая война» из 6 взаимосвязанных рассказов («Ожерелье бурь», «Звонок», «Западный маршрут», «Лесная сторона», «Москва моя», «Чудо под Москвой»).

«Если окинуть взглядом всё вокруг, – образно начинает эту часть повествования М. Соловьев, – то мы океан жизни, взрыхленный бурями, кружащими в безумном хороводе человеческие судьбы».

М. Соловьев создает эпическую картину первого года войны, рассказывая о движении генерал-майора Рыбалко с группой военных и гражданских лиц сначала по нашей территории, затем по тылу противника в поис-

ке раненого генерал-лейтенанта Ракитина, оказавшегося вместе с дочерью за линией фронта.

Описывая в 1954 году первые дни войны, автор открывает то, что войдет в советскую литературу только в 60-е гг., во время «оттепели»: паника, бегство ответственных лиц из своих городов, очереди в попытках запастись продуктами на будущее, гибель почти картонного советского самолета от пуль немецких истребителей, бездумное копание рвов и окопов, которые не могут остановить наступление вражеских танков:

«Трудно было понять, что вокруг происходит. Фронта не было вовсе. С каждым часом немецкие танковые войска, действующие подвижными клиньями, углубляли фронтовой район, походивший на слоеный пирог. В одном случае немцы оказывались восточнее советских войск, в другом они окружали их, в третьем немецкие и советские армейские слои чередовались, а между ними образовалась пустота, в которой мы бродили, иногда даже не зная, находимся ли мы перед немецкими войсками или же позади их».

Народное восприятие неподготовленности к войне автор вкладывает в слова крестьянина-красноармейца, озабоченного болезнью своего коня. На вопрос «Приказ Сталина знаете?», «*лицо солдата покраснело, отчего рябины проступили еще явственнее.*

– Так у Сталина, товарищ капитан, тоже понос открылся, как у моего коня. Только разница в том, что коня мне жалко, а Сталина нет. Вот ведь какая штуковина».

При этом цель рейда – не спасение Ракитина и остатков его разгромленной части, а доставка его в Москву для … расстрела за то, что допустил этот разгром. В ходе повествования становится очевидным, как говорит начальник его штаба, «*ни Ракитин, ни я, ни все другие наши генералы не повинны в гибели западных советских армий… Поражение на западе есть результат ошибочных стратегических концепций, предписанных сверху*».

История завершилась необычно для советской системы: генерал Рыбалко не дал чекистам возможности расстрелять Ракитина и «почти весело» сообщил рассказчику, что Ракитин вместе с дочерью исчез в дебрях лесов. А из 18 тысяч выведенных группой Рыбалко из окружения, «одиннадцать, – как «хмуро» и «раздраженно» констатирует Рыбалко, – воспользовались ночной темнотой, чтобы уйти от нас. Из этого факта и исходите, определяя степень патриотизма и готовности воевать за советскую власть».

Рассказы «Москва моя…» и «Чудо под Москвой» служат завершением авторской концепции войны. Заголовок первого несет в себе горечь начала войны. Эту фразу с грустью произносит один из собеседников рассказчика по поводу исчезновения продуктов в магазинах; появления на улицах Москвы отнюдь не вдохновляющих москвичей усталых, плохо об-

мундированных солдат; повествования о бессмысленности призыва в ополчения немолодых и неприспособленных к войне интеллигентов.

«Мы жили словно в военном лагере. Ополчение, коммунистические и комсомольские отряды, женские ударные бригады двигались по улицам. [На] параде ... на площади Маяковского проходили отряды, составленные из рабочих, комсомольцев, коммунистов, девушек, ополченцев. Обмундирования не хватало, и защитники Москвы были наполовину в штатской одежде. Они шли неровным строем, вяло кричали «ура» и, хотя гремела музыка и площадь была украшена алыми стягами, оживления не чувствовалось».

И тем не менее книга на этом не заканчивается.

Можно спорить с собеседником рассказчика полковником Прохоровым, утверждавшем, что без помощи других стран ей не победить врага. Но сама мысль о том, что во Второй мировой войне наша страна перестала быть изгоем в мире, заслуживает внимания. Важнее не данное Прохоровым обоснование этой точки зрения, а тот факт, что в этом разговоре проявилась надежда на победу.

Более того, сам рассказчик связывает надежды не с союзниками, а с характером русских людей.

Попавшие в окружение, замерзшие, плохо одетые солдаты, услышав о разгроме немцев под Москвой, *«плясали вокруг* [передающего сообщение радиста]*, дули в кулаки, терли щеки и носы. Это было похоже на чудо. Чудо под Москвой! Всего неделю назад мы были в столице, и положение казалось всем безнадежным. Но вот пришла первая победа… Мы все хотели верить, что Москва спасена. В какой-то мере это могло оправдать наше наступление, завершившееся разгромом, и устранить то ощущение бессмысленности, которое давило на всех нас. И хоть у всех нас жило недоверие к сообщению из Москвы, никто его не высказал. Мы хотели верить в чудо».*

Народная вера в чудо и победу в полной мере проявилась в эпизоде с заминированной церковью Покрова в Филях. Если иваны не помнящие родства отдают приказ заминировать этот красивейший памятник русской культуры, а в случае чего и взорвать, то, как говорит рассказчик, *«нарушили мы с Прохоровым предписание штаба обороны Москвы и порешили минирования церкви в Филях не производить, а когда оно было проделано другой группой, мы ночью, потихоньку, унесли мины и ящики со взрывчаткой».*

Другое дело, что завершается книга рассказом об очередных трагедиях, о том, какой ценой, было достигнуто чудо победы.

В финале рассказчик с горечью говорит, что «*в угрюмых лесах Белоруссии за нами охотились, словно за дикими зверьми. По нашим следам брели отряды немецкого SS, равнодушно, с легкостью привычных убийц, пристреливающие тех из нас, кто попадал им в руки. Серые мундиры полевой жандарме-*

рии и черные – эсэсовцев были знаком нашей смерти. Зеленые мундиры немецких солдат сулили плен. Но самым ужасным было не это, а то, что у нас не было друзей, а лишь враги. Наши соотечественники боролись с нами с таким же ожесточением, как и немцы. Мы невольно стали оплотом ненавистного народу режима, прогнанного немцами. В сердцах людей зажигались тогда огни великой веры в будущее. Мы мешали этим огням разгораться, тушили их».

Плененным оказывается и раненый автор повествования – рассказчик.

Фигура рассказчика – большая художественная удача писателя, частично, правда, обусловленная биографией самого Соловьева. Это гражданский человек, оказавшийся волей случая среди военных, от солдат до генералов, и потому получивший возможность видеть их в повседневной, а не в парадно-героической деятельности: с их достоинствами и недостатками, их характерами и поступками. Беспартийность, вера в общечеловеческие и народные ценности позволяет рассказчику создавать объективную эпическую картину жизни страны и армии.

Рассказчик наделен чувством юмора. Так, он замечательно находит выход из положения, как заинтересовать генералов историей: рассказывает им далекие от подлинной истории исторические анекдоты. Правда, выясняется, когда его слушатели на выпускном экзамене вместо научной истории рассказывают эти самые анекдоты. В книге множество примеров проявления рассказчиком юмора. Приведу еще только один. Услышав, как материт пожилых ополченцев-интеллигентов молоденький лейтенант, повествователь, понимая бессмысленность нравоучений о вреде матерщины, прибегает к своеобразному истолкования воинского устава:

«– Вы, товарищ лейтенант, не по чину ругаетесь, – сказал я ему. – В Красной армии употреблять матерные выражения могут только генералы. Даже полковникам это запрещено, а вы всего лишь лейтенант.

Командир ополченской роты растерянно моргал глазами, но не возражал.

– Понятно? – спросил я.

– Понятно.

И он, в точном соответствии с уставом, повторил:

– В Красной армии матюкаться могут только генералы, а другим запрещено».

Во вполне серьезной главе об армейских испытаниях нового оружия, испытаниях, озвучивавшихся во всесоюзному радио, рассказывается о попавших в эфир ругательствах находящихся на нейтральной полосе солдата и журналиста. В драматической главе «Пермский полк» приводится трагикомический эпизод, как шутили финские снайперы над находящимися в бане советскими солдатами.

Выше уже приводились эпизоды, когда спокойный тон повествования сменяется гневными филиппиками рассказчика (заключительные раз-

мышления о Буденном и Городовикове). Порой автор-рассказчик, поведав тот или иной случай, заканчивает риторическим вопросом («Был ли он виноват? – в рассказе «Жизнь и смерть Сергея Строкова») или лирическим размышлением («*Мне стало не по себе при мысли о девушке. Любовь к отцу повела ее суровой дорогой, пролегающей через неизвестность. Выдержит ли она или девичья ее судьба, вместе с другими безвестными судьбами, растворится в лесной стороне?*»)

Нежелание «обманывать себя и других» приводит рассказчика к смене журналистской деятельности на военную. Но и здесь, как он признается, что *«был один в мире одиноких людей. Это было страшно. Но я всё-таки продолжал верить. Если перестать верить в людей, что же тогда останется? Я глушил в себе волну горечи и, словно скряга, подбирал крохи человеческого, встречавшиеся на пути одиночества. Может быть сам я тогда не понимал, насколько органичной и неубиваемой была моя жажда веры в людей. Я бы мог рассказать много тяжелого и недоброго о моих соотечественниках, но зачем? Не тому надо удивляться, что среди подсоветских людей есть хапуги, подлецы, трусы — этого добра на Руси всегда было в избытке, а удивляться надо тому, что страшнейшее обезличивание людей властью не способно было развеять потенциал добра, заложенного в народе».*

Собственно, это и есть та концепция войны и армии, которая художественно воссоздана автором. Героизм народа и его лучших сынов-военачальников сталкивается с бесчестием догматиков от марксизма и беспощадностью фанатов тоталитаризма.

«Записки советского военного корреспондента» – достойное дополнение русской военной прозы. Нет сомнения, что к ним еще не раз обратятся исследователи истории нашей литературы.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ИННОВАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ В ПРЕПОДАВАНИИ ФИЛОСОФИИ ИНОСТРАННЫМ СТУДЕНТАМ

Е.И. Тарутина

Переход на компетентностно-ориентированное обучение поднял значимость преподавания философии. По новым федеральным государственным стандартам обучения философия входит в пять обязательных общеобразовательных вузовских дисциплин. Для многих направлений подготовки курс философии призван способствовать формированию почти всех общекультурных компетенций. Знания по философии строго контролируется министерскими компьютерными тестами. Следовательно, в современной методике преподавания философии речь должна идти не об отдельных новациях, а об инновационной технологии преподавания. «Что же такое «инновационная образовательная технология»? Это комплекс из трех взаимосвязанных составляющих:

1. **Современное содержание**, которое передается обучающимся, предполагает не столько освоение предметных знаний, сколько развитие компетенций, адекватных современной бизнес-практике. Это содержание должно быть хорошо структурированным и представленным в виде мультимедийных учебных материалов, которые передаются с помощью современных средств коммуникации.

2. **Современные методы обучения** — активные методы формирования компетенций, основанные на взаимодействии обучающихся и их вовлечении в учебный процесс, а не только на пассивном восприятии материала.

3. **Современная инфраструктура обучения**, которая включает информационную, технологическую, организационную и коммуникационную составляющие, позволяющие эффективно использовать преимущества дистанционных форм обучения»[1].

Одним из новых направлений в методике преподавания философии стало ***информационное, технологическое, организационное и коммуникационное обеспечение обучения философии*** иностранных студентов по российским государственным образовательным стандартам. Традицион-

[1] *Бондаренко О.В.* Современные инновационные технологии в образовании // Общедоступный информационный ресурс в сфере школьного, дошкольного и дополнительного образования. Выпуск № 22 "Сетевое взаимодействие как фактор повышения качества образования" (январь, 2014 г.) // Режим доступа: http://www.erono.ru/art/?SECTION_ID=200&ELEMENT_ID=1474

ное преподавание философии российским студентам опирается на уже сформированный школой багаж научной лексики и мировоззренческих представлений, которые обеспечивают возможность содержательного обсуждение материала на занятиях. Постоянно в поле зрения пребывают мировоззренческие, нравственные и ценностные моменты изучаемого философского материала. Информационно российские студенты обеспечены достаточным объемом учебной и теоретической литературы в бумажном и электронном варианте.

Первым препятствием в процессе преподавания философии студентам-иностранцам (в нашем случае – китайцам) стало то, что уровень владения русским языком оказался явно недостаточен для восприятия материала в устной форме и для самоподготовки по объёмным вузовским учебникам. Дело усугублялось тем, что студенты (а это были будущие дизайнеры) весьма прагматически подошли к обучению в российском вузе: получить знания по европейскому и русскому дизайну, но дальнейшую жизнь с Россией не связывать. Общение в группе только с соотечественниками, отсутствие необходимости расширять и углублять знание русского языка только усугубляло проблему. К тому же, во-первых, по характеру получаемой специальности они – ***визуалисты***, воспринимающие мир, прежде всего, через зрительный образ, а не через понятие, а во-вторых, большинство изучаемых специальных дисциплин не требуют развернутых словесных коммуникаций.

Возникшее методическое затруднение было оценено нами как некая ***дистанция***, но не пространственная, а языковая. Опыт работы в ***системе дистанционного обучения*** подтолкнул к заимствованию оттуда некоторых принципов. В качестве ***методических приёмов*** решения были выбраны:

– максимальная визуализация;

– углубленная работа с понятийным аппаратом;

– разработка и разнообразное использование проверочных и обучающих тестов.

Личный контакт со студентами на занятии был усилен посредством текста на бумажном носителе. В обычной для дистанционного обучения цепочке «ученик-компьютер-учитель» произошла замена центрального элемента на «текст на бумажном носителе».

Каждая лекция была переработана таким образом, чтобы весь учебный материал стал прозрачным по форме изложения и компактным. В обучении китайских студентов считаем абсолютно необходимым соблюдать дидактический ***принцип доступности***. Устному чтению лекции предшествовала самостоятельная работа студентов с текстом. Во время

чтения лекции преподавателем студенты по этому тексту, в который они внесли свои пометки, отслеживали материал.

Тексты лекций за семестр составили основную часть индивидуального ***кейса***. Каждый студент получал свой экземпляр текста лекций, поэтому к концу семестра весь необходимый для сдачи экзамена (зачета) материал был собран в кейсе.

Вторую весомую часть кейса составили ***обучающие тесты***. Они были составлены на основе текста лекции, но материал был частично изменен, перефразирован. Студентам нужно было от руки вписать пропущенные термины, имена философов, названия философских трудов и т.п.

Третью часть материалов кейса составили проверочные тексты, которые по традиционной системе предлагали выбор правильного ответа из набора вариантов. Особую группу представили тестовые задания, предлагавшие привести в соответствие, например, «философское направление и его суть» или «философа и его ключевой термин».

Пример. Установите соответствие между направлениями и подходами к решению вопроса о первоначалах бытия (укажите соответствие для каждого нумерованного элемента задания):

1	Идеалистический монизм	Сущность бытия материальна
2	Дуализм	Бытие двойственно +2
3	Плюрализм	Сущность бытия духовна +1
		Бытие множественно +3

Далее был применен метод ***портфолио***, позволяющий проводить мониторинг освоения материала студентами-иностранцами. Методику проведения семинарских занятий пришлось пересмотреть и сделать акцент на безмашинном контроле выполнения тестовых заданий. Тесты также подготовлены для каждого студента на бумажном носителе. Но даже в тех случаях, когда они полностью совпадали, китайские студенты, в отличие от российских, редко обсуждали вопросы и советовались по поводу ответов. После проверки тесты возвращались студентам, ошибочно данные ответы заменялись правильными. Таким образом, проводилось закрепление материала. Обнаружился, так сказать, побочный эффект методов кейса и портфолио: комплект проверочных тестов позволил снять проблему пропусков занятий, которая поначалу была довольно острой. Студент, пропустивший занятие, не освобождается от необходимости выполнить тест на положительную оценку. Благодаря портфолио, преподаватель легко отслеживает динамику работы каждого студента.

Но осталась не решенной задача мировоззренческого и общекультурного влияния материала философии на китайских студентов. Хотя в Китае высок уровень научного интереса к западной и, особенно, русской философии, на уровне обыденной национальной культуры, конечно, гос-

подствует традиционное китайское мировоззрение. Философствование в конфуцианском духе прививается в Китае, начиная с детсадовского уровня. Как это влияет на отношение к философскому материалу, показывает в своей статье молодой исследователь китайской философии А.Титов: «Ортодоксальная конфуцианская традиция требует всё зубрить и в виде цитат выдавать преподавателю, от такого цитирования некоторые профессора просто-таки «тают». Часто ранним утром на территории студгородка можно заметить таких зубрил, иногда они собираются в парках и декламируют что-нибудь из классики, некоторые из них ещё по вечерам под уличными фонарями можно встретить»[1].

По крайней мере, попытки провести параллели или сопоставление понимания основных философских проблем в западной и китайской философии, как показалось, интереса у студентов не вызвали. К предлагаемому западному философскому материалу китайские студенты относятся, как к чему-то постороннему, не затрагивающему их лично.

Предполагаемое расширение объемов обучения иностранных студентов в российских вузах уже сейчас побуждает к осмыслению форм и методов раскрытия перед ними богатства философского материала с учетом особенностей бытования философских идей на их Родине. Так, если рассмотреть преподавание китайским студентам, нужно учесть, что в Китае существует три основных направления: марксистская, китайская и зарубежная (аналитическая философия, постмодернизм) философия. Марксистская философия – ядро китайской партийной идеологии. Поэтому, она занимает главное место. Китайская философия – ядро традиционной культуры. Например, неоконфуцианство – прямое продолжение и развитие одной из самых древних философских традиций в Китае, дающее возможность не быть раздавленными официальной идеологией и сохранить национальную идентичность. Относительно постмодернизма в Китае А.Титов выражает такую оценку: «Постмодернизм существует в странном для нас и в обыкновенном для китайцев состоянии: сегрегация идей постмодерна и применение только тех из них, которые можно интегрировать с классической китайской философией. Такой подход интересен и может быть даже очень продуктивен, но он ущербен изначально – берутся только те идеи, которые подходят, не противоречат, не заставляют критически или негативно относиться к своей традиции, а это губительно для самой традиции, по крайней мере, в долгосрочной перспективе»[2].

---

[1] *Титов А.* В современном Китае сосуществует несколько философских течений. Общий их признак – эклектизм // Режим доступа: http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/458253/

[2] *Титов А.* В современном Китае сосуществует несколько философских течений. Общий их признак – эклектизм. Указ. ист.

В свете вышеизложенного понятно, что требуется некоторая перестановка акцентов в учебном материале по философии, который предлагается для усвоения китайским студентам. Такого рода коррективы необходимо будет ввести в учебный процесс и при обучении студентов из других стран. Только в таком случае будет возможно реализовать содержательный потенциал философии.

ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ВУЗА И МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ[1]

Е.А. Конталева

Диалог культур основывается на взаимодействии и предполагает обращение к глубинным началам, культурным образцам, паттернам, архетипам и т.д., лежащим в основе любой культуры и выступающим в качестве общего базиса. Содержание и смысл этих базовых идей может быть понят как интуитивно, так и с помощью инокультурных реалий как универсальных смыслов, воплощённых в человеческом бытии.

Впервые термин «межкультурная коммуникация» был употреблен Г. Трейгером и Э. Холлом в 1954 году. В общем смысле под межкультурной коммуникацией можно понимать «совокупность разнообразных форм отношений и общения между индивидами и группами, принадлежащими к разным культурам»[2]. Взаимодействие между разными культурами может происходить на различных уровнях: этническом, национальном, региональном, цивилизационном и др. Существуют разные формы (прямая, косвенная) и виды (письменная, устная, с помощью жестов и т.д.) межкультурного взаимодействия.

В межкультурной коммуникации важную роль играет так называемый «культурный код»: «совокупность знаков (символов), смыслов (и их комбинаций), которые заключены в любом предмете материальной и духовной деятельности человека»[3]. Коды культуры «соотносятся с древнейшими архетипическими представлениями человека»[4]. Они универсальны, но само их проявление обязательно детерминируется отдельной культурой[5], что накладывает новые смыслы и выражения культурного кода.

Коды культуры обладают символическим характером и проявляются, прежде всего, в языке – в первую очередь, посредством фразеологизмов, метафор и т.п. В межкультурной коммуникации, где одной из главных проблем является «адекватное взаимопонимание двух участников комму-

---

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

[2] См. подробнее: *Садохин А.П.* Культурология: теория и история культуры. М., 2005. С. 198–205.

[3] *Кононенко Б.И.* Большой толковый словарь по культурологии, 2003. Национальная энциклопедическая служба [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://terme.ru/dictionary/1170/word/kod-kultury.

[4] *Красных В.В.* Коды и эталоны культуры (приглашение к разговору) // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей. М., 2001. Вып. 19. С. 5.

[5] Подробнее о культурных универсалиях см., например: *Мердок Дж.П.* Социальная структура. М., 2003.

никативного акта, принадлежащих к разным национальным культурам»[1], язык приобретает огромное значение.

Смысловая нагрузка культурных кодов может быть связана с конкретной исторической эпохой развития культуры. И Китай, и Россия обладают собственными длительными культурными традициями, развитие которых органично вплетено в ход истории.

В условиях образовательного пространства вуза одна из первоочередных задач преподавателя – наладить конструктивный межкультурный диалог. Исходя из личного опыта, автор данной статьи на примере дисциплины «Категории русской культуры» попытается выделить основные проблемы межкультурной коммуникации русского и китайца (с точки зрения вербального общения), а также предложить конструктивные способы налаживания диалога.

Несмотря на то, что в рамках дисциплины упор делается, прежде всего, на категории культуры как формы «осознания в понятиях всеобщих способов отношения человека к миру, отражающие наиболее общие и существенные свойства, законы природы, общества и мышления»[2], межкультурная коммуникация, как уже было сказано выше, предполагает более широкий охват культурных реалий, в том числе, и культурные коды.

Главная проблема диалога в рамках рассматриваемой дисциплины содержит три основных аспекта: во-первых, наличие языкового барьера, во-вторых, сложность тем дисциплины; в-третьих, большая разница между русской и китайской культурой.

На первом этапе работы была предпринята попытка вести занятие в форме обычной лекции – рассказывать и зачитывать некоторые моменты, однако этот метод не возымел должного результата.

Вторым методом стала попытка выводить основные моменты лекции на русском языке на экран проектора и использовать в презентациях иллюстративные примеры для лучшего понимания материала. Стало заметно, что подобная методика действует, однако и ее можно и нужно было улучшить.

Пожалуй, идеальным вариантом подачи материала в данной ситуации стали в достаточной мере целостные и ёмкие презентации с текстом и иллюстративными материалами с использованием иностранного языка: на слайдах наряду с русскоязычным текстом размещался аналоговый перевод на китайском языке (предложение целиком или отдельные слова) и иллюстрация. В некоторых случаях также использовался английский язык (в устной форме).

---

[1] *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Язык и культура. Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. М., 1990. С. 26.

[2] *Михайлов Ф.Т.* Категории // Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. М., 2001. С. 237.

Существуют различные типы культурных кодов – соматический, временной, пространственный, биоморфный, мифологический, духовный и др.[1] Несомненную ценность в межкультурной коммуникации имеет поиск похожих кодов и категорий как воплощений архетипических, универсальных образов; в то же время, нельзя сказать, что этот метод всегда может быть применен. Например, в русской традиции с образом лисы обычно связано представление о хитрости и изворотливости («плутовка», «лиса всё хвостом прикроет», «хитёр, как лиса» [труслив, как заяц] и т.д.), а в Китае лиса, помимо лукавого зверя и коварной обольстительницы, часто выступает в образе духа (хули-цзин) или оборотня, обладает волшебными способностями, связана с мёртвыми[2]. В то же время, образ Жар-птицы как воплощения идеи бессмертия и воскресения, целительной волшебной силы может быть сравнён с фениксом (фэн-хуан) – широко почитаемой в китайской мифологии чудесной царь-птицей»[3]. Такие культурные реалии связаны с биоморфным кодом культуры[4].

Данный подход, наряду с использованием китайского языка, позволяет решить две задачи: во-первых, облегчить студентам понимание материала, а во-вторых, упростить для преподавателя передачу смысла какой-либо реалии русской культуры студенту-китайцу.

Одним из наиболее важных типов культурных кодов выступает соматический (или телесный) код – он берет начало в глубинных слоях человеческого бытия и является самым древним[5]. Фразеологически он может воплощаться, например, в таких выражениях, как «хорошие руки», «хлеб – всему голова», «сверкать глазами», «сидеть в печёнках» и т.д., а также через представления о мире как теле: сюда относятся различные космогонические и космологические мифы – о соотношении и взаимосвязи макрокосма и микрокосма (например, китайский миф о Пань-гу – первочеловеке, из частей тела которого появился мир[6], или представление в «Голубиной книге» об Адаме как прародителе всех сословий или же

---

[1] См. подробнее: *Красных В.В.* Коды и эталоны культуры (приглашение к разговору) // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей. М., 2001. Вып. 19. С. 5–19; *Красных В.В*. Основы психолингвистики и теории коммуникации. М., 2001; *Красных В.В.* Этнопсихолингвистика и лингвокультурология. М., 2002; *Красных В.В.* «Свой» среди «чужих» – Миф или реальность? М., 2003.

[2] *Алимов И.А.* Хули-цзин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 2. Мифология. Религия. М., 2007. С. 667.

[3] *Рифтин Б.Л.* Фэн-хуан // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 2. Мифология. Религия. М., 2007. С. 651.

[4] *Красных В.В.* Коды и эталоны культуры (приглашение к разговору) // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей. М., 2001. Вып. 19. С. 14.

[5] См. подробнее: *Красных В.В.* Основы психолингвистики и теории коммуникации. М., 2001. 270 с.

[6] *Рифтин Б.Л.* Пань-гу // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 2. Мифология. Религия. М., 2007. С. 541.

наоборот – как совокупности взаимосвязанных земных начал: тело – из земли, кости – из камня, дыхание – ветер и т.д.)[1].

Пространственный код связан с членением пространства как горизонтально, так и вертикально. Самым очевидным примером вертикального деления является архетипический образ Мирового древа (Мировой горы), характерный для многих народов, в том числе, и славянских; горизонтального – деление по сторонам света с опорой на центр (например, в русских сказках какие-либо необычные явления и чудеса – неземной красоты царевна, молодильные яблоки и т.п. – находятся «за тридевять земель»; в китайской традиции существует представление о том, что Китай – это Срединная земля или государство (соотв. самоназванию Чжунго), находящееся в центре мира как точка соединения четырех сторон света).

Большую роль в межкультурной коммуникации играет стереотип как «схематически стандартизированный образ или представление о социальном объекте, обычно эмоционально окрашенные и обладающие высокой устойчивостью»[2]. Главный минус стереотипа состоит в его «всеобщности» и, зачастую, недостаточной достоверности. В рамках рассматриваемой дисциплины вопрос об образе русского человека в Китае был задан для определения степени стереотипизации мышления иностранных студентов. Самыми распространенными чертами у русских, по мнению китайцев, являются лень и доброта.

Одним из методов оптимизации межкультурного взаимодействия выступил последовательный опрос студентов-китайцев, заключавшийся в просьбе пересказать своими словами тот материал, который только что был разобран, и ответить на вопросы. Студенты, которые лучше знают русский язык, в это время могли объяснить материал на китайском языке остальным. Автором также был использован метод подготовки к лекции: распечатанный материал на русском языке давался домой, чтобы студенты могли подготовиться к следующему занятию и лучше понять материал, вступить в дискуссию и обсуждение.

Большую роль в межкультурной коммуникации, понимании и выявлении культурных кодов играют мифологические и ритуальные формы выражения народной культуры – мифы, сказания, легенды, пословицы и др. Немаловажным и действенным фактором при проведении занятий стала вовлечённость самих обучаемых в образовательный процесс – студенты живо интересовались темой, задавали вопросы, и, самое главное, предлагали сравнительные примеры из традиции, мифологии и реалий китай-

---

[1] Сказание о том, как сотворил Бог Адама // Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. 256 с.

[2] Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. М., 1983. С. 654.

ской культуры – например (хотя это и не совсем верное сравнение), сопоставление почитания тигра в Китае и славянского культа медведя (и тот, и другой выступают как духи-охранители, хозяева, чьи имена не произносятся, а заменяются прозвищами-эвфемизмами); сравнение стихий (4 у русских и 5 – у китайцев); поверий, связанных с домом и порогом (здесь важное значение имеет такой межкультурный аспект как оппозиция свой-чужой) и др.

Довольно большой объём материала на иностранном языке неизбежно ведёт к усталости и рассредоточению внимания студентов, поэтому автором был введён приём по смене деятельности: студенты записывают информацию со слайда, слушают как можно более доступное объяснение материал, а затем спрашивают и отвечают на вопросы, что позволяет выявлять уровень усвоения материала.

В качестве эксперимента студентам-китайцам был показан небольшой фильм на русском языке (мастер-класс по изготовлению кукол-берегинь). Стоит отметить, что данная затея в целом возымела успех – после просмотра фильма студенты смогли ответить на вопросы, уловили смысл показанного, смогли рассказать про увиденные виды кукол и объяснить, для чего они нужны. Таким образом, визуализация, поиск культурных аналогий и иллюстративные материалы – необходимая составляющая для межкультурной коммуникации в образовательном пространстве вуза.

В виду вышеупомянутых попыток проведения конструктивного занятия с иностранными студентами, учебный процесс несколько замедлен. Несмотря на это, при ведении дисциплины «Категории русской культуры» у иностранных студентов в приоритете должно быть именно качественное, а не количественное взаимодействие между двумя культурами, установление взаимопонимания и получение осознанного отклика от аудитории. Решение задач, которые ставит перед преподавателем межкультурная коммуникация в рамках образовательного пространства вуза, даёт большой опыт, затрагивает различные аспекты взаимодействия и культуры (общение, обмен, восприятие, культурные коды, категории и универсалии, и т.д.). Межкультурная коммуникация в условиях образовательного процесса положительно сказывается и в личностном, и в профессиональном плане – как преподавателя, так и студента.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ КОНСТАНТЫ ГИДРОНИМИКИ ПРИАМУРЬЯ: ТРИ МИФА О ЧЕРНОМ ДРАКОНЕ И НАЗВАНИИ РЕКИ ХЭЙЛУНЦЗЯН[1]

Чжан Жуян, А.А. Забияко

Россия и Китай на дальневосточных рубежах, как известно, разделены и соединены рекой – одновременно. С давних времен в сознании живущих вдоль ее берегов жителей характер реки и ее образ определяли топонимику приграничья в разных языковых и этнических осмыслениях. Сахалян – так до 70-х гг. прошлого века назывался маньчжурский городишко с китайской стороны, что по-маньчжурски означает «черный» (очевидно, по облику реки). Современное китайское название современного города по правому берегу – Хэйхе – также переводится как «Черная река». Известно, и русский Благовещенск первоначально предполагали именовать Черноречeнском[2]. В разговорной речи жителей приграничных районов существует около 60-ти разных именований реки, что говорит о широте географических пространств, охваченных мощной рекой, и многообразии этносов, испокон века селившихся вдоль ее благодатных берегов. Русские называют эту черную, полноводную реку Амур, Амур-батюшка. Согласно одной из версий российской историографии, название Амур «русские впервые услышали в июне 1639 г. на реке Мае – правом притоке Алдана, когда во время первого русского похода на Тихий океан Иван Москвитин и его толмач (переводчик) Семен Петров Чистой опрашивали двух тунгусок, которые в прошлом сами бывали на "Омуре". "Акающие" москвитинцы переделали его в "Амур". Впрочем, порою высказывается мнение, что это солонское название реки. Но эти женщины были "ламунками", т.е. охотскими эвенами, у которых "Омур" означало "большая река". Мне представляется более вероятным, что "Омур" происходит от негидальского названия Амура – "Момур", которое связано с нанайским "Монгму" – сильная вода, большая река…»[3].

---

[1] Публикация выполнена в рамках работы по гранту РНФ «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

[2] Об этом: История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / Под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. Благовещенск, 2008. С. 231–280.

[3] *Полевой Б.П.* Изображение Амура на карте Татарии Николааса Витсена // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 1. Благовещенск, 2001. С. 364.

На китайском языке река и регион, связанный с нею, именуются Хэйлунцзян (кит. 黑龙江; пиньинь Hēilóngjiāng), что переводится буквально «река чёрного дракона»). В народном сознании жителей провинции Хэйлунцзян запечатлены мифологические и исторические сведения об освоении этого края, нашедшие отражение в топонимике и гидронимике. Данная публикация содержит три разные мифологические истории о Черном Драконе, о реке, названной в честь дракона, и о народах, населяющих ее берега. В этих мифах отражены не просто варианты истории называния реки и ее земель на китайском языке, но и этнорелигиозные представления народов Поднебесной (от древнейшего синкретизма до буддизма), их «миграционные» и социокультурные мифологии (ханьские, маньчжурские, ороченские).

Тексты собраны в процессе устного общения с жителями Хэйхе, а также изучения интернет-ресурсов, запечатлевших вновь популярные сегодня в китайском сознании сказания о Черном Драконе.

Запись устных рассказов, перевод мифов и комментарии на русский язык сделал Чжан Жуян. Предисловие, литературную обработку текстов составила А.А. Забияко.

Ниже мы предлагаем читателю:

1) Предисловие статьи и варианты мифов о Черном драконе (Хэйлунцзян) на китайском языке;

2) перевод указанных мифов на русский язык.

阿穆尔河流域民族文化水体名称学常项：

关于黑龙的三个神话与黑龙江名称[1]

众所周知，俄罗斯与中国在远东接壤，以河为界，依河毗邻。从远古时期起，河的特征与其形象在沿岸原居民的意识中已经确定，俄中边境地区的地名也确定在不同语言与民族思维中。萨哈梁——一直到上世纪 70 年代都称作为中方的满洲里小城，根据满语，意为“黑色”。现在河右岸中国城市的当代名称——黑河，也可译为“黑色的河”。众所周知，布拉戈维申斯克原先也打算命名为“黑河”。[2]在边境地区居民的口语中存在大约 60 种不同的河名，讲述有关围绕雄浑之河的地理空间，以及民族的多样性，自古以来，世代沿着美丽富饶的河岸居住。俄罗斯人称之为黑色的、水多而深的河为阿穆尔、阿穆尔-父

[1] 发表基于俄罗斯 的资助，《民族迁徙如同东亚文明互相影响与社会文化变形之事实》（历史与现代）·项目编号 14-18-00308。

[2] 有关该内容：《从远古时期至二十世纪初的阿穆尔州历史》·主编：А．П．杰列乌扬科、 А．П．扎比雅科。布拉戈维申斯克，2008，第 231-280 页。

亲，而中国人则称之为黑龙江。依据历史编纂学说法之一，名称阿穆尔“是第一批俄罗斯人于 1639 年 6 月在玛伊河听到——阿尔丹河右支，在那时奔赴太平洋的第一批俄罗斯远征军伊万．马斯科维金与其翻译官谢苗恩．彼得罗夫请教了两个通古斯人”。莫斯科维亚人的“发音”转为“阿穆尔”。不过，有时表达观点为索伦的河称呼。但这些女人曾是狩猎的埃文人，“奥穆尔”意为“大河”。我更确信“奥穆尔”源自同纳奈的“Momur”（雄浑之水、大河。。。）相关的涅吉达尔的名称 —“莫穆尔”。[1]

在汉语中，河及与其毗连的地区命名为黑龙江。在黑龙江居民的民族意识中映射了该区域的神话与历史资料，并反映在类型名称学与水体名称学中。该发表包含以其河、民族、沿岸居民为称谓的有关黑龙的 3 个不同神话史。在这些神话中反映的不仅仅是汉语中河名及其土地的历史方案，还有人世间的民族宗教观念（从远古的诸教合一到佛教），以及其“迁徙”与社会文化神话学（汉族、满族、鄂伦春族）。

文章在与黑河居民的口头交流过程中搜集而成，此外，还研究刊载有关黑龙的最近流行神话的因特网资源。

由张如阳记录口头讲述并翻译成俄语。安娜．阿纳托利耶夫娜．扎比雅科进行文学加工、注解。

1：

很早很早以前，黑龙江的名字并不叫黑龙江，江里住着一条白龙。据说这一条白龙，是在大禹治水的时候，许多性情凶恶的龙都被制伏了，而它却逃到这里，常使江水泛滥，冲毁房屋，淹没五谷，家畜野兽命丧汪洋；东西几千里，两岸少人烟，只有从山东来东北的一些伐木工人和船夫们，沿江搭着几间小窝棚，临时居住着。后来怎被叫做黑龙江的呢？这话说起来可就长了。

有一年夏天，在山东胶州湾一带，一住家姓李的，是兄妹二人过日子。这天哥哥出了远门，妹妹李姐到海边去洗衣裳，因为天气炎热，她洗完衣裳便倒在滩上睡了一觉，醒来之后，感到腹中有些疼痛，忙收起衣服，回到家中。不料从这以后，李姐的腹部一天天地凸起来，既不敢对外人去讲，又不能再出家门，只好整天呆在家里。说着，到了第二年的春天。这夜，天上阴云滚滚，窗外雨如瓢泼，李姐分娩了。可是她生下来的不是个娃儿，而是条小黑龙。起初

[1] 巴列沃伊．Б．П：《在鞑靼地图上的阿穆尔河图像》，远东地区的俄罗斯与中国，第 7 辑，布拉戈维申斯克，2001，第 364 页。

李姐很害怕，但天下的母亲，没有不爱自己生下来的孩子的，所以李姐渐渐地想试着给小黑龙喂奶吃。不料小黑龙的嘴非常有劲，吮得母亲晕了过去，当李姐苏醒过来，小黑龙却不见了。后来小黑龙每天晚间都回来吃奶，饱了便出去；虽然母亲乳儿有些苦楚，但仍是照样每夜都给小黑龙一顿奶吃。

一晃几个月过去了。李姐的哥哥出门回来，李姐对他把生下小黑龙的事，前前后后说了一遍。哥哥听完，一言没发，走出房去，找块磨石，蹲在后院偷偷地磨着菜刀……天黑了，小黑龙又回来找娘吃奶，他娘又被吮得晕了过去。就在这时，小黑龙的舅舅抽冷着闯进屋来，掀开被照着小黑龙就是一菜刀；菜刀落下，屋里忽然闪了一道火光，咔嚓打了一个响雷，等李姐的哥哥提刀追出门外，小黑龙早就没影了。母亲被惊醒之后，点起灯来一看，炕沿底下落着一条被砍掉的龙尾，不由心酸，哭泣起来。 事情传到外面。因为小黑龙没有父亲，便随着母亲姓李；又没有名字，被舅舅砍断了尾巴，所以乡里人给他起个绰号叫“秃尾巴老李”。

“秃尾巴老李”，从被舅舅砍了一刀再也没回家来，好久好久没有消息。

又是一年的春天，在现在的黑龙江边住着个老船夫。眼看天快黑了，蹲在窝棚前做饭，忽听身后有人问：

“老大爷，讨个麻烦，我在你这借个宿行不行？”

老船夫回头一看，是个上下穿着一身青衣的小伙。胖达达的身腰，密茸茸的头发，宽棱棱的额角，黑黝黝的脸堂，厚敦敦的嘴唇，浓眉大眼怪招人爱的。

“住下吧。这里前不沾村，后不着店，先到窝棚里歇歇脚，等会儿饭好一块吃点，咳，出门呀，没有带着锅碗瓢盆走道的……”老船夫叨叨念念，太阳落下山去。这夜两个人谈得挺投缘。第二天清早，黑小伙要出动办点事，老船夫约他晚间还到窝棚来住。小伙答应一声，顺着江沿向东大崖子走去。

说也奇怪，本是个亮睛的天，小伙走后不多时，就见东大崖子顶上，阴云滚滚，时黑时白，霹雳闪电，接连不停。按说一会定要刮来狂风暴雨，所以老船夫没去行船，站在窝棚前，不时的观测天象。可是日头偏西了，那团阴云还是原地不动地滚着，滚着滚着，忽然一股白云降落水面，渐渐的黑云也散去了。

日近黄昏，老船夫忙点起火来。一边做着饭一边想：这黑小伙子真能吃呀，昨天我准备三天的饭；叫他一顿给吃光了，今天他去的地方雨又大，回来不得饱饭吃怎能行？掂量掂量口袋里的米，有昨天的两倍，索性一下都倒在锅里。

天快黑了，那黑小伙回到窝棚来，老船夫一见便问："叫雨淋了吧？"小伙说："没有，走路急点，出了身汗水。"老船夫把饭菜端上来，二人开始用饭。没曾想，足够五六天吃的饭，叫小伙一顿又给吃光了。晚间倒在炕上，老船夫听小伙打了个"咳"声，长长地叹了口气。

老船夫问："你是不是愁没吃的啦？不要紧，明天我摆船到下边去买，别为吃咱两顿饭就见外了，谁出门也不能背着米口袋呀！"

小伙说："可是一饥容易解，百饱最难求哇！"

"那也用不着发愁，这江沿住着的多是山东老乡，求到哪个，也不能叫咱们两个饿着！"

小伙一听这话，咯咯地笑了，笑得窝棚的椽木都颤颤有声。过了一会，老船夫似睡非睡的，就听小伙当他说：

"我是一条黑龙，家住在山东，因为被舅舅砍掉尾巴，乡里人管我叫秃尾巴老李。从离开娘怀，再也没有回家，一直住在东海，常常听到北方有哭声，今年寻着哭声找来。原是这江里的白龙作怪，年年发水闹灾。我想把龙赶走，今天在东大崖子上打了一仗，白龙被我打败，潜在水中，约我明日正晌午时，在江里再战。可是白龙家在这里，打饿了有吃的，我是从远乡来，打饿了没吃的，饿着肚子怕打不败他。可叹我走之后，这沿江两岸又要连年受灾……"

"这可怎办好呢？"老船夫问。

"就得求你来帮助我。"黑小伙说，"等明天正晌午时，我跟白龙交战，你站在东大崖子顶上，见江里黑水翻上来，那是我在上边，你就往江里扔吃的；若是白水翻上来，那是白龙在上边，你就往江里扔石头，这样我就可以把白龙赶走。"

老船夫听到这里忽地坐起来，刚想说："好吧，你尽管放心！"猛一抬头，红日上窗；转身再看看小伙，不知什么时候不见了。老船夫迟迟疑疑地走出窝棚，就见邻近一些伐木工人，三个一群，五个一伙，有的蹲在窝棚跟前，有的站在江边，都纷纷地讲着，每人昨晚上都做了个像老船夫那样的梦。互相对证起来，一点都不差。于是大家集合一起说："秃尾巴老李给人们除害来了，他有仁德之心，咱怎能不见义勇为？龙向老乡求助，更是刻不容迟。"人们便把所有的白面都做成了馒头，又弄了许多石头和石灰，整制齐备，日头也快到午时了，大家背的背，扛的扛，挑的挑，齐呼啦地奔东大崖子顶上跑来。

天上一朵云彩也没有，人们到了东大崖子顶上，日影也正南正北了。就见江面从西向东来一股黑水，又见从东向西起了一股白水，两股水遇在一起就打起漩来。漩呀，漩呀，越漩越急，猛听“呜隆”一声，江面突起一座水柱，不消说有多大多高了，把崖上的石头都震得滚到水里。接着江水翻滚起来，恶浪拍打着两岸，水珠时时都能飞溅到高崖顶上。大家看着看着，忽然江面黑水翻上来，人们急忙把成笸箩的馒头扬下去，高呼：“‘秃尾巴老李’我们早就来了！”以助威助战；一会儿又见白水翻上来，人们便把一抬筐一抬筐的石头投下去，并且打且骂：“凶恶的白龙，娘的快滚！”如此反复好多次，水上忽然腾起一股白色云烟，散着一些濛濛雾气，向五大莲池飘去。再望望江面，恶浪不起，黑湛湛的江水，平平静静地向东流着。

日影偏西，人们得意洋洋地回到窝棚，收拾收拾斧锯，第二天又到山上去干活。可是这夜，那小伙并未到老船夫的窝棚来。清早，老船夫扛把镐头想去刨块菜地，一出窝棚，见黑小伙在门口站着，没等老头开口，他笑着问：“想到哪去呀？”“噢，到南山刨块菜地……”“你歇歇吧，我去刨，一会儿就完。”黑小伙子说着，把老船夫推进窝棚里转身就走了。

老头坐在窝棚里装了袋烟，一想不行，他没拿镐头怎么刨地？还得给他送镐头去。老头扛着镐头奔南山走来，还离山场挺远呢，就瞅那儿泥土纷飞，一搂多粗的大树，一根接一根地往下倒。老头纳闷：这是怎么啦？慢慢走近一看，原来有条黑龙用犄角把大树一棵棵连根撅掉；再仔细一看，这条黑龙果然没有尾巴，不用说就知是他了。老头并没惊动就回来了。

不一会儿，那小伙也回来了。向老头说道：“菜地刨出来啦。”“哼，我怎能种得了那么大一片呀！”“怎么，我刨地你看见啦？”“可不，我刚从那回来。”

“好吧，既然你已经知道我了，我就不再来啦。那块地你种点菜，剩下的留给大伙种庄稼，告诉乡亲们，尽管放心，我来管辖这条江水，水不会再泛滥成灾了。日后大家有何为难遭灾，只要言语一声，我就能帮助。”黑小伙就完就不见了。

从此，人们便给这条江取名叫做黑龙江。直到现在，黑龙江上还留着一种乡规：每当开船的时候，艄公开口先问：“船上有山东人吗？”坐船的不论哪个，只要应一声“有！”艄公便开船。据说这样，不管遇到什么风浪，也会保得平安无事的。

2：

在远古时期，黑龙江叫白龙江。白龙江边住着一户姓李的人家。男人以捕鱼种地为生，女人在家织布做饭。夫妻倒是恩爱，怎无奈李妻总是没有身孕，二人很是着急。婚后第十八年，李妻终于产下一胖小子，李老汉与妻别提多乐呵了。不久，有一天突然间狂风暴雨，乌天黑地，白龙在兴风作浪了。方圆百里，一片汪洋，许多百姓又遭涂炭。老汉与妻幸免于难，可未满周岁的小儿，便成了白龙腹中之物。每年白龙都要让江边的百姓进贡食物，还必须献出几个童男童女，李老汉的小儿就是其中的一个。否则，一片汪洋相见。

一年后，李老汉的妻子又产下一个儿子，浑身油黑，且与前儿不同的是，体大而壮，特别能吃，李妻的奶水供不应求。夫妻两人四处为儿寻奶吃，好不辛苦。不久，李老汉的黑胖儿子便会走路，会说话了。他经常帮二老做家务，帮邻居干活，很得百姓的欢心。

一日，黑小子在母亲怀中吃奶，一会儿便进入了梦乡。他现了原形，又黑又长的龙尾巴伸到门槛。李老汉种完地回家，开门一看，见一又长又大的怪物趴在妻的怀中，拿起腰刀一挥，手起刀落，小黑龙的二尺龙尾被砍掉了。只见鲜血满地，但听见“嗖”的一声，小黑龙飞上了天。他被砍掉了二尺尾巴，又没吃足奶水，过早的离开了父母，离开了家。据说，若再吃上九九八十一天奶，他将所向无敌…

俗话说：“一山难容二虎，一江难容两龙。”小黑龙在江中时常被大白龙咬的肢离破碎，遍体鳞伤，由于年纪小，没吃足奶水，又被李老汉砍掉二尺尾巴，总是力不从心。每次与白龙争斗都不能占上风。但是，白龙多年兴风作浪，危害百姓，每年还要让送上几个童男童女，否则，就一片汪洋相见，当地百姓对他恨之入骨，都企盼着小黑龙打败白龙。小黑龙早就有心打败白龙，为民造福。怎奈不及白龙，无计可施。

一日，观音菩萨路过此地，集中当地百姓，面授计谋。过了不久，白龙又要危害百姓，黑龙尽全力阻止。正当他体力不支出水面休息再战时，众百姓立刻拿出许多馒头、包子、牛羊、鸡鸭给黑龙吃。李老汉为了儿子能打败白龙，挥腰刀砍断左臂拿盆接血给黑龙喝。黑龙吃饱了，喝足了，精神百倍，斗志昂扬，欲与白龙决一死战，为民除害。

白龙见许多人送饭送肉，也来到这儿等吃的。但只见两岸人山人海，万众齐向江中抛白灰，扔石头。白龙的眼睛烧的睁不开了，肚子烧的受不了，浑身

被砸伤更是疼痛难忍，他冲出水面，直上青天。以逸待劳的黑龙新仇旧恨，直冲脑门，飞向天空向白龙发出更猛烈的攻击。天空激战，地面上百姓给黑龙助威加油的声音响彻云霄，白龙与黑龙打得天昏地暗，从早到晚，一直没有停止。人们无一散去，都盼望着黑龙胜利的消息。

观音菩萨也来助阵，只见她手握佛尘一甩，白龙像断了线的风筝，一头扎在了地面上，百姓们蜂拥而上，举起石头，砸向白龙，片刻之间将他砸成了肉酱。

龙受万民拥待，他一直维护着这一方的安宁，使百姓们世代风调雨顺，安居乐业，现在的黑龙江由此而得名。

3：

很久很久以前在中国的北方还是一片干渴的荒漠，没有河流和湖泊，收成微薄。人们居无定所，生活在水深火热之中。每天都聚集在一起向上天祈祷，祈求一场甘露从天而降润物大地，滋养生命。而在天上住着一条白龙掌管四季轮回和大地万物，这只凶狠懒惰的白色恶龙太过张狂，无视于人们的渴求，确贪婪成性，每年还要让各地百姓献出童男童女供他食用！老百姓叫苦连连，如不服从白龙，他遍变本加厉迫害百姓。

一日从南方来了一位云游四方的青衣男子，身材魁梧智法无边，看到此情此景审视痛惜！想方设法帮助百姓，于是就潜入千里之外的老林里制服两头猛兽分别取之毛发，犄角，兽皮和骨头制作了第一无二的神弓劲弩，驾仙鹤腾空而起，直奔白色恶龙决一死战。

恶战七七四十九天之后恶龙惨败，跪地求饶，恳求壮士放过一命，日后痛改恶习辅佐百姓。青衣男子放过了恶龙，恶龙腾空而起化为一条黑龙在天上盘旋两圈，又迅速从天而降俯卧大地化为一条黑色的大河自西向东滚滚流淌。灌溉着河流两岸的作物，在也没有出来兴风作浪！

由于恶龙后化为黑龙造福百姓，后来两岸百姓称此江河为黑龙江，黑龙江它奔腾咆哮，婉转迂回，它同时也象征着河岸周边的勤劳百姓！

1. Дракон Ли Лысый Хвост

Давным-давно, когда река Хэйлунцзян называлась совсем не так, как сейчас, жил в этой реке Белый Дракон. Говорят, что еще когда Да Юй[1] боролся с наводнениями в Китае и победил много злых драконов, мешающих людям жить, смог спастись только тот белый дракон. Он вырвался из-за колючей проволоки и бежал в наши края, на Северо-Восток. Здесь он часто устраивал разливы рек, оставляя разрушенные дома, затопленное зерно, погубленных в океане воды людей и животных. Из-за этих несчастий тысячи километров земли, по обе стороны реки, были мало заселены. И только из провинции Шаньдун, что тоже на Северо-Востоке, пришло несколько лесорубов и речных перевозчиков. Они временно поселились в кое-как сделанных, бедных-пребедных, маленьких лачугах вдоль реки.

В провинции Шаньдун в те годы жили брат и сестра по фамилии Ли. Однажды жарким летним днем брат уехал далеко из дома, а его младшая сестра стирала одежды на берегу реки. От жары она сморилась и уснула на берегу. Недолго, как ей показалось, проспав, она встала и почувствовала какую-то боль в животе. Девушка быстро собрала белье и вернулась домой.

После этого странного случая у нее каждый день стал все больше расти живот. От страха, что забеременела без мужа, девушка боялась выйти на улицу, потому целыми днями сидела дома. Прошел год. Однажды вечером небо вдруг потемнело, заволоклось тучами, пошел проливной дождь, и девушка родила. Но не младенца, а маленького чёрного дракона. Сначала роженица сильно испугалась, но в мире никогда не было такой матери, которая не любила бы своего малыша. Поэтому она попробовала кормить маленького чёрного дракона грудью. А этот маленький чёрный дракон оказался очень сильным и сосал грудь так, что мать упала без чувств. Когда же она опомнилась, дракона уже и след простыл.

---

[1] *Да Юй* – Большой Юй, сын Гуня, великого борца с потопами. Как и его отец, был драконом и человеком одновременно. После смерти Гуня, труп которого пролежал 3 года и не сгнил, Верховный Владыка отправил своего слугу уничтожить труп, чтобы тот не превратился в оборотня. Но в это время произошло великое чудо. Из распоротого живота Гуня вылез дракон. Это был Юй. На голове у него росла пара крепких, острых рогов. Он винтом взвился вверх, а тело Гуня превратилось в какое-то животное, которое уплыло в Пучину птичьих перьев, расположенную около горы. Юй действовал умнее, чем его отец. С помощью сижана он сооружал дамбы, чтобы преградить дорогу воде. Он приказывал большой чёрной черепахе следовать за ним с сижаном на спине. Так он завалил самые глубокие потоки и расширил участки суши, на которой могли жить люди. Где насыпи были наиболее высокими, образовались четыре знаменитые горы, существующие и в настоящее время. Юй прокладывал ещё реки и каналы. Он приказывал Ин-луну ползти, чтобы хвост его волочился по земле. По направлению, указанному хвостом Ин-луна, прорывались реки и каналы (*Юань Кэ*. Гунь и Юй усмиряют потоп // *Юань Кэ*. Мифы Древнего Китая. Глава VII. М., 1987. С. 164–174).

После этого каждый день чёрный дракон возвращался к ее груди – как бы ни было горько и тяжело матери, он был ее родным сыном. И каждый день по-прежнему она кормила его своей грудью.

Через несколько месяцев её брат вернулся домой, и женщине не оставалось ничего, как рассказать все брату о драконе. Ни слова не говоря, мужчина пошёл на кухню, взял нож, наточил его и потихоньку спрятался на заднем дворе. Настала ночь, маленький чёрный дракон вернулся к своей матери, наелся молока, а его мать вновь упала в обморок. В это время брат с ножом ворвался в комнату, стал рубить ножом дракона. Вдруг в комнате все озарилось блеском, раздался оглушительный гром, брат погнался за драконом на улицу. Маленький дракон исчез в ночи. Мать очнулась, увидела хвост дракона на полу, грустно опустила голову и горько заплакала.

Добрая слава лежит, а худая по дорожке бежит[1]. Про такое дело узнали все жители в деревне: и о том, что у бедного чёрного дракона нет отца, и что дядя отсек ему хвост, и, что коли нет отца, то фамилию он может взять только матери – Ли. Так местные жители дали бедному чёрному дракону кличку «Ли – Лысый хвост».

Через год весной, в том же краю, что сегодня зовется провинцией Хэйлунцзян, в доме одного старика, который готовил в рыбацкой лачуге себе скромный ужин, вдруг раздался чей-то голос:

– Дедушка, простите, пожалуйста, можно попроситься к вам на ночевку?

Старик оглянулся и увидел парня, одетого в зелёные одежды. У него была сильные бедра поясница, широкая спина, чёрные и густые волосы, широкий лоб, смуглое лицо, толстые губы, густые брови и большие глаза. Молодой человек понравился старику.

– Здесь безлюдная местность, проходи в мою лачугу, отдыхай. Через минуту будет готов ужин, кхе-кхе… – Старик, обрадовавшись нежданному собеседнику, говорил и говорил, и солнце уже ушло за горизонт.

Ночью они еще долго говорили, почувствовав близость характеров. На следующее утро чёрный парень хотел чем-нибудь помочь старику. Довольный старик условился с ним, что парень поживет в его лачуге. Чёрный парень согласился и пошёл по берегу реки к восточной круче.

Старик посмотрел вослед парню, одетому в зеленые одежды, на его сильную и толстую поясницу, широкую спину, чёрные и густые волосы, широкий лоб, смуглое лицо, толстые губы, густые брови и большие глаза – красивый парень! И вздохнул – был бы у него такой сын...

---

[1] Китайская пословица.

Когда чёрный парень поднялся на вершину кручи, солнечный день вдруг сменился сумрачной ночью, на небосводе завились черные-пречерные тучи, разразилась гроза. Старик испугался, что скоро грянет буря, потому не поплыл на лодке и остался рядом со своей фанзенкой, наблюдая такие странные природные явления. Диск солнца зашел за горизонт, а погода стала такая ужасная: тучи, гроза, гром. Но вдруг с неба упало на реку чистое облако, тучи постепенно расплелись.

Вечером старик приготовил ужин, приметив накануне, что чёрный парень обладает большим аппетитом: «Вчера-то я приготовил пищи на три дня вперед, а он за один раз все съел. Он отправился в большую бурю, побывал в большой переделке, надо сегодня приготовить побольше, чтобы он мог наесться досыта!» Старик прикинул в руке мешок с рисом, там было риса в четыре раза больше, чем вчера. Сварил старик весь этот рис.

Уже в ночь вернулся парень в рыбачий шалаш. Старик его и спрашивает:

– Попал под сильный дождь?

– Нет, – отвечает, – я шел быстро, весь облился потом.

Старик ему накрыл ужин, и начали они кушать. Не поняв, что это – еда на пять дней, парень за один раз все съел. Вздохнул старик.

Говорит старик парню:

– Ничего, завтра поеду на рынок, ещё куплю еды, я не жадный жадина, но надо запастись едой.

А парень старику отвечает:

– Один раз наесться не трудно, труднее – сто раз поесть досыта[1].

– Не грусти, вдоль берега реки живут сплошь мои шаньдунские земляки, не дадут нам пропасть от голода, – не понял его старик.

Выслушал парень старика, посмотрел ему прямо в глаза, и глаза его засмеялись. А от этого глухого смеха лодка задрожала и затряслась.

Старик уснул. Во сне он видел парня, который говорил ему: «Я чёрный дракон, я родом из провинции Шандунь. Мой дядя отсек мне хвост, за что люди прозвали Ли Лысый Хвост.

Я ушел навсегда от своей мамы. Пока я живу в восточном море, и всегда слышу плач из северных мест, в этом году я пошел на плач и пришел сюда. Здесь я узнал, что в реке живет злой белый дракон, он каждый год потопом приносит огромные убытки людям. Я хочу прогнать его отсюда. Сегодня я с ним сразился и победил белого дракона на восточной круче. Сейчас он отдыхает в реке, мы договорились, что ещё раз сразимся завтра. Но у него в реке – дом, когда он устанет, он может кушать и наби-

[1] Китайская пословица.

раться сил, а я пришёл издалека, не могу подкрепиться. Боюсь – если буду голодным, обессилю, не смогу его одолеть.

– Что же делать? – спросил встревоженный старик.

– Мне нужна ваша помощь – твоя, дедушка, и твоих земляков. Завтра я буду вновь биться с белым драконом на обрыве. Вы стойте где-то рядом, если увидите, что чёрные воды поднялись, сразу кидайте в воду еду. Если же белые воды поднимутся, то кидайте в воду камни.

Старик проснулся и сразу побежал в деревню – просить помощи у своих земляков. Оказалось, что вчера всем деревенским жителям снился один и тот же сон: его чёрный дракон. Они дружно наготовили много еды, забили свинью и барана, насобирали много камней и приготовили известь. Затем собрались все вместе на обрыве горы и стали ждать.

До обеда они увидели, как из реки поднялись две высокие волны, одна чёрная и одна белая. Эти волны взвихрились над рекой, взрывая ее своими ударами. Вдруг над обрывом поднялись чёрные воды, и люди сразу стали бросать в них еду и мясо. Немного погодя поднялись из реки белые воды, и люди сразу стали бросать в них камни и лить известь. Так повторялось несколько раз. Вдруг из реки поднялся мутный туман, который рассыпался и развеялся в сторону Удалянчи. А река стала чёрная, тихая и потекла на восток.

Вечером довольные люди вернулись домой. Они приготовили свои орудия, чтобы завтра отправиться в поле. Но вечером чёрный парень не пришел в шалаш старика. На следующий день с утра старик с мотыгой на плече собрался в поле. Вышёл он из шалаша и увидел чёрного парня, стоящего у дверей.

– Куда идешь, дедушка? – спросил тот старика.

– Да вот, хотел на южной горе почистить маленькое местечко для огорода.

– Отдохни, дедушка, я сделаю это быстрее...

Старик зашел в шалаш, закурил, довольный, да вдруг вспомнил, что парень-то не взял мотыгу – как же он будет работать? Старик с мотыгой поспешил на южную гору и не поверил своим глазам: там не было его парня. А был только черный дракон, дракон без хвоста. Дракон вырывал с корнем, убирал всю траву, мгновенно собирая ее в стога. Немного погодя чёрный дракон превратил весь склон в ровную чистую землю.

Парень-дракон сказал старику:

– Я приготовил тебе землю для огорода. Я буду властвовать над этой рекой, и больше не будет наводнений. Сейчас я уйду в реку, если будут у тебя просьбы, рукой позови меня.

Чёрный парень обернулся чёрным драконом и улетел в реку.

С той далекой поры эта река называется Хэйлунцзян – Река Черного дракона. До сего дня на берегах реки Хэйлунцзян жив старинный обычай: когда отправляется в плавание лодочник, он громко спрашивает пассажиров:

– Есть ли на лодке человек из Шандуня?

И каждый пассажир должен ответить:

– Есть!

Тогда лодочник может спокойно отправляться.

У нас говорят: если так ответишь на вопрос, лодке на реке будет спокойно и надежно.

2. Байлунцзян и Хэйлунцзян

В незапамятные времена не было реки Хэйлунцзян, а была лишь река под названием Байлунцзян (Река Белого Дракона).

На берегу реки Байлунцзян жила семья по фамилии Ли. Муж занимался рыбалкой и сельским хозяйством, а жена ткала себе дома и варила мужу обед. Муж и жена крепко любили друг на друга, но, к сожалению, жена не могла никак забеременеть, о чем супруги сильно горевали. Наконец, после 18 лет бесплодного брака, она наконец родила толстого и здорового сына. Муж и жена были счастливы, но недолго продлилось это счастье. Однажды небо почернело, началась буря: это белый дракон начал вновь свои козни. На сто гектаров вокруг разлилась безбрежная водная ширь, народ терпел невероятные бедствия. Старые супруги дёшево отделались от паводка, но белый дракон съел их сына. И так ему это понравилось, что он обложил данью прибрежные села: чтобы каждый год приносили белому дракону в жертву ребёнка. А если жители откажутся, то, пригрозил белый дракон, он будет и дальше устраивать наводнения.

Бедная женщина сильно горевала, но через год она вновь родила сына. У этого мальчика кожа была черная, сам он был крепкий и крупный, с большим аппетитом. У матери даже молока такому сыну не хватало. Пришлось супругам везде искать ему молоко, но они не унывали и упорно не отступали ради своего сынка. Через некоторое время сын уже научился и говорить, и ходить. И с малых лет он всегда помогал родителям и соседям, за что люди его очень любили.

Однажды мать покормила его, жадно высасывающего молоко, грудью, и уснула. И пока она спала, её чёрный сын обернулся в чёрного дракона! Его огромный чёрный хвост вытянулся до порога фанзы. Вернулся муж после работы домой и увидел, что большое чёрное чудовище лежит на груди его жены! В страхе муж кинжалом отсек хвост этому чудищу. Чёрный дракон, весь в крови, в испуге взмыл в небо и улетел. Он потерял хвост, потерял свою кормилицу, лишился родителей. Как рано он отошёл

от родителей и от родного дома! Говорят, что если бы чёрный дракон питался молоком до 49 дней, то он стал бы непобедимым.

Поговорка гласит: гора не вместит двух тигров, река не вместит двух драконов. Хоть черный дракон и улетел из дома, но он не мог покинуть родные свои места, ведь не случайно же он здесь родился! Черный дракон стал бороться с белым драконом. А белый дракон, который жил в нашей реке, всегда побеждал и ранил черного. Черный дракон был очень смелым, но сил его не хватало – он проигрывал каждую новую битву с белым драконом. А белый дракон становился все алчнее и ненасытнее, он измучил людей, живущих у берегов реки тем, что затоплял их земли и требовал новые и новые жертвы в виде младенцев. Люди возненавидели белого дракону и решили, что надо помочь черному дракону одолеть своего мучителя.

Однажды богиня милосердия Гуань Инь пролетала мимо этих мест. Она узнала о несчастиях местных жителей, собрала их всех вместе и поведала им, как нужно поступить.

А чёрный дракон в это время вновь воевал с белым драконом. Он вновь почувствовал, что проигрывает, что силы его на исходе. И тут люди принесли ему мясо и еду. Отец его отсек свою руку, чтобы сын напился родной крови. Чёрный дракон наелся и напился, он почувствовал в себе силы и осознал свое высокое предназначение. Он поднялся в небо и стал биться с белым драконом не на жизнь, а на смерть.

И богиня милосердия Гуань Инь пришла ему на помощь. Она прыснула волшебной водой в белого дракона, и тот сразу упал на землю. Люди кинулись на него и забросали своего мучителя камнями. Белый дракон умер. А Черный Дракон стал служить народу этого края, где он обязан был теперь поддерживать порядок. Так поколения людей на Северо-Востоке получили хорошую погоду, чтобы жить и работать. Так реку в честь Черного Дракона назвали Хэйлунцзян[1].

3. Китайская сказка о богатыре

Это было давным-давно. На китайском севере была сухая пустыня, в которой не было ни озёр, ни урожая. Люди жили очень тяжело. И каждый день люди молились небу, чтобы с неба пошёл благодатный дождь.

А на небе жил чёрный дракон, очень злой и ленивый. У чёрного дракона была одна способность – вызывать сильные ветер и дождь. Он не хотел помогать людям. И каждый год он требовал себе страшные жертвы – маленьких детей.

---

[1]http://www.zglz.gov.cn/html/2012/csgs_0426/222.html;
http://wenku.baidu.com/link?url=aSkV777F-jPKKE49tAuor9qjXf3d0xYH2mUGJXbQ4mWuOrZ-EzvGR8p3IUDSTgCA25lkJk3viR1VIebG-98s_Fs7ViJwkmee5sWCSSV6l97

Люди очень боялись его, и крестьяне, чтобы задобрить злодея, придумали несколько обрядов приношений дракону.

В этот время с юга пришёл в эти края один молодой мужественный человек, который решил помочь этим людям и укротить чёрного дракона, чтобы тот стал слушать людей.

Сначала он победил в лесу двух чудовищ: одного с воловьей мордой и рогами, другого – из дерева, кожи и костей. Из костей и шкуры этих чудищ он сделал лук и стрелы.

Затем богатырь сел на журавля и полетел на небо, где победил дракона. А дракон стал просить богатыря, чтобы тот его не убивал. Богатырь пожалел его и тогда дракон превратился в реку – чёрную-пречерную.

Люди назвали эту реку Хэйлунцзян.

Чёрная-черная река Хэйлунцзян. Она орошает засушливые и обширные земли. Никогда не закончится плодородие ее земли!

Она – символ трудолюбивых людей, которые живут на левом берегу и правом берегу[1].

[1] Рассказ записан Чжан Жуяном 10.10.13. со слов женщины-ороченки, уроженки г. Хэйхе (КНР), работающей поваром в г. Благовещенске.

ВСТРЕЧА ДВУХ ЭТНОСОВ НА ГРАНИЦЕ: БЛАГОВЕЩЕНСК – ХЭЙХЭ 100 ЛЕТ НАЗАД (ИЗ АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ)[1]

А.А. Забияко, Е.Е. Бибик

Данная публикация подготовлена на основе архивного материала – заметки «Рядом с Китаем (Благовещенск)», напечатанной в парижской газете «Возрождение» (1929 г.) за подписью «Кр. М.»[2]. Каким образом публикация, посвященная приграничным миграциям русских и китайцев в столь отдаленном регионе, попала в прессу центра европейского зарубежья – Париж? Допустим, какой-то корреспондент эмигрантского издания имел уникальную возможность побывать в приграничном городе в тревожном для российско-китайских отношений 1929 году[3]. Эту заметку мог написать и советский собкор, а затем переправить ее в Париж – несмотря на то, что в 1929 году «железный занавес» между литературой метрополии и эмиграции опустился, советские писатели и журналисты еще умудрялись побывать за рубежом и познакомить со своим творчеством собратьев-эмигрантов. Возможно, автор (житель приграничья, либо проживавший в этих краях определенное время) успел написать материал раньше, а затем эмигрировать. На мысль о том, что это был не дальневосточник, наводит его определение Благовещенска как «уездного сибирского городка».

На наш взгляд, заметка написана в полном соответствии с реалиями российско-китайской приграничной жизни середины 20-х гг. XX в. вре-

---

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

[2] «Возрождение» – русская эмигрантская газета, умеренно консервативный монархический орган печати. Выходила в Париже; в 1925–1935 издавалась ежедневно, в 1936–1940 – еженедельно. Издатель – А.О. Гукасов; редактор – П.Б. Струве (в 1925–1927 гг.), с 1927 г. – Ю. Ф. Семенов; ведущий литературный критик – В.Ф. Ходасевич (с 1927 г.).

[3] Речь идет о российско-китайском конфликте 1929 г. Обострение в 1929 г. конфликтной ситуации на КВЖД вплоть до вооруженного столкновения – закономерное следствие проводимой нанкинским правительством политики в отношении СССР. В этом сходятся как советские и российские, так и китайские авторы. Сон До Чжин убежден, что вооруженный советско-китайский конфликт на КВЖД явился прямым результатом практического осуществления китайскими властями курса на установление полного контроля над КВЖД. Этот курс, по мнению исследователя, особенно активизировался в конце 1928 – начале 1929 гг., когда правительство Чан Кайши стало применять тактику «революционной дипломатии» в отношении навязанных Китаю иностранными державами неравноправных договоров. В общем антисоветском курсе гоминьдановского правительства захвату КВЖД отводилось центральное место. Отказ от соглашений 1924 г. облегчался для Нанкина и тем обстоятельством, что в декабре 1928 г. Чжан Сюэлян признал верховенство правогоминьдановского правительства.

мен НЭПа[1] *и отражает экономическую ситуацию 1925–1928 гг. В тексте ни слова не говорится об ухудшении российско-китайских политических отношений*[2]*. Автор создает весьма колоритные портреты двух городов – Благовещенска и Сахаляна (сегодняшний Хэйхэ). Типичное явление российско-китайской контрабанды, активно развивающееся в 10–40 гг. прошлого столетия, воспринимается нынешними свидетелями приграничных отношений как «хорошо забытое старое»: примитивная контрабанда сегодня не существует, но реальными являются разнообразные факты «теневой экономики», процветающей между предприимчивыми жителями двух городов.*

Спустя почти 100 лет город Хэйхэ не узнать – это многоэтажный город, утопающий в зелени подросших за 2 десятилетия деревьев, с прекрасными дорогами и роскошными магазинами, ресторанами. Красочные огни Хэйхэ манят взор, сливаются по ночам с иллюминацией Благовещенска. Благовещенск тоже стал иным за последние годы – на берегу Амура, как грибы, выросли многоэтажные элитные дома, сама набережная являет образ города амбициозного, готового к культурным и экономическим переменам.

Каждый новый виток внешэкономических и политических кульбитов определяет особенности миграционных процессов в приграничных городах: на протяжении последних десяти лет Хэйхэ был городом русских туристов, которые ездили туда отдохнуть на выходные, попариться в недорогих банях, выгодно приодеться и даже … подстричь детишек у стильных китайских парикмахеров. В Хэйхэ открылась масса ресторанов и «чифанек» (недорогих кафе) исключительно для русских туристов. Китайские продавцы и «помогайки» в массовом порядке стали осваивать русский язык, создавая курьезного содержания вывески на пиджине (из разряда труднопонимаемых для сегодняшнего словойпотребления: «Магазин скобяных товаров»). В те годы многие благовещенцы купили себе

---

[1] Новая экономическая политика – экономическая политика, проводившаяся в Советской России и СССР в 1920-е годы (1921–1928 гг.). Её суть – допущение рыночных отношений. НЭП рассматривался как временная политика, направленная на создание условий для социализма. Главная политическая цель НЭПа – снять социальную напряжённость, укрепить социальную базу советской власти в виде союза рабочих и крестьян – «смычки города и деревни». Экономическая цель – предотвратить дальнейшее усугубление разрухи, выйти из кризиса и восстановить хозяйство. Социальная цель – обеспечить благоприятные условия для построения социалистического общества, не дожидаясь мировой революции. Кроме того, НЭП был нацелен на восстановление нормальных внешнеполитических связей, на преодоление международной изоляции. Об этом, например: *Ярославцев В.В.* Государственное регулирование трудовых отношений в годы нэпа // Право и политика. 2011. № 8. С. 1385–1392.

[2] Об этом, например: *Щупленков Н.О., Щупленков О.В.* Советско-китайскин отношения в 1920–1930 гг. // Мировая политика (эл. журнал). 2014. № 2.

квартиры в Хэйхе, чтобы по-настоящему чувствать себя в этом городе «как дома».

Сегодня ситуация на валютном рынке резко изменилась – и мы можем наблюдать огромный наплыв китайских туристов в г. Благовещенск: для них (как правило, приезжающих с юга Китая) распахнулись двери дорогих ювелирных, обувных магазинов, супермаркеты с натуральными (как считают китайцы), популярными в Китае и, напротив, невиданными там продуктами: черным хлебом, колбасой, кисломолочными продуктами, даже – обычной солью. Теперь наши гости из Поднебесной везут с собою своих малышей в колясках, неспешно прогуливаются с ними по обновленной и малолюдной (что очень важно для китайца) набережной вместе с русскими отдыхающими и их ребятишками, обедают в ресторанах русской и европейской кухни.

Вечерами поджарые тренеры-китаянки организуют русских молодящихся дам на традиционное в Китае, а для россиян – новомодное занятие гимнастическими танцами: в нарядных одинаковых костюмах, под медитативные китайские мелодии. А по утрам русские пенсионеры перекликиваются с такими же, как они, «жаворонками», за рекой. В общем, наша фронтирная жизнь развивается. Россия и Китай спустя 100 лет демонстрируют миру свою готовность к диалогу, выгодному сотрудничеству и партнерским отношениям, а также – простой человеческой дружбе и взаимопониманию. Пример Благовещенска и Хэйхэ – тому красноречивая иллюстрация. Эти города, как говорится в Китае, – уже «старые друзья». И данный факт наши жители с двух сторон Амура (Хэйлунцзяна) принимают, одобряют и ждут еще более благоприятных времен, когда мы сможем перемещаться друг к другу в гости не по воде, не по льду, а по столь долго ожидаемому мосту между Россией и Китаем[1].

РЯДОМ С КИТАЕМ (Благовещенск)[2]

На главной улице советского города Благовещенска приезжий остановил первого попавшегося пешехода и попросил дать справку, но не о времени и не о том, где находится такая-то улица. Приезжий вежливо спросил:

– Скажите, пожалуйста, верно ли, что Китай недалеко отсюда?

---

[1] О перспективах и востребованности данного проекта написано много трудов, в первую очередь: Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Мост через Амур. Вып. 7: Сборник материалов международной научной конференции. Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. университет, 2006. 458 с.

[2] Авторы статьи благодарят доктора исторических наук профессора С.В. Филонова за предоставленную возможность воспользоваться уникальным архивным матералом.

Пешеход нисколько не удивился вопросу, кивнул головой в сторону Амура, коротко сказал:

– Вон, напротив, за рекой ихний город Сахалян.

Приезжий поглядел и удивился. Не часто ведь приходится бывать в местности, где государство от государства отделяется кивком головы. С главной улицы, с берега Амура заграница видна невооруженным глазом…

Днем отлично можно разобрать, что происходит на том берегу. Видны облепившие его фанзы, пристающие к нему пароходы, лодки, даже люди. По утрам, когда город тих, четко передаются на нашу сторону выкрики торговцев и бродячих ремесленников.

По вечерам огни Сахаляна видны так отчетливо, точно они светят не из чужого города, даже чужой страны, а с другой улицы того же Благовещенска.

С виду типичный уездный сибирский город, удивительно тихий благодаря отсутствию трамваев и авто, а также каменных мостовых и тротуаров, Благовещенск заметно оживляется с наступлением весны. Открытие навигации на Амуре – праздник для города. С этого дня его оживляют пароходные гудки, усиливается движение, закипает торговля.

Единственный вид промышленности, широко распоясавшейся здесь, – это контрабанда. Занимаются ею, главным образом, китайцы, поддерживающие непрерывную связь с Сахаляном. Надо прямо сказать, что в этом городе большинство частных лавок существует только для того, чтобы снабжать Благовещенск.

Темными ночами можно наблюдать, как на том берегу раз-другой вспыхивает огонек, кружит, появляется и вновь исчезает. Можете быть уверены, что эта сигнализация контрабандистов. Та и эта стороны дают друг другу сведения о том, каково состояние наших пограничных постов, с какой стороны удобно пробраться в Благовещенск или из него.

Зимой рейс Сахалян – Благовещенск проделывается пешком по льду, летом – в маленьких утлых лодчонках. Сотни контрабандистов задерживаются нашими частями; тех, кто будучи замечен во время переправы, не подчиняется приказу вернуться, пристреливают, но контрабандистов сотни, тысячи, к тому же их слишком щедро поощряют на той стороне и власти, и купечество, и они предпочитают, рискуя жизнью, идти на легкий заработок, чем менять профессию.

Как распространяется привезенная контрабанда, в Благовещенск знает каждый ребенок. Обходящий дворы с корзинкой овощей, бедно одетый китаец, выкрикивающий «ледиска, малковка, лука», окажется ходячим универмагом, если снять с него широкие, как шаровары, национальные китайские штаны. В них можно обнаружить не одну дюжину шелко-

вых чулок, кашне, духов и пудры Коти, шкурки заграничного лака и прочего.

До недавних дней в Благовещенске процветали китайские лавки, где кредитовалось поголовно все население города. Под вывеской «Бакалейная и гастрономическая торговля Ивана Ивановича Тунь Фа-чань» или «Михаила Ивановича Инь Чжао-юнь» сидел хитрый китайский «купеза», с любезной улыбкой отпускавший в любое время дня и ночи всевозможный товар в кредит.

Покупатели не замечали, что переплачивают, ведь покупка производилась без денег, но зато в день выдачи жалования вся получка шла к китайцам-лавочникам и контрабандистам, которые никогда деньгами не торопят, предоставляя широкий кредит.

Печ. по: <Кр. Н.> Возрождение. Т. 5. № 1603, 22 октября. 1929.

«РУБЕЖ» КАК ИСТОЧНИК ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ О НАРОДАХ ВОСТОЧНОЙ АЗИИ[1]

Г.В. Эфендиева, К.И. Родионова

Материалы периодической печати русского Китая (наряду с данными этнографических экспедиций, рапортами и отчетами офицеров и дипломатов, записками путешественников, а также фольклорными текстами и беллетристическими повествованиями) являются важными источниками по истории развития этнографической науки в восточном зарубежье, а также в изучении различных этнографических явлений и процессов, происходивших в Северной Маньчжурии и соседних территориях в первой половине XX века.

Многие русские журналы и газеты, которые издавались в Харбине с начала его основания, публиковали статьи и очерки о жизни Китая и китайцев, а также других стран и народов Восточной Азии. Большую научную ценность в этом плане представляют такие издания, как «Вестник Азии» (1909–1928), «Известия Общества изучения Маньчжурского края» (1922–1928), «Вестник Маньчжурии» (1923–1934), «Записки Харбинского общества естествоиспытателей и этнографов» (1946). Правда, еще в начале XX в. издатели высказывали серьезные сомнения по поводу востребованности у харбинских читателей специальных научных журналов – по причине существовавшего равнодушия широкой публики не только к отвлеченным проблемам жизни Востока, но и к вопросам, затрагивающим повседневные интересы практического общения с ним (о чем, например, писал И.А. Доброловский, выпуская в 1909 г. 1-й номер «Вестника Азии»).

Научные статьи, опубликованные в этих журналах, до сих пор не получили серьезного и всестороннего изучения. В широких научных кругах весь этот массив информации остается невостребованным по причине труднодоступности публикаций, неразработанности архивных собраний[2]. О существовании тех или иных работ харбинских востоковедов,

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14–18–00308.

[2] Исследователи, занимающиеся этнографией Дальнего Востока, в том числе и Маньчжурии, апеллируют к записям этнографов, работавших в Китае в начале прошлого века, но не учитывают другие этнографические данные (газетные статьи, редкие сохранившиеся архивы и др.).

этнографов, археологов можно узнать порой только благодаря коротким цитатам и библиографическим указателям в трудах отдельных ученых[1].

Различные статьи и очерки (в основном популярного характера), рассказывающие о деятельности ОИМК (Общество изучения Маньчжурского края), ОРО (Общества русских ориенталистов) и других организаций, а также раскрывающие быт, нравы, самобытную культуру, религиозные верования и обряды коренных народов Востока, периодически появлялись на страницах газет «Гун-бао» (1926–1937), «Заря» (1920–1938), журнала «Луч Азии» (1934–1945) и др.

Особое место среди изданий, популяризировавших знания о Маньчжурии и прилегающих к ней областей среди читающего эмигрантского общества, занимает журнал «Рубеж» (1926–1945). «Подлинное зеркало русской жизни в Китае», «настоящее сокровище для будущих историков русского Харбина. Где еще можно найти такое живое в словах и фотографиях отражение нашей маньчжурской эпопеи?» – писала об этом еженедельнике харбинская журналистка и поэтесса Ю. Крузенштерн-Петерец[2].

Действительно, сегодня материалы этого самого популярного и долговечного в русском Китае литературно-художественного издания востребованы специалистами самых разных областей общественных и гуманитарных наук – историками, культурологами, филологами, лингвистами. Для литературоведов этот журнал оказался фактически главным источником собирания поэтических и прозаических текстов, созданных эмигрантами-дальневосточниками. Это не удивительно, учитывая, что одной из причин, побудивших издателей начать выпускать этот журнал, являлось «желание использовать тот художественный литературный материал, который поступал от дальневосточной пишущей братии»; «до возникновения "Рубежа" харбинские поэты и писатели совершенно не имели возможности печататься сколько-нибудь регулярно»[3].

Публицистические материалы «Рубежа» (так же как и литературные произведения) содержат разнообразные сведения о Северной Маньчжурии и дальневосточном регионе в целом – его истории и культуре, географии и этнографии. Авторами работ часто выступали не только журналисты, но и известные в Харбине писатели, ученые, краеведы, общественные деятели. Хотя нередко встречаются этнографические очерки и заметки, авторство которых в журнале не обозначено.

---

[1] См., например, работы А.А. Хисамутдинова о русских востоковедах Китая, в том числе главу «Изучение Китая русскими исследователями из Харбина» в кн.: *Забияко А.А., Забияко А.П., Левошко С.С., Хисамутдинов А.А*. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронтира. Благовещенск, 2015. С. 99–140.

[2] *Крузенштерн-Петерец Ю.В*. О «Рубеже» // Русский Харбин. М., 2005. С. 94–97.

[3] 500 рубежей // Рубеж. 1937. № 35. С. 1.

Ниже представлена небольшая подборка «рубежных» текстов, содержащих описание быта, нравов, обычаев, традиций, ритуалов некоторых народов Восточной Азии (маньчжуров, эвенков, орочонов, монголов, тибетцев). Их авторы по большей части руководствовались личными наблюдениями и впечатлениями. Так, очерк ***«В таинственном Тибете»*** *представляет собой воспоминания харбинского предпринимателя П.В. Михайлова*[1] *о его путешествии в Тибет. Автор попытался зафиксировать все наиболее примечательное, попадавшееся ему на глаза (особенности природы и ландшафта, народной медицины и костюма, хозяйственного быта и семейного уклада, моральных устоев и религиозных представлений и пр.).*

Некоторые статьи и очерки ***(«Храм Будды в Харбине», «Священное дерево маньчжур», «Кровь в жертву духам»)*** *носят описательный характер; теоретические рассуждения и анализ в них сведены к минимуму. Авторам этих материалов не всегда удается проникнуть в суть наблюдаемых явлений.*

*Другая группа текстов подготовлена на основе изучения полевых отчетов ученых (****«На отрогах Хингана»****) или бесед с руководителями научных экспедиций. Материал И. Кедрова* ***«Дикари под боком у Харбина»*** *основан на интервью с немецким профессором В. Штецнером, два года проработавшим в Хэйлунцзянской провинции и собравшим материал о жизни и быте солонов. Статья* ***«Века отдают свои тайны»****, подписанная журналистом Арк. Упшинским, содержит в себе краткий отчет известного харбинского археолога и этнографа В.В. Поносова*[2] *об экспедиции в Баргу. Для современных исследователей такие обзоры проведенных харбинскими археологами раскопок в Северо-Восточном Китае могут представлять существенный интерес – как с точки зрения истории и историографии археологии региона, так и в качестве ценного источника первичной археологической информации. Это касается и этнографических материалов, собранных харбинскими учеными и путешественниками в районах проживания дауров, орочонов, солонов (и представленных в местной прессе), которые до сих пор практически остаются вне поля научного обсуждения*[3]*.*

---

[1] *Михайлов, Павел Васильевич* (?–?) – литератор, предприниматель. В 1930-е гг. совершил несколько поездок в Монголию и Тибет.

[2] *Поносов, Владимир Васильевич* (1899–1975) – археолог, этнограф. Жил в Харбине с 1922 г. Член ОИМК. С 1932 г. – сотрудник Харбинского музея, зав. этнологическим отделом. В 1939–1945 гг. – созаведующий музеем. Как этнограф много лет изучал орочей и даур, а также районы расселения этих народов, совершив 6 экспедиций. Исследователь шаманства, буддизма, ламаизма и даосизма. До 1945 г. опубликовал на русском и аглийском языках более 30 работ по результатам ежегодных экспедиций в Маньчжурию и Восточную Монголию.

[3] Публикацией и изучением статей религиоведческой и этнографической тематики из харбинских периодических изданий занимаются лишь отдельные ученые. См.: *Забияко А.А.*

Надеемся, что введение в научный оборот этих и других материалов периодических изданий русского Китая не только расширит источниковедческую базу для изучения истории и этнографии Восточной Азии, но и поможет более детально осветить некоторые вопросы этнокультурных и этномиграционных процессов на Дальнем Востоке, истории русской археолого-этнографической школы в Маньчжурии и ее вклад в отечественную историко-этнографическую мысль[1].

ХРАМ БУДДЫ В ХАРБИНЕ[2]

Храм Будды (или по-китайски Тзи-ло-сы)[3] находится в Харбине недалеко от православного кладбища. Там на фоне святого маньчжурского неба четко вырисовываются купола и кресты православной церкви, а здесь, почти рядом, возносит свои изогнутые узорчатые крыши буддийский храм.

Тзи-ло-сы является одновременно и монастырем.

Несколько десятков монахов живут в этой тихой обители, ежедневно вознося моления Великому Будде.

В свободное от служб время они поддерживают порядок в храмах (в ограде Тзи-ло-сы их три), занимаются садоводством и ремеслами.

Большие ворота с узорной расписной крышей, украшенной точеными символическими фигурками, ведут нас во двор храма-монастыря.

Он засажен молодыми деревцами и устлан тротуарами из светлых плит.

По сторонам от ворот расположены две башни-звонницы.

Они очень эффектны. Башни сложены из темно-серого кирпича, а верхняя их часть (сами звонницы) украшены резьбой и сочетают в себе два ярких цвета – пурпурный и золотой.

На звонницах висят громадные гонги[4], певуче-заунывный звон которых зовет буддистов к молитве и забвенью суеты.

«Дикари под боком у Харбина»: религиозная жизнь эвенков Северной Маньчжурии в периодической печати дальневосточной эмиграции // Религиоведение. 2014. №4. С. 192–202; *Ее же*. Религиозные традиции дальневосточного фронтира в публикациях Н.А. Байкова 1901–1914 гг. // Религиоведение. 2015. № 1. С. 260–274.

[1] Так как публикации в «Рубеже» зачастую сопровождались опечатками, а пунктуационные, орфографические и орфоэпические нормы русского языка с той поры изменились, авторы статьи позволили себе деликатную правку только в тех случаях, где это было необходимо.

[2] Очерк сопровождается фотографиями: «*Большая курильница в ограде Тзи-ло-сы*», «*Звонница. Наверху башни висит большой гонг*», «*Ворота храма Тзи-ло-сы*», «*Один из храмов*», «*Помещение для монахов. Работающий монах*».

[3] В современной транскрипции – «Цзилэсы». – *Авт.*

[4] *Гонг* – древнекитайский ударный инструмент в виде металлического диска.

В трех храмах, расположенных в корпусах одинаковой архитектуры, один вслед за другим, приносятся жертвоприношения и совершаются службы.

У золотой статуи Будды всегда дежурит монах.

В кружку для пожертвований вы опускаете монету.

Монах мягко ударяет в гонг – бамм! – это знак Всесильному о ничтожной жертве ничтожного человека.

У статуй курятся свечи, стоят рис, плоды, – дары верующих.

На вопрос, можно ли сфотографировать статую Будды, – монах отрицательно качает головой.

Выясняется, что фотографирование внутри храма не разрешается.

Изображения богов плодородия, войны и др. очень красочны и стильны.

Лица богов страшны, позы гневны и величественны – смертные должны были страшиться божественных существ.

Раз в год в храме Тзи-ло-сы проходят большие торжественные службы – поминовение усопших.

Три дня продолжаются эти службы, и три дня около Буддийского храма шумит и переливается многотысячная толпа богомольцев.

Звенит человеческий гомон, толпятся молящиеся, гурьбой сходятся нищие и калеки.

В эти дни храм – место скопления густой, пестрой и разношерстной человеческой массы.

Культ предков высоко стоит в китайском быту.

И дни поминовения наглядно подтверждают это.

Кто хочет увидеть подлинное бытовое лицо китайского народа, должен непременно побывать на празднике поминовения усопших в храме Тзи-ло-сы...

Подп.: А. Брауни.

Опубл. и печ. по: Рубеж. 1928. № 19. С. 5.

ДИКАРИ ПОД БОКОМ У ХАРБИНА

Эти интересные сведения мы приводим по данным известного исследователя, – профессора Дрезденского университета, г. Штецнера, также любезно предоставившего нашему журналу и фотографии к этому очерку из своих обширных фотоколлекций[1].

[1] Очерк сопровождается фотографиями: «*Профессор В.Л. Штецнер*», «*Тип солона*», «*Солонка в своих праздничных нарядах*», «*Полный круг солонских богов, во главе с 9-ти головым богом*», «*Солон-охотник*», «*Слева – боги в бересте, хранятся на дереве, а рядом изображения этих же богов*».

Пределы Северной Маньчжурии покидает вскоре известный немецкий ученый-исследователь, профессор Вальтер Штецнер, прибывший во главе экспедиции, снаряженной Дрезденским музеем этнографии и зоологии для исследования и изучения быта дикого, еще не исследованного племени солонов[1]-тунгусов, живущих в первобытных условиях среди культурных народов Хейлундзянской провинции, и невдалеке от европеизированного Харбина…

За два года пребывания в Хейлундзянской провинции профессором Штецнером собран весьма обширный и богатый материал о жизни и быте солонов.

Последние месяцы он провел в Харбине, занимаясь обработкой и систематизацией полученного материала.

Теперь, когда весь его большой труд систематизирован и приведен в известный порядок, профессор Штецнер покидает Харбин.

Сотрудник «Рубежа» был принят доктором Штецнером, который любезно поделился своими очень ценными впечатлениями о культе, быте и религиозных обрядностях этого неисследованного племени.

– Вот, взгляните на мою обширную коллекцию редких вещей, – сказал профессор Штецнер, вводя сотрудника «Рубежа» в помещение, сплошь установленное ящиками и какими-то замысловатыми предметами.

– Здесь у меня собрано все, что может полностью осветить быт солонов-тунгусов, живущих всего лишь в 150–200 верстах от города Цицикара.

В больших деревянных сундуках бережно уложены одежды, начиная от одеяния грудного младенца, до особых халатов стариков.

Много места в помещении занимает палатка, в которой живут солоны и зимой и летом.

В углу лежит оригинального образца детская люлька.

Тут же сложены и капканы для ловли лисиц, особое сито для ловли рыбы, самодельное охотничье ружье, кастрюли, чайники, глиняные фляжки, колья и пр.

В особых ящиках сложены разные боги.

Несмотря на большие трудности и опасности, профессору Штецнеру удалось собрать большую и весьма разнообразную коллекцию богов.

О солонских богах «Малю» и о злых духах «Ходемани» профессор Штецнер собрал весьма обширный и ценный материал, который выйдет в свет отдельным изданием на немецком языке.

---

[1] *Солоны* – тунгусо-маньчжурский этнос, одна из многочисленных групп эвенков. В XVIII в. были расселены в верховьях Амура, по рекам Зее и Аргуни, позже переселились на юг в Маньчжурию и далеко за ее пределы.

Полный круг деревянных богов «Малю», – говорит проф. Штецнер, – состоит из главного бога «Мани», имеющего девять голов, его помощника, солдата и еще десяти фигур.

Эти фигуры изображают: птицу, солнце, луну, звезду, змею, черепаху, половину солдата, голову солдата и лешего.

Этот полный круг богов видит всюду, куда бы ни попал человек, – все, что бы он ни делал.

Так, например, птица видит, что человек делает в воздухе, черепаха – в воде, змея – между скал, леший – в лесу и т.д.

Рты всех богов запачканы кровью животных, которых приносили в жертву им их хозяева.

– По солонскому поверью, – продолжает доктор Штецнер, – человек, обыкновенно, заболевает тогда, когда он не дает есть богу.

Если человек заболел, то призывают шамана, и последний спрашивает у бога, какую жертву надо ему принести, чтобы человек поправился.

Шаман надевает небольшой короткий костюм и два раза бьет в барабан. Затем ожидают, чтобы шаман впал в транс.

Если транса не получается, то бьют в барабан еще раз.

Если и на этот раз шаман не впадает в транс, то зовут другого шамана, третьего и т.д.

У каждого человека имеется свой особый бог – «Када-бурхан».

И вот, когда шаман впал в транс, его Када-бурхан начинает вести переговоры с Када-бурханом больного, и спрашивает, какую жертву надо принести для того, чтобы заболевший выздоровел.

Когда торг между двумя Када-бурханами состоялся, Када-бурхан шамана говорит последнему, что требует Када-бурхан больного.

В зависимости от степени болезни, требуется корова, свинья, козуля, овца, курица и т.д.

Однако солоны народ хитрый.

Когда становится известно, что требуется богу для удовлетворения его аппетита, близкие заболевшего, вместе с шаманом, становятся на колени и торжественно обещают богу принести ему просимую жертву лишь только тогда, когда больной совсем оправится от болезни.

Но и в этом случае они оказываются не так просты, как это кажется на первый взгляд.

Когда больной совсем оправился от болезни, они закалывают нужное животное и приносят бурхану в жертву только «рожки да ножки», а именно: вырезывают у животного глаза, уши, нос и копыта и подвешивают их возле изображения бога, а рот мажут кровью животного, принесенного ему в жертву.

Мясо же солоны съедают сами.

Для каждого места, угла, косяка у них имеется свой бог.

В лесу имеются особые боги, которые лежат и висят на деревьях, завернутые в бересту (*см. рисунок*).

В каждой такой бересте находится по два бога, женщина и мужчина, одетые в кожаные костюмы.

Сильно распространена среди солонов и вера в богов-чертей – «Сюргуль», живущих в лесу.

По их поверью, каждый Сюргуль величиной с большие ворота, и может сразу проглотить целую лошадь.

– В деревне Пирарцен, на восток от города Мергена, – говорит профессор Штецнер, – один офицер рассказал мне, как он едва не попал в лапы Сюргуля.

Когда офицер на лошади подъезжал к лесу, Сюргуль схватил его лошадь за хвост и не давал возможности ей сдвинуться с места.

Несмотря на все усилия, офицеру долго пришлось простоять на месте, пока он не отделался от лешего ударами кнута.

Второй интересный случай мне рассказал один старик в деревне Тачадзе, вблизи Аргуни.

Когда этот старик проезжал лесом, к нему на спину прыгнул Сюргуль.

Старик не растерялся и, перекинув через плечо свой ремень, крепко привязал Сюргуля к себе и поскакал вместе с ним в деревню.

Когда же забрезжил рассвет, Сюргуль стал умолять старика отпустить его, так как ему, по времени, уже надо быть в лесу.

Однако старик был неумолим.

Затем, когда взошло солнце, старик почувствовал, что Сюргуль как бы совсем затих и одеревенел.

Когда, по приезде в деревню, старик развязал пояс, на землю повалилось бревно, в которое превратился Сюргуль.

Когда же это бревно было разрублено пополам, то из середины его полилась кровь.

Обе половинки бревна были брошены в огонь, где они еще долгое время шевелились, как живые, пока не сгорели.

Победы человека над злым Сюргулем солоны объясняют тем, что последний боится сильных духом и телом людей и страшен лишь слабым.

Кроме перечисленных злых и добрых богов, имеется еще злой бог Ходемани – огромного роста, который живет всегда за морем.

Этот бог Ходемани живет за морем, и все знает о жизни людей от ласточек, которые живут в палатках солонов, каждую осень улетают за море, и все рассказывают о жизни людей Ходемани.

Последний очень любит есть живых людей, но не может перейти через море, так как у него в животе имеется большая дыра и едва он попадает в море, как дыра эта начинает наполняться водой и он, из боязни утонуть, возвращается обратно.

Богов и легенд о богах у солонов очень много, и в небольшой статье мы ограничимся лишь перечисленными.

– Покидая Харбин, я направляюсь в Корею, где предполагаю сделать ряд кинематографических снимков, так как у меня осталось еще свыше одной тысячи метров кинопленки.

Из Кореи я проеду через Сибирь в Дрезден.

– Прошу вас через «Рубеж» передать мой привет харбинцам и тем милым солонам, которые оказывали мне гостеприимство, и помогли собрать столь ценный и интересный научный материал, – сказал, прощаясь, профессор Вальтер Штецнер.

Подп.: И. Кедров.
Опуб. и печ. по: Рубеж. 1933 (?). № 10. С. 3-4.

ВЕКА ОТДАЮТ СВОИ ТАЙНЫ.
Русские археологи сделали много ценных открытий в Барге[1]

Маньчжурия – интереснейший для историка и археолога и совсем еще мало исследованный край...

Недавно вернулась в Харбин Баргинская Археологическая Экспедиция, организованная Научно-Исследовательским Институтом ОРСМ[2].

Экспедиция проработала более месяца, произвела значительные раскопки и обнаружила и привезла с собой много ценных археологических находок.

Вот что рассказывает о работе экспедиции начальник ее, В.В. Поносов:

«Экспедиция наша, в которую, кроме меня, входило еще трое сотрудников: Н.В. Глухов[3], М.В. Иевлев и М.И. Никитин[4], и более десятка

---

[1] Очерк сопровождается фотографиями: «*Глава экспедиции, В.В. Поносов, у найденного им основания колонны в "Городке Чингисхана"*», «*Тунгусы-шаманы в долине Куйтуна встречают членов экспедиции Н.-И.* [научно-исследовательского] *Института*», «*Лагерь экспедиции на берегу Аргуни*».

[2] НИИ ОРСМ (первоначально ОРВП – Особый район Восточных провинций, создан в 1931 г., на смену закрытому в 1929 г. Обществу изучения Маньчжурского края).

[3] *Глухов, Николай Владимирович* (1880–после 1957). В Маньчжурии с 1909 г. Участник Первой мировой войны. Работал чертежником на КВЖД (1921–1925), занимался сельским хозяйством в Трехречье (с 1926) и пчеловодством (с 1930). Деятель ОРО, ОИМК и Клуба естествознания и географии. Автор нескольких статей по вопросам почвоведения и сельского хозяйства.

[4] *Никитин, Мстислав Иванович* (1912–1986) – энтомолог, зоогеограф. В Маньчжурии с 1918 г. В Харбине с 1923 г. Член секции молодых археологов, натуралистов и этнографов Союза

русских рабочих и возчиков, нанятых в деревнях Трехречья[1], в первый же день своей работы обнаружила новое, неизвестное еще до сих пор городище[2]. Там, во время раскопок, было найдено много интересных каменных орудий и череп человека, очень давнего происхождения.

В Трехречьи нами был обследован вал Чингисхана, – земляной вал, уже почти сравнявшийся со степью, и тянущийся более чем на 500 верст. Произведя раскопки в двух его крепостицах, мы нашли глиняную посуду. Судя по ее форме и рисункам, можно заключить, что вал этот был построен еще задолго до Чингисхана.

Около поселка Щучье был раскопан скелет человека, жившего не менее 1000 лет тому назад, судя по предметам, которые были найдены около него, – трем костяным инструментам для плетения сетей, костяным стреле и игле и железному ножу.

Находка эта представляет большую ценность: это первый человеческий скелет, который был найден целым за время наших многолетних изысканий.

Между прочим, когда мы упаковали находку и отправились дальше, в деревню Лабзагор, мы сбились с дороги, и нам пришлось заночевать в степи, у костров монголов-пастухов. На другое утро суеверные мужики-возчики, объяснявшее неудачу тем, что мы потревожили покойника, попросили переложить найденный скелет, находившейся на первой подводе, на другую, чтобы он снова не сбил с пути.

В заключение были произведены исследования развалин древнего города в устье реки Гана, бывшего когда-то, видимо, столицей какого-то монгольского государства.

Прежде город этот был обнесен стенами и в центре его помещался кремль с двумя большими зданиями-дворцами.

Во время раскопок, произведенных в кремле, мы нашли 24 каменных колонны диаметром в полтора аршина, которые, несомненно, поддерживали когда-то потолки дворцов.

В другом здании отрыли много лепного, хорошо сохранившегося глазированного орнамента, – голову дракона, птиц и т.д. Нашли также

национальной молодежи при БРЭМ (с 1935), Императорского Ниппонского энтомологического общества (с 1943) и Биологического общества Маньчжоу-Го (с 1944). Участник многочисленных экспедиций по Маньчжурии.

[1] *Трехречье, или Область трех рек* (по-китайски Саньхэ цюй) – район, получивший название от трех рек: Ган, Дербул и Хаул, бассейны которых расположены в северной части автономной территории Внутренней Монголии (Барги) в Маньчжурии (Китай). Все три реки, берущие начало в северо-западных отрогах Большого Хингана, находятся в пределах Хулунбуирского нагорья и впадают в пограничную между российской и маньчжурской сторонами р. Аргунь.

[2] *Городище* – тип археологического памятника; поселение, искусственно укрепленное земляными валами и рвами.

кирпичи с отпечатками руки, имевшими, по-видимому, какое-то ритуальное значение.

Там же было обнаружено 13 могил, обложенных камнем. При вскрытии одной из них нашли старинную глиняную урну.

Городу этому, по всем признакам, более 700 лет. Принадлежал он одному из северных тюрко-монгольских ханств, разгромленных Чингисханом.

Во время нашей поездки мы случайно присутствовали на празднестве тунгусов[1]-шаманов ...

В открытой степи, утыканной в определенном порядке свежесрубленными молодыми березками, перед вертикально поставленной решеткой из березовых жердей, 3 шамана и 3 шаманки в течение трех дней производили свои заклинания, приносили жертвы, чревовещали в трансе.

Приняли они нас приветливо, охотно угощали. Они хорошо говорят по-русски, так как раньше жили в России».

Подп.: Арк. Упшинский.
Опубл. и печ по: Рубеж. 1934. № 33. С. 19.

КРОВЬ В ЖЕРТВУ ДУХАМ…
Шаманские жертвоприношения в Маньчжурии и Монголии[2]

Во многих трудах и исследованиях о шаманах встречаются указания о жертвоприношениях животных шаманским духам. Но нигде еще не приходилось встречать подобного описания этого акта и до сих пор еще не опубликовывалось фотографий этих жертвоприношений.

Это вполне понятно, – шаманы не любят афишировать своих мистерий и всегда стараются скрыть их от любопытных глаз европейцев.

Заслужить доверие шаманов можно или долгим знакомством, или хорошим знанием их обычаев.

Благодаря последнему автору этих строк удалось в прошлом году на большом шаманском празднике «Торон», в котором участвовали четыре шамана и три шаманки, видеть картину жертвоприношения животных и сфотографировать отдельные моменты всей мистерии.

---

[1] *Тунгус* – термин, используемый в отечественной науке вплоть до XX в., синонимичный современному самоназванию народа – эвенки. На самом же деле, термин «тунгус» шире, чем понятие «эвенк» и охватывал ряд этносов, среди которых эвенки, эвены, негидальцы и др.

[2] Очерк сопровождается фотографиями: «*Автор очерка обменивается трубками со старшей шаманкой*», «*Шкуры девяти жертв, – быка, двух козлов и шести баранов, – висят на жердях. Позади, на березках, – помости с костями животных*», «*Жертвенное заклание барана. Направо, с завязанными ушами, – один из шаманов*».

Предварительно, для этого пришлось прибегнуть к весьма негигиеничному акту выражения вежливости и своего уважения к хозяевам праздника…

Узнав, что на этом празднике старшим является старуха-шаманка Феодосия Степановна Темникова, автор направился к последней и предложил ей набить трубку своим табаком. Набив и хорошо раскурив свою трубку, обтер ее о полу своего пыльника и предложил трубку шаманке. Та, в свою очередь, проделала ту же процедуру. Сделав по несколько затяжек из чужих трубок, знакомящиеся возвратили трубки друг другу.

После этого акта высшей восточной степной вежливости, – все двери перед путешественниками раскрылись, и автор со своими спутниками был приглашен в юрту[1] старшей шаманки, где им всем было предложено угощение: арака, арца, сливан и юбины.

Только благодаря этому удалось наблюдать подробности жертвоприношений и сделать снимки, которые в печати появляются впервые.

Оказывается, жертвенное животное режется по особому ритуалу. У живого животного разрезается грудь, и вынимаются легкие, сердце и печень, не отделяя их от горла. После этого, не перерезая горло, отделяется туша мяса от головы, которая остается в шкуре. Наконец, туша мяса с внутренностями живота вынимается из шкуры.

Шкура животного с головой и висящими на горле легкими, сердцем и печенью вывешивается на длинном березовом колу.

Сзади кола со шкурой, из четырех березок устраивается особый высокий помост, на который укладываются кости убитого животного.

Таким образом, в жертву духам приносится не только облик животного – шкура, но и все главные органы его, – мозг, легкие, сердце и такое любимое в Монголии блюдо, как печень.

Если к этому прибавить кости и кровь животного, то окажется, что в жертву идет все главнейшее в животном.

В таком состоянии жертву оставляют на воздухе, пока солнце, дожди, ветер и птицы не уничтожат ее.

Мясо животного варится во вкопанном перед жертвенником котле и идет в пищу шаману и присутствующим на камлании.

Но прежде, чем приступить к пиршеству, шаман или шаманка и тут не забывают своих духов-покровителей и приносит им жертву: оторвав от самого вкусного куска мяса кусочек, шаман произносит особые заклинания и бросает этот кусочек правой рукой через свое левое плечо.

Если шаман что-либо пьет, то, предварительно, он помочит в жидкости свои пальцы и, опять-таки, с заклинаниями, брызгает ими через плечо.

---

[1] *Юрта* – переносное жилище, принятое у тунгусских и монгольских кочевников.

Вообще, шаман никогда не принимает никакой пищи, предварительно не принеся жертвы своим духам.

При кровавых жертвоприношениях в жертву духам приносится бык, баран или козел, в зависимости от важности камлания и от благосостояния хозяина. Шаман же и дает совет, что и сколько нужно принести в жертву.

Так как сам шаман пользуется от жертвы только тем мясом, которое он может съесть, то заподозрить шамана в жадности, в какой-то личной заинтересованности, не приходится.

Если в жертву приносится не одно животное, то число жертв должно быть кратным трем. Чаще всего, оно равняется девяти.

Число «9» у шаманов, вообще, играет большую роль.

Домашние животные приносятся в жертву у кочевых народов, – монголов, бурят, тунгусов. У других народов в жертву идут зверь или рыба, у китайцев – петух.

Подп.: Энге[1].

Опубл. и печ. по: Рубеж. 1935. № 15. С. 17.

В ТАИНСТВЕННОМ ТИБЕТЕ.
Воспоминания путешественника, написанные специально для «Рубежа»[2]

Интересно побывать в Тибете, этой таинственной и малоисследованной стране... Там все особенное, своеобразное! Это своеобразие сразу бросается в глаза каждому путешественнику и привлекает его внимание.

---

[1] Позволим себе предположить, что подписью «Энге» мог пользоваться *Энгельфельд Владимир Викторович* (1891–1937) – востоковед-юрист. Декан и зам.декана Харбинского юридического факультета (1929, 1934–1936).

[2] Настоящая публикация предварена следующим комментарием от редакции: *«Автор этого интересного фотоочерка о загадочном Тибете, написанного специально для "Рубежа", – Павел Васильевич Михайлов, окончивший в 1915 году юридический факультет Томского Императорского Университета, – с детства мечтал о путешествиях. Став коммерсантом, он всегда стремился попасть в отдаленные экспедиции по закупке пушнины и пр. Много путешествовал по Монголии. И, наконец, побывал в Тибете, о котором до сих пор известно так немного.*

Благодаря своей природной наблюдательности и любознательности П.В. Михайлов сумел подметить много интересного в быте тибетцев и сделал ряд редкостных снимков, ныне впервые появляющихся в печати на страницах нашего журнала».

Очерк сопровождается фотографиями: «*Автор очерка П.В. Михайлов*», «*Общий вид монастыря в Лабранге, где живут более 3000 лам*», «*Тибетцы в своих национальных костюмах, с винтовками, снабженными подставкой для стрельбы*», «*Караван торговцев в горах Тибета*», «*Тибетские ламы Лабранга*», «*Женатый тибетский лама с сыном. Обратите внимание на его длинные волосы*», «*Тибетянки в парадных костюмах с серебряными украшениями на косах*», «*Один из тибетских монастырей, в котором живет "живой бог"*», «*"Живой бог" – фое – в сопровождении пышной свиты, в пути*».

Так как я был в Тибете с коммерческой целью, то я имел возможность жить там, сколько мне было угодно и совершенно спокойно наблюдать за жизнью тибетцев.

Насколько я знаю, русская литература о Тибете очень бедна, а поэтому я считаю нелишним поделиться со своими соотечественниками тем, что я видел.

Из Тибета я вернулся всего лишь в октябре прошлого года. Моей резиденцией там был один из самых больших тибетских монастырей – Лабранг. Монастырь этот находится на расстоянии шести суток езды верхом от Ланчжоу-фу, главного города провинции Ганьсу, и расположен на высоте около десяти тысяч футов над уровнем моря.

Оттуда я разъезжал по делам в разные стороны и забирался на высоту более пятнадцати тысяч футов над уровнем моря. Но это – не предел. Огромные цепи гор, высоченные горные хребты с вечными снегами, тянутся во всех направлениях, и, кажется, нет им конца.

Вообще, Тибет – это горная, дикая страна, населенная различными племенами почти первобытных диких людей. Население страны очень редкое, и оттого впечатление дикости еще усугубляется.

В шестидесяти ли от китайского города Хочжоу проходит тибетско-китайская граница, – большая крепостная стена. Справа и слева высятся огромные гряды гор, вершины которых уходят в облака. Подъезжая сюда, сразу чувствуешь дикое величие тамошней суровой природы; невольно начинаешь чувствовать себя маленьким, ничтожным человеком.

Но первое впечатление постепенно сглаживается и сменяется любовью к этой красивой дикой, горной стране.

По ту сторону границы населенных мест нет на многие версты. Горы, ущелья, горные речки, ручьи и иногда густой, дремучий лес на горах, – вот все, что вы можете видеть вокруг. Горная тропинка ведет вас на вершину горы, откуда спускается к горной шумящей реке и идет по самому обрыву. Примитивные перекидные мосты гнутся и качаются от вашей тяжести.

Наконец, вы достигаете большого, белого, четырехгранного памятника в виде пики, называемого по-тибетски – «чортын».

Тут же, неподалеку, виднеются небольшие белые здания, – это маленький тибетский монастырь. На крышах зданий блестят позолотой несколько фигур животных, и побрякивают колокольчики. Вокруг мертвая тишина, не видно ни одного человека.

На лужайке, около ручейка, сидят несколько лам в живописных, точно у древних римлян, красных туниках и с любопытством смотрят на незнакомых людей.

Дальше идут пашни, вдали виднеется небольшая тибетская деревня.

Тибетскую деревню можно узнать издалека по шестам с белыми флажками, вернее, тряпками, – которые яростно треплет ветер. Шесты эти имеют религиозное значение, т.к. на тряпках обыкновенно написаны молитвы и заклинания от злых духов, от болезни, от несчастья и т.п.

По своему внешнему виду, эта деревня мало отличается от обыкновенных в тамошних местах дунганских поселений.

Мы ехали в июле месяце. Был чудный день. Солнце радостно бросало золотые лучи на землю, и она вся просияв, точно счастливая девушка, приобретала праздничный и веселый вид. Молодая яркая зелень была повсюду и ласкала глаза. Тибетцы были на полевых работах.

Изредка только попадались тибетцы-охотники верхом на лошади. За плечами у них были винтовки с приделанными к ним рогатинами. Эти охотники иногда распевали протяжные, переливчатые, громкие в горах песни, и чувствовалась в них вся сила вольной, здоровой жизни дикаря.

Я невольно подумал, что может быть, жизнь дикаря не так уж плоха, как нам кажется.

В дальнейшем мне пришлось иметь дело почти исключительно с этими охотниками, т.к. большинство населения Тибета все же не оседлое, а кочевое.

На высоких перевалах нам неизменно попадались «обо», – большие кучи камней различной величины с воткнутыми в них длинными деревянными стрелами. Эти места, – обиталища злых духов, тибетцы стараются, не останавливаясь, поскорее проехать.

Причина таких суеверий вполне понятна: человек и лошадь поднимаются целых полдня на этот перевал и приходят туда утомленные и потные. Свирепствующие на перевалах снежные бури и холодные ветра, конечно, причиняют вред остановившемуся путнику, и тот потом хворает. Очевидно, это обстоятельство было хорошо замечено тибетцами, и они решили, что на больших перевалах лучше не останавливаться, – иначе злые духи причинят какой-нибудь вред ему или его лошади.

Летом тибетцы живут в палатках из белой материи, а то и совсем без палаток, а зимой пользуются черным войлоком, из которого делают нечто вроде большой палатки – полуземлянки.

Спят они прямо на земле, подстилая под себя только одну или две овчинных шкуры, а закрываются шубой, которую носят.

У оседлых тибетцев уже все по-другому: фанза – на манер китайской, очень чистая. На каннах постелены цветные кошмы, или ковры, а на полках расставлена в большом порядке различная посуда. На стенах развешаны фотографические карточки и различное оружие, – главное украшение дома и гордость хозяина. На дворе непременно рявкает на цепи медведеобразная тибетская собака. Порода эта особая, – ее можно встре-

тить только в Тибете. Собака эта не умеет лаять, как обыкновенная собака, а как-то ухает, рычит и по внешнему виду скорее напоминает небольшого медведя, нежели собаку.

Тибетцы, в большинстве, живут бедно и находятся в полной зависимости от богачей. Эти последние имеют огромные стада баранов, быков и лошадей. Когда животные съедают весь корм вокруг, тибетцы переселяются на новые пастбища. Так они кочуют всю свою жизнь.

Всю домашнюю работу и хозяйство ведут женщины. Мужчины же любят курить, бездельничать и ездить по гостям.

Правда, эти поездки иногда дают тибетцу хороший доход, когда на дороге встретится какой-нибудь простофиля – китаец без оружия. Тогда прощай все: тибетец отберет абсолютно все и пустит такого несчастного в чем мать родила; если же тот попытается сопротивляться, то и убьет без всякого сожаления.

Вот почему в Тибете так ценится оружие, и без оружия там почти никто не ездит. Да это считается и неприличным в тех местах, – нечто в роде слишком показательного признака вашей бедности.

Тибетцы все вооружены: богатые имеют винтовки и сабли, а бедные только сабли или длинные большие ножи, и с этим оружием они никогда не расстаются.

Как и у всех горцев, у них существует кровавая месть за убийство родственника, длящаяся целыми годами.

У тибетцев совершенно своеобразное понятие о героизме: так, ограбить и даже убить безоружного человека считается у них большим геройством.

Тот тибетец, который ни разу в своей жизни никого не ограбил и не убил, считается у них, как у нас говорят, «бабой». У них существует даже особая пословица, очень оскорбительная: «Ты, говорят, от женщины родился, а не от мужчины».

Бывают у них и междоусобные войны, – племя идет на племя, – и горе тому племени, которое будет побеждено: оно остается абсолютно нищим, ибо жестокость победителей не знает границ. Они привязывают, например, женщин побежденного племени за волосы к хвосту лошади, и скачут, пока те не погибнут.

Однажды мы втроем ехали с серебром ... Хотя мы были хорошо вооружены, мы все же выехали под вечер, чтобы ехать всю ночь и только к рассвету достигнуть первой деревни. Купцы часто так делают из предосторожности, руководствуясь простой житейской мудростью, что ночью и разбойники спят.

Но все же, когда совсем стемнело, нам встретились два верховых тибетца с винтовками: они, видимо, возвращались с добычи. Но нас тронуть они побоялись, ибо мы были настороже и имели наготове оружие.

Вообще, тибетцы не отличаются храбростью. Мой знакомый, например, однажды встретил в глухом, безлюдном месте троих вооруженных тибетцев, которые хотели его ограбить. Тот не растерялся, соскочил с лошади, встал на камень и начал стрелять из револьвера. Тибетцев и след простыл.

Другой раз один из служащих фирмы обезоружил несколько тибетцев... Поднимаясь на очень высокую и крутую гору, он вдруг заметил 5–6 тибетцев, прятавшихся с винтовками за камнями. Отступление было невозможно, а поэтому он бросился с револьвером на этих тибетцев. Сзади подоспели еще двое ямщиков-дунган, и тибетцы отдали свои винтовки. Потом уже, когда перевалили гору, винтовки были возвращены их хозяевам.

Перед иностранцами тибетцы испытывают какой-то панический страх и очень редко осмеливаются на них нападать. Дунган и китайцев тибетцы ежегодно грабят и убивают десятками.

Но один случай нападения на иностранца, как характерный, я все-таки хочу рассказать.

Один из тамошних миссионеров, некто г-н Симсон, имел обыкновение с июня уезжать в горы, вглубь Тибета, и там проповедовать Евангелие. Для этого он брал с собою еще 5-6 человек китайцев, хорошо знающих тибетский язык, и ездил со своею палаткой от одного кочевья к другому. Приблизительно в сентябре месяце он обыкновенно возвращался обратно в город. И вот однажды, когда он возвращался с проповеди и расположился в одной котловине на ночлег, к ним подошел какой-то тибетец и стал расспрашивать, – не видали ли они его быков. Этот тибетец скоро ушел, но Симсон и китайцы сразу поняли, что тут дело нечисто, что это просто разведка разбойников, и приготовились к нападению.

Ждать пришлось недолго... Из темноты ночи вдруг раздались с разных сторон выстрелы, и затем тибетцы потребовали, чтобы Симсон отдал им все имущество и деньги.

Хорошо зная тибетцев и их трусость, Симсон заявил, что он не даст им и одного тунзыра, т.к. он иностранец и их не боится. А за его убийство они жестоко поплатятся.

Тибетцы и сами это отлично учитывали и потому стреляли в воздух, думая напугать Симсона и его спутников. Но Симсон не напугался. Опять началась стрельба. Симсон и его китайцы отвечали.

Наконец, тибетцы опять заговорили и требовали уже всего 200 долларов... Одним словом, эта торговля продолжалась несколько часов со

стрельбой в перерывах. Наконец, тибетцы, видя, что их не боятся, и им ничего не сделать с Симсоном, потребовали от него... два доллара за расстрелянные патроны. Чтобы отвязаться от них и проспать остаток ночи, Симсон отдал им два доллара, и тем дело кончилось.

Другой случай был с миссионером Г. Он также возвращался с проповеди и ехал несколько впереди своих быков, нагруженных имуществом. Быков сопровождали два китайца.

Оглянувшись назад, Г. увидел, что его быков нет. Он поехал обратно и тогда только понял, что случилось.

Оказывается, прятавшиеся в кустах тибетцы вдруг набросились на его быков и стали разбивать вьюки. Китайцы напугались и не оказали никакого сопротивления.

Г. подъехал к грабителям на выстрел и стал кричать им, что это его быки и его имущество, и чтобы они не трогали ничего. Видя, что он один, грабители не обратили на его слова внимания и продолжали свое дело. Тогда Г. решил применить оружие.

Только он прицелился в одного, как тот оглянулся, и Г. узнал в нем своего хорошего знакомого тибетца. У Г. опустились руки и он закричал: «Тагла, неужели ты меня будешь грабить?»

Тагла встрепенулся, он тоже узнал Г. Он сейчас же обратился к своим товарищам, чтобы те прекратили грабеж и все возвратили Г.

Те с большим неудовольствием это исполнили.

В дальнейшем, они все вместе продолжали дорогу, как ни в чем не бывало.

Бывает массовый грабеж на ярмарках, куда стекаются самые отдаленные и дикие племена. Во время огромного скопления народа, вдруг раздается крик, и эти дикари бросаются к лоткам торговцев и хватают и тащат все, что попадет под руку. Торговцы защищаются, бьют их по чему попало досками, палками, но те лезут, как безумные, прячут схваченное за пазуху и потом стараются смешаться с толпой и удрать. Такие массовые грабежи на ярмарках бывают по несколько раз в году. Китайские солдаты иногда схватывают одного, двух грабителей и рубят им головы, но большею частью все эти грабежи проходят безнаказанно.

Тибетцы этих отдаленных племен – уже настоящие дикари: никогда нечесаные, никогда немытые, с дикими, звериными глазами, они походят скорее на животных, чем на человека. Одежду их составляет только овчинная шуба и кошемные сапоги с загнутыми кверху носками. Ни шапки, ни белья у них нет.

Единственным украшением у мужчин-тибетцев бывает воротник из леопарда, да серебряная пряжка на виске, в волосах, или разноцветные бусы на шее.

Женщину можно узнать только по украшениям сзади: к мелко заплетенным косичкам прикрепляется сзади множество мелких медных и серебряных украшений, которые гремят и позванивают во время ходьбы.

Летом у тибетцев та же одежда, только шуба бывает спущена с плеч, как у мужчин, так у женщин. Поэтому летом тибетцы ходят, можно сказать, полуголыми и босиком.

На юге Тибета живет самое дикое племя – «чоку». Про них сами тибетцы говорят, что они людоеды и очень любят человеческое мясо, т.к. оно зимой хорошо согревает.

Другой особенностью этого племени является то, что своим детям они с ранних лет прижигают подошвы ног каленым железом. Проделывая это в течение некоторого времени, они достигают того, что подошва превращается как бы в мягкое копыто, как, например, подошва ноги у верблюда, и потом уже, как говорят, не требует обуви.

Одежда оседлых тибетцев, несколько образовавшихся около китайцев, совершенно другая. Легкая шуба из мерлушки обшита черной материей (часто шелком) и опушена выдрой. Шуба эта одевается на одно плечо и подпоясывается красной или синей опояской. Эти тибетцы ходят уже не голые, а носят какую-нибудь цветную рубашку китайского образца и белую мерлушковую шапку с цветным острым колпаком наверху.

Во время праздников они одеваются во все шелковое, цветное, а шапку надевают лисью, из красной лисицы. Получается довольно оригинально и даже красиво.

Женщины одеваются так же, только сзади, в косах и ниже спины носят множество серебряных монет и украшений.

У богатых, вместо серебра, – желтый янтарь в косах.

Хороший тибетский костюм у женщины очень красив.

Заслуживает также внимания прическа тибетянки. Это большое и сложное дело... Волосы сначала моются, просушиваются, а затем три-четыре тибетянки работают над одной прической, чуть ли не целый день. Волосы смазывают растительным маслом и причесывают гладко на прямой ряд. Главная трудность прически – мелкие косички сзади, в которые вплетаются толстые черные шелковые нитки, а спереди, на лбу, волосы прошиваются ровно и красиво, как на машине. Такая прическа держится приблизительно две недели, после чего волосы уже не лежат ровно, и их нужно снова укладывать.

Бедные тибетянки, не могущие следить за своей прической, ходят всегда с грязными, пыльными и растрепанными волосами.

Мужчины-тибетцы, в большинстве, головы бреют, и только некоторые носят маленькие, жиденькие косички.

Семейная жизнь тибетцев оставляет желать много лучшего. Богатые имеют по несколько жен, а бедные – одну или ни одной.

Понятие о верности у них очень расплывчатое; поэтому и муж, и жена часто имеют много друзей.

Но тибетцам все же не чужда и любовь. Я знаю случай, когда одна тибетянка очень ревновала своего мужа к другим женщинам и, в конце концов, даже отравилась.

Семейная жизнь у них не освящается церковью, и поэтому брака в нашем смысле у них нет. Просто мужчина и женщина сходятся по взаимному согласию и считаются мужем и женой.

Нет также у них и фамилий, а только имя, которое дают ребенку отец и мать без участия лам.

Если в семье рождаются два сына, то первенец, должен, быть обязательно монахом, а если рождаются три сына, то монахами должны быть два.

Богатые тибетцы нередко покупают себе детей у бедных родителей и потом делают из них бесплатных работников для себя.

Лучшей девицей считается та, которая до замужества имела много друзей и даже ребенка: по понятиям тибетцев, такая девица всем нравится, а значит она очень интересная и красивая и не будет бесплодной женой.

Вообще, родители-тибетцы о дочерях заботятся мало и большею частью предоставляют им самим зарабатывать себе кусок хлеба.

В Лабранге приезжего европейца поражает, как работают тибетские женщины. Они, например, таскают на спинах огромные тяжести, которые бывают даже не под силу иному мужчине. А ведут себя очень и очень распущенно.

Благодаря отсутствию нравственности в европейском понятии этого слова, у тибетцев процветают различные заразные болезни, на которые они, впрочем, не очень-то обращают внимание, приписывая их происхождение то ветру, то сырой земле, на которой спят.

Между прочим, в Тибете, почти повсеместно, распространена страшная болезнь – проказа.

Однажды мне встретилась целая группа несчастных, обезображенных проказой людей, шедших в Ланчжоу. Их сопровождал старичок китаец с палочкой в руке ...

Разговорились, и он поведал мне, что эти несчастные идут в Ланчжоу лечиться. Конечно, никто их вылечить там не сможет, а попадут они все в особое место, отведенное им одной из миссий, и там закончат свою горькую жизнь.

Тибетцы знают эту страшную болезнь и поэтому стараются больного изолировать от здоровых, даже мерами полиции. Но, в конечном-то ре-

зультате, получается глупость: выгнанный больной идет в другое селение, и, таким образом, разносит заразу. Больного гоняют, как собаку, пока он где-нибудь не пропадет.

Хваленая тибетская медицина что-то не очень гремит ... Тибетские ламы, хотя и лечат больных, но редко успешно. Большею частью их лечение сопровождается бормотанием молитв и битьем в барабаны. Дают они своим больным также различные амулеты от болезней и ладанки, которыми тибетцы очень дорожат.

От полного вырождения тибетцев спасает только хороший гордый воздух и здоровая пища.

Еще хуже обстоит у тибетцев дело с ветеринарией. Более варварских приемов и способов трудно придумать. Например, часто можно видеть живого быка с ободранными ребрами. Кости форменно выступают наружу, а кожа и мясо с них висят тут же, как плети. Так тибетцы лечат животных от каких-то внутренних болезней.

Если животное оступилось и вывихнуло ногу, отчего получилась опухоль в плече, тибетцы прижигают распухшее место каленым железом, причем стараются нарисовать на больном месте мелкую клетку. А в случае, если у животного заболела нога, тибетец стягивает у больного животного кожу на ноге, насколько можно, а затем прошивает ее при помощи двух иголок дратвой, как голенище сапога, и потом отпускает несчастное животное, которое страдает до тех пор, пока прошитая кожа не отгниет.

Различные раны они засыпают землей или смазывают навозом, и т.д., и т.д.

Если нужно умертвить животное, тибетец ни за что не будет резать его, т.к. проливать кровь считается у них великим грехом. Баранам, например, они закручивают морду и нос веревкой, и те умирают в мучениях от недостатка воздуха. Но тибетец спокоен – баран умер сам, и кровь не была пролита.

Птиц они не едят, потому что на них нет шерсти. Рыбу считают водяным червем и потому есть ее считается большим грехом.

Кушают тибетцы молоко, талкан (жареный размолотый ячмень) и мясо, причем многие любят есть мясо сырым. Пьют зеленый кирпичный чай и розовый отвар из проса.

Любят также погулять, поиграть в маджан и выпить ханы. Мужчины почти все поголовно курят листовой табак из самодельных длинных трубок, городские же тибетцы курят уже китайские сигареты.

Тибетцы очень религиозны, – особенно женщины. Ежедневно вокруг монастыря можно видеть распростертые на земле фигуры: это паломники, пришедшие издалека помолиться.

Эти паломники, по преимуществу женщины, проделывают очень трудный поход вокруг всего монастыря (добрых русских верст пять): они ложатся на землю во весь рост, на живот, протягивают вперед руки и палочкой, которую имеют в руке, чертят черту, а головой, – вернее, лбом, – касаются до земли, потом встают, подходят к той черте, которую сделали, и проделывают опять ту же операцию... И так – вокруг всего монастыря!

Есть богомольцы, которые идут таким образом 200–300 верст от своего кочевья до Лабранского монастыря, а некоторые идут даже до Лхассы, религиозной столицы Тибета. Такие фанатики, ложась всю дорогу, идут до Лхассы в течение 3–4 лет.

Вокруг всего монастыря, около его стен, имеются навесы, и под этими навесами приделаны вертящееся барабаны разной величины. На этих барабанах наклеены молитвы, большею частью привезенные из Лхассы. Богомольцы идут вереницей, друг за другом, и крутят эти барабаны. Сколько раз повернется барабан, столько раз эта молитва считается произнесенной и идущей к Богу.

Некоторые богомольцы имеют даже рукавицу на правой руке, чтобы не стереть руку в кровь от долгого и сильного верчения барабанов.

На улице, под навесами, эти барабаны обыкновенно сделаны из бараньих шкур, а внутри зданий они медные, с выпуклыми буквами молитв.

Монастырь в Лабранге – это целый город. Там живут более 3000 лам разных национальностей и 18 «живых богов», по числу которых и весь монастырь делится на 18 приходов.

Один из этих 18 богов – главный (*та фое*), и ему подчинены все другие.

Интересна процедура нахождения живого бога...

Еще при жизни *фое* пишет как бы завещание. Он пишет, что придет опять после смерти и родится в такой-то местности, в такое-то время... Иногда указывается дом, например, 3-х этажный, под синей черепицей.

Так как обычно *фое* указывает на густонаселенное место, то и неудивительно, что там в то время рождается не один мальчик, а несколько. Таких мальчиков монахи забирают в монастырь и учат их там до 7-ми летнего возраста. А затем начинается самое избрание, или, вернее, гадание, – кто же из этих мальчиков – живой бог, – *фое*.

Этих мальчиков, заставляют каждого в отдельности выбрать себе из поставленных перед ними чашек для еды одну, принадлежавшую *фое* еще при его жизни. То же проделывают с койзами (палочками) и одеждой, ранее принадлежавшей фое.

Тот мальчик, который возьмет себе чашку, койзы и одежду, которые ранее принадлежали *фое*, и есть избранник: он – живой бог, так как узнал свои вещи и этим доказал, что он снова родился.

Между прочим, рассказывают, как курьез, что христианские миссионеры задавали по этому поводу тибетским ламам вопрос: «Зачем же нового живого бога нужно опять учить? Почему он законы забывает, а чашку, койзы и одежду хорошо помнит?..»

Тибетские ламы очень смущались, но ничего ответить на этот вопрос не могли.

Конечно, при самой процедуре избрания живого бога дело не обходится без «машинки», как говорят китайцы. Монахи, обычно, выбирают из мальчиков самого способного, а иногда просто богатого и из влиятельной семьи. Но это закулисные стороны жизни монастыря, и обыкновенные люди, конечно, ничего об этом не знают, а может быть и не хотят знать. (**Продолжение следует**).

Подп. П. Михайлов
Опубл. и печ. по: Рубеж. 1939. № 31. С. 1–4, 6–8.

СВЯЩЕННОЕ ДЕРЕВО МАНЬЧЖУР.
Паломничество к старому вязу в центре Харбина

Все лето Харбин был свидетелем паломничества маньчжурского населения города к дереву, возвышающемуся среди самой мостовой на Артиллерийской улице, недалеко от угла Полицейской.

Целыми днями, с раннего утра и до поздней ночи, если погода тому благоприятствовала, собирались здесь молодые и старые, женщины и мужчины, богатые и бедные, – собирались для того, чтобы совершить свой религиозный обход, возвести молитвы и так или иначе выразить свою религиозную веру тому невидимому, что по их твердому представлению, связано с этим страшным деревом. Иногда тут можно было видеть пожилых маньчжурок, тихо причитающих, стоя на коленях перед алтарем, наскоро воздвигнутом около древесного ствола. Иногда сюда приходили солидные маньчжуры – деловые люди с тем, чтобы также склонив голову, о чем-то просить кого-то, притаившегося где-то у развесистых ветвей этого толстого вяза. А иногда тут же можно было видеть коленопреклоненную маньчжурскую девочку, которая, молитвенно сложив перед собою ладони рук, просила о чем-то своем, ей, может быть, только одной известном; ее губы при этом тихо шепчут невнятные слова и лицо, устремленное к древесному стволу, выражает мольбу. Сотни различных бумажек, развешанных под листвою дерева, и всевозможные сооружения вокруг древесного ствола, – все это, в свою очередь, говорило о широкой обрядовой стороне, связанной с деревом.

Рассказывают, что почитание этого дерева связано с несколькими легендами, говорят, что у него имело даже место несколько случаев исце-

ления больных. Говорят, что под самим деревом покоятся останки одного весьма искусного маньчжурского врачевателя, погибшего много лет тому назад от злодейской руки убийцы. Врачевателю, погребенному здесь, рассказывают маньчжуры, удалось вылечить от безнадежной болезни ребенка одного видного человека, и за это ему пришлось поплатиться своей жизнью от жесткого и бесчеловечного врага отца спасенного ребенка. Кости праведника, лежащие где-то под корнями дерева, наделяют, по верованиям маньчжур, таинственной исцелительной силой выросшее над ними дерево.

<Б.п.>

Опубл. и печ. по: Рубеж. 1943. №32. С. 17.

НА ОТРОГАХ ХИНГАНА.
Результаты научной экспедиции[1]

Минувшим летом была совершена интересная экспедиция в отроги Большого Хингана с целью подробного изучения быта и нравов обитающего там племени орочонов. Эта экспедиция произвела ценные наблюдения, а также засняла на кино-фильму картины быта и нравов этого племени.

Орочоны[2], проживающие на Хингане, являются представителями тунгусского[3] племени и до сих пор сохранили черты, присущие всем охотничьим племенам: любовь к охоте, бродяжничеству и т.д. Охота, являясь главным занятием орочонов, вырабатывает из них прекрасных стрелков. Начиная стрелять с раннего возраста, как только руки смогут поднимать винтовку, орочон достигает такой меткости, что бьет белку в глаз, чтобы не испортить ее шкурки.

В дремучем, густом лесу Большого Хингана, недалеко от лесной прогалины тоненькой струйкой поднимается к небу сизый дымок. Слышен лай собак и говор людей. Это становище[4] орочонов, которые в своих охотничьих скитаниях беспрерывно меняют место жительства.

По мере приближения к становищу ясно видны круглые юрты орочонов, около которых хлопочут женщины, приготовляя незатейливую еду. Мужчины только что вернулись с охоты и, сидя на обрубках дерева, протирают маслеными тряпками свои винтовки. Около них свалены трофеи охоты, возле которых бродят собаки, слизывая с травы капельки крови, стекающей из ран убитых животных.

---

[1] Очерк сопровождается фотографиями: «*Охотник на оморочке*», «*Обоз из оленей, перевозящих имущество орочонов*», «*Шаман с бубном перед камланием*».

[2] *Орочоны, или орочены* (букв. «оленеводы», «оленые люди») – народ тунгусо-маньчжурской языковой группы. Китайские орочоны – родственный амурским эвенкам этнос, к эвенкам себя не относят, называя себя «олончунь».

[3] См. *тунгусы*.

[4] *Становище* – место стоянки, временное поселение кочевых племен.

Мужчины делятся впечатлениями удачной охоты, которые с интересом слушает орочонский мальчик, вернувшийся из леса с двумя огромными связками березовой коры. Эта кора в жизни орочонов играет очень большую роль. Во-первых, она употребляется как строительный материал для постройки юрт, так как ею кроют всю юрту, представляющую из себя конус, делают березовые туеса[1], в которых носят вкусный олений кумыс[2] и т.д.

Довольные результатом охоты, мужчины осматривают убитых козуль, горных козлов, изюбрей и т.д. Охота на последних требует большой сноровки, так как изюбрь, чуя охотника очень далеко, скрывается в чащу при первом шорохе. Являясь охотниками в полном смысле этого слова, орочоны не устраивают массового истребления животных, но охотятся за ними рационально, убивая главным образом самцов, которых они подманивают на выстрел, гудя в березовый рог[3], дающий точную имитацию голоса самца изюбря.

Охотясь на изюбрей, орочоны, помимо вкусного мяса, имеют также наиболее ценную часть изюбря – панты[4], которые они продают в маньчжурские аптеки за довольно большие суммы.

Женщины-орочонки приготовляют из изюбриных шкур отличные меховые одежды, в которых их мужья охотятся зимой на пушного зверя. Занимаясь охотой, орочоны также не чужды занятию животноводством и их оленьи стада представляют собой большую ценность. Культивируя оленей, орочоны имеют от них прекрасное молоко (из которого они приготовляют кумыс), мясо и шкуры. Взрослые олени, кроме того, также служат и транспортным средством, перевозящим все имущество орочонов во время их охотничьих скитаний.

Местность, где кочуют орочоны, изобилует горными речками и охотники-орочоны нередко пользуются ими, направляясь в своих берестовых оморочках в дальние охотничьи экспедиции. Ведя непрерывную борьбу за существование с окружающей природой и дикими зверями, орочоны до сих пор веруют в демонов и злых духов, которые причиняют зло человеку, вселяясь в него и причиняя ему страдания. Для изгнания этих злых духов-демонов, в среде орочонов имеются шаманы, безошибочно узнающие причину болезни.

Больного, одержимого припадками, обыкновенно приводят к шаману, если же болезнь настолько серьезна, что больной не может встать с постели, то приходит сам шаман, наряженный в странное платье, с погремушками и

---

[1] *Березовые туеса* – распространенный предмет домашнего обихода, сделанный из березовой коры и снабженный деревянным донышком и крышкой.

[2] *Олений кумыс* – кисломолочный напиток из оленьего молока.

[3] Имеется в виду «оревун» – рог, имитирующий голос изюбра. Использовался охотниками для подманивания изюбра.

[4] *Панты* – рога молодого оленя, используемые в медицине у дальневосточных и сибирских народов.

колокольчиками, с уродливой маской на лице и бубном в руках. Осмотрев больного, шаман узнает засевших в нем злых духов и начинает камлание. Он прыгает около больного, так, что все сотни подвешенных бубенцов и колокольчиков издают звон, бьет в бубен, вертится на одном месте и т.д. По мере пляски, темп становится все быстрее и быстрее и, наконец, таким, что нельзя различить отдельные движения шамана. Вся его фигура становится сплошным мелькающим пятном. Наконец, шаман в изнеможении падает на землю и произносит заклинания.

Самое замечательное то, что больные, в большинстве случаев, после такого камлания выздоравливают. Европейские ученые с научной точки зрения объясняют это камлание как проявление в высшей силе самовнушения и гипноза. Таким образом, впадая в исступление, шаман в то же время внушает больному, что он должен быть здоровым.

Проведя много времени в осмотре летних становищ орочонов, экспедиция также посетила ряд орочонских поселков, в которых орочоны живут зимой, когда наступает сезон охоты на пушного зверя. В отличие от летних юрт, сделанных из березовой коры, зимние постройки отличаются хорошей стройкой. В большинстве случаев они являются глинобитными постройками, ничем не отличающимися от типичных маньчжурских домов.

Исследуя летние становища орочонов на Большом Хингане, экспедиция также привезла с собой многочисленные экспонаты быта орочонов. Таким образом, научный мир получил новые ценные данные о жизни этого племени.

<Б.п.>

Опубл. и печ. по: Рубеж. 1944. № 11. С. 5-6.

ПРАЗДНИК В ЧЕСТЬ «ОБО».
Красочная церемония у монголов[1]

В числе сил, составляющих духовную мощь всякого народа, одно из далеко не последних мест занимают многочисленные народные обычаи – весь тот комплекс различнейших массовых представлений, веками сложившихся взглядов, привычек. Недаром национальные традиции считаются часто самой основой потенциальной духовной мощи народа. Там, где сильны все те мировоззрения, которыми жили длинные ряды поколений предков, там немыслимы никакие социальные пертурбации.

Своими большими широко развитыми системами обычаев, традиций взглядов богат и весь гигантский мир Азии. У каждого азиатского народа – и у горцев Афганистана, среди хмурых скал и долин, и у веселых джаванцев, нашедших себе приют на чарующих землях Южных морей, и у редких се-

[1] Очерк сопровождается фотографиями: «*Монгольские девушки на состязаниях*», «*Высокий гость – главный лама*», «*Конные состязания*», «*Вновь сооруженные "обо"*».

верных тунгусов, и у необъятных масс индийского народа – у всех есть что-то сугубое свое, что-то уходящее глубокими корнями в самые недра их душ, что-то милое и любезное их сердцу из области этих мировоззренческих систем. Очень многое из силы традиций можно понять, наблюдая жизнь как раз именно некоторых из народов Азии. Знаменитая кастовая система Индии, эта почти нигде невиданная больше в мире совокупность перегородок в населении, превратившая гигантский индийский народ в величественное и грозное многоэтажное здание, с его усиливающейся по мере поднятия кверху культурой – она одна явила миру всю громадную силу обычая... И разве не на силе все тех же традиций, и обычаев, заменяющих для них ту груду законов, которыми обставляют свою жизнь европейцы, покоится вся устоявшаяся тысячелетиями жизнь китайского народа?

У каждого азиатского народа есть свои оригинальные, исполненные часто красочным своеобразием обычаи. Есть они и у живущих своей во многом обособленной жизнью монголов. Подобно многим обычаям других народов, различные монгольские представления имеют свою связь с практическими нуждами народа.

Очень интересен и любопытен в этом отношении монгольский праздник «обо». Его происхождение теряется где-то в далеком прошлом народа, но источник его возникновения ясен до сих пор. «Обо» – нечто вроде священного памятника, воздвигающегося в некоторых местах бескрайней степи и служащего, прежде всего, предметом поклонения, а попутно – и средством для указания пути в однообразной степной равнине, переходящей местами в пустыню. По ним, по этим памятникам, путники в Монголии не раз получают возможность найти правильный путь, а иногда и спасение среди безводных и пустынных равнин. Чуткие к условиям собственной страны, монголы свято чтут и ценят сооружения «обо». Периодически они устраивают в их честь особые праздники, во время которых отдают дань признания их большой важности, признания, переходящего в полурелигиозное почитание. Соответствующим торжеством обставляется и сооружение нового «обо». На каждое такое торжество стекаются массы народа и прибывают высокие лица. Различными церемониями обставляются эти торжества, переходящие затем в веселые празднества с гуляниями, играми, состязаниями.

Здесь мы приводим ряд снимков, сделанных во время торжества в монгольском аймаке[1] Уланчап по случаю завершения сооружения «обо».

<Б.п.>

Опубл. и печ. по: Рубеж. 1944. № 24. С. 5.

[1] *Аймак* – административная единица у монгольских народов.

КИТАЙ ГЛАЗАМИ ЭТНОГРАФА: П.В. ШКУРКИН И ЕГО «ГОРОД ХУЛАНЬЧЭН»[1]

И.А. Дябкин

Павел Васильевич Шкуркин (1868–1990) – известный дальневосточный писатель-эмигрант, путешественник, ученый-синолог, член Общества изучения Маньчжурского края (ОИМК), редактор (1916–1917 гг.) и соредактор (до 1927 г.) журнала «Вестник Азии». Постоянным источником вдохновения для писателя всегда был Китай. Окончив 3-е Александровское военное училище, в котором, кстати, он учился на класс старше А.И. Куприна, молодой офицер Павел Шкуркин отправляется на Дальний Восток, где в 1893 г. он женится и становится приставом Верхне-Уссурийского участка. Свою писательскую карьеру П.В. Шкуркин начал как этнограф и фольклорист, составляя дневниковые записи о быте, обычаях и традициях жителей Уссурийского края, записывая народные песни и предания. В 1894 г. П.В. Шкуркин отправляется в путешествие по Приморской тайге – как приказчик, своим долгом он считал вести борьбу с хунхузами. Проводником Шкуркина по дебрям приморской тайги выступил брат знаменитого Дерсу Узала – Степан. Первый опыт опасного путешествия писателя по тайге способствовал пробуждению интереса к изучению жизни, традиций, обычаев и языка китайцев[2].

Узнав, что во Владивостоке открылся Восточный институт, Павел Шкуркин, вопреки уговорам товарищей, пишет прошение: «Заинтересованный изучением края и культурой инородческого населения, я – насколько позволяла мне обособленная жизнь человека, выброшенного в места, удаленные от жизненных центров, – изучил на практике язык (слабо), обычаи и особенности жизни китайского населения Южно-Уссурийского края, особенно Засучанья, Верхне-Уссурийского и Ольгинского участков. Чувствуя, что без солидного посредства и руководства при изучении жизни и языка инородцев мои знания навсегда останутся недостаточными, я хочу дополнить их в

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

[2] О художественном освоении этнокультурных обычаев и уклада жизни китайцев, например: *Забияко А.А, Дябкин И.А.* Образ разбойника в контексте «фронтирной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. Пенза-Прага, 2011.С. 170–181; *Забияко А.А.* От научных изысканий к художественной этнографии: В.К. Арсеньев, П.В. Шкуркин, Н.А. Байков // *Забияко А.А., Забияко А.П., Левошко С.С., Хисамутдинов А.А.* Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронтира. / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. 463 с., илл. С. 242–283.

учебном заведении...»[1]*. С 1899 г. он становится вольнослушателем китайско-маньчжурского отделения Восточного института.*

«Город Хуланьчэн. Очерки из исторического и экономического быта Центральной Маньчжурии»[2] *– это первая научная работа П.В. Шкуркина, ставшая результатом неоднократных поездок по Китаю и Маньчжурии; это первый большой труд, однако, уже в нем образы Китая и китайцев переданы через восприятие ученого-востоковеда, взыскующего путешественника и вдохновенного писателя. Жанр произведения определен самим автором в заглавии: «очерки из исторического и экономического быта Центральной Маньчжурии». Стоит отметить, что первый опыт этнографических очерков писателя коснулся не только «исторического и экономического быта Центральной Маньчжурии» – в книге Шкуркина содержатся редчайшие сведения о культурных и религиозных традициях жителей дальневосточного фронтира.*

К сожалению, «Город Хуланьчэн» является библиографической редкостью. Впервые книга была издана 1904 г. с фотографиями и картами, составленными самим автором. С тех пор «Город Хуланьчэн» не переиздавался. Первоначальный замысел книги должен был включать и рисунки автора, однако, как указывает автор в заключении книги, «Прилагаемые рисунки не могли быть помещены вследствие типографских затруднений. По той же причине пришлось выпустить все китайские иероглифы, ограничившись лишь их русской транскрипцией»[3]*. В настоящей публикации приводятся отрывки из первого труда П.В. Шкуркина, которые послужат ценным материалом для исследователей разных отраслей гуманитарного знания – историков, филологов, религиоведов и др*[4]*.*

***

ГОРОД ХУЛАНЬЧЭН (отрывки)
П.В. Шкуркин

Хуланьчэн и его округ играют наивыдающуюся роль в экономической жизни Маньчжурии[5]. Время основания Хуланьчэна точно неизвест-

---

[1] Цит. по: *Хисамутдинов А.А.* Синолог П.В. Шкуркин: «Не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбов» // Известия Восточного института. 1996. №3. С. 153.

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

[3] *Шкуркин П.В.* Город Хуланьчэн. Указ. изд. С. 94.

[4] При публикации нами была допущена минимальная правка, соответствующая современным нормам орфографии и пунктуации.

[5] *Городок Хуланьчэн* (Хулань-чэнь) был расположен по линии КВЖД на расстояниии приблизительно 50 км к северу от Харбина и основан китайскими (маньчжурскими) переселенцами.

но. В «Хэй-лун-цзяне шу-ляо»[1] говорится, что «в 1682 г. были передвинуты на север войска с семьями из Гирина и Нингуты, причем в Хайларе, Бутхе и Хуланьчэне размещены китайские войска». Между тем в «Записках Маньчжурского народа» (изданных в 1739 г., но составленных несколько лет раньше), где подробно перечислены все города и поселки, в которых размещались войска и все вновь образованные по той или иной причине поселения, – о Хуланьчэне нигде не говорится ни одного слова; хотя относительно близ лежащего города Бодунэ, по тому же сочинению, можно с точностью выводить, что он был основан 31 мая 1692 года на землях Сибо, Гуальча и Дахуров для развития в крае земледелия и снабжения войск хлебом. <…>

Гораздо большего внимания заслуживает указание стариков, живущих в Хуланьчэне, что этот город основан в 13-м году правления Юнчжэна (1735 г.) на месте пришедшей в упадок деревушки Хулань-токео, бывшей Хулань-хада, основанной Дэрибухэ-мэфа-Да-Хуаньди (родоначальник современной Маньчжурской династии). <…>

Маньчжуры здесь до такой степени слились с китайцами, что их нельзя отличить с первого взгляда. Часто встречается типичный по наружности маньчжур – с удлиненным овалом лица, прямыми глазами, тонким, горбатым носом, с почти незаметными скулами, здоровым румянцем на щеках и сравнительно густой растительностью на лице и, к удивлению, узнаешь от него, что он не маньчжур, а китаец. Вообще, для стороннего наблюдателя между маньчжурами и китайцами в настоящее время почти нет никакой разницы, тем более, что те и другие говорят одним и тем же языком, носят один и тот же костюм и т.д. Но стоит только подольше пожить среди них, приглядеться к их обстановке и быту, – как разница между двумя народностями, – маньчжурами и китайцами, – выступит довольно рельефно. Начнем хотя бы с языка: у маньчжуров до сих пор в китайском языке находится много маньчжурских слов; например, если они говорят про своего отца, то они не называют его «дэ» – тем словом, которое употребляет китаец «минь», т.е. простой народ; взамен всего он скажет «оды ама» – мой отец ама, чистое маньчжурское слово – «отец», слугу будут называть «гошиха», «гочика», что по-маньчжурски значит «телохранитель», костюм маньчжурской женщины до сих пор отличается от такого же у китаянки. Обряды при совершении похорон, свадеб и т.п., – национальные, резко отличающиеся от китайских. Все это говорит в пользу того, что маньчжуры до сих пор еще не вполне слились с китайцами, чему препятствует национальная гордость и то сознание, что император –

[1] «Хэй-лун-цзяне шу-ляо» годом основания города Хуланьчэна как центра управления считает 12-й год Юн-чжэна *(Прим. П.В. Шкуркина).*

маньчжур. Мы уже не говорим о тех юридических законах, которые резко обособляют маньчжуров от китайцев.

Отношения между маньчжурами и китайцами не отличаются дружелюбием: маньчжуры, считая себя высшей расой, позволяют себе всячески обижать китайцев-поселян. На это обращали внимание цзян-цзюни, но добиться благоприятного решения этого вопроса было, конечно, очень трудно. <…>

Несмотря на привилегированное положение маньчжуров, маньчжурский язык, здесь, в Хуланьчэне, почти забыт. Из живущих в Хуланьчэне нескольких тысяч маньчжуров, только один умел говорить по-маньчжурски, да и тот только на время приехал из Цицикара. Грамоты маньчжурской не знает никто; в городе нет ни одной маньчжурской книги. На вопрос о них книжные торговцы говорят: «Да кому они нужны!».

Конечно, недалеко то время, от которого остается только воспоминание, что маньчжуры были здесь когда-то хозяевами. Об этом будут напоминать, вероятно, еще долго так называемые «амабан-токео» или, по-китайски, «гуань-тин». Это, как показывает само название, – казенные поселения, в состав которых раньше входили одни только маньчжуры. Поселения эти были образованы еще прежде самого Хуланьчэна – одновременно с г. Бодуна, который служил тогда центром казенных селений <…>

Отношение населения к русским – добродушное, служилый же класс держится замкнуто и враждебно; будучи с виду вежливым и предупредительным, он всячески старается, где можно, вредить русским. Примером может служить хуланьчэнский фудутун[1] Го. Осенью 1901 г. г. Аникин, владелец и капитан парохода «Аскольд», желая завязать торговые сношения с г. Хуланьчэном, рискнул подняться вверх по Хуланьхэ[2] и дошел до Хуланьчэна, но у него вышли все дрова. Когда он попробовал купить дрова в городе, то был удивлен тем, что торговцы ни за какие деньги не хотели продать ни одного полена. г. Аникин отправился к фудутуну с просьбой посодействовать приобретению дров и получению грузов, но фудутун приказал ему немедленно убраться с пароходом из города. Аникин указал на невозможность выполнения его приказания вследствие отказа продать дрова. «Хорошо», – сказал фудутун, – я разрешу продать Вам дрова, но лишь для того, чтобы Вы убрались отсюда <…>.

Простой народ и купцы в общем относятся к русским доброжелательно, из европейцев же они более уважают и считают самыми сильными – французов. О причине этого явления коснемся дальше.

Народ (как китайцы, так и маньчжуры) ненавидит свое правительство и ждет не дождется, когда во всей стране будет введено русское

---

[1] *Фудутун* (термин китайского происхождения) – назначенный наместник; начальник.
[2] *Хуланьхэ* – левый приток реки Сунгари (наряду с Нонни).

управление, а что это непременно будет так – он не сомневается. Не думаю, чтобы китайцы в разговорах со мной выражали бы эти чувства только лишь из одной любезности, потому что, спрашивая у меня, правда ли, что русские теперь хотят возвратить Маньчжурию, и узнав, что это действительно так, – все ремесленники и купцы искренне огорчились и говорили: «Что теперь делать? Совсем заело нас маньчжурское начальство!». А один офицер, маньчжур, наоборот, выражал свою радость по поводу этого «справедливого», как он говорил, «поступка России». Некоторые маньчжуры, не находившиеся на службе, приписывали все зло развращающему влиянию окружающих двор китайских сановников и вообще китайской цивилизации, – говорили, что у многих из них считается единственным средством для избавления от всех зол – это «вырвать» императора из Пекина, привезти его в Мукден и не пускать на север, на Великую стену ни одного китайца, великие идеи первых императоров – покорить Китай – погубили маньчжуров и теперь, чтобы маньчжуры не исчезли с лица земли – необходимо отделение Маньчжурии от Китая, пусть он идет своей дорогой, а для Маньчжурии (конечно, под покровительством России, в первое время) только тогда и могут вернуться золотые дни времен Тайцао и Тай-цзуна, Шунь-чжи и Кан-си.

К стоящим теперь в разных пунктах русским войскам относятся очень хорошо. Говорят, что в первое время, когда край был только что занят нами, солдаты обижали женщин, теперь же жалобы раздаются только на железную дорогу, а именно – на западный участок. По словам китайцев, рабочих бессовестно обсчитывают, особенно много злоупотреблений при определении качества грунта, за средний грунт платят как за мягкий, за твердый – как за средний, так что рабочим приходится получать вдвое и втрое меньше условленной платы.

Огромную роль в этих неурядицах играют китайцы – рядчики. Из них нет почти ни одного, которых бы под тем или другим предлогом не удерживал деньги с рабочих, сваливая вину на инженеров, артельщиков железной дороги или русских крупных подрядчиков.

Еще хуже обстоит дело с переводчиками. Контингент их набирается, преимущественно, из бывших слуг, выгнанных приказчиков, бывших слуг, чернорабочих и т.п. китайских отбросов, побывавших в России и выучившихся нескольким русским фразам. Не говоря уже об их недобросовестности, они часто только в силу своего незнания русского языка неправильно переводят рабочим распоряжения железнодорожных агентов или придают им чисто китайскую мотивировку и оценку. В результате – недовольства, забастовки, волнения и даже убийства, произведенные якобы хунхузами.

Отношения между китайцами-хозяевами и служащими кажутся поистине удивительными. Я ни разу не только не слыхал грубого окрика или брани, но даже все приказания отдаются распорядителями в виде совета, спокойно, с улыбкой; даже в виду явной небрежности (весьма, впрочем, редкой) кажется, будто так и должно быть, потому что хозяин никогда не сердится, не выказывает раздражения. Голоса возвышаются только под влиянием ханшина, которого выпивается большое количество (благо 1 фунт стоит всего 8 копеек), но только после трудового дня, на сон грядущий; но ссор все-таки нет.

Несмотря на существующее в Китае рабство, фактических рабов в Маньчжурии нет, и человека здесь нельзя купить, потому что, по словам китайцев, «людей здесь еще мало, в Шаньдуне и других местах можно купить сколько угодно». Единственное различие рабов от свободных – это недопущение первых к государственным экзаменам; но с другой стороны, многие «рабы» могут доказать, что их фамилии уже четыре поколения, как избавились от рабского состояния, – и в таком случае они делаются вполне правоспособными.

<…>

Если не географический, то экономический центр всего округа, к которому тяготеет все население, – город Хуланьчэн. Трудно сказать, почему при постройке города выбор пал на его теперешнее положение, которое не имеет решительно никаких преимуществ перед другими местами в Хуланьхэ и Сунгари. <…> Город раскинулся приблизительно в пространстве 13 квадратных и представляет из себя одну длинную, более 4 верст длиною, довольно широкую, главную улицу, упирающуюся одним концом в реку Хуланьхэ (через которую в этом месте ходит паром), а продолжением другого ее конца будет большая дорога в Баян-сусу. Вся улица с обеих сторон состоит сплошь из магазинов, лавок всевозможных мастерских, гостиниц и т.п. Когда подъезжаешь к городу со стороны Харбина, то еще с другой стороны – правого берега бросается в глаза оригинальная китайская красота этой улицы.

Бросаются еще в глаза вывески в виде отвесно висящих качающихся досок. В самых же богатых магазинах вывеска делается из двух гигантских плоских брусьев, поставленных на улице по бокам магазина; верхушки их покрываются точеной шапкой из белого металла, а низ укрепляется между двумя каменными плитами, врытыми в землю. Такая вывеска стоит здесь до 500 рублей штука.

<…>

Почитание усопших, возводимое в культ китайцами, относится у них лишь до почивших родственников; вообще же к смертным останкам китайцы не так почтительны, как принято думать, а скорее относятся к ним с

невниманием. За городом, с северной стороны есть овраг, образованный разливами Хуланьхэ, за оврагом расстилается поле, а по самому краю его идет тропинка и около нее поставлено много гробов. В одном отвалилась доска, а внутри него ничего нет – вытащили собаки. Другой гроб совсем развалился, и скелет, с высохшими мускульными волокнами и большими лоскутами кожи, валяется посреди тропы, ступней и кистей нет, небольшой череп лежит около досок гроба, в стороне. Китайцы ходят кругом и смеются, мой проводник отошел шагов на 20 в сторону и зажимает нос, уверяя меня, что «пахнет», хотя и пахнуть тут было нечему.

<…>

Каждый дом, не предназначенный для торговли, устраивается следующим образом: вся усадьба обязательно обносится стеной; у богатых стена кирпичная, сверху часто узорчатая, а у бедных – из сырцового или саманного кирпича и обмазана глиной с рубленой соломой, иногда же – просто глинобитная. Последняя, конечно, самая непрочная, но все-таки простаивает, если аккуратно сделана, лет 7–8; у многих усадеб по углам стоят четыре будки, или башни, с окнами в виде бойниц, откуда караульные по ночам должны осматривать все четыре фаса и предупреждать появление хунхузов.

<…>

Самая большая и самая красивая кумирня – Лао-е-мяо – находится не на главной, а на параллельной ей улице. Перед воротами стоят два каменных льва, а около них почти всегда одна или несколько групп людей, сидящих на корточках: это идет игра в кости. По бокам ворот две башни; крыши на воротах, башнях и главном здании – из очень красивой, цветной черепицы; стиль – какая-то смесь индийского, китайского и древнерусского. По краям крыши и на всех выступающих углах привешены желтые колокольчики, которые, качаясь от ветра, издают мелодичный звон. Внутри главных ворот, открывающихся только в праздники, справа и слева, стоят две огромные фигуры (ма-тун) воинов, державших под уздцы оседланных лошадей. Далее открывается первый квадратный, очень чистый и красивый коридор, на котором стоят две черепахи, с поставленными на их спинах каменными плитами с начертанными на них иероглифами: фынь-чжи. Поставлены они были в 25 году правления китайского императора Гуань-сюй[1], т.е. в 1900 году. Слева и справа от этого двора стоят две красные

[1] *Гуань-сюй (Гуаньсюй)* – Айсиньгёро Цзайтянь (кит. трад. 愛新覺羅·載湉; 14 августа 1871–14 ноября 1908), правивший под девизом «Гуансюй» (кит. трад. 光緒; 25 февраля 1875–14 ноября 1908) – предпоследний император империи Цин. В период его правления власть фактически находилась в руках его тётки и приёмной матери – вдовствующей императрицы Цы-си, которая пресекла реформаторские начинания Гуансюя – проект умеренных «Ста дней реформ» в 1898 году, целью которых было преобразовать империю по образцу японской революции Мэйдзи. В ходе этих реформ Гуансюй основал, в частности, Императорскую выс-

фанзы, теперь там живет сторож и находятся закрома с зерном. Возле переднего входа стоит чугунный, сажени полторы, изящный треножник (сянь-дзинь). Перед ним стоит на земле обыкновенная кухонная чаша, в которой на самом деле и сжигаются курительные свечи. Слева – кумирня Бай-шень и Хый-шень (белого и черного духов). Передняя часть двора приподнята, и на этом возвышении выстроена главная кумирня, состоящая из трех отделений. В среднем возвышении, посередине возвышается статуя самого Лао-е[1], а по бокам его 8 статуй: Ху-бана, Гуань-сина (с мечем), Вань-фу, Гуань-нина, Чжоу-цана, Чжай-лей, Чжань-бо (с мечом) и Лао-хуа (с копьем).

В левом отделении – чернобородая статуя с золотым лицом, Нюванa[2], т.е. коровьего князя. Обе стены расписаны масляными красками; это бесчисленные сражения и большинство воинов поражается струями воздуха из уст какого-либо героя, есть летающие ножницы и т.п. чудеса.

шую школу – Пекинский университет. После переворота, устроенного Цыси, император жил под домашним арестом в пекинском Запретном городе; указом вдовствующей императрицы он был объявлен недостойным сана. Европейские державы продолжали признавать его царствующим государем; формально его царствование и эра продолжались до конца его жизни, многие оппозиционеры и эмигранты планировали вернуть его к реальной власти. В 1901 во время ихэтуаньского («боксёрского») восстания против европейцев Гуансюй и Цыси были эвакуированы из Пекина в Сиань в гражданской одежде. Гуансюй умер в своём павильоне в Запретном городе за день до Цыси; ходили слухи, что она, почувствовав, что умирает, приказала его отравить, хотя молодой император был давно болен туберкулёзом. В 2008 году китайские исследователи опубликовали материалы исследования останков, согласно которым Гуансюя действительно отравили мышьяком.

[1] *Лао-е (Гуан-ди, Гуан-лао-е)* – под этим именем в Китае канонизирован китайский генерал III в. по Р. Х. Гуан-юй, известный своей преданностью законной династии из дома Хань. Настоящая династия признала его своим гением-хранителем. Китайцы, тибетцы и монголы, а за ними и европейские исследователи считают его за одно лицо с тибетско-монгольским легендарным богом-героем Гэссэр-ханом, которого тибетцы прямо назыв. богом войны. Почитание Гуан-ди распространилось и в Маньчжурии, надо думать, еще при минской династии. В настоящее время храмы его встречаются в Маньчжурии всюду: и в городах, и в деревнях. Особенно часто эти храмы устраиваются на перевалах и на вершинах гор; оттого в Маньчжурии многие хребты и перевалы, а за ними и деревни около них, носят имя Гуан-лао-е (Лао-е-лин, Лао-е-мяо). Изображается он или в виде императора, на троне, в зеленой шелковой одежде, с двумя приближенными, или верхом на лошади, в полном вооружении. Главною особенностью его храмов служат два конюха (ма-тун), ведущие в поводу двух оседланных разномастных лошадей и помещаемые почти всегда в особом воротном здании.

[2] *Нюван* – 牛王 – Князь волов, Бао-ню да-ван (Великий князь охранитель волов), Ню-лань да-ван (Великий князь воловьего загона), в китайской народной мифологии бог-покровитель крупного рогатого скота. Считалось, что он предохраняет волов и коров от эпизоотии. Согласно одной из традиций (уезд Мисянь пров. Хэнань), Ню-ван по происхождению был ученым, жившим в XIII в. в конце дин. Сун. Будучи разоренным и лишенным привычных занятий вследствие установления монг. династии Юань (с 1271), он, став земледельцем, никогда не бил своего вола, на котором пахал.

В правом отделении – трехглазая статуя с золотым лицом Ма-вана[1], т.е. лошадиного князя. Обе стены тоже расписаны; на левой – картины, сравнительно мирного содержания: похищение двумя богатырями двух женщин из города, над которым сражаются в облаках два духа, перед судилищем с бородатым судьей в желтой одежде, лежат ничком два человека со связанными голыми ногами и их бьют по ахиллесовым сухожилиям – кровь льется; парад, почетная стража с тигровыми щитами и т.п. На правой стене конные отряды, которые идут в атаку.

Кумирня Лао-мяо считается конфуцианской, 5-го июня (13-го числа 5-го месяца) был праздник Лао-е-хуй, т.е. встреча Лао-е, и хлопушки начали греметь от сан-дина, и до главной кумирни поставили в два ряда 42 штуки деревянных, позолоченных и серебряных бердышей, копий и мечей. Этот день, так сказать, – только преддверие праздника, который наступает 7-го июня, тогда в кумирню пожалует сам фудутун в 4 часа утра для воскурения фимиама; никого, кроме приближенных чиновников, туда не пустят. Простой народ чтит 5-е число больше, чем 7-е, поэтому в этот день народ толпится в кумирне. Большинство ведет себя так, как мы в картинной галерее или в музее: ходит, рассматривает, щупает, курит, плюет. Вот пришел старик лет 70-ти, держа в руках куклу величиной ¾ аршина, одетую в шелковое платье и шапочку. Держа ее перед грудью, он совершил Цзо-и (поясной поклон) перед главной статуей Лао-е, затем зажег пучок курительных свеч у горящей перед божеством красной свечи, выйдя из кумирни с пылающим пучком и куклой в руках, он стал перед сан-ди-ном посреди двора; затем сделал Цзо-и поднял у куклы спереди платье. Кукла внутри оказалась соломенной, а голова – бумажная, искусно разрисованная. Затем старик поджег куклу между ног курительными свечами и положил ее вместе со свечами в чашу, стоящую перед дином. Кукла пылала, старик делал Цзо-и, а наблюдавший эту сцену какой-то китаец подкурил об пылающую куклу свою трубку и продолжал смотреть. Все это делалось совершенно спокойно, никакого энтузиазма или религиозного увлечения. А кажется, что старик молился о самом важном, что есть у китайца, что дороже жизни: о даровании потомства своему сыну, потому что с прекращением его рода некому будет приносить жертвы его предкам…

В этот день перед воротами Лао-е-мяо и Нянь-нянь-мяо[2] продается масса соломенных кукол мальчиков, девочек, коней и коров. Покупают их

---

[1] *Ма-ван* – Ма-ван («князь лошадей») – в китайской народной мифологии бог-покровитель лошадей. Ма-ван считался воплощением созвездия Фан, которое, согласно астрологическим воззрениям, вершит судьбы коней. Ма-вана почитали военные (всадники) и хозяева, державшие лошадей.

[2] *Нянь-нянь-мяо* – храм (кумирня) деторождения, буквально: детская кумирня (*нань-нань* – вост. диал.: ребенок, дитя).

больше женщины, приходящие толпами в праздничных платьях, со множеством цветов и украшений в волосах.

Обычай приносить в жертву куклы людей указывает на то, что в древности приносились божеству в жертву люди, точно также, как погребать с умершими изображения домашнего обихода.

В этот день, 13-го числа 5-го месяца обязан вечером в парадном платье и летней мандаринской шляпе (если не мандарин, то шляпа без шарика) прийти в домашнюю кумирню и совершить поклонение перед богами, которых бывает обыкновенно 5. Сначала хозяин делает Цзо-и перед каждым богом и зажигает пучок курительных свеч, и опять Цзо-и; то же делает перед стоящим в стороне жертвенником домашних духов-предков. Затем прислужник кладет перед правым богом маленький ковер, и хозяин делает на нем три раза ка-тоу (земной поклон); ковер передвигается к другому боку и ка-тоу делается 6 раз, среднему богу – Лао-е – 9 раз; 4-му – 6 раз, 5-му – 3 раза, домашним духам – 3 раза. Если хозяин куда-либо ушел, хотя бы в гости, то всю эту процедуру, в том же порядке, проделывают старший родственник или просто приказчик, и часто весьма небрежно (как мне пришлось наблюдать), уменьшая число ка-тоу.

Кумирню выстроил император Цянь-лун (1736–1796) [1]<…>

[1] *Император Цян-лун – Айсиньгёро Хунли* (кит. 爱新觉罗 弘历; 25 сентября 1711 – 7 февраля 1799) – шестой маньчжурский император династии Цин. В течение 59 лет (1736–1795) правил под девизом «Цяньлун» (Непоколебимое и славное) (乾隆). Четвёртый сын Айсиньгёро Иньчжэня, правившего под девизом «Юнчжэн».

ЭТНИЧЕСКИЕ МИГРАЦИИ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ РЕАЛИИ СЕВЕРНОЙ МАНЬЧЖУРИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В. (В. МАРТ. ЦИКЛ «ЖЕЛТЫЕ РАБЫНИ»)[1]

А.А. Левченко, А.А. Забияко

Венедикт Март, как известно, провел в Харбине несколько лет (1920 –1924, по другой версии – 1925 гг.). Писатель оказался в Харбине в те годы, когда не просто литературной среды – культурной жизни дальневосточного зарубежья как таковой еще не сложилось. Потому не мудрено, что в Харбине Март (по владивостокской привычке) вел беспутный образ жизни: «что у него было – пропивалось, прокуривалось и расходовалось на <зачркн.>, в ущерб семье»[2]. Что и говорить – Март имел богатый опыт в этом вопросе: «темная» сторона жизни китайских кварталов Владивостока была известна ему не понаслышке: торговля опиумом, продажная любовь, разбой – неотъемлемая часть дальневосточного города 1920-х. Как известно, Март сам был наркоманом, от этого недуга безнадежно страдал его брат Фаин; где кокаин – там и тяга к острым эротическим ощущениям. Харбинские кварталы были щедры на предложения подобного рода. Но гривуазные похождения Марта в Харбине оказались чреваты и открытиями художественного рода. Март предпринимает настоящее путешествие в естественную среду и пишет физиологический очерк в духе «натуральной школы». Только среда эта не выходит за пределы Харбина, а располагается в специфическом его районе – Фудзядяне[3], месте притонов и других злачных заведений[4], населенном преимущественно китайцами. Этот молодой для начала 1920-х район был развитой в промышленном плане частью Харбина, но в то же время здесь процветали грязь и нищета. Фудзядян был районом трущоб, где временное убежище находили беглые преступники и бродяги. И сюда же

---

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

[2] Архив Н.Н. Матвеева-Бодрого // ХКМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 723.

[3] *Фудзядя*н (Фудзядянь), современное название – Даовай; район, где процветала китайская торговля, были китайские театры и варьете, традиционные китайские кафе. Район был населен богатыми китайцами, застроен двухэтажными особняками специфического архитектурного стиля, получившего позднее название «китайское барокко». Об этом, в частности: Левошко С.С. Архитектура и архитектурная жизнь русского Харбина // Забияко А.А., Забияко А.П., Левошко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронтира / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2015. С. 15–68.

[4] *Забияко А.А.* Художественная этнография, традиции народничества и соцзаказ: Венедикт Март // Забияко А.А., Забияко А.П., Левошко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронтира / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2015. С. 283–306.

рынки «живого товара» поставляли малолетних девушек для продажи в дома терпимости. Побывавший в Харбине советский журналист Е. Полевой так характеризовал атмосферу этого небольшого района: «Фудзядян – это людской муравейник, буквально кишащий людьми, в котором каждый отдельный человек тонет и исчезает, как иголка в стогу сена... Улица Фудзядяна всегда имеет какой-то необыденный, пестрый, ярмарочный вид: она вся увешана надписями, вывесками, плакатами»[1].

Серия очерков В. Марта «Желтые рабыни», посвященных проблеме проституции и торговли детьми и девушками в Китае[2]*, будет опубликована в харбинской газете «Копейка»*[3] *в №№ 123–159, ?? 1923 г.*

Проводником Марта в мире желтых рабынь становится китаец Лю-дзун-хэ, иронически именуемый писателем на итальянский манер «мой Фудзядянский Чичероне». Лю-дзун-хэ посвящает своего спутника в местные особенности устройства домов любви. Выбирая в качестве объекта наблюдения неблагополучные кварталы Харбина, Март раскрывает не только неприглядную сторону этой жизни, но и показывает читателю ее «человеческие» проявления – таланты янцзунских девушек, мир их фантазий (присущих представительницам данной профессии) и эмоциональных переживаний. С искренним сочувствием к своим героиням автор не единожды отмечает, что судьба желтой рабыни – это не выбор, а необходимость выживания.

Однако «Желтые рабыни» – ни этнографический очерк в чистом виде, ни фельетон в «желтой газете», ни физиологический очерк и т.д. Цикл несет на себе печать художественного своеобразия мартовского отношения к прозе, где есть место и словесной вязи, и иронии, и сентиментальным пассажам. И, самое главное, в нем находит отражение его этнокультурный посыл как писателя-этнографа: узнать изнутри жизнь Китая, понять его низовую культуру в многообразии региональных черт и определяющей жизнь китайцев традиции[4].

***

---

[1] *Полевой Е.* По ту сторону китайской границы. Белый Харбин. М.–Л.: Государственное издательство, 1930. С. 34–35.

[2] К сожалению, в нашем распоряжении, видимо, не полный комплект газет с публикацией цикла. Некоторые номера газеты не удалось идентифицировать. Автор публикации руководствуется логикой сюжета и указанных частей.

[3] *«Копейка»* – ежедневная газета (газета для всех), выходила в Харбине в 1923–1926 гг.

[4] Данная публикация основана на архивных разысканиях сотрудников литературно-источниковедческой лаборатории кафедры литературы и мировой художественной культуры «Центр изучения дальневосточной эмиграции».

ЖЕЛТЫЕ РАБЫНИ[1]

Венедикт Март

Европейцы – жители Полосы Отчуждения китайской территории – буквально отчуждены, вовсе изолированы от территории китайского повседневия.

Смешавшись вплотную, перепутав свои насущнейшие интересы и потребности с местными желтолицыми аборигенами, мы все же допущены, проникли к ним лишь в сфере уличной поверхности...

Наше знакомство, по преимуществу, шапочно, через прилавок, по мере необходимости.

Мы за китайской стеной быта.

Поэтому вряд ли не представит интерес наш очерк, приоткрывающий несколько двери в интимнейший мир туземного Харбина и к его детищу – Фудзядяну!...

***

Мой чичероне[2] – неизменный Пан-Сян-Шин-Людзян-хэ – привык с полуслова понимать задания наших прогулок, и уже по пути в дома любви он посвящает меня в специфически местные условия рынка желтых рабынь.

Экспорт детей

В харбинские, фудзядянские и ближайшие окрестные дома терпимости по преимуществу поставляет желтых рабынь Тян-цзин и Ян-цзун (район Джили) – рынки живого товара, так сказать, два основных «питательных» (в смысле живого мяса) пересылочных пункта. При-ян-цзунская местность вследствие постоянных наводнений – разлива реки Ян-цзи-дян и других подобных причин – бедствует, часто переживает голод, и несчастное полунищее население местами обречено на чудовищный сбыт единственного «продукта живого производства» – экспорт «детей-девушек» – так сказать, еще «сырья».

Вот почему столь «плодотворна в отношении живого товара» эта местность.

Урожай девочек

Многоликий несметный гигант Китай изобилует самыми разноречивыми, парадоксально неожиданными (в смысле географически замкнутой той или иной провинции и т.п.) нравами, специфическими обычаями, бытовыми укладами и т.д.

---

[1] Публикация цикла подготовлена в соответствии с нормами современной орфографии и пунктуации.

[2] *Чичероне* [нэ], нескл., муж. (итал. cicerone от лат. Cicero – Цицерон) – проводник, дающий объяснения туристам при осмотре достопримечательностей (в рассказах о странах Западной Европы или ирон. шутл.).

Благодаря таковой обстановке, отличные, часто вовсе чуждые и даже в некоторой толике иной раз враждебные друг другу условия быта той или иной местности создают совершенно разных характером и по мироотношению людей.

Два китайца из разных провинций при встрече могут отлично разделить участь чужестранца – белолицего европейца.

Крайне различное часто произношение китайского языка вполне способствует таковой возможности...

Но вернемся к теме вплотную:

Что же выделяет Ян-цзун от его соседей?..

Побережье реки Ян-дзы-Цзян живет, дышит, питается куней (девочкой)!

Здесь надо рожать... девочек...

Родилась дочь – счастье – «урожай».

Сын – новорожденный – удар – горе семьи...

Дочь – праздник. Сын – отчаяние!..

Дочь – вся деревня спешит поздравить с «обновкой» – «фанак».

Сын – пасмурное, траурное сочувствие несчастной фанзе: обходят, жалеют, сторонятся...

Вот буквально слова моего спутника:

«В Ян-цзуне мать несчастна, если у нее родится сын.

Десять дней она без пищи – лишь бы не умерла – чашка чумизы[1].

Если дочь, ее балуют ... и лапша, яйца, рис, пельмени, сласти.

Мать месяц накануне ничего не делает: отпуск!..

Муж ей шьет новые наряды, кутит всей семьей!..

За дочь!.. Сын – никаких. Сразу за работу!

А еще и побьет ... за сына»[2].

(Продолжение будет)

Печатается по: Копейка. № 124. 1923.

Тянцзинская биржа

В Ян-цзуне часто подрастающий ребенок – женского пола – единственная надежда сельской бедной семьи.

Девочку лелеют; готовят чуть ли не с пеленок для определенного назначения:

Судьба ее обречена на неминуемую проституцию!..

И это – быт, вполне обычное явление!..

---

[1] *Чумиза* (черный рис) – кормовая и зерновая культура.

[2] Эта традиция провинции Ян-цзун весьма удивительна для Китая, где рождение сына в семье является главным и страстным желанием родителей. Сын – наследник фамилии, помощник родителям в старости.

С деревень окрестные поселяне, как на ярмарку – в город, отовсюду привозят обреченных девочек.

И уже из Ян-цзуна – с базарных смотрин «рынка невест» – «разница», понакупленная в специальных ресторанах – перепродается в Тян-цзине нередко для «опта»...

И здесь «сортируется», подбирается, «ремонтируется» живой материал.

Так сказать, еще «сырье», «товар» подвергается опытной экспертизе, оценивается и пр.

Причем в расчет берется возраст, индивидуальные внешние данные – основные качества «товара».

И даже наблюдается «утечка» – в виде самоубийств и побегов!

Тянцзин имеет свой стиль специфической «биржи».

В городе существуют особые места для «деловых» свиданий, «коммерческих» сделок и пр.

В этих местах «спецами» по купле-продаже девушек подбирается – намеченный по заказам – комплект живого товара, заключаются контракты и т.д.

Часто содержателями подобных «постоялых домов любви» являются дряхлые старухи-сводницы...

Расценка тела и души

Любопытное явление: видимо, еще и до сих пор не отжито у китайцев презрительное, почти брезгливое отношение к сценическим деятелям – артистам.

На рынке желтых рабынь, в том же Тянцзине, из Ян-цзуна девушки продаются для домов терпимости, а также и для сцены!..

И при этом тело стоит дороже души!

Талант продажной любви – дороже таланта актрисы!..

Девушки в продаже, по преимуществу, в возрасте от 13 до 21 году.

Продается и детский «живой товар», но это из-под полы, под благовидными предлогами...

Впрочем, бывают случаи, когда бездетные старики берут из того же «источника» детей для воспитания...

И это лучшая, исключительная возможность, чрезвычайно редко выпадающая на долю обреченных детей!..

Следует отметить, не только для сцены и для пополнения кадров проституции «идет» «товар», но некоторым счастливцам удается избежать жуткой судьбы – и это в тех случаях, когда их покупают в жены...

На этой почве, кстати, наблюдается «спекуляция».

В «жены» купить девушку стоит дешевле, нежели – для «дома любви».

Предприимчивые «женихи», пользуясь этим условием, покупают себе «жен», которыми и спекулируют, пуская «на панель» или перепродают вовсе...

***

Любопытна параллель цен на тело и душу.

(Цены, конечно, пунктуально точные-приблизительные).

13-ти летняя девушка для дома терпимости стоит от 80 р. даянов.

13-ти летняя девушка для сцены – по специальному контракту – 60-ти даянов.

18-20 летняя – расценивается несколько дороже: от 100 р.

Причем, возраст этот для продажи на сцену – вовсе не идет.

Самый дешевый «товар» – как это ни безобразно, 7-8-9 летние малютки...

Иногда они расцениваются всего в 30-40-50 даянов.

Печатается по: Копейка. № 126. 1923.

III
Яндзунские девушки

Пленницы местных харбинских-фудзяданских темниц денежной любви, расточающие каторжным трудом беспрекословно-обязательные ласки свои тела и души, – янцзунские девушки отличаются от своих соотечественниц мягким, изысканно-тонким, поэтическим складом натур и редкой, далеко не присущей китаянкам, развитостью, особенно – своими способностями в различных областях искусства... Они большие фантазерки, изящно-мечтательны и любознательны...

Если дико торгашеский Янцзун и славится своим чудовищно-кошмарным промыслом цинично-грубого быта продажи детей и девушек, то, во всяком случае, о жертвах этого быта, об Янцзунских девушках, нельзя сказать, чтобы они собою напоминали и утверждали бы соответствующими нравами и стремлениями отвратительную славу Янцзуна...

Напротив – дети вовсе не похожи на своих отцов: янцзунские плоды, далеко в лучшую сторону, отпали от своего дерева смрадной-гнилой почвы.

Янцзунские девушки славятся чрезвычайной одаренностью: в убогих, нищенских фанзах пышно цветет жизнь звука, красок, линий, мелодии, ритма и т.д.

Янцзунские девушки свой досуг неизменно исчерпывают радостью труда, творческими-пытливыми попытками в искусстве...

Среди них много художниц, музыкантш, актрис и, конечно, шантанных певиц и т.п.

Как у нас в России – существуют: Владимирская губерния – богомазов, или Костромская-Пермская – резьбы и выжигания по дереву, Нижегородская – исторического «лубка» и т.д., так и у китайцев – здесь – родина тысячи и одной девушки искусства...

Но – увы! Отвратительный быт и здесь наложил свой смрадный отпечаток.

Нередко молодую пылкую кисть начинающей художницы загоняют в грязь; молодых девушек приучают изощряться в специфической живописи – порнографического мастерства!!!

И – естественно, нетронутый еще ребенок – таким путем «дошкольного» воспитания – обретает теоретический опыт своей жуткой-грядущей практики, чудовищной «карьеры» ...

Впрочем – исключительно выдающиеся способности в живописи иной раз дают возможность девушке избежать «дома любви» и создать имя художницы...

***

В предприимчивом Янцзуне все учтено, все – на чеку: вымеривается вдоль и поперек и тело, и душа; даже «Божья милость» идет в расчет, – и дарование – прежде всего!..

Мой постоянный Фудзядянский чичероне Лю-дзун-хэ утверждает, что в Янцзуне существует следующий обычай:

В семье детей-дочерей заблаговременно «рассортировывают» на три основных категории.

Вот как можно было бы приблизительно отличить эти три разряда.

Первый: девушка талантливая, весьма восприимчивая; второй: способная, «разбитная»; и третий: посредственность, ограниченная...

Когда дочери исполняется 5–7 лет, в зависимости от определения ее принадлежности к тому или иному разряду, ее начинают «дрессировать», готовить к ее предстоящей деятельности...

Причем обычно девушка «первого разряда» обучается живописи; «второго» – сценическому делу и «третьего» – неминуемо предназначается для самой незавидной-низкой и жуткой «специализации»: она обречена пополнить собою кадры желтых рабынь!..

Печатается по: Копейка. № 123. 1923.

IV
На беспутном пути

Мостовая к Фудзядяну «Путевая» улица и прочие беспутные окрестности кишмя кишат «интернационалом женского тела»...

На перебой снуют, предлагая свои колясочки и сводническиe услуги, назойливые рикши...

Их лексикон, по преимуществу – специфический.

На пешехода «этих мест», в ночную пору, у них прожорливый взгляд, как на безусловного гуляку, ищущего «ночные развлечения» – женщину...

Здесь царство человека-лошади.

Извозчики – редки; автобусы еще и до сих пор не суют свой нос...

– Двуногой лошади нет конкуренции. – К тому же рикша нередко даже и для европейца – «ходячий путеводитель» по злачным местам...

Мой фудзядянский чичероне Лю-дзун-хэ круто, без лишних слов и комментариев, прерывает услужливо-расходившееся красноречие рикши – и мы катим в Фудзядян – в гости к героиням наших очерков...

Фудзядянские шумы

Оторвавшись от Харбина, – окунуться в Фудзядян.

Два шага – и новый мир, вовсе отличная атмосфера... Город, его узкие улицы местами пестрят цветными огнями.

Тягуче, долгими плаксивыми дребезжаниями или резкими отрывочными звуками по металлу, целым каскадом самых неожиданных, разнообразных вскриков, протяжных, монотонных голосов, выводящих на распев перечни своих товаров, занятий, предложений и т.д., – все это вовсе не сливается в обычный уличный гул города, а как бы, на перебой, вперемешку, четким роем, висит, извивается где-то в электрической темноте – на воздухе...

И на этом пестром-красочном фоне, несметною вереницею, беспрерывно отчетливою дробью скачут и скачут яркие, сочные звонки мелькающих рикш ... и, точно аккомпанемент, глухо-жужжаще шуршат ритмичная поступь человека-лошади и сверкающие колеса его коляски.

... И вся эта отличная атмосфера сразу же сбивает предыдущее настроение своим фантастическим сочным привкусом свежащей новизны...

Три категории

Мой чичероне – Лю-дзун-хэ – чувствует перемену моих интересов, – и тема нашей беседы сразу же, при въезде в Фудзядян, принимает более поэтический характер...

Лю-дзун-хэ заявляет, о том, что мы едем в «дом любви» первой категории...

Оказывается – их три категории.

1-ая нечто вроде нашего шантана.

Здесь женщина имеет даже некоторое право отказа и выбора.

Здесь женщины более «культивированы», – они в преобладающей дозе «с научным стажем», с должной специфической подготовкой, по преимуществу, обучены тому или иному искусству: легким танцам, пению, музыке... и даже, пожалуй, можно так выразиться – «прикладной» к данной обстановке, живописи...

Здесь – у обитательниц «дома любви» первой категории – царит свой – несколько артистический – стиль.

Здесь неизменно процветает излюбленная игра китайского праздного досуга в «хуа-чен»:

Любопытная развязка: проигравший должен выпить залпом обусловленную дозу китайской водки.

Итак нередко какому-либо расторопному партнеру, собаку съевшему на этом «деле», удается так раздразнить азартом свою жертву, что последний, выбрасывающий из-под стола руки, сам оказывается и с руками и ногами – целиком – под столом.

Эта манера развязки игры, следует вспомнить, некогда процветала в петровских ассамблеях – под именем кубка «орла».

2-ая категория «дома любви» отличается большею демократичностью... Здесь – без лишних слов – игры не в ходу.

3-ая категория открыта даже и для «йорки»-босяка.

Печатается по: Копейка. № ?. 1923.

VI
На Пин-кан-ли

Мы подъезжаем к Фудзядянской улице Пин-кан-ли...

И я уже посвящен в последнюю новость «Цуй-си-бан'а» – «домика любви» на Пин-кан-ли.

Уже давно здесь на Пин-кан-ли цветет «оазис ласки и любви».

Пышный цветник девушек, – как на подбор, эффектно-изящных и манерно-изломанно-«пиканствующих» «обитательниц «Цуй-си-бан'а».

Давно ..., – но, вот, впервые только-только завершилась романтическая история со столь небывалой трагической неожиданной развязкой!..

--

В данном 6-м очерке, увы автору (впервые так же) неизбежно приходится выявить и обратную сторону – отрицательную атмосферу быта желтых рабынь...

Среди наших героинь – «желтых рабынь» – ясно, возможны встречи и не вполне оправдывающие прекрасный общий тип яндзунской девушки: правило всегда знает исключение!..

И то приходится удивляться: как девушки, – такой жутко-жестокой судьбы, – способны выносить все удары, сохраняя кроткий свой нрав и хрупкую мечтательность...

В суетливо-базарно-торгашеском городе Фудзядяне, как это ни парадоксально, быть может, в «домах любви», среди продажной ласки, более, чем где-либо, веет поэтичной свежестью – иногда самого неподкупного – чувства...

Вспоминая предыдущие наши очерки, следует вспомнить, что вообще янцзунские девушки-женщины отличаются своею чуткостью, узорчатостью, тонкостью и одаренною склонностью к изящным искусствам...

Ян-цзун дал не мало и выдающихся детей искусства – особенно в живописи...

Этим же можно объяснить и характер фудзядянской обстановки «домиков любви»...

– Далекий Ян-цзун не только поставляет желтых рабынь, но отдает и лучшую, благородную толику своей души!..

Всяческими способами яндзунские девушки пытаются вырваться из родного гнезда, – стремятся прочь – куда глаза глядят и не глядят прекрасные девичьи глаза...

– Но только как можно подальше-подальше от жалкого очага, от обойденной солнцем «опальной» радостью, опостылой-убогой родины!..

Прочь от позорного торга!..

... Но, если судьба, на пороге девичьей жизни, не даст в руки девушки «ключей счастья», хотя бы самой незатейливой участи сельской замужней женщины, – яндзунская девушка безропотно исполняет суровую волю голодного очага и покорно выступает на грязный прилавок подневольной продажной любви на окрестном городском рынке «живого товара» «желтых рабынь» ...

И, вот, здесь для обреченной девушки начинается неминуемый цикл хождений по мукам, постоянных цинично оскорбительных «смотрин» бездушных барышников-торгашей, «ощупываний», засматриваний в зубы... как к продажной лошади.

И здесь не пристроившаяся жертва превращается в ходкий продукт яндзунского производства!!!

--

... Но ведь мы уже подъехали к «Цуй-си-бан'у» – «домику любви» на улице Пин-кан-ли!..

--

...Войдем же во внутрь!..

...Вот здесь, среди этих стен, только-только протекла живая поэма любви...

– На улице Пин-кан-ли, в «Цун-си-бан»!..

17-ти летний юноша Ван-цун-си пригнал 10 арб пшеницы в Фудзядян для продажи – из маленькой деревушки сельских окрестностей.

Юноша Ван впервые выбрался в город.

Небывалая обстановка большого шумного города ошеломила сельчанина!

И его потянуло окунуться в городской водоворот!..

Ван-цун-си отправил восвояси к отцу работника с порожними арбами, сам же с выручкой до 2000 даян, остался в Фудзядяне.

И здесь разбогатевший сельчанин – наивный юноша – быстро очутился в ловких сетях пронырливых «друзей».

Благодаря последним он и очутился впервые на Пин-кан-ли в «Цун-си-бан'е»...

Пылкий, нетронутый мальчик увлекся 19-тилетней Цуй-то – одной из красавиц домика.

Девушка с профессиональной умелостью обворожила 17-тилетнего мальчика...

Пообещала выйти за него замуж...

Поверил... и с «невестой» прокутил все 2000 даян.

После последнего даяна – покинули «друзья», а когда явился за «невестой», Цуй-то выгнала его.

«Мне муж нужен с деньгами»...

И смех проводил Ван-цун-си...

Домой вернуться было стыдно...

Без копейки бродил юноша по городу голодный – без крова...

Но дома заволновались. Отец узнал кое-что от вернувшегося работника о судьбе сына и послал старшего за блудным.

Братья встретились случайно на улице... и старший брат плюнул в лицо Ван-цун-си, когда узнал все подробности.

Не выдержал юноша и бросился в один из Фудзядянских колодцев.

Так и погиб!..

Печатается по: Копейка. № ?. 1923.

VII

В Фудзядяне популярна и «система» индивидуально-изолированных «одиночек»...

К разряду последних принадлежала и героиня нашего очерка «Сунгарийская красавица» – 16-тилетняя китаянка, экс-проститутка – Куй-хуа (ку-
ня).

Пожирательница покоя и сердец

«Салон свиданий» неотразимой кокотки-фудзядянки гнездится на улице Хуи-фан-ли в доме Са-цу.

Исключительная внешность Куй-хуа волнует всех... И даже 6-ая держава – печать не выдержала и Ку-ня попала под «пресс прессы».

Как явление общественного «интереса», ее успехи, ее каждый шаг, чуть ли не цена ее обуви приобретает смысл события ... В газете можно прочесть о том, что у Куй-хуа – исключительное пропорциональное телосложение, о ее дивном стане, талии ... и пр.

В газете же сообщается, что в Куй-хуа нельзя не влюбиться при первой же встрече ... первом свидании ... Она очаровывает всех: от банкира до рикши, который везет ее. Нет соперницы по числу ее поклонников.

Куй-хуа, воистину, пожирательница покоя и сердец ...

Куртизанка – скромная ученица

«Студия любви» куртизанки осаждалась паломниками – от юнцов до почтенных старцев, от богатея до артиста-приятеля.

Надо удивляться: как и когда умудрялась женщина нарасхват Ку-ня урывать себе капли контрабандного одиночества для песни и струн «цяндза» (муз. инстр.).

Куй-хуа – неожиданно для всех, даже и для приближенных своих – «конспиративно» принялась за науку: пение и музыку.

Ростки прекрасного дарования своего – чуткую музык. природу – девушка изузорила, вырастила в зрелый роскошный цветок.

И вдруг прекрасница зазвучала инако: поющую, ликующую красоту тела пополнила пышно сверкающая мелодия красоты душевной...

Вольная избалованная капризница-куртизанка оказалась в своем досуге исподтишка – скромной ученицей, послушной велениям заповедной мечты...

И ныне еще пуще разрастается небывалый успех, слава и восторженная молва вокруг имени фудзядянки...

И жизнь девушки ныне течет по иному руслу... И прежде всего ее дарование и контрабандная наука искусствам сыграли решающую роль в этой перемене...

Куй-хуа – пионерка – заставила изменить к себе отношение общественного мнения и заговорить о себе инако с восторженным уважением.

Куй-хуа – театралка

И сегодня, наверное, можно увидеть фудзядянскую достопримечательность – «сунгарийскую красавицу» ... Куй-хуа – завсегдатайка первого фудзядянского театра Хуа-лоу-ца-юен.

Каждый Божий день – с открытия театра – она уже на своем неизменном месте – самом лучшем и дорогом – во втором ряду (первый ряд отводится начальствующим лицам и частным недоступен).

Девушка учится и здесь, изузоривая и пополняя свои познания в искусстве... «Сунгарийская красавица» – театралка заядлая, она влюблена в театр и ...

Джан-се-лу

В первом фудзядянском театре Хуа-лоу-ца-юен есть и свой прекрасный Зубов.

Джан-се-лу неподражаем, артист редчайшего дарования. Так, во всяком случае, мне говорили о нем понимающие китайцы-театралы ... С появлением его на сцене театр замирает фыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыыы ... И здесь происходит самая интересная сцена в квадрате:

Куй-хуа не отрывается от Джан-се-лу, а весь театр наблюдает, как «Сунгарийская Красавица» смотрит на артиста...

Весьма образно-исчерпывающе определяет силу давления титанического напряжения – взгляда впившихся цепко глаз Куй-хуа – одна из фудзядянских газет.

«Сила паровоза вряд ли способна соперничать с силой этого взгляда!!!»

(Фигурально, да и внушительно!) [выд. Автором – *А.Л.*]

Куй-хуа с момента выхода на сцену Джан-се-лу точно «концентрируется» – вся сплошь средоточится в глазах...

И впившийся ее взгляд – не шелохнется – непоколебимо направлен «по ту сторону» всего постороннего «теме» ее внимания!..

Ничего не существует кроме Джан-се-лу!..

«Застывший» чай!..

На днях произошел любопытный казус в театре Хуа-лоу-ца-юен.

«Сунгарийская красавица» занимала свое обычное место во втором ряду ...

В китайских театрах принято, между прочим, в театрах совершать трапезы ...

В момент выхода любимого артиста наша героиня как раз подносила к губам чашку чая ... и так и застыла во всех отношениях, чай в чашке на руках.

В трепетном волнении театралки заколебалась чашка и ЖЕНЩИНА НЕ ЗАМЕТИЛА, в своем восторженном внимании, как ЧАЙ ПОЛИЛСЯ НА ЕЕ НАРЯД...

Увы, весь театр оказался невольным свидетелем и разразился дружным, вовсе не злобным хохотом...

Ку-ня очнулась, сообразила в чем дело: как раз театральное действие этого момента вовсе не располагало по своему содержанию к такому взрыву хохота...

«Сунгарийская красотка» покраснела и под смех и аплодисменты поспешно покинула театр ...

Печатается по: Копейка. № 159. 1923.

Фудзядянский быт
<Беженцы любви>.
(Иллюстрация к «Желтым рабыням»)[1]

В нашей газете, как раз в настоящее время печатается серия очерков – «Желтые рабыни» ...

Очередной «дневник происшествий» Фудзядяна более чем кстати исчерпывающе «иллюстрирует» быт героинь этих очерков в закулисной обстановке их личной интимной жизни – там, где кончается «продажная любовь».

В «Доме любви» 2-ой категории под именем «Эр-тын», в Фудзядяне, две девушки, Хи-суй и Ю-суй, сбежали «коллективно», совместно со своими любовниками [выд. Автором. – *А.Л.*].

Заговор возлюбленных

Видимо, мысль о побеге и плане «военных действий» созрела у молодых людей давно: все было заблаговременно приготовлено.

31-го января с. г. поздно вечером к девушкам Хи-суй и Ю-зуй явились их возлюбленные – «постоянные» гости – избранники их сердца.

К этому в Эр тине привыкли, и никто не обратил особого внимания на визит «заговорщиков».

И так до утра ...

Гони природу в дверь...

Только на утро поднялась невообразимая суматоха:

Долгое «посещение» и столь длительный «замкнутый» стиль этого посещения заставил озаботиться «администрацию любви» и ...

... Когда проникли в двери слишком «глухонемых» пар, не отвечавших упорно на стуки, крики проч., брачные ложа оказались вовсе «опустошенными» и там и там, в обеих изолированных уютах любви, открытые окна достаточно недвухсмысленно открывали настежь глаза на происшедшее.

---

[1] Заметка опубликована за подписью В. Марта. Хотя она не является частью очерка, но представляет собой ценную иллюстрацию к жизни «желтых рабынь» Фудзядяня и, одновременно, приоткрывает тайны творческой лаборатории самого автора: от остросюжетной новости в «желтой» газете до целого этнографического цикла «физиологии Фудзядяня».

Хи-суй и Ю-суй и их сердечные партнеры выскочили в окно, в поисках свободы и счастья супружеского очага!..

По «следу, который простыл»

Домашними путями невозможно было настичь беглецов.

Хозяйка отказалась от «мирного» способа поисков по следу – увы, который уже «простыл»...

Через полицию...

Из Эр-тына в полицию направлено заявление о побеге жертв «неоплаченной» любви!..

Полиция принялась за дело и на днях же обнаружено тайное местопребывание всей беглой четверки...

Оказалось, «кочевники»-возлюбленные приютились в квартире у одного из молодых людей – «похитителя живого товара», еще в Фудзядяне, на 6-ой улице Се-лю-догай бы-ту.

Сорвалось

В квартире похитителя-укрывателя «живого товара» были захвачены полицией все четверо «героя» побега и препровождены в полицейскую часть...

Печатается по: Копейка. № ?. 1923.

РУССКИЕ ЭМИГРАНТЫ В КИТАЕ: О ЖИЗНИ П. СЕВЕРНОГО (СТЕНОГРАММА БЕСЕДЫ С А.П. СЕВЕРНЫМ)[1]

И.А. Дябкин, А.А. Левченко

Творчество Павла Александровича Северного – пока что мало изученная страница в истории русского дальневосточного зарубежья. «*Немец с русскою душой»*, один из самых издаваемых писателей «русского Китая», *«ровесник века революций, мятежей и войн, судьба которого может послужить темой исторического романа»*[2], – так отзывались о творчестве Павла Северного дальневосточные писатели-эмигранты.

Павел Северный принадлежал к древнему дворянскому роду фон Ольбрих. Отец его, барон Александр Викентьевич фон Ольбрих, был потомком «русских немцев», ведущих свой род еще со времен Петра I, работал горным инженером в селе Верхний Уфалей, где 27 сентября 1900 г. родился будущий писатель. В 1903 г. семью барона А.В. фон Ольбриха переводят в г. Невьянск. Павел Александрович Северный получил достойное домашнее образование. С детства проявлял большой интерес к живописи, сам неплохо рисовал, любил слушать были о дремучих уральских лесах от местных жителей. Рассказы уральского старца Макара Свечкина впоследствии станут сюжетной основой книги «Топтыгин с Косьвы», написанной для детей и изданной в 1956 г. в Чкалове[3].

Затем последовали «фронтовые годы» – осенью 1916 г. молодой фон Ольбрих добровольцем уходит на фронт. *«Это было не просто проявлением патриотизма,* – укажет он в своей автобиографии, – *Я хотел доказать, что, будучи немцем, готов бороться с врагами России за веру, царя и Отечество. Революцию не принял. Был воспитан монархистом»*[4]. После 1919 г. Северный присоединяется к армии А.В. Колчака, принимает участие в Ледяном походе, попадает в плен к большевикам, из которого в 1921 г. через Маньчжурию, бежит в Харбин. После оккупации Маньчжурии японцами переезжает в Шанхай.

Здесь, в эмиграции, происходит «второе рождение»: барон Павел Александрович фон Ольбрих становится писателем Павлом Александровичем Северным. Псевдонимом «Северный» писатель начал подписывать свои произведения еще в «харбинский» период творчества. Размышляя об истоках своего псевдонима, писатель говорил, что в нем «*слышится тос-*

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда. Тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

[2] На «Понедельнике» // Шанхайская заря. 7 февраля. 1934. С. 5.

[3] Детство писателя прошло на берегах реки Косьвы, в Северном Урале.

[4] *Северный П.А.* Автобиография // Личный архив А.П. Северного.

ка по России, по Русскому Северу»[1]. С. Аюпов в статье «“Мила нам добра весть о нашей стороне”: “Тургеневская сказка” Павла Северного» предполагает, ссылаясь на высказывание самого писателя, что исток псевдонима – *«стихи М.Ю. Лермонтова о тучках небесных, которые мчатся “с милого севера в сторону южную”, в частности, в тот самый “южный” Шанхай, где многие годы жил и творил писатель-изгнанник»*[2]. Так псевдоним становится фамилией его будущей семьи.

В Шанхае Северный становится участником литературного объединения «Понедельник» содружества ХЛАМ, «Содружества русских работников искусств». Однако Северный недолго оставался в рядах литературных объединений: *«это не приносило плодов, – писал он, – поэтому творил по принципу Цветаевой – “ни с кем”»*[3]. Уникален и круг знакомств писателя – это известные артисты Ф.И. Шаляпин и А.Н. Вертинский, писатели Н.К. Рерих, Р. Тагор, Лу Синь, художники А. Ярон, М.А. Кичигин, М. Домрачев и др.

В эмиграции П.А. Северный опубликовал около 20 произведений («Смерть императора Николая II», 1922; «Только мое, а может быть и ваше», 1924; «Свечи монашеского обета», 1931; «Косая Мадонна», 1937; «Тургеневская сказка», 1937; «Фарфоровый китаец качает головой», 1937; «Озеро голубой цапли», 1938; «Золото на грязи», 1941 и др.), в СССР – более тридцати («Топтыгин с Косьвы», 1956; «Шумит тайга Маньчжурии», 1960; «Сказание о старом Урале», 1969-1974; «Ему было тридцать. Повесть о Ленине», 1970 и др.)[4].

Доминантной темой творчества П.А. Северного становится историческая судьба России и Китая. Творчество Павла Северного отличается установкой на «пейзажную прозу». Уже в раннем рассказе «Свечи монашеского обета» (1931) проявляется особенная манера повествования автора: изображение культурных традиций китайцев сопровождается детальными описаниями, просторными пейзажными зарисовками. Эта особенность проявится и в произведениях советского периода, в которых повествование об «уральской старине» переплетается с описаниями причудливой северной природы. Не случайно Н.К. Рерих, с которым писатель был лично знаком, отмечал: *«У П. Северного есть наблюдательность, есть любовь к красоте, заставляющая его подчас “перерисовывать” свои ярко-выписанные картины. Его творчество вообще – это рисование»*[5]. Современники писателя то именовали его прозу *«удивительным сплавом*

---

[1] *Северный П.А.* Автобиография. Указ. ист.

[2] *Аюпов С.* «Мила нам добра весть о нашей стороне»: «Тургеневская сказка» Павла Северного // Бельские просторы. 2013. № 10. С. 129.

[3] *Северный П.А.* Автобиография. Указ. ист. С.3.

[4] Всего перу П.А. Северного принадлежит около 150 произведений.

[5] Цит. по: *Черникова Л.П.* Мост в прошлое Павла Северного // Шире круг. 2010. № 6. С. 54.

Тургенева и Шмелева»[1], то слышали в ней *«бунинскую тоску по дыму Отечества»*[2]. О творчестве Павла Северного восторженно отзывался известный в дальневосточной эмиграции поэт и писатель Арсений Иванович Несмелов. Современным исследователям рассказы Северного напоминают прозу Д. Мамина-Сибиряка и П. Бажова для детей[3].

Издание творческого наследия дальневосточного писателя-эмигранта продолжается до сих пор. Из последних изданных произведений автора – его рассказы «Озеро голубой цапли», «Слезинка», «Кружева жизни», «Люди и бронза»[4] и сборники рассказов для детей «Невьянский сундучок», «Про беличье царство»[5]. Многое из прозаического наследия автора по-прежнему хранится в архивных фондах и библиотеках страны[6]. Активный интерес к изучению жизненного и творческого пути писателя проявляют современные отечественные ученые[7]. Опубликованы воспоминания советских писателей о Павле Северном[8]. Несмотря на это, остатся много «белых пятен» в творческой биографии писателя. «*Многие сведения о жизненном и творческом пути писателя скудны и зачастую больше похожи на легенды <…> нет ни одной серьезной литературоведческой работы о его творчестве, нет даже его внятной биографии*»[9], – указывает Л.П. Черникова, одна из немногих исследователей творческого наследия писателя-эмигранта.

К счастью, открытым для исследовательского диалога является сын писателя, Арсений Павлович Северный – один из немногих представителей дальневосточной эмиграции, ныне живущих. Арсению Павловичу принадлежит подвижническая роль в скрупулезном собирании, издании и популяризации творчества отца. Арсений Павлович радушно принимает

---

[1] *Веселовский Н.* О новой книге П. Северного // Шанхайская заря. 1939. № 4561. С.7.

[2] *Веселовский Н.* О новой книге П. Северного. Указ. изд.

[3] *Капитонова Н.А.* Открытие Северного // Пенсионеръ. Челябинск. 2013. 18 декабря. С. 7.

[4] Литература русского зарубежья. Восточная ветвь. Т.1. Проза: В 3-х частях. Ч. 3. (Р-Я) / Сост., общ. ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск, 2013. С. 116–139.

[5] *Северный П.А.* Невьянский сундучок. Оренбург, 2013. 332 с. Про беличье царство; Векшин посад; Сократ. Екатеринбург, 2013. 80 с.

[6] Издания и публикации творческого наследия П.А. Северного сегодня хранятся в отделе русского зарубежья Российской государственной библиотеки, в архивном фонде Дома русского зарубежья им А.И. Солженицына, в Государственном архиве РФ и др.

[7] См., например: *Черникова Л.П.* Мост в прошлое везунчика-барона: (штрихи к портрету русского писателя Павла Северного. Уфа, 2011. 118 с.; *Черных В.* Дни писателя Северного в Уфалее // Уфалейский рабочий. 2005. 11 октября. С. 10; *Капитонова Н.* Открытие Северного Указ. изд.; *Федоров П.И.* Символы веры барона П.А. фон Ольбриха // Вестник Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы. 2010. № 23. С. 144–157.

[8] *Шилин А.* Немец с русскою душой // Шилин А. С памятью наедине. Подольск, 2008. 112 с.

[9] *Черникова Л.П.* Мост в прошлое везунчика-барона: (штрихи к портрету русского писателя Павла Северного). Уфа, 2011. С. 7.

всех, интересующихся биографией и творчеством своего отца[1]. Свое интервью он дал авторам данной статьи. Публикация стенограммы беседы с сыном писателя П.А. Северного является попыткой авторов внести ясность в некоторые вопросы о творческом пути П.А. Северного.

В 2014 г. Арсению Павловичу исполнилось 75 лет. Авторы статьи желают ему крепкого здоровья, выражают огромную благодарность и надеются на дальнейшее сотрудничество!

СТЕНОГРАММА БЕСЕДЫ С А.П. СЕВЕРНЫМ (29.10. 2014 г).

Встреча с сыном писателя началась с просмотра книжной коллекции Павла Александровича Северного, а также коллекции собранных им картин художников И. Герасимова, М. Кичигина, многие из которых – иллюстрации и обложки к изданиям писателя, и карандашных зарисовок на тему китайского быта, выполненных самим П. Северным.

А.А. Левченко: Арсений Павлович, вся эта коллекция досталась Вам от Вашего отца?

А.П. Северный: *Дело в том, что двадцать лет я этих картин не имел. Они лежали у одной женщины в сарае. Вы видите подтеки на них, там дыры.*

И.А. Дябкин: Арсений Павлович, насколько я знаю, Павел Александрович Северный был не только замечательным писателем, но и прекрасным художником?

А.П.Северный: *Да, папа прекрасно рисовал. У меня есть его рисунки* (показывает рисунки отца, выполненные красками и карандашом). *Отец часто делал зарисовки с натуры, наблюдая за китайцами. Многие из них сделал во время своего пешего путешествия по Маньчжурии из Харбина в Шанхай. Но давайте обо всем по порядку.*

Папа родился 27 сентября 1900 года в богатой семье барона фон Ольбриха, немца петровских времен. Он был горным инженером, очень ценился владельцами заводов за организаторские способности. Первый завод был в Верхнем Уфалее, где родился отец. Потом деда отправили в Невьянск.

Папа окончил гимназию в Перми, ему не было 16 лет. Он решил пойти добровольцем на Первую Мировую войну, потому что он хотел показать, что будучи немцем, будучи монархистом, идет воевать против врагов за веру, царя и Отечество. Во время одной из атак он получил пулю в грудь, ранение было тяжелым. В это время произошел переворот, а потом пришла Революция, которую папа не принял.

---

[1] Материалы бесед с А.П. Северным опубликованы также Л.П. Черниковой в книге «Мост в прошлое везунчика-барона: (штрихи к портрету русского писателя Павла Северного)» (Указ. изд.), а также Н. Ржевской в статье «В прошлое – на трамвае: в гостях у сына писателя П.А. Северного» (http://www.podolsk-news.ru/kult2.php).

А.А. Левченко: Как родители Вашего папы отнеслись к революции? Тоже не приняли?

А.П. Северный: *Нет, когда папа уехал в Екатеринбург, он узнал, что его отец, Александр Викентиевич фон Ольбрих – ярый монархист – не бежал, как другие, а остался помогать поднимать разрушенную страну. Но все равно через некоторое время всю семью расстреляли – двух сестер, отца и мать. Когда папа узнал об этом, он ушел добровольцем в армию Колчака.*

И.А. Дябкин: Арсений Павлович, сегодня многие исследователи творчества Павла Северного указывают, что он был лично знаком с адмиралом Колчаком, скажите, это очередные легенды или факт?

А.П. Северный: *Был ли знаком с Колчаком – неизвестно. Знаю с папиных слов один эпизод: погиб близкий папин знакомый, которого знал Колчак (видимо, у него был большой военный чин). На похоронах на аллее кладбища лицом к лицу встретились Колчак и папа. Колчак спрашивает: «Кто таков?». Папа не успел ответить, потому что кто-то из свиты за него что-то сказал на ухо Колчаку, после чего адмирал продолжил молча движение. Встречался ли еще когда-то с Колчаком не знаю. В Харбине папа выпустил рассказ о Колчаке в книге «Только мое, а может быть и ваше» в 1924 году. Точно знаю, что в круге знакомств отца был генерал М.К. Дитерихс и князь Ананьев.*

И.А. Дябкин: Арсений Павлович, роман «Ледяной смех» автобиографичен? Отец принимал участие в Ледяном походе?

А.П. Северный: *Безусловно. Случай на похоронах был как раз на исходе революции. Потом папа участвовал в знаменитом Ледяном походе. Перебравшись через Байкал, папа заболел тифом. В госпиталях Верхнеудинска и Читы врачи спасают его и папа с остатками Белой армии попадает в загадочный Китай. Когда папа попал в Харбин, город, наводненный русскими, он устроился работать на КВЖД.*

И.А. Дябкин: Арсений Павлович, отец что-нибудь рассказывал о жизни в Харбине?

А.П. Северный: *Очень мало. Когда папа работал на складе КВЖД, случилась интересная история. Работники решили выехать на пикник, и их захватили китайские разбойники – хунхузы. Речные пираты потребовали выкуп. Пять дней работники железной дороги пробыли в плену. На ночь их раздевали по пояс и сажали в комариную яму. Было очень страшно.*

А.А. Левченко: Кроме сборника «Только мое, а может быть и ваше», какие произведения Ваш отец выпустил в Харбине?

А.П. Северный: *Первой была пьеса «Смерть императора Николая II» (отец, кстати, сам был прекрасным актером). По поводу первой пьесы хочу рассказать об одном случае: я в этом году получил из Америки шедевр. Я*

дружу с американским библиотекарем Патрицией Полански. Именно она помогла мне: прислала отрывок из всемирного каталога, где были перечислены папины работы. И внизу я нашел упоминание (оно было написано очень мелким шрифтом), что в монастыре под Нью-Йорком есть книга папы 1922 года, самая первая, «Последние дни императора Николая II или Смерть императора Николая II». Я написал священнику монастыря, но, к сожалению, ответа не последовало. Видимо, он думал, что пишет кэгэбэшник[1] *или кто-то в этом роде. Тогда я написал Хисамутдинову и Полански с просьбой помочь получить книжку. Дело в том, что папа от меня скрывал тот факт, что эта книга была. Всегда и везде он говорил, что самой первой книгой была повесть о Колчаке из сборника «Только мое, а может быть и ваше» 1924 года. В августе я получаю бандероль и обнаруживаю рукопись той самой книги. На титульном листе дата: 1921 год. Это значит, что, вернувшись из Ледяного похода, он написал эту книгу. Я был очень рад и в то же время удивлен: как рукопись сохранилась? Оказалось, что рукопись папа переадресовал какому-то генерал-майору, который ее и сохранил. А потом, видимо, отдал в американский монастырь, где рукопись отсняли, а мне прислали снимки. Столько лет она пролежала в маленькой эмигрантской библиотеке при монастыре в Нью-Йорке. Может, как литературное произведение эта пьеса слабая, но ведь отец написал ее сразу после тяжелого Ледяного похода, когда ему было всего двадцать лет!*

А.А. Левченко: А что еще помните о харбинском периоде жизни отца?

А.П. Северный: *Отец не любил вспоминать о Харбине…*

И.А. Дябкин: Почему? Была тяжелая жизнь?

А.П. Северный: *Русским в Харбине жилось очень плохо, и папа решил уйти в Шанхай. По значимости этот город был выше Харбина. Люди, которые хотели и могли вырваться вперед, перебирались в Шанхай. Тем более, что к началу 30-х годов начинается оккупация Маньчжурии японцами. И вот отец пешком, не зная китайского языка, в течение 10 месяцев шел из Харбина в Шанхай. Это было в 1932 году. Кстати, накануне он успел опубликовать рассказ в «Багульнике», был такой сборник в Харбине, знаете?*

И.А. Дябкин: Конечно.

А.П. Северный: *Так вот, он публикует в нем рассказ «Свечи монашеского обета». Его недавно опубликовали в «Подольском альманахе»*[2]*. Это рассказ о том, как буддийские монахи проходят обряд посвящения.*

---

[1] Сотрудник КГБ – Комитета государственной безопасности.

[2] См.: *Северный П.А.* Свечи монашеского обета // Подольский альманах. 2008. №12. С. 291-293.

И.А. Дябкин: А что послужило материалом для рассказа? Как отец узнал про это таинство? Ведь довольно непросто увидеть такое…

А.П. Северный: *Он любил подолгу бродить в храме и смотреть на то, как китайцы молятся Будде… Однажды, дав взятку смотрителю, он наблюдал, как принимают в монахи. В 1947 году папа сделал так, что я видел это таинство в пагоде Лунхуа, на окраине Шанхая. Незабываемое зрелище!*

А.А. Левченко: Арсений Павлович, Вы что-то можете рассказать из воспоминаний о своем детстве?

А.П. Северный: *В Шанхае родители одно время жили в красивом особняке, но я тогда был еще младенцем, мало что помню, разве что сад с большими деревьями, собаку - тоже большую. После переселились по каким-то мне неизвестным обстоятельствам в двухкомнатную квартиру. Правда, прислугу все-таки держали. Отец работал в газете «Новая жизнь» - корректором, затем редактором. В свободное время любил гулять со мной по окрестностям города, показывал колоритные уголки Шанхая.*

Эмигрантская публика была разнородной. Одни, в том числе и мои родители, тяготели к советскому консульству. Я учился в советской школе. Другие резко отрицательно относились к новой России. Даже в храмы разные ходили. Кто – в собор, кто – в Николаевскую церковь. Существовало «Общество граждан СССР в Шанхае». Мой отец состоял в нем, преподавал вплоть до самого отъезда русский язык и литературу в Фуданьском университете[1]*, престижном шанхайском высшем учебном заведении.*

Хочу рассказать об одном любопытном случае. Сам я еще в детстве совершенно случайно узнал, что мой отец – барон. Как-то в Шанхае нас пригласили в гости на прием к французскому вице-консулу, его жена была русской, подругой мамы по юности. Тогда было не принято детей сажать за стол вместе со взрослыми. Дети не должны были знать, что делают и о чем говорят взрослые. Меня проводили в огромную библиотеку, где я случайно обнаружил большой альбом "Русские в Шанхае". На странице о писателях, внизу, линейка фотографий. Там я увидел папину фотографию: «ПИСАТЕЛЬ ПАВЕЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ ФОН ОЛЬБРИХ – СЕВЕРНЫЙ». До сих пор помню, как нелегко было сдержать себя и не броситься в соседнюю комнату с расспросами. Когда вернулись домой, я тут же выпалил:"Папа, ты что – барон?!». Родители очень испугались, зашикали на меня, попросили молчать и никому не говорить. Понятно – родители боялись всего: и белых, и красных. Боялись иногда не то, что слово сказать – не так посмотреть… Так я узнал о происхождении своего отца.

А.А. Левченко: А это Ваша мама (показывает на фотографию на стене)?

---

[1] *Университет Фудань* – одно из самых старейших и престижных высших учебных заведений в Китае. Расположен в Шанхае. Основан в 1905 г. и носил тогда название Фуданьской публичной школы; с 1941 г. получил статус государственного и название Национальный университет Фудань.

А.П. Северный: *Да, в девичестве – Тамара Купер. Она была очень красива, как видите! Мама у меня родилась во Владивостоке в семье купцов. Во время революции семья уехала в Японию, обосновалась в Иокагаме. Она училась в Берлине, у известного профессора Крамайера на косметолога. В Шанхае, кстати, работала в одной очень известной косметической фирме.*

А.А. Левченко: Родители впервые встретились в Харбине или в Шанхае?

А.П. Северный (смеется): *Не угадали! Они встретились в Париже, там мама стажировалась…*

И.А. Дябкин: Отец был в Париже? В каком году?

А.П. Северный: *К сожалению, про поездки в Париж знаю очень мало. Знаю, что специально ездил знакомиться с письмами Пушкина*[1] *и что там он познакомился с мамой, когда она проходила практику.*

И.А. Дябкин: Арсений Павлович, с кем из известных деятелей дальневосточной эмиграции был знаком Ваш отец?

А.П. Северный: *Отца хорошо знали многие русские эмигранты и сам он лично был знаком с Шаляпиным, Вертинским, Рабиндранатом Тагором, Лу Синем, с художниками, чьи картины вы здесь видите – Домрачевым, Кичигиным, Герасимовым, Яроном…*

А.А. Левченко: Это очень любопытно! Скажите, а при каких обстоятельствах состоялась встреча с Шаляпиным?

А.П. Северный: *Папа познакомился с Федором Шаляпиным в 1936 г., когда приехал в Шанхай из Японии, чтобы дать только два концерта. Перед его приездом папа поместил в русской эмигрантской газете «Новости дня» свое стихотворение «Ему»* (я подарю экземпляр для Вашего музея). *Федор Шаляпин прочитал это стихотворение, оно очень ему понравилось. Оно немного высокопарное, но для русских изгнанников Шаляпин был не просто частичкой России, а иконой! Просто надо было быть в Шанхае в это время.*

Папа получил приглашение, а после концерта вместе с другими актерами и поэтами его пригласили в номер Шаляпина. По окончании встречи сделали общую фотографию на память. А на другой день известного певца пригласили в Русский театр на пьесу, но, сославшись на усталость, он отказался. Тогда папа предложил ему поехать в его особняк и посмотреть коллекцию картин (у Северных только масляных картин было около 125 штук. Большинство картин Павел Северный получал в

[1] Результатом этой поездки стал роман «Косая Мадонна», который Павел Северный посвятил своей жене. См.: *Северный П.А.* Косая мадонна. Очерк о Н.Н. Пушкиной. Шанхай: Книгоиздательство А.П.Малык и В.П.Камкина, 1934. 85 с.; *Северный П.А.* Косая мадонна. Повесть о Пушкине. Шанхай, Слово, 1937. 2-е изд. 182 с.

дар от известных русских и иностранных художников). *После отъезда Шаляпина у них с отцом была переписка. Всего два письма…*

И.А. Дябкин: Они сохранились?

А.П. Северный: *К сожалению, нет… А письма к Николаю Рериху удалось провезти мне. Это отдельная история! При переезде в СССР многое не удалось сохранить, потому что нельзя было провезти. Помню, папа читает, плачет, рвет бумаги, письма. Среди них – письма к Шаляпину. И вот остались два письма к Рериху. Я вижу его жуткое состояние: он все свои карточки порвал. Потом он передает мне эти два письма и говорит: «Арсений, порви их». И уходит в другую комнату. А я взял их и под рубашку спрятал. В итоге я провез их через две границы – китайскую и советскую, а отдал папе только в Чкалове. Как мне попало! Боже мой! Мне тогда четырнадцать лет было, о последствиях я не думал. Но вот так эти письма сохранились! И я подарю Вам копию для музея, если хотите.*

И.А. Дябкин: Для нас это будет ценным подарком. Скажите, а еще что-то удалось провезти через границу?

А.П. Северный: *Папа сделал очень умную вещь: мы привезли с собой 3000 разрешенных книг в библиотеку, хотя многое пришлось оставить. Оставили и картину, подаренную Рерихом. Свои книги он сложил в отдельный ящик, их по требованию изъяли на год, чтобы рассмотреть на цензуру. И через год мы действительно получили все книги.*

А.А. Левченко: Арсений Павлович, а как удалось Вашей семье уехать из Шанхая в Советский союз?

А.П. Северный: *В 40-е годы многие получили возможность вернуться. Первым уехал Вертинский. Его нельзя было трогать, потому что он был известен во всем мире. Вертинского заставили ездить по всему Советскому Союзу с концертами, и он выступал даже на фронте. А потом была репатриация в 1947 году. Мы все рвались на родину. И вот людей, которые поехали на пароходах «Смольный», «Ильич», «Гоголь», мы попросили завуалированно написать о том, как встретили, как живется. Долгое время писем не было. Потом начали приходить отдельные письма, из которых стало ясно, что 90 % посадили. То есть, приходит корабль в Находку, встречают его с овчарками, грузят людей в машины и увозят. И тогда мы все приостановились.*

Когда умер Сталин, Объединенные нации предложили русским совершенно бесплатно поехать в Австралию, Канаду, Бразилию, Аргентину. Там давали жилье, работу, подъемные, которые можно было отдать через 20 лет. В ответ нам предложили поехать на целинные земли. Вы должны понимать, что такое целинная земля для городского человека.

Мы поехали. В этом году было 60 лет, как мы приехали в Советский Союз.

И.А. Дябкин: Но, вероятно, сложности при переезде, помимо того, что многое из семейного архива не удалось провезти, все же были?

А.П. Северный: *По Китаю мы ехали вторым классом, в плацкарте. Приехав на станцию «Манчжурия» (это последняя станция китайской стороны), мы видим, как подгоняют к перрону коровники. Детям было все равно, а вот родители ужаснулись, хотя виду не подали.*

Потом была команда: после пересечения границы двери не открывать, пока пограничники сами не откроют. Дети наблюдали обстановку через маленькие оконца: через каждые 20 метров стояли автоматчики с собаками. Через некоторое время началась проверка документов. Дорога была страшная. Эшелон – 600 человек. Вы не знаете, на какую станцию приедете, сколько там будете стоять. Горячей пищи не было. Детишкам дали задание: на станции быстро набрать горячую и холодную воду. Нам повезло в том, что наш вагон был с краю, и не приходилось долго ждать. Потом звучал гудок, и нужно было успеть запрыгнуть в вагон уходящего поезда. Иногда нас родители на руках подтягивали. Вот так 13 суток.

А.А. Левченко: Где обосновалась семья по возвращении в СССР?

А.П. Северный: *Приехали мы в совхоз Бурлыкский Чкаловской области. Мама у меня была косметологом-дерматологом, прекрасно выглядела: маникюр, яркий макияж. Все село сбежалось посмотреть на нее. Директор совхоза папе сказал: «Вы писатель, будете библиотекарем у нас». Папа спрашивает: «Сколько книг в библиотеке?» «Двести штук». А мы привезли 3000! За два дня до того, как приступить к работе, директор вновь вызывает отца: «Павел Александрович, вы библиотекарем работать не будете». «Почему?» «Вы знаете, дочь директора школы займет это место». Папа рассердился и написал в Москву товарищу Молотову. Через две недели папу уже попросили зайти к директору. Папа приходит, директор с большими глазами говорит ему, что пришло письмо из Кремля. Папа берет письмо и кладет в пиджак. На вопрос директора, почему он его не вскрывает, отец отвечает, что это письмо адресовано только ему. Дома с волнением он письмо вскрывает, а там действительно ответ Молотова, говорящий о том, что папа назначается в Чкаловское издательство техническим редактором. Вот так мы и перебрались в Чкалов.*

А.А. Левченко (показывает на книжную полку): Арсений Павлович, здесь все издания Вашего папы, которые Вам удалось собрать?

А.П. Северный: *Да, сейчас я занимаюсь папиным творчеством. Его забыли. Дело в том, что в издательском деле две крайности: либо нет бумаги, либо тираж ограничен одной-двумя тысячами экземпляров. Вот*

все папины книги (показывает). *Это переизданные книги, которые вышли после смерти отца. «Ледяной смех». «Сказания о Старом Урале», между прочим, великолепная книжка. Это настоящая трилогия: начинается с Ивана Грозного, потом Невьянская башня – петровские времена, и каменщик Ерофей Марков, который первым нашел на Руси золото, хотя иностранные специалисты утверждали, что золота нет. А вот советские издания. Те же «Сказания о Старом Урале» вышли тиражом 160 тысяч, их даже за границу отсылали. А вот шанхайские книжки, я их практически не трогаю, потому что могут развалиться*[1].

И.А. Дябкин: Арсений Павлович, Вы большой молодец! Собрать почти всю библиографию отца! Скажите, вероятно, Вас часто осаждают исследователи, желающие узнать о творчестве Вашего отца?

А.П. Северный: *Я всегда всем рад! В следующем году будет юбилей со дня рождения П. Северного (115 лет). В его родном поселке Верхний Уфалей сотрудники музея заинтересовались папиным творчеством и решили грандиозно отметить эту дату. С 21 по 27 сентября меня пригласили приехать туда. 21-го будет презентация нового сорта хлеба «Павел Северный». На второй день у меня встреча с жителями города в театре. На третий день я посещаю металлургический завод, которым командовал когда-то дедушка фон Ольбрих. Потом у меня встреча со школьниками города, и на пятый день запланировано открытие мемориальной доски на доме, где папа родился. Теперь у папы будет две доски: одна – в Подольске, другая – здесь. Буду рад приехать и к Вам, в Благовещенск! Пишите, не забывайте!*

Авторы публикации ведут активную переписку с Арсением Павловичем. Он любезно передал в дар Научному музею АмГУ (зал «Русский Харбин: история, культура, литература») издания книг отца – как «шанхайского», так и советского периода, рукописи, письма, фотографии. Исследовательский поиск и собирание архива П.А. Северного продолжаются.

---

[1]Сотрудники литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточной эмиграции» кафедры литературы и МХК Амурского государственного университета благодарят А.П. Северного за любезно переданный в дар машинописный текст повести П.А. Северного «Башня безногой» (Шанхай, 1947).

«МЫ ЖИЛИ В ХАРБИНЕ, КАК ПРИ ЦАРСКОЙ РОССИИ»: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ 10-50 гг. XX В. В СОЗНАНИИ ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ ЭМИГРАНТОВ[1]

Я.В. Зиненко, Цзюй Куньи

Во время командировки в г. Санкт-Петербург в октябре 2014 г. магистранты кафедры литературы и мировой художественной культуры Зиненко Я.В. и Цзюй Куньи получили уникальную возможность встретиться с «последними из могикан» русской диаспоры в Харбине – Инной Иннокентьевной Медведевой и Верой Николаевной Пан.

Встреча состоялась при поддержке С.С. Левошко – главного научного сотрудника НИИТАГ, кандидата архитектуры, исследователя архитектуры русского Харбина.

Видео-интервью продолжительностью 120 минут пополнило архивный фонд Научного музея Амурского государственного университета (зал «Русский Харбин: история, культура, литература») и литературно-источниковедческой лаборатории кафедры литературы и мировой художественной культуры «Центр изучения дальневосточной эмиграции».

В.Н. Пан родилась в Харбине в 1929 г. После окончания школы работала учителем русского языка. В 1949 окончила Медицинский университет в Харбине. Потом переехала в Шанхай и только в 1959 г. уехала с семьей в СССР.

Инна Иннокентьевна Медведева

И.И. Медведева родилась в г. Благовещенске, эмигрировала с родителями в Харбин в 1929 г., где прожила до 1946 г. Образование получила в колледже ХСМЛ. В 1946 г. вернулась в СССР, вышла замуж, ныне проживает в г. Санкт-Петербурге.

Встреча молодых ученых с Инной Иннокентьевной состоялась 24 октября 2014 г. в г. Санкт-Петербурге. Инна Иннокентьевна пригласила ребят к себе домой. В уютной домашней обстановке она угостила гостей чаем, чай пили из сервиза, который Инна Иннокентьевна привезла из г. Харбина. Ей удалось сохранить не только чайный сервиз, но и игрушки купленные родителями в г. Харбине, большое количество фотографий сделанных в годы эмиграции, которые она с радостью показала и прокомментировала. Инна Иннокентьевна с удовольствием отвечала на все вопросы молодых исследователей, делилась воспоминаниями.

[1] Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308.

– Инна Иннокентьевна, расскажите о себе, о своей семье?

И.И.: Я родилась 28 марта 1923 г. в г. Благовещенске Амурской области в семье врачей, отец – врач-терапевт, мать – врач-стоматолог.

– Как Ваша семья эмигрировала в Китай?

И.И.: Мама с отцом развелись, когда мне было 2 года (в 1925 г.). Мама уехала в Никольск-Уссурийский, где познакомилась с грузином Глонтием, он был владельцем небольших своих «рыбалок» на Камчатке, где добывали рыбу, икру. Родители переехали из г. Николаевска-на-Амуре в г. Владивосток. В г. Владивостоке они прожили до 1929 г. (мне было 6 лет), когда начали власти «прижимать», к отцу стали приходить интересоваться им: что он за человек? Откуда? Отец понимал, что скоро за ним придут, заберут и расстреляют. Тогда папа решил бежать из страны в Китай. Как бежать, я не знаю, но знаю, что раньше были специальные проводники-китайцы, которые специализировались на переводе через границу людей. Так отец перешел границу через Китай, устроился в г. Харбине. Люди приходили и спрашивали про отца, мы говорили, что не знаем, где он, уехал куда-то.

В 1930 г. пришел китаец и сказал: «Мадама, собирайся, капитана прислал забирать вас». Мы с мамой быстро собрались, китаец нас повел. Сначала мы ехали поездом, где не опасно еще было, затем шли пешком, привел нас китаец на станцию Пограничная[1], там перешли обходами через лес на китайскую сторону. На китайской стороне нас встретили китайцы, сразу накормили, точно не помню, но вскоре отец сам приехал за нами, привез в г. Харбин. Папа со своими земляками устроился зарабатывать деньги, а мама устроилась работать врачом.

– Где Вы учились?

И.И.: Когда мне исполнилось 7 лет, я пошла в школу. Гимназию я закончила в декабре 1940 г. Учителя были изумительные, все эрудированные, с высшим образованием. Некоторые учителя приехали во время строительства КВЖД[2], позже стали приезжать эмигранты из России. «Первая мама» в начальной школе, которая учила нас первые 4 года, окончила университет в Германии. Школа была русская. Но в классе могло быть несколько китайских ребят, которые хотели учить русский язык.

---

[1] *Железнодорожная станция Пограничная* (современное название Суйфэньхэ) – была первой станцией Китайско-Восточной железной дороги на территории Китая. КВЖД была построена после заключения российско-китайского договора 1896 года от ст. Пограничной (Суйфэньхэ) через Харбин до ст. Маньчжурия, а также от Харбина до Даляня (Дальнего) и имела пять веток. Об этом, например, Коробчук Ю. Вестник приграничья. Общественно-политическая газета Пограничного района Приморского края от 29 Июня 2013.

[2] *Китайско-Восточная железная дорога* (КВЖД) (до 1917 года – Маньчжурская дорога, с августа 1945 года – Китайская Чанчуньская железная дорога, с 1953 – Харбинская железная дорога) – железнодорожная магистраль, проходившая по территории Маньчжурии и соединявшая Читу с Владивостоком и Порт-Артуром.

С китайскими детьми всегда дружили и никогда не различали: еврей, китаец, украинец или поляк. Мы все дружили, все мы были одной компанией. Распорядок в школе был, как в царской России. Перед началом занятий все обязательно молились. Школьная форма состояла из коричневого платья, черного фартука, белый воротничок и манжеты, праздничная форма: белые пелеринки, белый фартучек – гимназическая традиционная форма.

– Какие праздники отмечала Ваша семья?

И.И.: Праздники отмечались русские, чаще религиозные: Пасха, Рождество. Китайские праздники не отмечались, только принималось участие в шествии в г. Харбине по Китайской улице. Китайский Новый год, во время которого люди, переодетые в драконов, ходили по улицам на ходулях. После основания «марионеточного» государства Маньчжоу-Го[1], японцы делали попытки ввести свои праздники, но они в русской среде не прижились.

– Какую церковь Вы посещали?

И.И.: Русскую православную церковь. В г. Харбине было их 26[2]. Мы обязательно соблюдали пост, всегда причащались.

– Чем Вы занимались в свободное от школьных занятий время?

И.И.: Ходили в кино, при японцах чаще показывали немецкие и американские фильмы, советских фильмов не показывали до 1945 г., пока не пришли советские военнослужащие. Ходили в театр, где ставили русскую оперетту. Была балетная и музыкальная школы.

– Было ли у Вас ощущение, что Вы живете не в России?

И.И.: Ощущение того, что наша семья живет в Китае, безусловно было. Изначально мы снимали комнату, затем квартиру в китайском доме, где хозяином был китаец, внизу которого была китайская лавка. Районы Харбина, такие как Пристань и Новый город, все равно были чисто русскими, только обслуга была китайская. С китайцами в Харбине дружили; японцы не трогали. По моему мнению, у японцев была политика русских не трогать[3], а вообще существовало много японских организаций, кого-то из русских насильно забирали в японские армии или кто состоял в обще-

---

[1] *Маньчжоу-го* – марионеточное государство, образованное японской военной администрацией на оккупированной Японией территории Маньчжурии; существовало с 1 марта 1932 года по 19 августа 1945 года.

[2] Согласно данным Государственного архива Хабаровского края с 1900 по 1942 было построено и освящено 24 православных церкви в г.Харбине // ГАХК. Ф. 831. Оп. 1.Д. 29. Л. 36-76.

[3] На самом деле, русское население Харбина и шире – русских в Китае – серьезно пострадало от японских властей. Многие люди просто сгинули в застенках японских тюрем, как и китайцы, стали жертвами врачей-убийц из отряда 731. Об этом, например: *Пермяков Г.* Отряд 731: Документальная повесть // Тихоокеанский альманах «Рубеж». 2004. № 5. С. 246–298.

стве Кио-Ва-Кай[1], тех, кто так или иначе сотрудничали с японскими властями, вернувшись в СССР, были сосланы в ГУЛАГ.

– Где Вы продолжили обучение после окончания школы?

И.И.: В январе 1941 г. я поступила в колледж Христианского Союза Молодых Людей[2], в 1943 г. закончила. В колледже мы изучали английский, машинопись, стенографию. Я помню, что его закрыли в 1945 г., когда пришли советские войска. На курсе со мной учились поляки, евреи, корейцы, китайцы. Я активно играла в молодежном театре, была примой в постановках. Играли Чехова, Островского. Костюмы шили в колледже. Директором молодежного театра был И.А. Мирандов[3]. Каждое лето мы ездили в лагеря под Харбин отдыхать, например, «Барин», «Имяньпо». После окончания колледжа я осталась работать в библиотеке колледжа, где проработала до 1945 года. В 1945 г. пришли советские войска, русским выдали советские паспорта.

Моя подруга Людмила Пинжукова в 1945 г. узнала, что в Чаньчуне в русский Дальбанк приехали демобилизованные советские офицеры работать. Им понадобились русские девочки в штат, и мы пошли туда работать русскими машинистками.

– Когда Вы вернулись в Россию?

И.И.: Через полгода как я уехала в Чаньчунь, гоминдановцы стали наступать против Мао Цзэдуна – началась Гражданская война в Китае. На тот момент в Чанчуне была советская комендатура; много было офицеров, среди которых были знакомые молодые парни. Внезапно вечером прибежали молодые офицеры, разбудили нас и стали говорить, чтобы мы срочно одевались, ничего с собой не брали. Мы поняли, что Гоминьдан подходит к Чаньчуню, а советские войска эшелонами уходят в г. Харбин. Офицеры нас схватили и посадили меня и Людмилу Пинжукову в «теплушку» и привезли в Харбин. Это было в апреле 1946 г. Там нас встретила моя

---

[1] Об этом, например: *Кейдун И.Б., Елисеева Я.А.* Общая характеристика системы высших государственных органов Маньчжоу-Го // Вестник Амурского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». 2010. Вып. 48. С. 31–36.

[2] *Колледж Христианского Союза Молодых Людей* (ХСМЛ) был образован в 1930 г. с трехгодичным обучением. Он включал в себя немецкое, японское и английское отделения с коммерческими и педагогическими курсами. До реформы образования преподавание в нем велось на английском языке; позже все предметы читались на русском. Программа колледжа предусматривала практические дисциплины: бухгалтерию, коммерческую арифметику, коммерческую корреспонденцию, машинопись, стенографию и др. Большое внимание уделялось спорту и физическому воспитанию. Помимо регулярных занятий в спортивных залах колледжа, в летние месяцы организовывались туристические походы, выезды в лагерь на одном из островов Сунгари. Об этом, например, Потапова И.В. Русская школа в Маньчжурии. 1898–1945 годы: монография. Хабаровск: Частная коллекция, 2010. 186 с.

[3] *Мирандов, Игорь Александрович* (1899–1970) – педагог в Харбине, преподаватель английского языка, помощник директора гимназии и колледжа ХСМЛ (Христианский союз молодых людей) в Харбине, заместитель директора филологических курсов при ХСМЛ.

мама, которая еще не подозревала, что происходит: так как в Харбине гарнизон стоял большой, то Чан Кайши не подходил к Харбину. Чаньчунь заняли, наши ребята меня с подругой забрали и увезли, а кто остался в Чаньчуне из русских, – тех арестовали. В связи с политическими событиями в Китае советские войска стали уходить. Мама осталась в Харбине работать зубным врачом в частном кабинете.

У Людмилы Пинжуковой были связи в советском консульстве, благодаря чему стало известно, что требуются переводчики с английского языка в штаб армии в г. Хабаровске. Я с подругой Людмилой уехала с воинским эшелоном в Хабаровск. 1 мая 1946 г. я пересекла китайско-советскую границу. Закончился мой харбинский период жизни. В 1952 г. мама вернулась в Россию по индивидуальной визе. Я все время писала в харбинское консульство с просьбой выпустить маму в СССР, и так как она была хорошим врачом, ее выпустили из Китая.

В Хабаровске нас приняли хорошо, мы работали в штабе армии в разведовательном отделе. Нас называли «девочки из РО». Мы принимали новости на английском языке, затем переводили и отдавали в печать, в газеты (телеграфное агентство ТАС), там отсортировывали, что нужно, а что – нет. Проработали совсем немного – уволили по причине того, что генерал не имел права брать русских девочек из г. Харбина.

После увольнения мы с подругой Людмилой собрались в Москву; билеты нам выписали в Штабе Армии. Так, в январе 1947 г., я с подругой уехала в Москву. По приезду нас обокрали, у нас не осталось ни документов, ни вещей. Остановились в Москве мы у коллеги Лидии (*фамилию Инна Иннокентьевна вспомнить не смогла*), с которой работали в Дальбанке. Через 2 недели пришел милиционер с проверкой, но, так как у меня не было документов, мне выписали повестку на следующий день явиться к начальнику отдела на разговор. После этого разговора я отправилась по месту прописки в г. Хабаровск за новым паспортом. Подруга Людмила осталась в Москве устраиваться.

На московском вокзале я встретила цыганку, которая предсказала мне имя будущего мужа. На вокзале приметил меня молодой человек, который на каждой станции выходил и проверял, не сошла ли я с поезда. Там мы и познакомились. Иван – мой будущий муж – оказался молодым офицером. В июне 1947 г. в г. Хабаровске я вышла за него замуж. Звание Иван не получил выше капитана: так как жена жила в г. Харбине какое-то время, то есть меня считали иностранкой, а позже вернулась мама из Харбина. Таким образом, к жене-иностранке прибавилась теща-иностранка.

Мы с мужем много ездили по России. После того, как мужа демобилизовали, я работала в волгоградской школе учительницей английского языка, затем мы переехали г. Санкт-Петербург.

Ныне Инна Иннокентьевна проживает в г. Санкт-Петербурге с детьми и внуками, муж давно скончался. Свой рассказ Инна Иннокентьевна закончила фразой: *«Я счастлива, что я там жила, с людьми мне всегда везло».*

Вера Николаева Пан

Знакомство с Верой Николаевной Пан состоялась 25 октября 2014 г. в г. Санкт-Петербурге. Вера Николаевна с большим удовольствием приняла ребят у себя в гостях. В просторной квартире она проживает одна, дети живут отдельно. Вера Николаевна делилась воспоминаниями о жизни в Китае и в России, отвечала на вопросы исследователей, показывала фотоархив своей семьи.

- *Вера Николаевна, расскажите историю знакомства Ваших родителей?*

В.Н.: Папа жил в Китае, был коммерсантом (предпринимателем). В г. Гирине имел свою скорняжную фабрику, – приезжал на Дальний Восток России: Благовещенск, Владивосток, Хабаровск, Читу – купить пушнину. Мама – уроженка города Вятка (ныне Киров).

Мама с папой познакомились г. Чите в доме у общих друзей. Когда родители решили пожениться, мама стояла на условии, что жить они будут в России. Родители договорились, что поедут вместе в Китай, папа продаст свою недвижимость, и они вернутся в Россию.

В Китай родители приехали вместе в конце 1913 г., а в 1914 г. началась Первая мировая война, вскоре наступил 1917 г. – революция в России, а вслед за ней «железный занавес». Так до 1959 г. мама оставалась жить в Китае.

У родителей родились в г. Харбине 2 девочки. Моя старшая сестра умерла в 2012 г. в России. Я родилась в 1929 г. в г. Харбине.

- *Вера Николаевна, расскажите о жизни в Харбине, что помните?*

В.Н.: Харбин – русский город, по стилю, по жизни. Мы жили, окруженные европейцами, большей частью – русскими. С китайскими друзьями мы, конечно, были близки, но как-то разъединял язык, трудно было изучать, или – не совсем так: язык был и не нужен китайский, китайцы приспосабливались к русским, они могли на «ломаном» языке многое рассказать, это была деловая часть города, обслуга, продавцы, но и личные связи были.

Город строился постепенно в русском стиле, прибывали все время русские – это было связанно с революцией 1917 г. в России, кто мог – приезжал.

Нашей семье повезло оказаться в это тяжелое для России время в Китае, т.к. в годы Гражданской революции раскулачили семью моей мамы. Мама часто вспоминала свое приданое, оставшееся в России. Она по-

вторяла, что в сундуках остались вышитые полотенца, рубашки, и нам хватило бы. У папы было много земли, но когда пришли японцы (они оккупировали Маньчжурию в 1932 г.), у папы землю конфисковали. Фабрику отец продал, когда собирался в Россию. Папа стал сильно переживать, что не сможет дать нам с сестрой хорошего образования. В то время обучение было платное, как в начальной, в средней, так и в высшей школе, и довольно дорогое. Родители готовились с рождения ребенка – накапливали сбережения на образование. Маме с папой пришлось быстро искать работу. Отец устроился на японский военный завод металлургом, был специалистом по вороненью стали, обрабатывал детали, какие именно и для чего – не известно; работал до выхода на пенсию. После того, как японцы капитулировали в 1945 г., временно все предприятия, заводы и школы не работали – все остановилось. Отец снова остался без работы, но скоро его нашли и позвали восстановить завод, на котором он работал. Этот завод перевели в окрестности г. Харбина, примерно 20-30 км. – место называлось Пинфан, где размещалась бывшая японская база бактериологического оружия. Все было разрушено местными жителями – отцу предстояло все восстановить.

– Вера Николаевна, где Вы учились?

В.Н.: Я училась в г. Харбине, ходила в русскую школу, хотя и учились в ней чехи, поляки, грузины, армяне, китайцы, очень много было украинцев, белорусов. Был классный руководить и воспитатель, который следил за внешним видом, дисциплиной девочек. В школе самым большим праздником считалась Пасха. Большой школьный праздник был посвящен иконе Михаила Архистратига, который праздновался 21 ноября. В этот день форма была парадная. Служился молебен, у иконы было огромное количество цветов, пел хор девочек. Устраивался вечер танцев, приглашались мальчики, классный руководитель очень строго следил за дисциплиной. Обязательно записывалось, какого мальчика приглашает каждая девочка. После вечера танцев классный руководитель устраивал беседу, где разбирались ошибки девочек в поведении, например, девушка была слишком весела – это не очень красиво, так как девушка должна быть скромна. Также в школе отмечали «Елку», обязательно в праздничной школьной форме; в платье или с прической прийти не разрешалось. Учителями в г. Харбине были девушки, закончившие институт благородных девиц, Смольный институт или преподавали мужчины-белые офицеры. Учителя передавали атмосферу той культуры, которая была в Российской империи.

– На каком языке Вы говорили дома?

В.Н.: В нашей семье дома говорили на русском языке, так как папа был обрусевший китаец. Всегда отмечался китайский Новый год: собира-

лись китайские друзья, соседи, коллеги по работе. С японцами мы дружили, политика-политикой, но мы ведь были соседями. После оккупации Японии Серверной Маньчжурии в школе было введено большое количество часов на изучение японского языка.

– Какие праздники отмечали в семье?

В.Н.: Отмечали в основном православные праздники: Рождество, Троицу. День Ангела – именины, День рождения считали второстепенным праздником.

– Какую Церковь посещала Ваша семья?

В.Н.: Мы посещали Русскую православную церковь, где богослужение служилось на русском языке. Русская православная церковь устраивала концерты духовной музыки, оказывала различную помощь материальную и духовную.

– Чем занимали себя в свободное от школьных занятий время?

В.Н.: В зимнее время катались на коньках, часто ходили в кино. Очень много читали: Чарскую, Жуль Верна, Вербицкую; из харбинских авторов читали: А. Несмелова, Е. Недельскую, Н. Байкова. Школьникам часто брали абонементы в театр «Модерн» [1] на спектакли: «Золушка», «Красная шапочка», «Хижина дяди Тома».

– Как сложилась Ваша жизнь после окончания школы?

В.Н.: После окончания школы, меня сразу пригласили работать в китайскую среднюю школу – преподавать русский язык. В 1949 г. была образована КНР, активно налаживались связи с СССР, китайцы упорно и быстро стали изучать русский язык. Также я закончила Медицинский институт по специальности фармацевт-провизор, но по специальности в Китае не работала. Преподавала в г. Харбине до 1954 года. В этом же году я вышла замуж за китайца, и мы с мужем переехали в г. Ханчжоу, где нас пригласили в Педагогический университет. Мы с мужем преподавали русский язык, но разница была в том, что я преподавала на основных факультетах, а муж преподавал русский язык как иностранный. Ханчжоу – маленький, курортный город с гористой местностью, он был отражением древнего Китая. В 1957 г. мы переехали с семьей в г. Шанхай, потому что мы стали готовиться к отъезду в СССР. В это время заболел отец (рак легких), а в г. Ханчжоу не было нужных лекарств. Отец скончался в том же году в г. Шанхае. Мама умерла в 1960 г., через год после приезда в СССР. Перед тем, как эмигрировать в СССР, мы с мужем написали в Московский

[1] В 1910-е г. И.А. Каспэ было организовано крупное предприятие «Модерн», в состав которого вошли отель, кинематограф, театр и ювелирный магазин. Театр «Модерн» был центром художественной жизни, на его сцене осуществлялись постановки всех жанров русского искусства. Здесь ставились классические драмы, комедии, оперы, балеты, а также детские спектакли «Кот в сапогах», «Степка-растрепка», «Дед Мороз-Красный нос». «Красная шапочка». На сцене шли оперные постановки – «Фауст», «Паяцы», «Пиковая дама» и др.

университет письмо, в котором спрашивали, нужны ли специалисты из Китая – нам ответили положительно. Все документы были оформлены и в 1959 г. мы эмигрировали в СССР. Уехали вовремя из Китая, так как в это время Культурная революция была в полном разгаре, после чего она переросла в политическую. Каждого интеллигента начали посылать в деревни учиться у крестьян «пролетарской» идеологии, быту. Муж был дважды послан на учебу в деревню. Пожилые люди, интеллигенты, профессоры просто умирали на таких работах от палящего солнца, от недостатка питания. Работа заключалась в посадке или уборке риса, каждый стебель садили в воду. Каждый вечер проходили собрания, на которых нужно было обязательно найти «тигра» – врага народа. Каждый рассказывал свою биографию в мельчайших подробностях и если ты что-то забыл, а тебе подскажут – ты в этом будешь виноват. Например, один товарищ забыл назвать своего друга юности, а друг был капиталистом. Посыпались обвинения, что человек скрыл этот факт намерено, его обвиняли, критиковали. Таких случаев была масса, иногда такие обвинения доводили людей до самоубийства. Таким образом, наша семья уехала в СССР, спасаясь от Культурной революции.

Приехав в Россию в г. Санкт-Петербург, я устроилась работать преподавателем на кафедру русского языка для иностранцев. В то время было очень много китайских, румынских, болгарских студентов. Через несколько лет я ушла в декретный отпуск по уходу за вторым ребенком. Когда пришло время выходить на работу, ставки на кафедре русского языка не было, так как все студенты уехали. Причиной послужил советско-китайский пограничный конфликт на острове Даманский[1]. Так я устроилась на кафедру аналитической химии, где мне пригодилось медицинское образование, полученное в г. Харбине. Заведующей лабораторией качественного анализа я проработала 18 лет до выхода на пенсию в 1989 году. Супруг работал преподавателем китайского языка, защитил диссертацию. Стал доцентом, кандидатом филологических наук. Скончался он в 2009 году.

«*Приехав в СССР, мы поняли, что менталитет отличается. Мы жили в г. Харбине, как при царской России…*», – этими словами Вера Николаевна закончила свой рассказ о жизни в Китае. На сегодняшний день Вера Николаевна проживает в г. Санкт-Петербурге, находится на пенсии, помогает детям и внукам.

---

[1] Пограничный конфликт на острове Даманском. 1969 г. // Режим доступа: http://earth-chronicles.ru/news/2014-03-17-61613 (Дата обращения 24.01.2015).

АННОТАЦИИ

Россия и Китай на дальневосточных рубежах: исторический опыт взаимодействия двух культур

Забияко А.П. **Диаспоры как фактор цивилизационных взаимодействий.**
Аннотация. В статье исследуются проблемы диаспоры и диаспоризации – общемировых явлений исторического развития. Россия и Китай, российская и китайская цивилизации не стоят в стороне от мировых тенденций. Автор определяет явление *русской диаспоры* как сообщества людей, связанных с русской культурной традицией, но проживающих за пределами России в статусе этнического меньшинства, разделяющих чувство групповой солидарности, объединенных коллективными представлениями и опытом жизни в чуждом этнокультурном окружении. Основу чувства групповой солидарности и коллективных представлений русской диаспоры составляет образ России как родины и страны исхода.
Под *китайской диаспорой* автор предлагает понимать сообщество людей, связанных с китайской культурной традицией, но проживающих за пределами Китая в статусе этнического меньшинства, разделяющих чувство групповой солидарности, объединенных коллективными представлениями и опытом жизни в чуждом этнокультурном окружении. Основу чувства групповой солидарности и коллективных представлений китайской диаспоры составляет образ Китая как родины и страны исхода.
В статье также дается определение *диаспоризации* – во-первых, как процесса укоренения этнических групп за пределами своей исторической родины в иноэтнической среде; во-вторых, процесса, направленного на формирование устойчивых этнических сообществ, сохраняющих в инокультурном окружении свою культурную специфику.
Особое внимание уделяется китайскому опыту диаспоризации в России и русскому опыту диаспоризации в Китае (албазинцы, русская эмиграция XX в.).
Ключевые слова: диаспоризация, русская диаспора, китайская диаспора, иноэтническая среда, инокультурное окружение, этнические группы.

Ли Иннань. **Миссионерская деятельность Русской Православной церкви в Китае – исторические уроки.**
Аннотация. В статье рассматривается история развития миссионерской деятельности Русской Православной церкви в Китае. Автор проводит сравнительный анализ деятельности православной и католической церкви в Китае с момента появления и до их современного состояния. Развитие православия в Китае с начала и до конца оказалось жестко привязанным к деятельности

Русской Духовной миссии. В результате, в глазах китайцев православие так и осталось «русской религией», неукорененной в китайской почве.
Ключевые слова: Русская Православная церковь, Китай, православие, католичество, миссионерская деятельность, Русская Духовная миссия.

Кейдун И.Б., Макарова А.И. **Исторический опыт изучения Дальнего Востока в рамках деятельности Благовещенского отделения Общества востоковедения.**
Аннотация. Статья посвящена малоизвестным страницам истории Благовещенского отделения Общества востоковедения. Создание Общества было призвано содействовать экономическому сближению России с восточными странами, в том числе с Китаем. В марте 1903 г. было открыто Благовещенское отделение. Деятельность отделения, в основном, была связана с изучением амурского края, а также отчасти Китая. Члены местного отделения занимались сбором сведений, важных в торгово-промышленном отношении.
Ключевые слова: Общество востоковедения, Благовещенское отделение Общества востоковедения, российское востоковедение конца XIX-началаXX, Россия и Китай, востоковедные общественные объединения.

Урманов А.В. **Осмысление процессов глобального взаимодействия России и Китая в амурской публицистике начала XX века.**
Аннотация. Статья посвящена одному из наиболее ярких амурских публицистов начала XX столетия Владимиру Николаевичу Кондратьеву – автору книги «Современный Китай», вышедшей в Благовещенске в 1908 году, но не утратившей и поныне своей актуальности.
Ключевые слова: литературное краеведение, литература Приамурья, публицистика, Владимир Кондратьев, «Современный Китай».

Пелевина О.В. **Мировоззренческие и правовые основы культурно-гуманитарного взаимодействия России и Китая на современном этапе.**
Аннотация. В статье рассматриваются некоторые базовые категории, которые являются основой для современного культурно-гуманитарного взаимодействия России и Китая. Автор обращает внимание на то, что культурный потенциал двух стран обусловливает межличностные отношения русских и китайцев, реализуется в двусторонних политико-правовых документах.
Ключевые слова: Россия и Китай, культурно-гуманитарное взаимодействие, двусторонние отношения, менталитет, политико-правовые документы.

Этнокультурные и этнорелигиозные проблемы диалога русских и китайцев

Филонов С.В. **Концепт «искупление вины» и его категориальный тезаурус в ранних даосских религиозных сочинениях**

Аннотация. Статья посвящена аналитической характеристике описанию концепта «искупление вины», представленного в ранних даосских религиозных сочинениях, бытовавших в Китае в III—VI вв., равно как и категориальному аппарату, с помощью которого раннесредневековая китайская культура текстуализировала представления, являющиеся структурообразующими для данного концепта. В качество важнейшего источника для исследования данного проблемного поля служило сочинение «Пресветлый кодекс от Совершенных [правителей] Девяти [небес]» (*Цзю чжэнь мин кэ* 九真明科), сохранившееся до нашего времени в составе Даосского канона (*Дао цзан* 道藏). «Пресветлый кодекс» фиксирует правила, регламентирующие передачу и получение даосских тайный книг, а также содержит богатый материал о даосских религиозных ритуалах, связанных с искуплением совершенных проступков и покаянием в содеянных преступлениях.

Ключевые слова: Китай, религия, даосизм, ранние даосские сочинения, даосские кодексы, Цзю чжэнь мин кэ, конепт вины, искупительные ритуалы.

Лемешко Ю.Г. **Гуань Юй на народной картине *няньхуа*: культ божества в традиционном и современном Китае.**

Аннотация. Статья посвящена описанию и интерпретации образа Гуань Юя, исследование основано на анализе сюжетов китайской народной ксилографической картины *няньхуа*. В конце династии генерал Гуань Юй служил Лю Бэю, основателю царства Шу. После смерти Гуань Юй был обожествлен, в народе его до сих пор почитают как героя. Почитание этому божеству – сложный культурный феномен. Автор анализирует образы Гуань Юя на народной картине *няньхуа*. Картины с изображением военачальника можно рассматривать в качестве важного источника исследования феномена божества. В статье рассматривается место и роль Гуань Юй в современной китайской культуре.

Ключевые слова: Гуань Юй, культ, вера, народная религия, китайская народная ксилографическая картина (няньхуа), китайское народное искусство.

Лапин А.В., Моторина В.В. **Религиозные образы и черты в современном китайском искусстве (на примере «contemporary art»).**

Аннотация. Современное искусство – это искусство сегодняшнего дня, созданное художниками 21 века. Современное искусство рассматривается в контексте современного общества и непосредственно имеет отношение к нам и миру вокруг нас. Современное китайское искусство – понятие, которое не является исключительно временной концепцией, оно отражает китайское

общество, политику, глобализацию после Культурной революции. Оно состоит из различных направлений, которые осознанно отличаются от господствующего академического и традиционного искусства. В работах известных современных китайских художников ярко представлены религиозные черты и образы буддизма и даосизма, переработаны исходя из личного опыта религиозно-философские идеи.
Ключевые слова: contemporary art, современное китайское искусство, традиционное искусство, художественное творчество, религиозные образы, религиозные черты, буддизм, даосизм.

***Чжоу Синьюй*. Представление о глупости в китайской культуре (на материале учений Лао Цзы и Конфуция).**
Аннотация. В статье исследуется одна из универсальных констант человеческого сознания – глупость – и ее преломление в китайской картине мира. Специфика бытования и развития представлений о глупости в китайской культуре неотделима от ее антиномичной пары – представлений о мудрости. В статье детально изучена лексико-семантическая структура понятия «глупость», его лексико-семантические связи с понятием «ум», «безумие», «мудрость». На материале наиболее популярных в современном Китае древних учений Лао Цзы (даосизм) и Конфуция (конфуцианство) авторы рассматривают антиномические связи представлений китайцев об уме и глупости, о безумии и мудрости. Эти представления не только укоренены в национальной картине мира китайцев, но и определяют их политическую и экономическую, культурную стратегию в настоящем.
Ключевые слова: глупость, мудрость, константы человеческого сознания, китайская картина мира, Лао Цзы, Конфуций.

***Беляков А.О., Миронов М.А.* Маньчжурский клин: к вопросу интерпретации предметов материальной культуры.**
Аннотация. В статье рассматриваются основные подходы и актуальные проблемы интерпретации артефактов, обнаруженных в районе проживания народов «маньчжурского клина».
Ключевые слова: археологическая культура, дауры, дючеры, маньчжурский клин, маньчжуры.

***Гаврилов С.С.* Этнопсихологическая обусловленность религиозных верований и традиционных практик тунгусов в трактовке С.М. Широкогорова.**
Аннотация. Публикация раскрывает взгляд выдающегося русского ученого С.М. Широкогорова на связь этнопсихологических особенностей тунгусов с их традиционными верованиями. Опираясь на результаты полевых исследований, ученый приводит примеры того, как психологические особенности тунгусов обеспечивают существование у них традиционных верований и ре-

лигиозных практик. В статье отмечается то, на сколько взгляды этнографа начала XX века остаются актуальными и в современной этнопсихологии.
Ключевые слова: С.М. Широкогоров, этнопсихологические особенности, традиционные верования, религиозные практики.

Матющенко В.С. **Амурское старообрядчество в свете современного внутриконфессионального конфликта в Русской православной старообрядческой церкви**
Аннотация. В статье рассматриваются проблемы современного старообрядчества. Автор исследует вопрос возможного раскола РПСЦ на традиционалистскую группу, которая поддерживает тенденцию сохранения традиционных укладов старообрядческой церкви, и группу староверов, выступающих за смягчение консерватизма церкви.
Ключевые слова: Русская Православная старообрядческая церковь, амурские старообрядцы, староверы, русская культура.

Лапин А.В., Котлярова М.М. Отношение к животным в религиях Китая.
Аннотация. В настоящее время одним из самых актуальных становится вопрос взаимодействия человека и природы, поиск путей устойчивого развития. В азиатско-тихоокеанском регионе эта тема как никогда востребована – древние страны, прежде всего, такие как Китай, за многовековую историю значительно перестроившие традиционные экосистемы, изменившие ландшафт, сейчас переживают бурный период экономического роста. Более чем миллиардное население Китая оказывает значительное антропогенное давление на Землю. Перестройка экономической системы страны в духе рационального природопользования и ресурсосбережения немыслима без изменения сознания людей, воспитания бережного отношения к природе. Большую роль в этом может сыграть древняя философская и религиозная традиция, которая вплоть до сегодняшнего дня продолжает играть важную роль в формировании мировоззрения китайцев по отношению к животным и природе в целом.
Ключевые слова: религии Китая, отношение к природе, отношение к животным, философская и религиозная традиция, экономический рост.

Аргудяева Ю.В. **Русские казаки-забайкальцы в Северо-Восточном Китае.**
Аннотация. Автор статьи рассматривает историю возникновения и жизнедеятельности русских казаков-забайкальцев в Северо-Вотсочном Китае, в частности в Трехречье. Русские казаки, жившие в конце XIX – первой половине XX в. в Трёхречье, не только явились хранителями исконной русской культуры в Северо-Восточном Китае, но и впоследствии транслировали свое культурное наследие на австралийский и американский континенты.
Ключевые слова: Северо-Восточный Китай, Забайкалье, Дальний Восток, Трехречье, старообрядцы, казаки-забайкальцы, старообрядческая церковь,

русские, китайцы, этнокультурное развитие Азиатско-Тихоокеанского региона.

Зиненко Я.В. **Православие в Китае: обзор публикаций материалов конференций «Россия и Китай на дальневосточных рубежах (2000-2013 гг.).**
Аннотация. Статья представляет обзор публикаций, посвященных православию в Китае по материалам международных конференций «Россия и Китай на Дальневосточных рубежах». На основе контент-анализа автор приходит к выводу что, статьи, посвященные православию в Ките, занимают небольшую часть от общего числа публикаций, авторы статей рассматривают историю, как Русской православной церкви, так и старообрядческих движений на основе архивных источников, научные статьи затрагивают культурологическое и архитектурное влияние существования православия в Китае.
Ключевые слова: православие, старообрядчество, Китай, статья, автор, научный сборник, история, культура, архитектура.

Китай и Россия: русская культура и русская литература в диалоге двух цивилизаций

Сенина Е.В. **Социально-политические и социокультурные предпосылки интереса к русской литературе в Китае (первая половина XX в.).**
Аннотация. Статья посвящена изучению русской литературы в Китае в первой половине XX века. В статье рассматриваются значимые этапы изучения и перевода русской литературы в Китае, а также приводятся имена деятелей культуры, занимающихся изучением русской литературы в Китае в первой половине XX века.
Ключевые слова: русская литература в Китае, социально-политические и социокультурные предпосылки, литературная революция.

Трошина В.С. **«Китайские легенды» П.В. Шкуркина: литературное изложение китайского фольклора и истории.**
Аннотация. В статье проводится анализ цикла «Китайские легенды» известного дальневосточного писателя-эмигранта, путешественника и синолога П.В. Шкуркина. Автор рассматривается художественные особенности сборника, который представляет собой литературное изложение китайского фольклора и истории.
Ключевые слова: Дальний Восток, Китай, дальневосточное зарубежье, синология, П.В. Шкуркин, китайский фольклор, культура Китая, легенды, предания, стилизация.

Забияко А.А. **Синолог и этнограф П.В. Шкуркин: образ хунхузов и хунхузничества в контексте социокультурных трансформаций и межцивилизационных контактов на Северо-Востоке Китая в XIX-XX вв.**

Аннотация. Творчество П.В. Шкуркина развивалось от научно-этнографических записей путешествий по Китаю и российскому Дальнему Востоку – через собирание фольклорных китайских текстов – к художественной этнографии. Его этнографические сборники "Хунхузы" и "Игроки" основаны на реальных впечатлениях офицера и ученого-этнографа, хорошо знающего китайский язык. Характерной чертой писателя-исследователя является совмещение в повествовании двух этнических точек зрения: русского офицера и хунхуза-китайца или маньчжура. Изнутри хунхузского социума Шкуркин исследует причины и основы хунхузничества. Это обусловлено глубоким знанием китайской и маньчжурской религиозной и этической традиции, а также глубоким патриотизмом Шкуркина. Писатель стоял у истоков этнографической беллетристики. Он тесно связывает судьбу русских жителей дальневосточного фронтира с судьбой китайского населения. Социокультурные трансформации дальневосточного фронтира, исследованные Шкуркиным на материале хунхузничества, являются ценным этнографическим и культурным источником.

Ключевые слова: социокультурные трансформации, научная этнография, художественная этнография, хунхузничество, китайская религиозная традиция, маньчжурская религиозная традиция, этнографическая беллетристика.

Родионова К.И. **Изучение культа тигра русским эмигрантом и этнографом Н. А. Байковым в Китае и Маньчжурии (на основе книги «Великий Ван»).**

Аннотация. В статье рассматривается мифология Китая, большую роль, в которой играют различные животные культы, среди которых главенствующим является почитание дракона и тигра. На Дальнем Востоке, в условиях которого можно встретить в тайге тигра, культ этого хищника стал преобладающим. Поэтому образ тигра попадает в исследовательскую среду русских эмигрантов, оказавшихся в Маньчжурии. Так в статье анализируется тигриный культ как часть «фронтирной мифологии» одного из представителей русской эмиграции – этнографа Н.А. Байкова и его книги, под названием «Великий Ван».

Ключевые слова: фронтирная мифология, дальневосточная эмиграция, тигриный культ, Маньчжурия.

Бибик Е.Е. **Человек дальневосточного фронтира: В.Ю. Янковский («Нэнуни. Дальневосточная Одиссея»).**

Аннотация. Статья посвящена одной из форм выражения «фронтирой ментальности», «фронтирной мифологии», проявляющейся в прозе дальневосточных пассионариев – Янковских. Прозаическое наследие семейства яв-

ляется не только богатейшим источником для реконструкции социокультурной жизни дальневосточной эмиграции, но и отражением «фронтирной мифологии».
Ключевые слова: «фронтирная ментальность», пассионарий, «фронтирная мифология», «таежная мифология».

Гребенюкова Н.П. **О поэте русского Харбина М.П. Шмейссере.**
Аннотация. Статья посвящена творческой судьбе поэта восточной ветви русского зарубежья М.П. Шмейссеру, активному участнику харбинской «Чураевки». В 1945 г. поэт был депортирован в СССР и отбывал срок в Воркуте. Лагерь был для него сильной психической травмой, и поэт больше не издал книг.
Ключевые слова: сценические миниатюры, пьесы для детей, скетчи для радио, либретто для театра, оперетты, мотив духовного странничества, лауреат Всеманьчжурского и Всеазиатского литературных конкурсов, христианские мотивы, диверсионная деятельность, депортация в СССР, стихи воркутинского периода, в духе времени и места.

Забияко А.А. **Архив Н. Щеголева как источник реконструкции жизни русской эмиграции в Харбине.**
Аннотация. Статья посвящена истории обретения в 2010 г. в Екатеринбурге, а также первичному описанию архива и архивных маргиналий харбинского поэта Н. Щеголева. Они представляют драгоценный и весьма содержательно емкий материал для воссоздания послеэмигрантского периода творчества поэта, а также источник реконструкции жизни русской диаспоры в Харбине – начиная с начала строительства КВЖД и до середины 30-х гг. прошлого столетия.
Ключевые слова: Харбин, русская диаспора, русская эмиграция, архив, Н. Щеголев.

Бузуев О.А. **Тематическая и жанровая специфика книги воспоминаний Валерия Перелешина «Два полустанка».**
Аннотация. В статье определяется роль и место книги воспоминаний Валерия Перелешина «Два полустанка» в контексте автобиографической прозы русского дальневосточного зарубежья. Основное внимание уделяется анализу проблемно-тематической, жанровой и композиционной специфики мемуаров В. Перелешина как «свидетеля и участника литературной жизни Харбина и Шанхая».
Ключевые слова: русское дальневосточное зарубежье, Валерий Перелешин, «Два полустанка», книга воспоминаний, автобиографическая проза, тема, жанр.

Хисамутдинов А.А. **Музыкальная жизнь в русском Харбине.**
Аннотация. Статья посвящена музыкальной жизни в Харбине в 1922–1950-е гг., описывается деятельность Харбинского симфонического общества, который считался лучшей музыкальной труппой в Китае, приводятся сведения о музыкальных конкурсах, артистах русской оперетты и других деятелях русской культуры.
Ключевые слова: русская музыка в Китае, Харбинский симфонический оркестр, оперетта в Харбине, музыкальные конкурсы в Китае, деятели русской культуры в Китае.

Левченко А.А. **Революционный Китай в восприятии советского читателя (В. Март).**
Аннотация. Статья посвящена изучению художественного осмысления революционных событий в Китае в конце 1920-х гг. русским писателем В. Мартом. Тема китайской революции была очень популярна в советской литературе. Отчасти, многие отечественные писатели, журналисты и путешественники обращались к теме революционных событий в Китае, выполняя требования соцзаказа. С другой стороны, внимание к данной теме было вызвано собственным интересом к изучению культуры и истории Китая.
Ключевые слова: Китай, Шанхай, китайская революция, советская литература, соцзаказ, традиционная культура Китая.

Агеносов В.В. **Михаил Соловьев и его «Записки советского военного корреспондента».**
Аннотация. Автор статьи рассматривает творчество малоизвестного писателя, одного из представителей литературы «второй волны» русской эмиграции Михаила Соловьева. В статье приводится анализ художественной структуры «Записок военного корреспондента», посвященных теме Великой Отечественной войны.
Ключевые слова: Русское зарубежбе, «вторая волна» русской эмиграции, писатели Ди-Пи, тема войны, цикл, юмор, сатира, М. Соловьев.

Проблемы преподавания гуманитарных дисциплин китайским студентам в России

Тарутина Е.И. **Использование инновационных технологий в преподавании философии иностранным студентам.**
Аннотация. Статья посвящена особенностям методики преподавания философии китайским студентам. Раскрыты методические приемы, обеспечивающие освоение материала, использованные автором в преподавании китайским студентам-дизайнерам.

Ключевые слова: философия, иностранные студенты, инновационные технологии, метод «кейса», метод «портфолио», методика использования тестов, специфика китайского мировоззрения.

Конталева Е.А. **Образовательное пространство ВУЗа и межкультурная коммуникация.**

Аннотация. В данной статье автор обращается к проблеме межкультурной коммуникации России и Китая в образовательном пространстве вуза. Автор обращается к понятиям «образовательное пространство», «межкультурная коммуникация», «культурный код», «культурные универсалии», «этнокультурный стереотип». На примере такой дисциплины как «Категории русской культуры», автор обозначает основные проблемы взаимодействия двух культур в области образования, а также предлагает возможные методические решения этих проблем.

Ключевые слова: культура, культурный код, паттерн, диалог культур, межкультурная коммуникация, образование, образовательное пространство.

Архив

Чжан Жуян, Забияко А.А. **Этнокультурные константы гидронимики Приамурья: три мифа о Черном Драконе и названии реки Хэйлунцзян.**

Аннотация. В статье рассматриваются три мифологические версии именования реки Амур (кит. – Хэйлунцзян), возникшие в культурной традиции местных жителей правого берега, говорящих на китайском языке (ханьцев, орочонов, маньчжуров). Во всех трех мифах, записанных в результате этнографических разысканий, центральным персонажем выступает Черный Дракон (Хэй Лун), мощное чудовище. Этот дракон может быть добрым и злым, помогать людям и мешать, сам принимать облик сказочного богатыря или состязаться с богатырем-культурным героем. Но именно от милости либо немилости Черного Дракона зависит урожай крестьян и их благополучие. С образом Черного Дракона с древних времен напрямую связана топонимика и гидронимика провинции Хэйлунцзян.

Ключевые слова: Хэй Лун, Хэйлунцзян, Шандунь, Амур, миф, Черный Дракон, топонимика, гидронимика.

Забияко А.А., Бибик Е.Е. **Встреча двух этносов на границе: Благовещенск – Хэйхе 100 лет назад (из архивных материалов).**

Аннотация. Публикация заметки из парижской газеты «Возрождение» (1929) и комментарии к ней позволяют сопостатавить характер этнокультурных и социокультурных контактов русских и китайцев на территории дальневосточного фронтира – в приграничных городах Хэйхэ и Благовещенске почти сто лет назад. Взаимоотношения этих народов в значительной степени опре-

делили экономическую ситуацию, социально-психологический климат, этнокультурное состояние региона.
Ключевые слова: Сахалян, Благовещенск, фанзы, контрабанда, китаец-лавочник.

Эфендиева Г.В., Родионова К.И. **«Рубеж» как источник этнографического знания о народах Восточной Азии.**
Аннотация. В настоящей публикации представлено несколько очерков и статей этнографического характера, напечатанных в харбинском журнале «Рубеж» в конце 1920-х – середине 1940-х годов. Собранные материалы – краткие отчеты участников археологических экспедиций, путевые наблюдения, зарисовки из бытовой жизни коренных жителей Восточной Азии, впечатления от общения с носителями традиционной культуры, описания ритуалов и обрядов той или иной этнической общности, сопровождающиеся уникальными фотографиями, не только являются ценным источником изучения истории и культуры народов Дальнего Востока и соседних территорий, но могут стать полноценным объектом для социоэтнографических и религиоведческих исследований.
Ключевые слова: журнал «Рубеж», этнографические очерки и статьи, коренные жители Восточной Азии, Дальний Восток, дальневосточная эмиграция.

Дябкин И.А. **Китай глазами этнографа: П.В. Шкуркин и его «Город Хуланьчэн».**
Аннотация. В публикации приводятся отрывки из книги «Город Хуланьчэн» учёного и писателя дальневосточной эмиграции П.В. Шкуркина. Книга вышла маленьким тиражом в 1904 г., в ней содержатся сведения о быте и культуре народов Маньчжурии. Книга представляет собой первый опыт этнографического освоения Китая писателем-эмигрантом.
Ключевые слова: этнос, Маньчжурия, Китай, Россия, миграции, этнографическая проза, культура, религия.

Левченко А.А., Забияко А.А. **Этнические миграции и социокультурные реалии Северной Маньчжурии в первой половине XX в. (В. Март. Цикл «Желтые рабыни»).**
Аннотация. В публикации представлен неизвестный цикл очерков В. Марта «Желтые рабыни», помещенный в нескольких номерах харбинской газеты «Копейка». Автор предлагает читателю познакомиться с китайской повседневностью, скрытой от глаз европейцев. В цикле исследуется рынок проституции в Китае, жизнь публичных домов. Март обращается к особенностям устройства традиционной китайской семьи, быту и нравам простолюдинов из отдельных районов страны. Цикл «Желтые рабыни» представляет собой ценный этнографический материал. Публикация очерков сопровождается комментариями.

Ключевые слова: социокультурные реалии, этнические миграции, Северная Маньчжурия, Фудзядянь, китайцы, очерк, торговля людьми, проституция.

Дябкин И.А., Левченко А.А. **Русские писатели в Китае: о жизни П. Северного (стенограмма беседы с А.П. Северным)**

Аннотация. В статье приводится стенограмма беседы с Арсением Павловичем Северным – сыном дальневосточного писателя-эмигранта Павла Александровича Северного. Многие факты, рассказанные Арсением Павловичем Северным интервьюерам, позволяют реконструировать этапы жизненного и творческого пути П.А. Северного, а также особенности социокультурных миграций и этнокультукрных контактов русских и китайцев в Китае в первой половине XX в. Статья сопровождается биографической справкой о П. Северном.

Ключевые слова: Китай, китайцы, русские, дальневосточная эмиграция, Харбин, Шанхай.

Зиненко Я.В., Цзюй Куньи. **«Мы жили в Харбине, как при царской России»: социокультурные и этнокультурные процессы 10-50 гг. XX в. в сознании дальневосточных эмигрантов.**

Аннотация. Статья написана на основе интервью с «последними из могикан» русской диаспоры в Харбине – Инной Иннокентьевной Медведевой и Верой Николаевной Пан. Публикация отражает социокультурные и этнокультурные процессы 10-50 гг. прошлого столетия, их преломление в сознании дальневосточных эмигрантов, проживающих сегодня в России

Ключевые слова: Харбин, Китай, Россия, эмиграция, диаспора, КВЖД, ХСМЛ, праздники, культура, история.

在远东的俄罗斯与中国：俄罗斯与中国在远东边界的相互关系的历史经历

扎比亚科 A.П. 散居人作为一个文明相互关系的因素。

摘要：本文研究历史发展的全球现象散居人和散居人的形成的问题。俄罗斯和中国这两个文明不是独自的在从全球的趋势。作者把俄罗斯侨民的现象确定了作为与俄罗斯文化传统有联系的社会，但作为一个少数民族住在俄罗斯界限以外、在一个不同民族文化环境中有一样的群体团结的感情、有一样的群体的概念和生活经验。群体团结的感情基础和群体的概念的俄罗斯侨民是俄罗斯形象作为一个国家和原产国。

作者认为中国侨民是与中国文化传统有联系的社会，但作为一个少数民族住在中国界限以外、在一个不同民族文化环境中有一样的群体团结的感情、有一样的群体的概念和生活经验。群体团结的感情基础和群体的概念的中国侨民是中国形象作为一个国家和原产国。

本文包含“散居人的形成”的概念，第一个是他们历史祖国界限以外在莫伸民族的环境建立民族集团的过程，其次向形成稳定民族的社会在不同文化环境保留他们文化特点的过程。

作者注重在俄罗斯的中国侨民经验和在中国的俄罗斯侨民经验（阿尔巴津人，20 世纪的俄罗斯侨民）。

关键词：“散居人的形成”，俄罗斯侨民，中国侨民，不同的民族环境，不停的文化环境，民族集团。

李英男。俄罗斯东正教会在中国的传教活动 - 历史教训。

摘要：文本研究俄罗斯东正教会在中国的传教活动的历史发展。作者进行了东正教会和天主教会在中国的比较分析，从形成到现代的状态。东正教在中国的发展从一开始到最后于俄罗斯宗教使命的活动有密切的关系。由于在中国人的思想东正教当“俄罗斯宗教”。

关键词：俄罗斯东正教会， 中国，东正教，天主教，传教活动，俄罗斯宗教使命。

凯伊顿И.Б.远东研究在布拉格维申斯克分会东方学社活动的历史的经历。

摘要：这篇文章是专门研究布拉格维申斯克分会东方学社的历史的。东方学社建立的时候，就使促进俄罗斯和东方国家，其中包括中国中间的经济关系。1903年3月布拉格维申斯克分会东方学社就形成了。基本上分会的

活动与阿穆尔州，以及中国研究有关。分支的成员在工商业的关系从事收集重要的信息。
关键词：东方学社，布拉格维申斯克分会东方学社，19世纪末和20世纪初俄罗斯东方学，俄罗斯与中国，东方学社会联合会。

乌里马诺夫 A.B.在 20 世纪初阿穆尔的政论作品理解俄罗斯和中国之间的全球合作的过程中。
摘要：这篇文章是专门 20 世纪初阿穆尔州最突出的政论家之一——弗拉基米尔·尼古拉耶维奇·孔德拉基耶夫，他是“现代中国”的作者。1908 年，这本书在布拉格维申斯克出版了，但迄今为止还没有失去自己的现实意义。
关键词：文学的方志学，阿穆尔州的文学，政论文，弗拉基米尔·孔德拉基耶夫，“现代中国”。

别列维纳O.B.现代俄罗斯和中国之间文化人道的相互影响，思想和法律的基础。
摘要：这篇文章揭示有些是基础的给现代俄罗斯和中国之间文化人道的相互影响的基本范畴。作者最重要的是两个国家的文化潜力造成了俄罗斯和中国的个人间的相互关系，以及它是双边政治法律文件执行的。
关键词：俄罗斯和中国，文化人道的相互影响，双边关系，精神气质，政治法律文件。

俄罗斯人与中国人民族文化和民族宗教对话的问题

菲罗诺夫 C.B.“赎罪”的概念在早期道教的宗教著作的分类总词库。
摘要：这篇文章是专门对“赎罪”的概念做了分析的描述，这个概念在 III-VI 世纪初道教宗教著作提出，以及分类机构由中世纪早期的中国文化文本化是对于一个给定的概念结构。在研究这个问题道藏的九真明科是最重要的来源。九真明科记下治理的发送和接收道家秘书的规则，以及包含有关救赎的不当行为和做罪行的悔过关于道家宗教仪式丰富的资料。
关键词：中国，宗教，道家，早期道教的文集，道教的法典，九真明科，“赎罪”的概念，赎罪的仪式。

列梅舌卡 Ю.Г.关羽年画图片——中国传统和现代的神崇拜。
摘要：这篇文章是专门描写和解释的关羽形象的，这项研究是基于对年画的进行分析。刘备是三国时期蜀汉开国皇帝。刘备起兵时，关羽跟随刘备。关羽去世后，逐渐被神化，被民间尊为英雄（“关公”）。这个神的崇拜是

一个复杂的文化现象。把关羽民间年画图片的形象进行分析了。这个画上画着的将领可以认为是重要的研究的来源。本文展示关羽在现代中国文化是什么意义。
关键词：关羽，崇拜，信神，民间宗教，年画，中国民间艺术。

拉宾 A.B.，模特列娜 B.B.宗教的形象和特点在当代中国艺术（如“contemporary art”）。
摘要：当代艺术就是今天的艺术，在 21 世纪上的艺术家创作的。当代艺术被研究是现代社会的背景下并有直接关系到我们与我们周围的世界。当代中国艺术不只是时间的观点，而且反映中国的社会、政治、文革后的全球化的概念。这种由各种各样的领域组成，它是有意识地与最优势模范传统的艺术不同。在中国当代著名艺术家的作品明确提出了宗教的特点和佛教与道教的形象，根据个人经验形成了宗教哲学的思想。
关键词：“contemporary_art”，当代中国艺术，传统艺术，文艺的创作，宗教的形象，佛教，道家。

周欣宇. 对愚蠢在中国文化的概念。（以老子学和孔子学为例)。
摘要：本文研究在中国世界图景的愚蠢主观想法如人类意识的普遍常量中之一。存在和发展的特点关于中国文化愚蠢的想法从智慧概念是分不开的。本文仔细研究“愚蠢”概念的词汇语义结构，以及跟“思维能力”、“疯狂”、“智慧”概念的词汇语义关系。用在现代中国最流行的老子学（道教）和孔子学的材料作者研究关于中国人思维能力和愚蠢、疯狂和智慧的想法的矛盾关系。这些想法不仅是在中国民族世界图景扎下了根，而且决定它的现代政治、经济、文化的情况。
关键词：愚蠢，智慧，人类意识的常量，中国世界图景，老子，孔子。

别利亚科夫 A.O.满族楔—关于物质文化的对象的解释。
摘要：本文揭示人工制品的解释的基本方法和迫切问题，这些人工制品是在“满洲楔”人民记住的地区发生的。
关键词：考古的文化，达斡尔族人，就切尔人，满族楔，满族人。

加夫里洛夫 C.C.西罗克戈罗夫对通古斯族的宗教信仰和传统习俗的民族心理条件的论述。
摘要：这篇文章展示杰出的俄罗斯科学家西罗克戈罗夫的意见关于通古斯族的民族心理的特点与传统信仰。依靠现场调查的成果，科学家举例是为什么通古斯族的民族心理的特点的保证了他们的传统信仰和宗教习俗的存在。章指出的是，就 20 世纪初民族志学家的意见，在现代民族心理保持

自己的现实性。
关键词：西罗克戈罗夫，民族心理的特点，传统信仰，宗教习俗。

马秋信科 B.C.阿穆尔旧礼仪派教徒在现代俄罗斯东征旧礼仪派教内部的冲突。
摘要：文本揭示现代旧礼仪派教的问题。作者研究可能教派分为：传统派支持趋势遵守传统旧礼仪派的方式，以及拥护使教会保守软下来的保守派的问题。
关键词：俄罗斯东征旧礼仪派教会，阿穆尔旧礼仪派教徒，旧礼仪派信徒，俄罗斯文化。

拉宾 A.B.，科特丽雅洛娃 M.M. 对动物的态度在中国的宗教。
摘要：目前人与自然之间的互动关系，寻求稳定的发展形态变成了一个迫切问题之一。在亚太地区这个题目是非常迫切的。古老的国家，比如中国，在许多世纪的历史显著重建了传统的生态系统，改变了景观，正在经济增长经历下去。在自然合理利用与资源保护的精神国家经济制度的改组没有改变人们的思想，对自然教育爱护的态度是不可能的。最重要的是古代哲学与宗教传统，迄今为止它整个对动物与自然的态度最重要的是中国人世界观形成的。
关键词：中国的宗教，对自然的态度，对动物的态度，哲学和宗教的传统，经济发展。

阿尔古佳耶娃 Ю.B. 俄罗斯外贝加尔人的哥萨克在中国东北。
摘要：本文揭示俄罗斯外贝加尔人的哥萨克在中国东北，他们出现和活动特别是在三江源的历史。十九世纪末 - 二十世纪早期住在三江的俄罗斯哥萨克 不但是俄罗斯传统文化在中国东北的守护人，而且然后他们在澳大利亚和美洲大陆传播自己的文化遗产。
关键词：中国东北，外贝加尔，远东，三江，旧礼仪派信徒，外贝加尔人的哥萨克，旧礼仪派教会，俄罗斯人，中国人，亚太地区民族文化的发展。

日涅恩卡 Я.B.东正教在中国：“在远东的俄罗斯与中国“(2000-2013 年)的出版会议论文集。
摘要：文本揭示“在远东的俄罗斯与中国“的文章是专门东正教在中国。基于内容分析，作者认为这些文章关于东正教在中国不多。作者根据档案资料揭示俄罗斯东正教和旧礼仪派教的历史。这些科学文章涉及东正教在中国的存在文化和建筑的影响。

关键词：东正教，旧礼仪派教， 中国，文章，作者，科学论文集，历史，文化，建筑。

中国与俄罗斯：俄罗斯文化和俄罗斯文学在两种文明的对话

谢泥娜 E.B. 20 世纪上半叶中国对俄罗斯文学的兴趣社会政治与社会文化的前提。

摘要：这篇文章是专门研究 20 世纪上半叶在中国的俄罗斯文学的。本文揭示最重要的是在中国研究和翻译俄罗斯文学的阶段，以及举例有些名字所有中国的文化活动学在 20 世纪上半叶从事俄罗斯文学研究。

关键词：俄罗斯文学在中国，社会政治与社会文化的前提，文学革命。

特罗什娜 B.C. П.B.什古尔金的“中国传说“：中国民间传说的文学论述和历史。

摘要：文本把著名的远东流亡作家，旅行家和汉学家 П.B. 什古尔金分析了一系列“中国传说”。作者揭示一个介绍中国民间传说的文学论述和历史的艺术特点。

关键词：远东，中国，远东边境，汉学，П.B.什古尔金，中国民间传说，中国的文化，传说，风格模似。

扎比亚科 A.A. П.B.什古尔金汉学家，民族学家：在 19-20 世纪中国东北地区的社会文化转变语境和文明之间的接触语境的红胡子的形象。

摘要：作者的创作开始发展从中国和俄罗斯远东地区科学民族旅游的记录，通过中国民间文本的集合 到艺术民族学。他的“红胡子”和“队员”民族学的集合是基于军人和民族家真实的印象，他说汉语比较好。作家研究者在故事结合起来两个民族观点——俄罗斯军人，红胡子还是满族人，这就是一个特征。从红胡子的社会 П.B.什古尔金研究红胡子来源的原因和基础。 这是由于中国和满族的宗教和道德传统有深入的了解，以及是П.B.什古尔金的深厚爱国主义。作者是一个民族小说的创始人。他把俄罗斯远东居民的命运根中国人口的命运联成一个整体。远东边境社会文化的变化把作者关于红胡子用资料是民族的和文化价值的来源。

关键词：社会文化的变化，科学的民族学，艺术的民族学，红胡子，中国宗教的传统，满族宗教的传统，民族学的小说。

罗季奥诺娃 К.И. Н.А.拜科夫在中国和满洲研究虎崇拜在他的作品“大王”。

摘要：本文揭示中国的神话，最重要的作用是各种各样的动物特别龙和虎的崇拜。在远东的泰加林可以遇到虎，所以虎的崇拜成为最常见的。所以虎的形象给满洲的俄罗斯移民成为了研究界。这样文本对“边境的神话”的俄罗斯移民代表 H.A.拜科夫民族学家和他的作品“大王”的虎崇拜进行分析。

关键词：边境的神话，远东的移居，胡的崇拜，满洲。

比比克 E.E.远东边境的人：B.Ю.亚尼科夫斯基（“Nenuni.远东的奥德修”）。

摘要：本文是专门用“边疆心态”，“边境的神话”这些表示的方式表现出在远东亚尼科夫斯基的散文。家庭散文体的遗产不但是社会文化生活远东移居的改造的丰富来源而且反映了“边境的神话”。

关键词：“边疆心态”，“边境的神话”，“森林的神话”

格列别扭克娃 Н.П. 关于哈尔滨的俄罗斯诗人希梅斯尔。

摘要：这篇文章是专门俄罗斯 侨民诗人希梅斯尔的创作缘分的，他是一个哈尔滨“周尔阿耶维卡”的积极成员。1945 年，诗人被驱逐出境到苏联并在沃尔库塔服刑。在监牢这个时期是他强烈的精神创伤，然后诗人连一本书也没出版了。

关键词：舞台小型，儿童剧，短剧电台，剧本为歌剧的主题精神的云游化缘，全满洲的和全亚洲的文学比赛的获奖者，基督教主题，破坏活动，被驱逐出境到苏联，沃尔库塔时间的诗，合乎时代要求。

扎比亚科 A.A.格列博夫 C.B.谢戈廖夫的档案作为是在哈尔滨俄罗斯移民的改造生活的来源。

摘要：本文是专门 2010 年在叶卡捷琳堡获得谢戈廖夫的档案，以及它最初的描述的历史。它们是非常价值的、有大的意义为重新创造移民后诗人创作时期的材料，以及从中东铁路建设的开始到 1930 年代中期在哈尔滨俄罗斯侨民的改造生活的来源。

关键词：哈尔滨，俄罗斯侨民，档案，谢戈廖夫。

布阻耶夫 O.A.主题和风格的特点在“两个小站”——瓦列里·彼列列申回忆录。

摘要：本文揭示了俄罗斯侨民的自传体散文背景的“两个小站”——瓦列里·彼列列申回忆录的作用和地位。最重要的是，以专题的、风格的、结

构的分析特殊性瓦列里·彼列列申回忆录作为哈尔滨和上海的文学生活的见证者和参与者。
关键词：俄罗斯侨民，瓦列里·彼列列申，“两个小站”，回忆录，自传体散文，主题，风格。

黑萨穆特金诺夫 A.A.音乐生活在哈尔滨的俄罗斯人。
摘要：这篇文章是专门从 1922 年到 1950 年在哈尔滨的音乐生活，介绍了哈尔滨交响乐协会的活动。以前在中国这个协会是最好的音乐剧团，提供有关音乐比赛，歌剧俄罗斯艺术家和其他俄罗斯文化的消息。
关键词：俄罗斯音乐在中国，哈尔滨交响乐队，歌剧在哈尔滨，音乐比赛在中国，俄罗斯文化家在中国。

列夫琴科 A.A. 中国革命在苏联读者的感知（韦涅季克特・马尔特）
摘要：文本是专门研究在 20 世纪 20 年代末中国革命的事件的艺术诠释被俄罗斯作家韦涅季克特・马尔特。中国革命的题目在苏联文学是非常流行的。从一方面有些苏联作家、记者、旅行家向中国革命的事件题目有大的兴趣，他们实现社会订货的条件。从另一方面关注对这个话题已经引起了自己的兴趣对中国文化和历史的研究。
关键词：中国，上海，中国革命，苏联文学，社会订货，中国传统的文化。

阿根诺素夫 B.B. 米哈伊尔・素洛维约夫 “苏联战地记者的笔记“。
摘要：作者研究不大出名的作家的创作，米哈伊尔・素洛维约夫是一个俄罗斯移居的“第二浪“的文学代表。文本对 “苏联战地记者的笔记“的艺术结构进行分析是献给伟大的卫国战争的。
关键词：俄罗斯外国，俄罗斯移居的“第二浪“， 战争的话题，系列，幽默，讽刺，米哈伊尔・素洛维约夫。

在俄罗斯教人文科学给中国大学生的问题

塔露迪娜 E.И.在教外国留学生哲学上使用创新技术。
摘要：这篇文章是专门教学外国留学生哲学上的方法的特点。本文展示以保证掌握材料，在教设计师系中国留学生上使用的教学方法。
摘要：哲学，外国留学生，创新技术，实例教学法，投资组合教学法，使用文本的技术，中国世界观的特殊性。

科恩塔列娃 E.A. 高等院校和跨文化交际的教育环境。

摘要：在这篇文章中作者指的是高等院校的教育环境在俄罗斯和中国之间的的跨文化交际的问题。作者用概念“教育环境”，“跨文化交际”，“文化代码”，“文化的共性成分”，“民族文化的定型”。以这样一门科学“俄罗斯文化的范畴”为例作者在两种文化之间的教育领域指出主要问题，以及提出解决这些问题的可能方法。
关键词：文化，文化代码，文化对话，跨文化交际，教育，教育环境。

档案材料

张如阳, 扎比亚科 A.A.阿穆尔河沿岸地区的民族文化谁提名陈学的常数——三个黑龙的神话和黑龙江的名字。

摘要：本文涉及把阿穆尔河（黑龙江）三种神话的命名，由于右岸本地人文化的传统他们用汉语说（汉族，鄂伦春族，满族），因为出现了。在这些三个神话里记录为民族的研究，中央的人物是力量的大怪物——黑龙。这条龙可以是善良与邪恶、帮助别人与干扰、本身拿来神话般的英雄或者跟英雄文化的人物竞争了。但是，由于黑龙的荣辱依赖农民人的收成和他们的平安。从古代这条龙的形象是黑龙江省的地名和水体名称学有直接的关系。
关键词：黑龙江，阿穆尔河，神话，黑龙，地名，水体名称学。

扎比亚科 A.A., 比比克 E.E. 两种民族的边境相遇：在１００年前的布拉格维申斯克 —黑河（从档案材料）。
摘要：文本是专门在边境地区俄罗斯人和中国人之间的关系的形象（在布拉格维申斯克）。这些民族之间的关系在很大程度上揭示了经济情况，社会心理环境，把地区民族文化的状况。本文研究进口和销售走私品的布拉格维申斯克不同季节的过程中，以及中国人的信用交易小铺的活动。
关键词：房子，走私品，中国小商。

艾菲季耶娃 Г.В.，罗季奥诺娃 К.И.“边界”为东亚各种人民的民族学知识的来源。
摘要：文本有几个在２０世纪１９２０年代末－１９４０年代中期出版在哈尔滨的“边界”杂志上民族学性格的概要和文章。收集的材料是考古探险的参与者总结、 游记、东亚本地老居民的日常生活的素描、根传统文化的载体来往的印象、各种各样的民族集团仪式的描述是伴随着独特的照片，不但是在远东和邻居地区的民族历史和文化价值的来源而且能使用为社会民族的和宗教学的研究。

关键词：“边界”杂志，民族学性的概要和文章，东亚本地老居民，远东，远东的移居。

佳伯基恩 И.A.中国通过民族学家的理解：П.B.什古尔金的作品“呼兰城车”

摘要：文本有 П.B.什古尔金远东移民作家和科学家的“呼兰城”的片断。在１９０４年书被出版了不大的发行量，它的内容包含关于在满洲朱德民族生活和文化的消息。这本书是第一次经历民族学的中国视野被作家侨民的。

关键词：民族共同体，满洲，中国，俄罗斯，迁移，民族学的散文，文化，宗教学。

列夫琴科 A.A.，扎比亚科 A.A.２０世纪上半叶北方满洲里的民族的迁移和社会文化的特有事物（韦涅季克特·马尔特。一系列“黄奴”）。

摘要：文本介绍了韦涅季克特·马尔特不知名的一系列散文“黄奴”，它在几个哈尔滨报纸“戈比”出版过。作者为读者让介绍根中国的日常生活，这个生活欧洲人从来没看见过。在一系列研究中国的卖淫、妓院的生活。此外马尔特对中国传统的家庭、生活习惯、从某些地区的老百姓性情有兴趣。一系列“黄奴”是价值的民族材料。散文的出版伴随着解说。

关键词：社会文化的特有事物，民族的迁移，北方满洲，　中国人，散文，卖身，卖淫。

佳伯基恩 И.A.，列夫琴科 A.A.俄罗斯作家在中国：关于谢维尔内的生活（与 A. П. 谢维尔内谈话的速记记录）。

摘要：这篇文章是远东流亡作家保罗·亚历山德罗·谢维尔内的儿子有与 A.П.谢维尔内谈话的速记记录的。A.П.谢维尔内对文章作者说的许多事实使改造保罗·亚历山德罗·谢维尔内的生活和创作的途径，以及尤其是俄罗斯移民向中国。序曲是文章作者写的。

关键词：中国，中国人，远东移民，哈尔滨，上海。

日涅恩卡 Я.B.，鞠坤依“我们住在哈尔滨像在沙俄国一样”：20 世纪 1910-1950 年代社会文化和民族文化的过程在远东移民的思想。

摘要：本文是基于与英娜·梅德韦杰娃和维拉·潘德俄罗斯侨民在哈尔病的“最后一个莫希干人”的采访写成。论文反映了 20 世纪 1910-1950 年代社会文化和民族文化的过程在远东移民的思想。

关键词：哈尔滨，中国，俄罗斯，移居，侨民，中东铁路，节日，文化，历史。

ABSTRACTS

Russia and China on the Far-Eastern borders: The historical experience of the interaction of two cultures

***Zabiyako A.P.* Diasporas as factor of civilizational interactions.**

Summary. The article investigates the problems of the Diaspora and diasporization - global phenomena of historical development. Russia and China, the Russian and the Chinese civilization not stand aloof from global trends. The author defines the phenomenon of the *Russian Diaspora* as a community of people connected with the Russian cultural tradition, but living outside Russia in the status of an ethnic minority, sharing a sense of group solidarity, united by collective ideas and the experience of life in the foreign ethnic and cultural environment. The basis of a sense of group solidarity and collective ideas of the Russian Diaspora is the image of Russia as the homeland and the country of exodus.

The author uses the term "*Chinese Diaspora*" to mean a community of people connected with the Chinese cultural tradition, but living outside of China in the status of the ethnic minority, sharing a sense of group solidarity, united by collective ideas and experience of life in the foreign ethnic and cultural environment. The basis of the sense of group solidarity and collective ideas of the Chinese Diaspora is the image of China as a homeland and the country of exodus.

The author also gives the definition of the "diasporization" - firstly, as a process of establishment of ethnic groups outside of their historical homeland in another ethnic environment; secondly, as a process aimed to form stable ethnic communities preserving their cultural specifics in the foreign surroundings.

Particular attention is paid to the Chinese experience of diasporization in Russia and Russian experience of diasporization in China (albazinians, Russian emigration of the XX century.).

Keywords: diasporization, Russian Diaspora, Chinese Diaspora, another ethnic environment, foreign surroundings, ethnic groups.

***Lee Innan.* The missionary activity of the ROC in China – historical lessons.**

Summary. The article discusses the history of the missionary work of the Russian Orthodox Church in China. The author carries out a comparative analysis of the Orthodox and the Catholic Church in China, with the appearance and to their current state. The development of Orthodoxy in China from the beginning to the end it turned rigidly tied to the activity of the Russian Orthodox Mission. As a result, in the eyes of the Chinese Orthodox Church remained as "Russian religion".

Keywords: the Russian Orthodox Church, China, orthodoxy, missionary work, the Russian Orthodox Mission.

Keydun I.B., Makarova A.I. **Historical experience of studying Far East as part of the activity of Blagoveshchensk branch of the Oriental Studies Society.**

Summary. Article is devoted to little-known stories of the history of the Blagoveshchensk branch of the Oriental Studies Society. Establishing of the Society was intended to promote the economic rapprochement between Russia and Eastern countries, including China. Local branch in Blagoveshchensk was organized in March, 1903. Its activity was mainly concerned with the study of the Amur region, as well as China. Members of the local branch were engaged in gathering information, which was important for trade and industry.

Keywords: Society of Oriental Studies, Blagoveshchensk branch of the Society of Oriental Studies, Russian Oriental study at the end of the XIX- beginning of the XX century, Russia and China, Oriental associations.

Urmanov A.V. **Understanding the processes of global cooperation between Russia and China in the Amur social and political essays early 20th century.**

Summary. The article deals with the one of the most prominent Amur writers of the early 20th century, Vladimir Nikolayevich Kondratyev is author of "Modern China", published in Blagoveshchensk in 1908, but has not lost its relevance to this day.

Keywords: literary local history, literature of Amur region, social and political essays, Vladimir Kondratyev, "Modern China".

Pelevina O.V. **World–view and legal foundations cultural-humanitarian interaction between Russia and China today.**

Summary. The article discusses some basic categories, which are the foundation for the modern cultural and humanitarian interaction between Russia and China. The author pays attention to the fact that the cultural potential of the two countries determines the interpersonal relationships Russian and Chinese, is realized in the bilateral political and legal documents.

Keywords: Russia and China, cultural-humanitarian interaction, bilateral relations, mentality, political and legal documents.

Ethno-cultural and ethno-religious questions of dialogue between Russian and Chinese

Filonov S.V. **Concept of Confession and its Terminological Tesaurus in Early Taoist Scriptures *by*.**

Summary. The present paper focuses on the analytical description and analysis of the concept of Confession and its terminological tesaurus in Taoist Scriptures of AD 3rd–6th. The basic source of the examination is the “Bright Code (or “Sworn Code”) of Perfected [Kings] from Nine [Heavens]” (*Jiu zhen ming ke* 九真明科) from Taoist Canon (Dao zang 道藏). The text of Code contains rules for transmission of Taoist scriptures, as well as rites of confession and repentance.

Keywords: Chinese Religions, Taoism, Early Taoist Scriptures, Sworn Code, Jiu zhen ming ke, Confession.

***Lemeshko Y.G.* Guan Yu's folk painting nianhua is the cult of the deity in the traditional and modern China.**

Summary. The article is devoted to the interpretation of imagery of Guan Yu, the research is based on the analysis of Chinese woodblock New Year paintings. The general Guan Yu was serving under the warlord Liu Bei in the late Eastern Han dynasty of China. After death he was deified, and is still popularly worshipped today among the Chinese people. Guan Yu faith is a complex cultural phenomenon. The article analyses images of Guan Yu on the woodblock pictures and reveals the potential of the most pictures as an important source of the research of Guan Yu phenomenon. The article also considers the place and role of Guan Yu in the modern Chinese culture.

Keywords: Guan Yu, cult, belief, popular Religion, woodblock new year pictures (*nianhua*), Chinese folk art.

***Lapin A.V., Motorina V.V.* Religious images and features in modern Chinese art (for example «contemporary art»).**

Summary. Contemporary art is the art produced by artists who are living in the 21th century. Contemporary art provides an opportunity to reflect on contemporary society and the issues relevant to ourselves, and the world around us. Contemporary Chinese art is not a purely temporal concept, but is defined more generally in the context of post – Cultural Revolution Chinese society, politics, and globalization. It consists of various trends that self-consciously distinguished themselves from mainstream academic art and traditional art. In the works of some contemporary Chinese artists are presented religious features and images of Buddhism and Taoism, recycled from personal experience religious and philosophical ideas.

Keywords: contemporary art, Contemporary Chinese art, traditional art, religious images, religious features, Buddhism, Taoism.

***Zhou Xinyu.* The idea of stupidity in the Chinese culture (based on the teachings of Lao-Tzu and Confucius).**

Summary. This article examines one of the universal constants of human consciousness – stupidity – in its refraction in the Chinese world view. The specifics of existence and development of ideas of the stupidity in Chinese culture is inseparable from its antinomic pairs – wisdom concepts. The article studies in details lexical-semantic structure of the “stupidity” concept, its lexical and semantic links with the “mind”, “madness” and “wisdom” concepts. On a material of the most popular in the modern China ancient traditions of Lao Tzu (Taoism) and Confucius (Confucianism), the authors examine the antinomic links between the Chinese notions of “mind” and “stupidity”, “madness” and “wisdom”. These views are not

only rooted in the national world view of the Chinese, but also determine their political and economic, cultural strategy in the present.
Keywords: stupidity, wisdom, constants of human consciousness, the Chinese world view, Lao Tzu, Confucius.

***Belyakov A.O., Mironov M.A.* «Manchurian wedge»: to the question of interpretation of the subjects of material culture**.
Summary. The article is devoted to main approaches and actual problems of interpretation of artifacts found in the area of residence of the «Manchurian wedge» nations.
Keywords: The Manchurian wedge, Daurs, Dyuchers, Manchus, archaeological culture.

Gavrilov S.S. Ethno-psychological conditionality of religious beliefs and traditional practices of the Tungus in the treatment of S. M. Shirokogorov.
Summary. The article discloses look of outstanding Russian scientist S.M. Shirokogorov to communicate ethno-psychological features of the Tungus with their traditional beliefs. The scientist gives examples how the psychological peculiarities of the Tungus ensure the existence of their traditional beliefs and religious practices, based on the results of field research. The article notes that, as far as the views of the ethnographer remain relevant in modern ethno-psychology early 20th century.
Keywords: S.M. Shirokogorov, ethno-psychological conditionality, traditional beliefs, religious practices.

***Matyuschenko V. S.* The Amur Old Belief in the situation of the modern intra confessional conflict in the Russian Orthodox old belief Church**
Summary. The problems of modern Old Belief are considered in the article. The author investigates a question of possible split of RPSTs on traditionalist group, which supports a tendency of preservation of traditional ways of Old Belief church, and group of the conservatives supporting mitigation of conservatism of church.
Keywords: Old Believers, traditionalist groups, conservatism, inside the confessional conflict.

Lapin A.V., Kotlyarova M.M. Attitude to animals in the religions of China.
Summary. Currently, the question of interaction between man and nature, the quest of sustainable development is one of the most important. In the Asia-Pacific region, it is a topical problem – the ancient country, such as China, significantly rebuilt traditional ecosystems in the centuries-old history, changing the landscape, they are going through a plentiful economic growth. More than one billion people in China has a significant anthropogenic pressure on the Earth. The restructuring of the economic system of the country in the spirit of conservation and resource-

saving unthinkable without people's mind changing, education respect for nature. The important role in this can play an ancient philosophical and religious tradition, which continues to play an important role in creation of the outlook of the Chinese with respect to animals and nature in general up to date.
Keywords: religions of China, attitude to nature, attitude to animals, philosophical and religious tradition, economic growth.

Argudyaeva J.V. **Russian Cossack-Transbaikalians in the Northeast China.**
Summary. The author deals with the history of the emergence and activity of Russian Cossack-Transbaikalians in the Northeast China, in particular in Three Rivers. Russian Cossacks, who lived in the late XIX- early XX century in Three Rivers not only were the keeper of traditional Russian culture in Northeast China, and subsequently broadcast their cultural heritage on the Australian and American continents.
Keywords: the Northeast China, Transbaikalia, Far East, the Three Rivers, Old Believer, Cossack-Transbaikalians, Old Believer Church， Russian, Chinese, ethnocultural development of the Asia-Pacific region.

Zinenko Ya.V. **Orthodoxy in China: review of publications on the conference "Russia and China in the Far East" (2000-2013)**
Summary. The article is devoted to Orthodoxy in China Overview of publications on the materials of the international conference "Russia and China in the Far East".
Keywords: Orthodoxy, China, art, author, scientific collection, history, culture, architecture.

China and Russia: Russian culture and Russian literature in the dialogue between the two civilizations

Senina E.V. **Socio-political and socio-cultural prerequisite of China's interest in Russian literature in the first half of the 20th century.**
Summary. The article is devoted to the study of Russian literature in China in the first half of the 20th century. The article discusses the significant stages of study and translation of Russian literature in China, as well as give the names of artists involved in the study of Russian literature in China in the first half of the 20th century.
Keywords: Russian literature in China, socio-political and socio-cultural prerequisite, literary revolution.

Troshina V.S. **“The Chinese legends” of P.V. Shkurkin: literary exposition of Chinese folklore and history.**
Summary. The article analyzes the series "Chinese legend" of the famous Far Eastern emigre writer, traveler and sinologist P. V. Shkurkin. The author considers the

artistic features of the collection, which is a presentation of the literary exposition of the Chinese folklore and history.
Keywords: Far East, China, Far abroad, Sinology, P.V. Shkurkin, the Chinese folklore, the Chinese culture, legends, styling.

***Zabiyako A.A.* P.V. Shkurkin, sinologist and ethnologist: the image of the hunhuzi and the "hunhuznichestvo" in the context of socio-cultural transformations and inter-civilizational contacts in Northeast China in the XIX-XX centuries.**
Summary. Literary works of P.V. Shkurkin developed from scientific and ethnographic notes on the travelling around China and the Russian Far East - through the collection of folk Chinese texts - to the art of ethnography. His ethnographic collections "Honghuzi" and "Gamblers" are based on the real experiences of the officer and ethnographer who spoke Chinese. A distinctive feature of the writer and researcher at the same time is the combine of two ethnic view points in one narration: the point of a Russian officer and the point of a Chinese honghuzi or a Manchu. Inside the honghuzi society Shkurkin explores the reasons and basis of this social phenomenon. This is due to the deep knowledge of the Chinese and Manchu religious and ethical traditions and deep patriotism of the author. The writer stood at the origins of ethnographic fiction. He closely linked the fate of the Russian Far East residents with the fate of the Chinese people. Social and cultural transformations of the Far Eastern frontier, studied by Shkurkin on the materials of the "honghuznichestvo" present valuable ethnographic and cultural sources.
Keywords: socio-cultural transformations, scientific ethnography, artistic ethnography, "hunhuznichestvo", Chinese religious tradition, Manchu religious tradition, ethnographic fiction.

***Rodionova K. I.* Study of tiger cult in China and Manchuria of N.A.Baykov in his book «The Great Wan».**
Summary. In the Chinese mythology the great role play cults of different animals, the most important among them are still worships of dragon and tiger. In the Far East of Russia, where you can meet tiger in taiga, cult of this predator has become predominant worship. That's why tiger´s character couldn´t been ignored among the Russian writers-emigrants, who happened to live in Manchuria. So tiger and its cult have become the part of «frontier mythology».
Keywords: frontier mythology, the Far East emigration, the Chinese cult of the tiger, Manchuria.

***Bibik E.E.* The man of Far Eastern Frontier: V. Y. Jankowski ("Nenuni. Far Eastern Odyssey").**
Summary. Article is dedicated to one of the forms of expression "frontier mentality", "frontier mythology", which manifests itself in prose Far East passionaries - Jankowski. Prosaic family heritage is not only a rich source for the reconstruction

of the social and cultural life of the Far East emigration, but also a reflection of "frontier mythology".
Keywords: "frontier mentality", passionary, "frontier mythology", "taiga mythology".

Grebenyukova N.P. **About the poet of Russian Harbin M.P. Shmeyssere.**
Summary. Article is devoted to creative destiny of the poet of East branch of the Russian abroad M.P. Shmeysser, to Harbin "Churayevka's" active participant. In 1945 the poet was deported in the USSR and served sentence in Vorkuta. The labor corrective camp was for him a strong mental trauma, and the poet any more didn't publish books.
Keywords: scenic miniatures, plays for children, sketches for radio, libretto for operetta theater, motive of spiritual wandering, the winner of All-Manchzhurian and All-Asian literary competitions, Christian motives, diversionary activity, deportation to the USSR, verses of the Vorkuta period, in the spirit of the times and places.

Zabiyako A.A. **The archive of N. Schegolev as a source of reconstruction of life the Russian emigration in Harbin.**
Summary. The article concentrates on the story of finding in 2010 in Yekaterinburg and primary description of the archive and marginal notes of a Harbin poet N. Schegolev. They present precious and meaningful material that can help to recreate the poet's works written after emigration as well as a source of reconstruction of the life of Russian diaspora in Harbin - since the beginning of construction of the CER to mid 30-s of the last century.
Keywords: Harbin, Russian diaspora, Russian emigration, archive, N. Schegolev.

Buzuyev O.A. **Thematic and Genre Specifics of Valeryi Pereleshin's Memory Book "Two Halt" ("Dva Polustanka").**
Summary. The article defines the role and the place of Valeryi Pereleshin's memory book "Two Halt" ("Dva Polustanka") in the context of autobiographical prose of Russian Far East emigre community. The article focuses on the analysis of problematic, thematic, genre and compositional specifics of Valeryi Pereleshin's memoirs that is of essential importance as he was "a witness and a participant of literature life of Harbin and Shanghai".
Keywords: Russian Far East emigre community, Valeryi Pereleshin, "Two Halt", the memory book, the autobiographical prose, theme, genre.

***Khisamutdinov A.A.* The musical life of Russian Harbin.**

Summary. The article focuses on the musical life in Harbin in 1922 - 1950-s. It describes the activity of the Harbin Symphony Society, which was considered the best musical troupe in China. Information is given about musical competition, artists of Russian operetta and other figures of Russian culture.

Keywords: Russian music in China, Harbin Symphony Orchestra, Operetta in Harbin, Music competitions in China, Figures of Russian culture in China.

***Levchenko A.A.* The revolutionary China in the perception of the Soviet reader (V. Mart).**

Summary. The article deals with the artistic interpretation of the revolutionary events in China in the late 1920s by the Russian writer V. Mart. The theme of the Chinese revolution was very popular in the Soviet literature. On the one hand, many Russian writers, journalists and travelers turned to the topic of the revolutionary events in China, fulfilling the requirements of social order. On the other hand, the attention to this topic has been caused by self-interest to the study of the culture and history of China.

Keywords: China, Shanghai, the Chinese revolution, the Soviet literature, social oreder, traditional culture of China.

***Agenosov V.V.* Mikhail Solovyov and his “Notes of a Soviet war correspondent”.**

Summary. The author considers the work of a little-known writer, one of the representatives of the literature of the "second wave" of Russian emigration Mikhail Soloviov. The article provides an analysis of the artistic structure "Notes of the war correspondent," wtich dedicated to the theme of the Great Patriotic War.

Keywords: Russian abroad, the "second wave" of Russian emigration, writers Di Pi, the theme of war, cycle, humor, satire, Soloviev.

The problem of teaching the humanities to Chinese students in Russia

***Tarutina E.I.* The Use of innovative technologies in teaching philosophy to foreign students.**

Summary. The article is devoted to the peculiarities of teaching philosophy to foreign students. Disclosed methods that ensure mastering of the material used by the author in teaching Chinese students-designers.

Keywords: philosophy, foreign students, innovative technologies, the method of "briefcase", the method of "portfolio", the method of using tests, the specifics of the Chinese worldview.

Kontaleva E.A. **Educational space of university and intercultural communication.**

Summary. This article deals with the problem of intercultural communication between Russia and China in the educational space of university. The author refers to the concepts of “educational space”, “intercultural communication”, “culture code”, “cultural universals” and “ethnocultural stereotype”. In the context of such a discipline as “Categories of Russian Culture” the author identifies the basic problems of interaction between the two cultures in the field of education and suggests possible methodological solutions to these problems.

Keywords: culture, culture code, cultural universals, patterns, dialogue of cultures, intercultural communication, education, educational space.

Archive

Zhang Ruyang, Zabiyako A.A. **Ethno-cultural constants of the hydronymy of the Amur region: three myths of the Black Dragon and the name of the Heilongjiang river.**

Summary. The article presents three mythological versions of the naming of the Amur River (Chin. – Heilongjiang) that arose in the cultural tradition of chinese speaking local residents of the right bank, speaking Chinese (Han people, oroqen people, the Manchu). All three myths have one central character – the Black Dragon (Hei Long), a powerful monster. This dragon can be both good and evil, can help people and disturb them, can transform into a fairy-tale hero himself and fight with a cultural hero. But it is grace or disgrace of the Black Dragon that the harvest and the well-being of peasants depend on the toponymy and hydronymy of the Heilongjiang Province is from the ancient times directly related to image of this dragon.

Keywords: Heilongjiang, Amur River, myth, Black Dragon (Hei Long), toponymy, hydronymy.

Zabiyako A.A., ***Bibik E.E.*** **The meeting of the two ethnic groups in the border: Blagoveshchensk - Heihe 100 years ago (from archival materials).**

Summary. Article is devoted to the image of Chinese and Russian relations in the border area - in the city of Blagoveshchensk. The relationship of these nations is largely determined the economic situation, socio-psychological climate, ethnic and cultural situation of the region. The article discussed in detail the process of importation and sale of contraband in Blagoveshchensk in different seasons, as well as the activities of credit trading shops Chinese.

Keywords: Sahalyan, huts, smuggling, Chinese-lavochnik.

***Efendieva G.V., Rodionova K.I. "Rubezh"* as a source of the ethnographic knowledge about people of East Asia.**

Summary. The publication presents some features and ethnographic articles, published in the Harbin's journal «Rubezh» in the late 1920s – mid 1940s. The collected materials are summaries of participants of archaeological expeditions, travel observations and sketches of everyday life of the indigenous inhabitants of East Asian, experience of communication with native bearers of traditional culture, describing the rituals and ceremonies of a particular ethnic community, accompanied by a unique photographic materials, that not only are valuable sources of history and culture of the people of the Far East and neighbor territories, but also can be subject of socioethnographical and religion studies.

Keywords: «Rubezh», ethnographic essays and articles, the native people of East Asia, the Far East, the Far East emigration.

***Dyabkin I.A.* China by eyes of ethnographer: P.V. Shkurkin and his "The city Hulanchen" ("Gorod Hulanchen").**

Summary. The article contains excerpts from the book "The city Hulanchen" ("Gorod Hulanchen") of the scientist and writer of the Far East emigration P.V. Shkurkin. The book was published a small edition in 1904, it contains information about the life and culture of the peoples of Manchuria. The book represents the first experience of ethnographic vision of China's expatriate writers.

Keywords: ethnicity, Manchuria, China, Russia, migration, ethnographic prose, culture, religion.

***Levchenko A.A., Zabiyako A.A.* Ethnic migration and socio-cultural realities of Northern Manchuria in the first half of the XXth century. (V. Mart. Cycle "Yellow slaves").**

Summary. The article presents an unknown cycle of essays by V. Mart "Yellow slaves", published in several issues of the Harbin's newspaper "Kopeika". The author invites the reader to learn about Chinese everyday, hidden from the eyes of alienated Europeans. The cycle is investigated prostitution market in China, the life of brothels. Besides, the author refers to the characteristics of the device of traditional Chinese family, life and customs of the common people of individual regions of the country. The cycle "Yellow slave" is a valuable ethnographic material. The publication of essays accompanied by a commentary.

Keywords: socio-cultural realities, ethnic migration, Northern Manchuria, Fudzyadyan, Chinese essay, human trafficking, prostitution.

***Dyabkin I.A., Levchenko A.A.* Russian emigrants in China: about the life of P. Severny (transcript of the conversation with A. P. Severny).**

Summary. This article is a transcript of a conversation with Arseny Pavlovich Severniy – the son of the Far Eastern emigration writer Paul Alexandrovich Severniy. Many of the facts narrated by Arseny Pavlovich Severniy authors of articles allow to reconstruct the stages of the life and career of P.A. Severniy. Entry to the authors of this article.

Keywords: China, Chinese, Far East emigration, Harbin, Shanghai.

***Zinenko Ya.V., Ju Kunyi.* "We lived in Harbin, as in Tsarist Russia": the socio-cultural and ethno-cultural processes of the 1910-1950s in the minds of the Far Eastern immigrants.**

Summary. This article was written based on an interview with "The Last of the Mohicans" of the Russian diaspora in Harbin - Inna Innokentevna Medvedeva and Ban Vera Nikolayevna. The publication reflects the socio-cultural and ethno-cultural processes in the minds of the Far Eastern immigrants of 10-50 years of the XX century.

Keywords: Harbin, China, Russia, emigration, diaspora, the Chinese Eastern Railway, holiday, culture, history.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Агеносов Владимир Вениаминович, заслуженный деятель науки РФ, доктор филологических наук, профессор Института международного права и экономики им. А.С. Грибоедова, Пекинского университета иностранных языков (г. Москва, Россия).

Аргудяева Юлия Викторовна, доктор исторических наук, профессор, заведующая отделом этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии Дальнего Востока ДВО (г. Владивосток, Россия).

Беляков Алексей Олегович, к. филос. н., доцент кафедры религиоведения, ст. научн. сотрудн. Центра археологических исследований Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Бибик Евгения Евгеньевна, аспирант Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия), зам. директора общеобразовательного Лицея АмГУ.

Бузуев Олег Александрович, доктор филологических наук, профессор Амурского гуманитарно-педагогического государственного университета (г. Комсомольск-на-Амуре, Россия).

Гаврилов Степан Сергеевич, аспирант Амурского государственного университета, научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии (г. Благовещенск, Россия).

Гребенюкова Наталья Петровна, старший научный сотрудник сектора истории культуры и искусства Дальнего Востока Хабаровского краевого музея им. Н.И. Гродекова (г. Хабаровск, Россия).

Дябкин Игорь Анатольевич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Забияко Андрей Павлович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Забияко Анна Анатольевна, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Зиненко Яна Викторовна, магистрант 1 курса филологического факультета Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Кейдун Ирина Борисовна, кандидат исторических наук, доцент кафедры китаеведения Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Конталева Евгения Александровна, ассистент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Котлярова Мария Михайловна, выпускница факультета международных отношений Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Лапин Андрей Валерьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Левченко Анна Александровна, аспирант Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Лемешко Юлия Геннадьевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры китаеведения Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Ли Иннань, профессор Пекинского университета иностранных языков (г. Пекин, КНР)

Макарова Анна Игоревна, выпускница факультета международных отношений Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Матющенко Виктория Сергеевна, кандидат философских наук, доцент Амурской государственной медицинской академии (г. Благовещенск, Россия).

Миронов Максим Анатольевич, аспирант ИАиЭт СО РАН**,** археолог ГАУ «Центр по сохранению историко-культурного наследия Амурской области», научн. сотрудн. Центра археологических исследований Амурского государственного университета.

Моторина Валентина Владимировна, выпускница факультета социальных наук Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Пелевина Ольга Викторовна, кандидат философских наук, доцент Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Родионова Ксения Игоревна, магистрант 1 курса филологического факультета Амурского государственного университета, научный сотрудник Научного музея АмГУ (г. Благовещенск, Россия).

Сенина Екатерина Владимировна, аспирант Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Тарутина Елена Игоревна, кандидат философских наук, доцент Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Трошина Валентина Сергеевна, сотрудник Амурского областного краеведческого музея им. Г.С. Новикова-Даурского (г. Благовещенск, Россия).

Урманов Александр Васильевич, доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой литературы Благовещенского государственного педагогического университета (г. Благовещенск, Россия).

Филонов Сергей Владимирович, доктор исторических наук, профессор кафедры китаеведения Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Хисамутдинов Амир Александрович, доктор исторических наук, профессор Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток, Россия).

Цзюй Куньи, магистр, выпускница филологического факультета Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Чжан Жуян, магистр, выпускник филологического факультета Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Чжоу Синьюй, магистр, выпускник филологического факультета Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

Эфендиева Галина Владимировна, кандидат филологических наук, доцент Амурского государственного университета (г. Благовещенск, Россия).

关于作者的资料

阿根诺素夫 B.B.语文学博士，国际法律和经济学格里鲍耶陀夫研究所，北京外国语大学 （莫斯科，俄罗斯）

阿尔古佳耶娃 Ю.B.历史学博士，教授，俄罗斯科学学院远东历史考古民族研究所民族人类文化研究室主任（符拉迪沃斯托克，俄罗斯）

别利亚科夫 A.O.哲学副博士，阿穆尔国立大学副教授，阿穆尔国立大学考古研究所主任研究员（布拉格维申斯克，俄罗斯）

比比克 E.E.阿穆尔国立大学研究生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

布阻耶夫 O.A.哲学博士，人文教育的阿穆尔国立大学教授（阿穆尔河畔共青城，俄罗斯）

加夫里洛夫 C.C.阿穆尔国立大学研究生，考古学与人类学实验室科学研究院（布拉格维申斯克，俄罗斯）

格列别扭克娃 H.П.哈巴罗夫斯克地区格罗杰阔幅博物馆远东历史文化和艺术部门主任研究员（哈巴罗夫斯克，俄罗斯）

佳伯基恩 И.A.阿穆尔国立大学副博士研究生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

扎比亚科 A.П.哲学博士，阿穆尔国立大学教授（布拉格维申斯克，俄罗斯）

扎比亚科 A.A.语文学博士，阿穆尔国立大学教授（布拉格维申斯克，俄罗斯）

日涅恩卡 Я.B.阿穆尔国立大学一年级攻读硕士学位的研究生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

凯伊顿 И.Б.历史学副博士，阿穆尔国立大学副教授（布拉格维申斯克，俄罗斯）

科恩塔列娃 E.A.阿穆尔国立大学宗教研究和历史系助理布拉格维申斯克，俄罗斯）

科特丽雅洛娃 M.M.阿穆尔国立大学国际关系系学生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

拉宾 A.B.哲学副博士，阿穆尔国立大学副教授（布拉格维申斯克，俄罗斯）

列夫琴科 A.A.阿穆尔国立大学研究生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

列梅舌卡 Ю.Г.语文学副博士，阿穆尔国立大学副教授（布拉格维申斯克，俄罗斯）

李英男。北京外国语大学教授，俄语中心主任（北京，中国）

马卡洛娃 A.И.阿穆尔国立大学国际关系系毕业生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

马秋信科 B.C.哲学副博士，阿穆尔国立大学副教授（布拉格维申斯克，俄罗斯）

米列什科 E.E.阿穆尔国立大学国际关系系学生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

米罗诺夫 M.A.考古学和民族学学院西伯利亚室俄罗斯联邦科学院，国立自主机关阿穆尔州的历史文化遗产的保护研究所考古学家，阿穆尔国立大学考古研究所科学研究员

模特列娜 B.B.阿穆尔国立大学社会科学系毕业生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

涅斯捷罗娃 A.C.阿穆尔国立大学国际关系系学生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

别列维纳 O.B.哲学副博士，阿穆尔国立大学副教授（布拉格维申斯克，俄罗斯）

罗季奥诺娃 К.И.阿穆尔国立大学一年级攻读硕士学位的研究生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

谢泥娜 Е.В.阿穆尔国立大学硕士研究员（布拉格维申斯克，俄罗斯）

塔露迪娜 Е.И.哲学副博士，阿穆尔国立大学副教授（布拉格维申斯克，俄罗斯）

特罗什娜 В.С.阿穆尔州博物馆工作人员（布拉格维申斯克，俄罗斯）

乌里马诺夫 А.В.语文学博士，文学教研室主任布拉格维申斯克国立师范大学（布拉格维申斯克，俄罗斯）

菲罗诺夫 С.В.历史学博士，阿穆尔国立大学教授（布拉格维申斯克，俄罗斯）

黑萨穆特金诺夫 А.А.历史学博士，俄罗斯远东联邦大学教授（符拉迪沃斯托克，俄罗斯）

鞠坤依阿穆尔国立大学语言学系二年级攻读硕士学位的研究生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

张如阳阿穆尔国立大学语言学系二年级攻读硕士学位的研究生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

周欣宇阿穆尔国立大学语言学系二年级攻读硕士学位的研究生（布拉格维申斯克，俄罗斯）

艾菲季耶娃 Г.В.语文学副博士，阿穆尔国立大学副教授（布拉格维申斯克，俄罗斯）

INFORMATION ON THE AUTHORS

Agenosov Vladimir Veniaminovich, Honored Scientist of the Russian Federation, Doctor of Philological Sciences, Professor of the Institute of International Law and Economics named by A.S. Griboyedov, Professor of the Beijing Foreign Languages University (Moscow, Russia).

Argudyaeva Julia Victorovna, Doctor of Historical Sciences, Professor, Head, of the Department of Ethnography, Ethnology and Anthropology of the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East (Vladivostok, Russia).

Belyakov Alexey Olegovich, Ph.D., Associate Professor Department of Religious Studies, head cooperator of Archaeological research center of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Bibik Evgeniya Evgenyevna, postgraduate student of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Buzuyev Oleg Alexandrovich, Doctor of Philological Sciences, Professor of the Amur Humanitarian and Pedagogical State University (Komsomolsk-on-Amur, Russia).

Gavrilov Stepan Sergeevich, postgraduate student of the Amur State University, researcher at the Laboratory of archeology and anthropology (Blagoveshchensk, Russia).

Glebov Sergey Vadimovich, master's degree student of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)

Grebenyukova Natalya Petrovna, the senior research associate of sector of cultural history and art of the Far East Khabarovsk regional museum of N. I. Grodekov.

Dyabkin Igor Anatolyevich, Candidate of Philosophical Science, senior Lecturer of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Zabiyako Anna Anatolyevna, Doctor of Philological Sciences, Professor of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Zabiyako Andrei Pavlovich, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Zinenko Yana Victorovna, master's degree student of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia)

Keydun Irina Borisovna, Associate Professor at Chinese Study Department of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Kontaleva Evgeniya Alexandrovna, Teaching Assistant Department of Study of Religion and History Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Kotljarova Maria Mikhailovna, a student of the Faculty of Social Sciences of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Lapin Andrey Valeryevich, Candidate of Philosophical Science, Assistant Professor of Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Levchenko Anna Alexandrovna, postgraduate student of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Lemeshko Yulia Gennad'evna, PhD, Associate Professor of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Li Innan, Professor of the Beijing Foreign Languages University (Beijing, China).

Makarova Anna Igorevna, graduate of the Faculty of International Relations of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Matyushchenko Viktoria Sergeevna, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Amur State Medical Academy (Blagoveshchensk, Russia).

Mironov Maxim A., graduate student Institute of Archaeology and Ethnography SO RAS, archaeologist of "Center for the preservation of historical and cultural heritage of the Amur Region", cooperator of Archaeological research center of the Amur State University.

Motorina Valentina V, graduate of the Faculty of Social Sciences of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Pelevina Olga Victorovna, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Rodionova Kseniya Igorevna, master's degree student of the Amur State University, research assistant of the Science Museum (Amur State University) (Blagoveshchensk, Russia)

Senina Ekaterina Vladimirovna, postgraduate student of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Tarutina Elena Igorevna, candidate of philosophical Sciences, docent of the Amur state University (Blagoveshchensk, Russia).

Troshina Valentina Sergeevna, fellow of the Amur regional museum named by G.S. Novikov-Daurskiy (Blagoveshchensk, Russia).

Urmanov Aleksandr Vasilyevich, Doctor of Philology, Professor, Chair of the Department of Literature, Blagoveshchensk State Pedagogical University (Blagoveshchensk, Russia).

Khisamutdinov Amir Alexandrovich, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Far Eastern Federal University (Vladivostok, Russia).

Filonov Sergey Vladimirovich, Doctor of Sciences (History), Ph.D., Professor, Department of Chinese Studies, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Ju Kunyi, master, graduate of the philological Faculty of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Zhang Ruyang, master, graduate of the philological Faculty of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Zhou Xinyu, master, graduate of the philological Faculty of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

Efendieva Galina Vladimirovna, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Amur State University (Blagoveshchensk, Russia).

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие **3**

Россия и Китай на дальневосточных рубежах: исторический опыт взаимодействия двух культур

Забияко А.П. Диаспоры как фактор цивилизационных взаимодействий. **9**
Ли Иннань. Миссионерская деятельность РПЦ в Китае – исторические уроки. **22**
Кейдун И.Б., Макарова А.И. Исторический опыт изучения Дальнего Востока в рамках деятельности благовещенского отделения общества востоковедения. **35**
Урманов А.В. Осмысление процессов глобального взаимодействия России и Китая в амурской публицистике начала XX века. **43**
Пелевина О.В. Мировоззренческие и правовые основы культурно-гуманитарного взаимодействия России и Китая на современном этапе. **51**

Этнокультурные и этнорелигиозные проблемы диалога русских и китайцев

Филонов С.В. Концепт «искупление вины» и его категориальный тезаурус в ранних даосских религиозных сочинениях. **61**
Лемешко Ю.Г. Гуань Юй на народной картине няньхуа: культ божества в традиционном и современном Китае. **95**
Лапин А.В., Моторина В.В. Религиозные образы и черты в современном китайском искусстве (на примере «contemporary art»). **104**
Чжоу Синьюй. Представление о глупости в китайской культуре (на материале учений Лао Цзы и Конфуция). **113**
Беляков А.О., Миронов М.А. Маньчжурский клин: к вопросу интерпретации предметов материальной культуры. **125**
Гаврилов С.С. Этнопсихологическая обусловленность религиозных верований и традиционных практик тунгусов в трактовке С.М. Широкогорова. **131**
Матющенко В.С. Амурское старообрядчество в свете современного внутриконфесионального конфликта в Русской православной старообрядческой церкви. **141**
Лапин А.В., Котлярова М.М. Отношение к животным в религиях Китая. **148**
Аргудяева Ю.В. Русские казаки-забайкальцы в Северо-Восточном Китае. **152**
Зиненко Я.В. Православие в Китае: обзор публикаций материалов конференций «Россия и Китай на дальневосточных рубежах (2000–2013 гг.). **169**

Китай и Россия: русская культура и русская литература в диалоге двух цивилизаций

Сенина Е.В. Социально-политические и социокультурные предпосылки интереса к русской литературе в Китае (первая половина XX в.). **175**
Трошина В.С. «Китайские легенды» П.В. Шкуркина: литературное изложение китайского фольклора и истории. **183**
Забияко А.А. Синолог и этнограф П.В. Шкуркин: образ хунхузов и хунхузничества в контексте социокультурных трансформаций и межцивилизационных контактов на Северо-Востоке Китая в XIX–XX вв. **188**
Родионова К.И. Изучение культа тигра русским эмигрантом и этнографом Н. А. Байковым в Китае и Маньчжурии (на основе книги «Великий Ван»). **199**
Бибик Е.Е. Человек дальневосточного фронтира: В.Ю. Янковский («Нэнуни. Дальневосточная Одиссея»). **207**
Гребенюкова Н.П. О поэте русского Харбина М.П. Шмейссере. **214**
Забияко А.А. Архив Н. Щеголева как источник реконструкции жизни русской эмиграции в Харбине. **220**
Бузуев О.А. Тематическая и жанровая специфика книги воспоминаний Валерия Перелешина «Два полустанка». **233**
Хисамутдинов А.А. Музыкальная жизнь в Русском Харбине. **245**
Левченко А.А. Революционный Китай в восприятии советского читателя (В. Март). **251**
Агеносов В.В. Михаил Соловьев и его «Записки советского военного корреспондента». **261**

Проблемы преподавания гуманитарных дисциплин китайским студентам в России

Тарутина Е.И. Использование инновационных технологий в преподавании философии иностранным студентам. **272**
Конталева Е.А. Образовательное пространство ВУЗа и межкультурная коммуникация. **277**

Архив

Чжан Жуян, Забияко А.А. Этнокультурные константы гидронимики Приамурья: три мифа о Черном Драконе и названии реки Хэйлунцзян. **282**
Забияко А.А., Бибик Е.Е. Встреча двух этносов на границе: Благовещенск – Хэйхе 100 лет назад (из архивных материалов). **297**
Эфендиева Г.В., Родионова К.И. «Рубеж» как источник этнографического знания о народах Восточной Азии. **302**
Дябкин И.А. Китай глазами этнографа: П.В. Шкуркин и его «Город Хуланьчэн». **329**
Левченко А.А., Забияко А.А. Этнические миграции и социокультурные реалии Северной Маньчжурии в первой половине XX в. (В. Март. Цикл «Желтые рабыни»). **339**

Дябкин И.А., Левченко А.А. Русские эмигранты в Китае: о жизни П. Северного (стенограмма беседы с А.П. Северным). **354**
Зиненко Я.В., Цзюй Куньи. «Мы жили в Харбине, как при царской России»: социокультурные и этнокультурные процессы 10-50 гг. XX в. в сознании дальневосточных эмигрантов. **365**

Аннотации **374**

Сведения об авторах **406**

目录

前言 **3**

在远东地区的俄罗斯与中国：两个文化相互关系的历史经历

扎比亚科 А.П. 散居人作为一个文明相互关系的因素。 **9**
李英男。俄罗斯东正教会在中国的传教活动 – 历史教训。 **22**
凯伊顿И.Б.马卡洛娃А.И.远东研究在布拉格维申斯克分会东方学社活动的历史的经历。 **35**
乌里马诺夫 A.B.在 20 世纪初阿穆尔的政论作品理解俄罗斯和中国之间的全球合作的过程中。 **43**
别列维纳O.B.现代俄罗斯和中国之间文化人道的相互影响，思想和法律的基础。 **51**

俄罗斯人与中国人民族文化和民族宗教对话的问题

菲罗诺夫 C.B.“赎罪”的概念在早期道教的宗教著作的分类总词库。 **61**
列梅舌卡 Ю.Г.关羽年画图片——中国传统和现代的神崇拜。 **95**
拉宾 A.B.，模特列娜 B.B.宗教的形象和特点在当代中国艺术（如“contemporary art”）。 **104**
周欣宇 对愚蠢在中国文化的概念 （以老子学和孔子学为例。 **113**
别利亚科夫 A.O.满族楔——关于物质文化的对象的解释。 **125**
加夫里洛夫 C.C.西罗克戈罗夫对通古斯族的宗教信仰和传统习俗的民族心理条件的论述。 **131**
马秋信科 B.C.阿穆尔旧礼仪派教徒在现代俄罗斯东征旧礼仪派教内部的冲突。 **141**
拉宾 A.B.，科特丽雅洛娃 M.M. 对动物的态度在中国的宗教。 **148**
阿尔古佳耶娃 Ю.B. 俄罗斯外贝加尔人的哥萨克在中国东北。 **152**
日涅恩卡 Я.B.东正教在中国：“在远东的俄罗斯与中国“(2000-2013 年)的出版会议论文集。 **169**

中国与俄罗斯：俄罗斯文化和俄罗斯文学在两种文明的对话

谢泥娜 E.B.20 世纪上半叶中国对俄罗斯文学的兴趣社会政治与社会文化的前提。 **175**
扎比亚科 A.A. П.B.什古尔金汉学家，民族学家：在 19-20 世纪中国东北地区的社会文化转变语境和文明之间的接触语境的红胡子的形象。 **183**
特罗什娜 B.C. П.B.什古尔金的“中国传说“：中国民间传说的文学论述和历史。 **188**
罗季奥诺娃 К.И. Н.A.拜科夫在中国和满洲研究虎崇拜在他的作品“大王”。 **199**
比比克 E.E.远东边境的人：B.Ю.亚尼科夫斯基（“Nenuni.远东的奥德修”）。 **207**
格列别扭克娃 Н. П. 关于哈尔滨的俄罗斯诗人希梅斯尔。 **214**
扎比亚科 A.A. 谢戈廖夫的档案作为是在哈尔滨俄罗斯移民的改造生活的来源。 **220**
布阻耶夫 O.A.主题和风格的特点在“两个小站”——瓦列里・彼列列申回忆录。 **233**
黑萨穆特金诺夫 A.A.音乐生活在哈尔滨的俄罗斯人。 **245**
列夫琴科 A.A. 中国革命在苏联读者的感知（韦涅季克特・马尔特）
阿根诺素夫 B.B. 米哈伊尔・素洛维约夫 “苏联战地记者的笔记“。 **251**

在俄罗斯教人文科学给中国大学生的问题

塔露迪娜 E. И.在教外国留学生哲学上使用创新技术。 **261**
科恩塔列娃 E. A. 高等院校和跨文化交际的教育环境。 **272**

档案材料

张如阳, 扎比亚科 A.A.阿穆尔河沿岸地区的民族文化谁提名陈学的常数——三个黑龙的神话和黑龙江的名字。 **277**
扎比亚科 A.A., 比比克 E.E. 两种民族的边境相遇：在 1 0 0 年前的布拉格维申斯克—黑河（从档案材料）。 **282**
艾菲季耶娃 Г.В.，罗季奥诺娃 К.И.“边界”为东亚各种人民的民族学知识的来源。 **297**
佳伯基恩 И.A.中国通过民族学家的理解：П.В.什古尔金的作品“呼兰城车”. **302**
列夫琴科 A.A., 扎比亚科 A.A. 2 0 世纪上半叶北方满洲里的民族的迁移和社会文化的特有事物（韦涅季克特·马尔特。一系列“黄奴”）。 **329**
佳伯基恩 И.A.，列夫琴科 A.A.俄罗斯作家在中国：关于谢维尔内的生活（与 A.П. 谢维尔内谈话的速记记录）。 **339**
日涅恩卡 Я.В.，鞠坤依.“我们住在哈尔滨像在沙俄国一样”：20 世纪 1910-1950 年代社会文化和民族文化的过程在远东移民的思想。 **354**

摘要 **365**

关于作者的资料 **386**

410

CONTENTS

Foreword **3**

***Russia and China in the Far East:* The historical experience of the interaction of two cultures**

Zabiyako A.P. Diasporas as factor of civilizational interactions. **9**

Lee Innan. The missionary activity of the ROC in China – historical lessons. **22**

Keydun I.B., Makarova A.I. Historical experience of studying the Far East as part of the activity of Blagoveshchensk branch of the Oriental Studies Society. **35**

Urmanov A.V. Understanding the processes of global cooperation between Russia and China in the Amur social and political essays early 20th century. **43**

Pelevina O.V. World–view and legal foundations of the cultural-humanitarian interaction between Russia and China today. **51**

Ethno-cultural and ethno-religious questions of dialogue between Russian and Chinese

Filonov S.V. The concept of "atonement" and its categorical thesaurus in the early Taoist religious writings. **61**

Lemeshko J.G. Guan Yu's folk painting nianhua is the cult of the deity in the traditional and modern China. **95**

Lapin A. V., Motorina V.V. Religious images and features in modern Chinese art (for example «contemporary art»). **104**

Zhou Xinyu. The idea of stupidity in the Chinese culture (based on the teachings of Lao Tzu and Confucius). **113**

Belyakov A.O., Mironov M.A. «Manchurian wedge»: to the question of interpretation of the subjects of material culture. **125**

Gavrilov S.S. Ethno-psychological conditionality of religious beliefs and traditional practices of the Tungus in the treatment of S. M. Shirokogorov. **131**

Matyushchenko V.S. The Amur Old Belief in the light of the current intra-confessional conflict in the Russian Orthodox Old Believers Church. **141**

Lapin A.V., Kotlyarova M.M. The attitude to animals in the religions of China. **148**

Argudyaeva J.V. Russian Cossack-Transbaikalians in the Northeast China. **152**

Zinenko Ya.V. Orthodoxy in China: review of publications on the conference "Russia and China in the Far East" (2000-2013 gg.). **169**

the dialogue between the two civilizations
Senina E.V. Socio-political and socio-cultural prerequisites of China's interest in Russian literature in the first half of the 20th century.
Troshina V.S. “The Chinese legends” of P.V. Shkurkin: literary exposition of Chinese folklore and history. **175**
Zabiyako A.A. P.V. Shkurkin, sinologist and ethnologist: the image of the hunhuzi and the “hunhuznichestvo” in the context of socio-cultural transformations and inter-civilizational contacts in Northeast China in the XIX-XX centuries. **183**
Rodionova K.I. Study of tiger cult in China and Manchuria of N.A.Baykov in his book «The Great Wan». **188**
Bibik E.E. The man of Far Eastern Frontier: V. Y. Jankowski ("Nenuni. Far Eastern Odyssey"). **199**
Grebenyukova N. P. About the poet of Russian Harbin M. P. Shmeyssere. **207**
Zabiyako A.A. The archive of N. Schegolev as a source of reconstruction of life the Russian emigration in Harbin. **214**
Buzuyev O.A. Thematic and Genre Specifics of Valeryi Pereleshin's Memory Book "Two Halt" (“Dva Polustanka”). **220**
Khisamutdinov A. A. The musical life of Russian Harbin. **233**
Levchenko A. A. The revolutionary China in the perception of the Soviet reader (V. Mart). **245**
Agenosov V. V. Mikhail Solovyov and his “Notes of a Soviet war correspondent”. **251**

261

The problem of teaching the humanities to Chinese students in Russia
Tarutina E.I. The Use of innovative technologies in teaching philosophy to foreign students.
Kontaleva E.A. Educational space of university and intercultural communication. **272**

277

Archive
Zhang Ruyang, Zabiyako A.A. Ethno-cultural constants of the hydronymy of the Amur region: three myths of the Black Dragon and the name of the Heilongjiang river.
Zabiyako A.A., Bibik E.E. The meeting of the two ethnic groups in the border: Blagoveshchensk – Heihe 100 years ago (from archival materials). **282**
Efendieva G.V., Rodionova K.I. «Rubezh» as a source of the ethnographic knowledge about people of East Asia. **297**
Dyabkin I.A. China by eyes of ethnographer: P.V. Shkurkin and his "The city Hulanchen" (“Gorod Hulanchen”). **302**
Levchenko A.A., Zabiyako A.A. Ethnic migration and socio-cultural realities of Northern Manchuria in the first half of the XXth century. (V. **329**

Mart. Cycle "Yellow slaves").
Dyabkin I.A. Levchenko A. A. Russian emigrants in China: about the life of P. Severny (transcript of the conversation with A.P. Severny). **339**
Zinenko Ya.V., Ju Kunyi. “We lived in Harbin, as in Tsarist Russia”: the socio-cultural and ethno-cultural processes of the 1910-1950s in the minds of the Far Eastern immigrants. **354**

Abstracts **365**

Information on the authors **395**

413

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Перевод на китайский, английский языки – **Сенина Е.В.**
Дизайн-проект обложки**,** цветных вкладок – **Долгов В.А.**

Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11.

Подписано к печати 30.07.15.
Формат 60*84/16. Усл. печ. л. 41. Тираж. 500. Заказ gl-9485.
Отпечатано ООО «Макро-С Партнер».