

在远东地区的俄罗斯和中国

Россия и Китай

НА ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ РУБЕЖАХ

13



Россия и Китай

НА ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ РУБЕЖАХ

在远东地区的俄罗斯和中国

13



Министерство образования и науки Российской Федерации
АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Россия и Китай
на дальневосточных рубежах

Народы и культуры Северо-Восточного Китая

Вып. 13

Благовещенск
2020

ББК 63.3
Р 76

*Печатается по решению
Ученого совета
Амурского государственного
университета*

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

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

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

ISBN 978-5-93493-353-2

©Амурский государственный университет, 2020

©Авторский коллектив, 2020

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

中国东北的民族与文化

第 13 辑

布拉戈维申斯克市
2020

在远东地区的俄罗斯与中国 中国东北的民族与文化（第13辑）。国际学术研讨会文集 / 主编：A. П. 扎比亚科、A. A. 扎比亚科；英文翻译：O. E. 茨梅卡尔；中文翻译：王俊铮、张如阳、周欣宇等 - 布拉戈维申斯克市：阿穆尔国立大学，2020年。 - 524页。

本学术论文集第13辑发表了俄罗斯与中国著名学者的研究成果，他们致力于俄罗斯人与中国人之间的民族文化和民族宗教交往、远东地区民族社会变迁过程、俄罗斯远东侨民文学以及远东艺术民族志问题的研究。发表成果是基于两届“在远东地区的俄罗斯与中国”国际学术研讨会——“两种文化互动的历史经验”（2018年5月12-13日）与“中国东北的民族与文化”（2020年9月17-18日）的学术报告。

论文集面向广大读者群体：研究人员、高校与中等教育机构的教师、硕博研究生与大学生、以及所有对在广阔的历史、政治与文化背景下俄罗斯侨民、俄罗斯人与中国人交往互动问题感兴趣的读者。

ISBN 978-5-93493-353-2

©Амурский государственный университет, 2020

©Авторский коллектив, 2020

The Ministry of Education and Science of the Russian Federation
AMUR STATE UNIVERSITY

Russia and China
on the Far-Eastern borders

Peoples and Cultures of Northeast China

Vol. 13

Blagoveshchensk
2020

ББК 63.3
P 76

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

Russia and China on the Far Eastern Borders. Peoples and Cultures of Northeast China. Issue 13. Collection of materials of the international scientific and practical conference / Ed. By A.P. Zabayko, A.A. Zabayko; transl. into English: O.E. Tsmykal; transl. into Chinese: Wang Junzhen, Zhang Ruyang, Zhou Xinyu and others. – Blagoveshchensk: Amur state university, 2020. – 524 p.

In the 13th issue of the collection of scientific articles there are published the works of famous Russian and Chinese scholars who study ethno-cultural and ethno-religious contacts between Russians and Chinese, ethno-social migration processes in the Far East, problems of the literature of the Russian emigration in the Far East and literary ethnography of the Far East. The basis of publications is presented by the reports of two international scientific and practical conferences «Russia and China at the Far Eastern Borders»: «Historical experience of interaction of two cultures» (May, 12–13, 2018) and «Peoples and cultures of Northeast China» (September, 17–18, 2020).

The collection is addressed to a wide audience of readers: researchers, teachers of higher and secondary educational institutions, graduate and other students, as well as everyone who is interested in the problems of Russian emigration, interaction between Russians and Chinese people in a wider historical, political and cultural context.

ISBN 978-5-93493-353-2

© Amur State University, 2020
© Authors' group, 2020

Традиционные культуры народов Северо-Восточного Китая и сопредельных территорий

О ЧЖУРЧЖЭНЬСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ В РОССИЙСКОМ ПРИАМУРЬЕ

В.Е. Медведев

Этот доклад не нацелен на рассмотрение истории всех аспектов государственности чжурчжэней на территории Приамурья. В докладе кратко охарактеризованы известные в настоящее время в пределах рассматриваемого ареала памятники материальной и духовной культуры, относящиеся к периоду существования чжурчжэньских государств Цзинь (1115–1234 гг.) и Восточное Ся (Дун Ся) (1215–1233 гг.). Археологические объекты данного периода занимают обширное пространство, включающее в себя территорию Зейско-Буреинской равнины к западу от Малого Хингана и Амуру-Уссурийского (Нижнеамурского) региона к востоку от названных гор – почти полностью в пределах Среднеамурской равнины. Этот географический и этно-исторический ареал, согласно археологическим и письменным источникам, многими исследователями воспринимается как важный северный очаг восхода, расцвета и упадка культуры чжурчжэней. Количество различных памятников чжурчжэней Приамурья, относящихся к двум вариантам – надежинскому и корсаковскому – трех хронологических этапов, охватывающих VII – первую половину XIII вв. [Медведев, 1986, 175–181], довольно внушительное. Их число не уступает ни одной из известных в настоящее время археологических культур российского Дальнего Востока. Степень исследований их разная, наиболее раскопанные, изученные и опубликованные объекты располагаются в восточной части освещаемой территории.

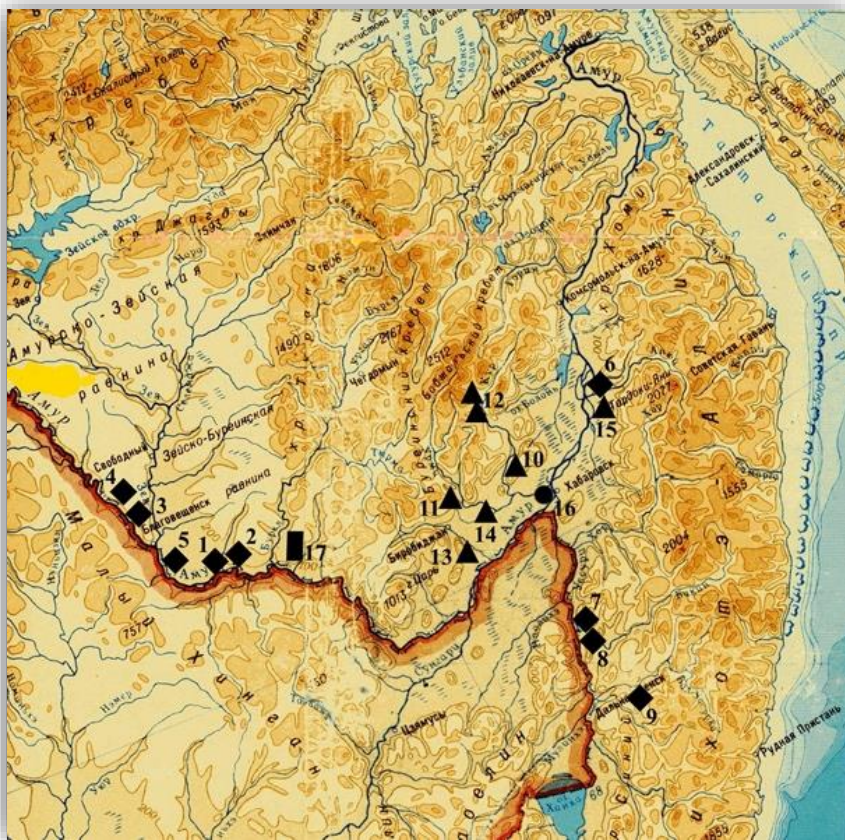


Рис. 1

Основную группу рассматриваемых памятников составляют городища, показаны также могильники, остатки общественных (культовых) сооружений, предложена информация о памятниках чжурчжэньской письменности в Приамурье (рис. 1).

Известных в настоящее время средневековых городищ в западной части освещаемого ареала (Зейско-Буреинская равнина или Западное Приамурье) в целом заметно больше, чем на нижнеамурской территории. Хотя разница среди памятников данного типа периода чжурчжэньской государственности количественно в них не столь заметная. Что касается стационарных раскопок, то на востоке они проводились в больших масштабах по сравнению с западом.

Одним из наиболее крупных в западной части Приамурья считается равнинное городище у с. Новопетровка Амурской области в 2 км от левого берега Амура, оборонительные стены (валы) которого возведены из земли и сырцовых кирпичей [Новиков-Даурский, 1953, 8]. Общая длина вала подпрямоугольного в плане городища около 2 км., высота до 6 м. На валу сохранились остатки фронтальных и угловых башен, с наружной его стороны – ров. Внутри городища разделено поперечным валом на две части, на его поверхности отмечены 32 западины разных размеров. Предполагается, что застройка городища происходила в разное время, однако основные его сооружения типологически близки к цзиньским равнинным городищам XII–XIII вв. Приморья и Маньчжурии [Сакмаров и др., 2005, 35, 41–42].

К категории крупных относится условно горное городище, расположенное на горе Шапка в 1,5 км от левого берега Амура, неподалеку от пос. Поярково. Длина земляного вала, образующего в соответствии с рельефом горы-останца амурской надпойменной террасы сложную систему фортификации, превышает 1,5 км. Высота вала до 3 м., имеется ров. В западной части городища на его поверхности зафиксировано много западин. Памятник известен с XIX в., неоднократно осматривался, производились описания многими интересующимися амурскими древностями [см., например: Гонсович, 1913]. В 1981 и 1983 гг. на нем производились стационарные раскопки. Исследованы жилища,



Рис. 2

в которых были сооружены из камня отопительные системы – П-образные каналы, выявлены также металлургические мастерские. Установлено, что жилища по своему устройству, включая внутренний интерьер, каналы во многом аналогичны чжурчжэньским жилищам Приморья XII – XIII вв. [Деревянко, 1991, 94–101, 106–110]. В 2009–2011 гг. раскопки на городище были продолжены. Установлена, в частности, что на его территории имелось наземное сооружение с деревянными стенами, обмазанными глиной. Внутри него был Г – образный деревянно-саманный кан. Авторы раскопок сравнивают это городище с чжурчжэньскими городищами Приморья времени Цзинь и Восточное Ся, выполнявшими роль торгово-ремесленных, административных и военных центров, и считают, что амурский город, очевидно, выполнял те же функции [Нестеров и др., 2011]. Городище Шапка датируется эпохой чжурчжэней в рамках ее второго и третьего этапов (XI–XIII вв.).

В 15 км от г. Благовещенска выше по р. Зее, на высоком берегу оз. Утесное, находится трапециевидной в плане формы городище, относящиеся к типу больших горных. Городище защищено земляным валом длиной по периметру 4 341 м., высотой до 4 м. и рвом. Сохранились остатки оснований угловых и фронтальных башен. Городище, получившее название Утесное, согласно радиоуглеродному анализу, датировано серединой XIII в. [Зайцев и др., 2008, 215–217]. Скорее всего, оно функционировало в крайних северо-западных пределах государства Восточное Ся и несколько позже его исчезновения.

Следующее городище (Кучугуры), в настоящее время разрушенное, судя по прежним описаниям, располагалось поблизости от с. Марково. Городище в

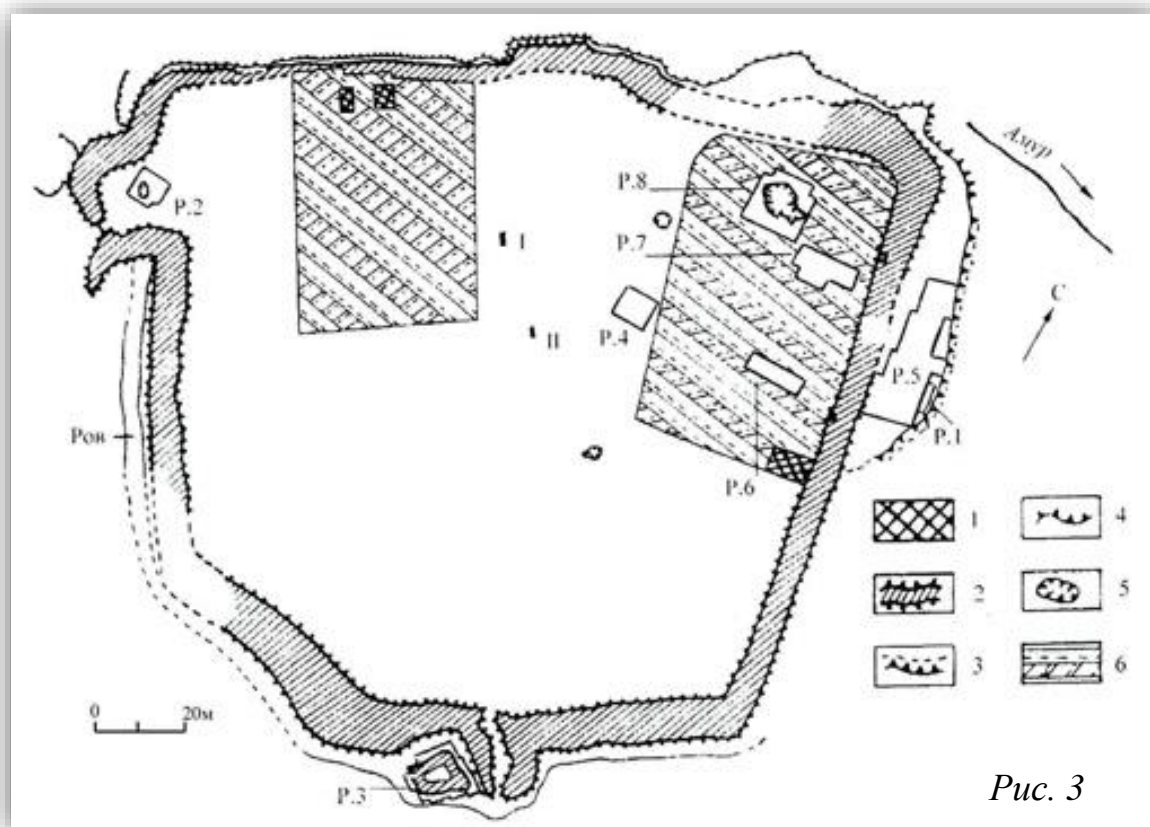


Рис. 3

плане в форме четырехугольника со сторонами длиной 390 м. каждая. Было обнесено земляным валом высотой до 3 м и рвом. На углах городища имелись башни, на валу каждой его из сторон – еще по две башни и с одними воротами, защищенными траверсами [Зайцев и др., 2008, 203]. Это фортификационное сооружение Д.П. Болотин и Е.И. Деревянко датируют периодом чжурчжэньской государственности [История..., 2008, 108].

Крупное равнинное городище известно неподалеку от с. Гродеково. Оно вытянутой подпрямоугольно-овальной формы длиной около 1 км и шириной до 150–250 м, ориентировано длинной осью вдоль пойменного берега Амура с ЮЗ на СВ. Его внутреннее пространство защищено четырьмя рядами валов, а по обрыву береговой террасы возведен один вал. Общая длина валов по периметру около 3 км, их высота достигает 5–6 м. На основном внутреннем валу образованы башенные площадки. Городище с двумя входами – у юго-западной оконечности и в центральной его части. Вход в центре защищен башнями, построенными на валах. По результатам предварительного обследования на основе собранной керамики, в том числе станковой чжурчжэньской, городище датировано рубежом I–II тысячелетий [Зайцев и др., 2008, 212–213]. По моим представлениям, время функционирования Гродековского городища можно связывать с чжурчжэньской эпохой, ее вторым и третьим этапами, то есть включая период существования государств Цзинь и Восточное Ся. Данная проблема может проясниться после целенаправленных раскопок памятника.



Рис. 4

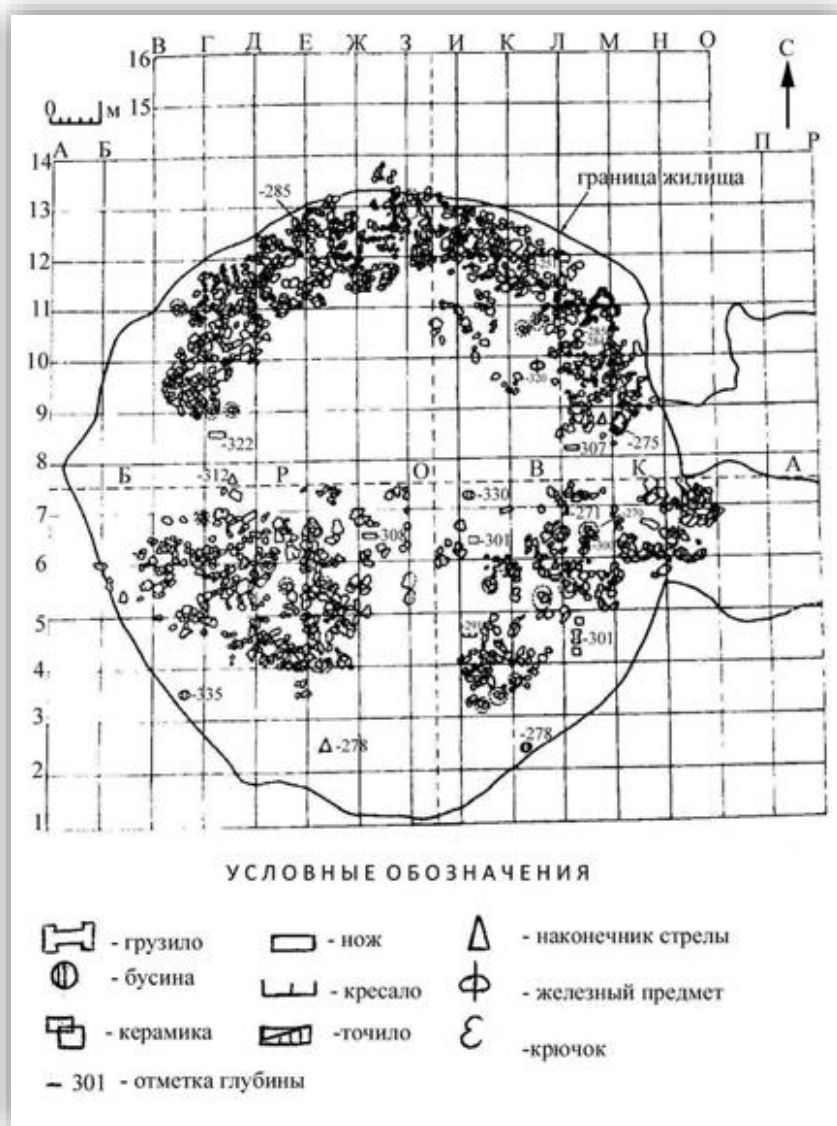


Рис. 5

выступе правого берега Амура, подступая к его обрывистой кромке. Северный вал, протянувшийся вдоль обрыва, – наиболее длинный (около 200 м) из всех четырех валов, образующих в плане подпрямоугольной формы городище площадью около 18 000 м². (рис. 2; 3). В западном валу есть разрыв-вход, прикрытый валом-траверсом, с наружной стороны вала – ров. В центре южного вала (длина 170 м) сохранился второй разрыв-вход, также защищенный траверсом. С наружной стороны вала у входа имелся кольцевой вал, окруженный рвом. Установлено, что на этом месте было сооружение, предназначавшееся, по всей видимости, для наружной охраны ворот и города в целом. Ширина валов 3,5–7 м, высота от 1 м до 1,5–2 м.

Раскопанное небольшое строение полуземляночного типа у западного входа в городище служило, судя по всему, внутренним караульным помещением.

В Амуру-Уссурийском регионе исследовано несколько городищ, относящихся к периоду государственности чжурчжэней. Городище Джаринское. Известно с 1946 г., тогда его ошибочно назвали городком Е.П. Хабарова, якобы построенным в середине XVII в. В 1968 г. А.П. Окладниковым и В.Е. Медведевым памятник был обследован и определен как чжурчжэньский [Медведев, 1977, 16]. С 1977 по 1985 г на памятнике производились раскопки под руководством автора, осуществлены работы на площади около 1000 м².

Условно горное городище, расположено на окраине с. Джари на каменистом мысовидном

Внешние следы жилых построек на памятнике мало сохранились из-за долговременной вспашки. Жилища в нем почти полностью наземного типа, хотя есть единичные полуземлянки. Исследовано основание коркасно-столбового жилища 1 полуподземного типа, впущенного в глинистый грунт, а местами в каменную породу (рис. 4; 5). Высота ступенчатых стен его котлована 1 м и более. Наружные размеры жилища 12,25x12,0 м. На полу размещался очаг, залегали также скопления зубов лошади и различные вещи (рис. 6). Над полом вдоль стен – уступы-«нары», составляющие вместе с имеющимися на них каменными кладками отопительную систему – П-образный кан.

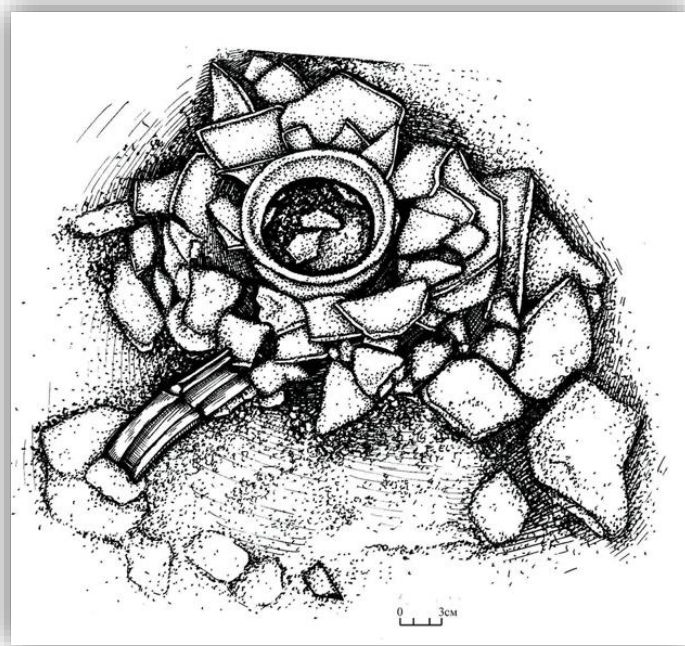


Рис. 6

Поблизости от входа в жилище 1 с восточной стороны обнаружены остатки рудоплавильной печи простейшей конструкции. Основа печи – прокаленная яма-под округлой в плане формы, заполненная кусками металлических шлаков и обожженной глиняной обмазки. К поду примыкали две другие небольшие ямы, входящие, очевидно, с ним в единый комплекс, заполнены они были углистой массой.

Снаружи у восточного вала вскрыт оборонительный ров шириной 1–3 м и глубиной до 1,5 м. Неподалеку от этого вала в городище выявлены остатки двух погребений и разрушенного жилища-полуземлянки. Могильные ямы прямоугольной формы размерами 2,7x2,1 и 3,0x2,2 м, глубиной до 50 см. На их дне отмечены остатки полуистлевших костей и зубов человека. В заполнении могил – серая станковая керамика чжурчжэньской культуры. Захоронения произведены, судя по всему, одновременно при каких-то чрезвычайных обстоятельствах. Не исключено, что в могилах погребены обитатели городища, которое, возможно, было окружено противником и обороняющиеся хоронили погибших в коллективных могилах на его территории.

Неглубокий котлован жилища, относящегося к польцевской культуре раннего железного века, был заметно нарушен одной из описанных могил, а также другими средневековыми ямами.

Раскопки показали, что наряду со строительством наземных жилищ коркасно-столбового типа, от которых мало что сохранилось, создатели городища сооружали дома-полуземлянки. Важны данные, связанные с выплавкой на территории городища металла. Эти находки – одно из свидетельств того, что джаринское население было самостоятельным коллективом, производящим все

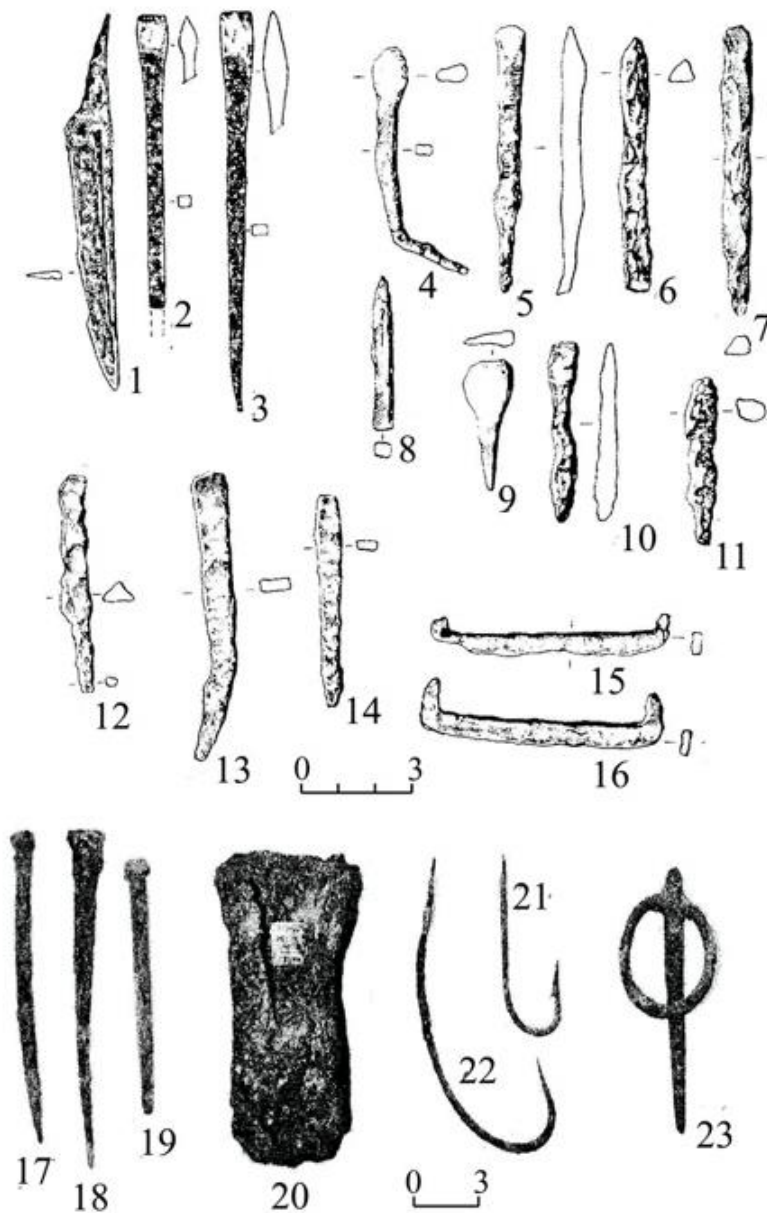


Рис. 7

необходимое, в том числе железные орудия труда, предметы вооружения, бытовой и строительный инструментарий (рис. 7).

Кроме названных изделий из железа, в ходе раскопок найдены, особенно в жилище 1, многочисленные керамические предметы – бытовая посуда, пряслица, тигли, рыболовные грузила, тушечница в виде прямоугольной ванночки, аналогичная подобному изделию из Ананьевского городища в Приморье [Хорев, 2012, 179, рис. 3, б]; украшения из бронзы, камня, стекла; оригинальный бронзовый амулет-календарь и антропоморфная фигурка духа-покровителя (рис. 8).

Городище имеет сходство с чжурчжэньскими горными городищами Приморья, хотя обладает некоторыми особенностями (напри-

мер, наличием караульных помещений у ворот). Оно функционировало ориентировочно с середины XII в. Во второй четверти XIII в. городище могло принадлежать государству Восточное Ся. В 1230-е годы монголы полностью завладели землями чжурчжэней в Китае и современном российском Приморье, они проникли на нижний Амур, дошли до Сахалина. Скорее всего, городище Джари подверглось нападению именно со стороны монголов. Его обитатели оборонялись (показательно, что боевые наконечники стрел найдены практически на всех участках памятника, эти вещи – наиболее распространенные среди металлических находок), погибали и их хоронили непосредственно в городище.

Городище Васильевское (рис. 9, 1). Первое упоминание о нем в печати относится к 1887 г. В 1963 г. городище обследовала экспедиция под руководством

А.П. Окладникова. В 2000 г. хабаровские археологи провели на этом объекте небольшие раскопки. Городище расположено на правом берегу приустьевой части р. Бикин в 3,5 км к ЮВ от с. Васильевка на 40–50-ти метровой сопке. Оно подквадратно-округлой формы размерами 185×185 м. Основной каменно-глиняный вал его шириной до 15 м и высотой 3 – 3,5 м. Северо-восточная и северо-западная стороны защищены двумя дополнительными валами. В двух местах в валах (стенах?) имеются разрывы-ворота. Площадка на вершине сопки дополнительно укреплена небольшим валом. Найдена станковая керамика культуры чжурчжэней. Вскрыто жилище-полуземлянка этой же культуры. Радиоуглеродный анализ угля из его очага показал дату 775±45 л.н. (СОАН-4357). Для городища есть дата 1920±40 л.н. (СОАН-4359). Предполагается, что первоначально на сопке были созданы валы носителями польцевской культуры. Позже, очевидно, в заключительной фазе государства Цзинь, воздвигнуто основное городище [Краминцев, 2002]. Нельзя при этом исключить вероятность создания или перестройки Васильевского городища во время существования государства Восточное Ся.

Еще одно городище рассматриваемого периода, Новопокровское-1, хотя административно относится к современному Приморскому краю, тем не менее

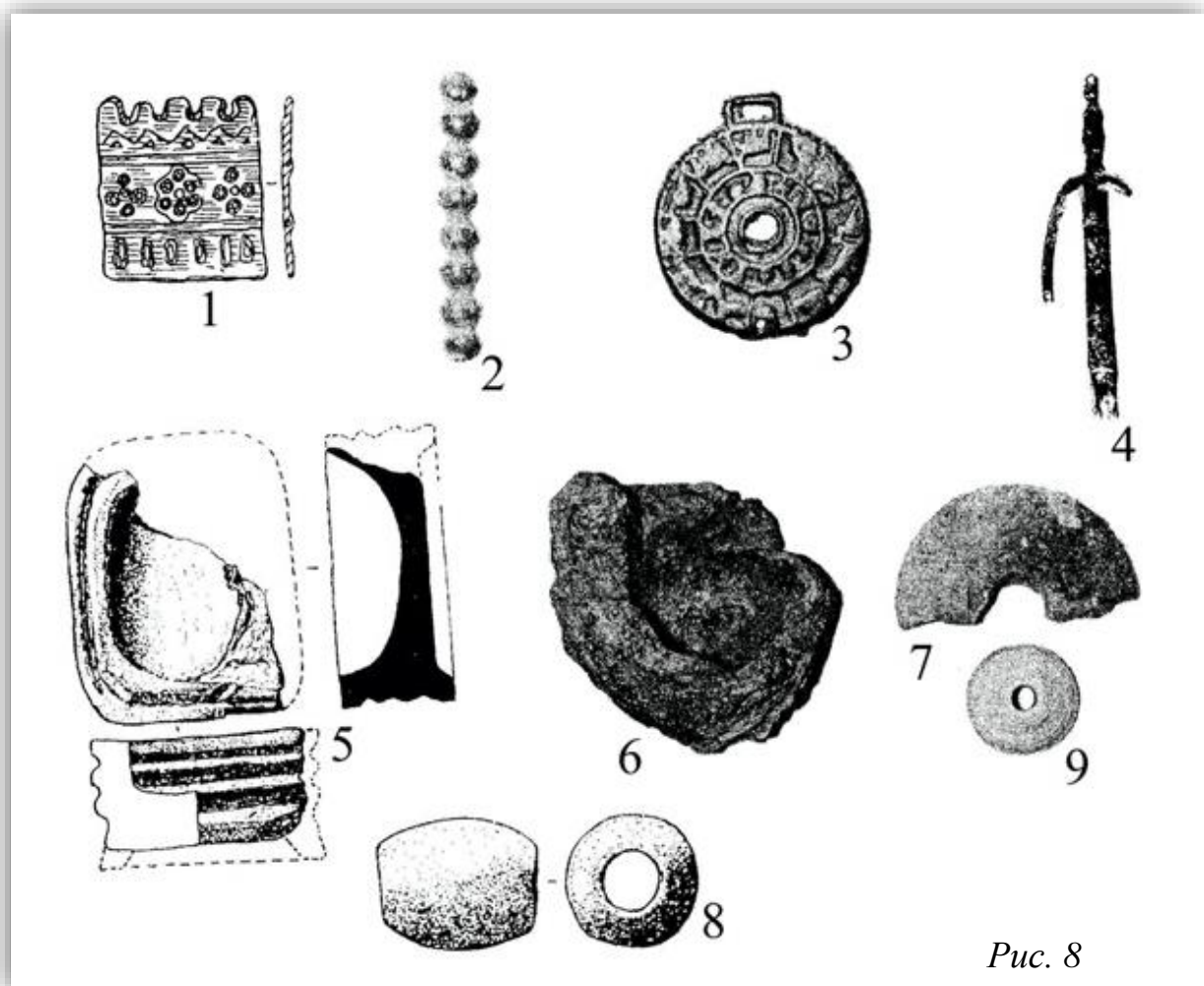


Рис. 8

географически и историко-культурно тяготеет вместе с нижней частью р. Уссури, в которую впадает р. Большая Уссурка с названным городищем на ее левом берегу, к Нижнеамурскому ареалу. Известное в литературе с конца XIX в. характеризуемое крупное городище находится рядом с с. Новопокровка. Городище площадью около 175000 м² занимает территорию горы вдоль северного и восточного берегового обрыва, где оно укреплено небольшим валом. С запада и юга оно окружено двойным валом – внешним высотой до 1,5 м и основным – до 6 м, на котором сооружены 15 башен. Между валами – ров, имеются двое ворот, одни из них с мощными траверсами. От ворот отходят мощные дороги (рис. 9, 2).

На территории памятника сохранились 142 западины и выровненные площадки. Основной собранный материал – сероглиняная керамика, аналогичная утвари культуры чжурчжэней Приамурья и в какой-то степени Приморья [Мезенцев, 1996, 109–112]. Предлагается гипотеза о расположении чжурчжэньской границы в долине Большой Уссурки [Там же, 113]. Но это не соответствует археологическим данным, поскольку городища государств чжурчжэней Цзинь и Дун Ся, как показано выше, располагались гораздо севернее этой реки. Городище Новопокровское-1 следует включить в круг фортификаций, построенных (и частично недостроенных) создателями государства Дун Ся, которое объединяло пришедших с юга цзиньцев и местных приамурских чжурчжэней.

В разряд государственных чжурчжэньских амуро-уссурийских можно включать также достаточно крупные городища Бикинское-3 (Загребенское),

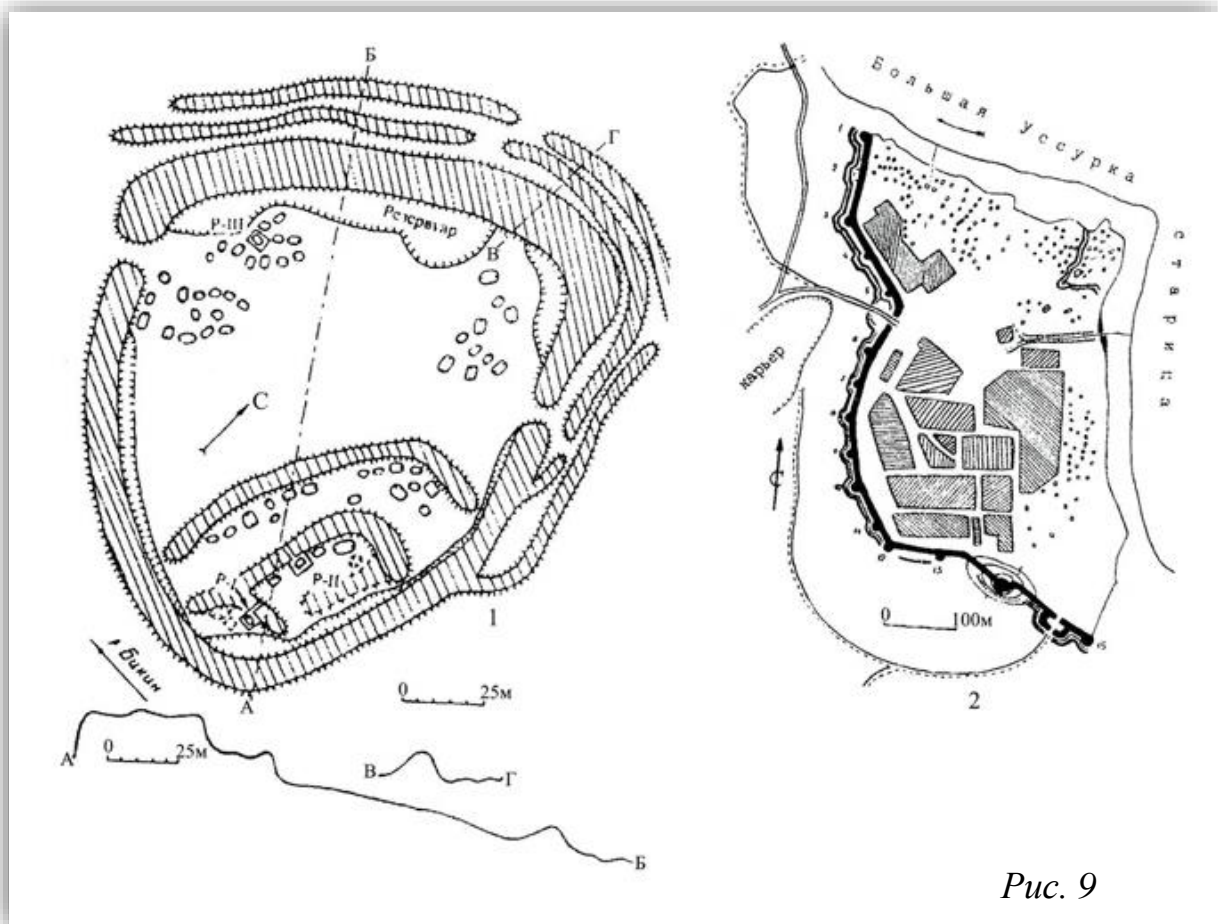


Рис. 9

расположенное на о. Загребин р. Бикин и Песчаное-1 (Инское), находящееся у с. Песчаное вблизи устья р. Ин.

Могильников (грунтовых и курганных) чжурчжэньской эпохи, большей частью ее ранних этапов, в Приамурье найдено и раскопано довольно много. В крупных некрополях, прежде всего, Корсаковском, Надеждинском, Луданникова Сопка исследованы сотни погребений с многочисленным инвентарем. Могильники государственного периода раскапывались заметно в меньших масштабах, хотя они хорошо известны в Восточном Приамурье. В частности, курганные некрополи Краснокуровский на р. Кур, Барсучьи Норы на р. Урми, Ольский на р. Ин, неподалеку от ст. Оль. Обследован могильник Юктакан-1, состоящий из 358 насыпей на р. Биракан, притоке Кура, там же – некрополь Хаил XII – XIII вв. и неисследованное городище. Оригинален могильник Протока Светлая в устье р. Анюй (курганы исследованы автором и Ю.М. Васильевым).

Об общественных (культовых) сооружениях в регионе можно судить по остаткам храмового четырехугольного в плане строения с базами для колонн конца XII – первой половины XIII в, располагавшегося на правом берегу р. Тунгуски поблизости от ее устья. Базы высечены из гранитных плит, верхние их части украшены выбивкой в виде лотоса (рис. 10). Стены сельского буддийского храма были деревянные и обмазаны глиной, крыша черепичная [Медведев, 2007]. Есть также сведения о существовании каких-то общественных построек чжурчжэней, в т.ч. с черепичной крышей у с. Дада на нижнем Амуре и в с. Владимировка на Амурско-Зейской равнине.

Исключительно ценным памятником чжурчжэньской письменности, культуры и истории следует считать исследованную А.П. Забияко Архаринскую писаницу, расположенную на правом берегу р. Архары в 97 км выше места впадения ее в Амур. Написанный на скале краской иероглифический текст сообщает, что он создан в декабре 1127 г. человеком по имени Шин Тэрин (скорее всего, высокообразованным чиновником), прибывшим в военизированную или территориальную общину (моукэ), называвшуюся чжурчжэнями Таргандо. Надпись на скале

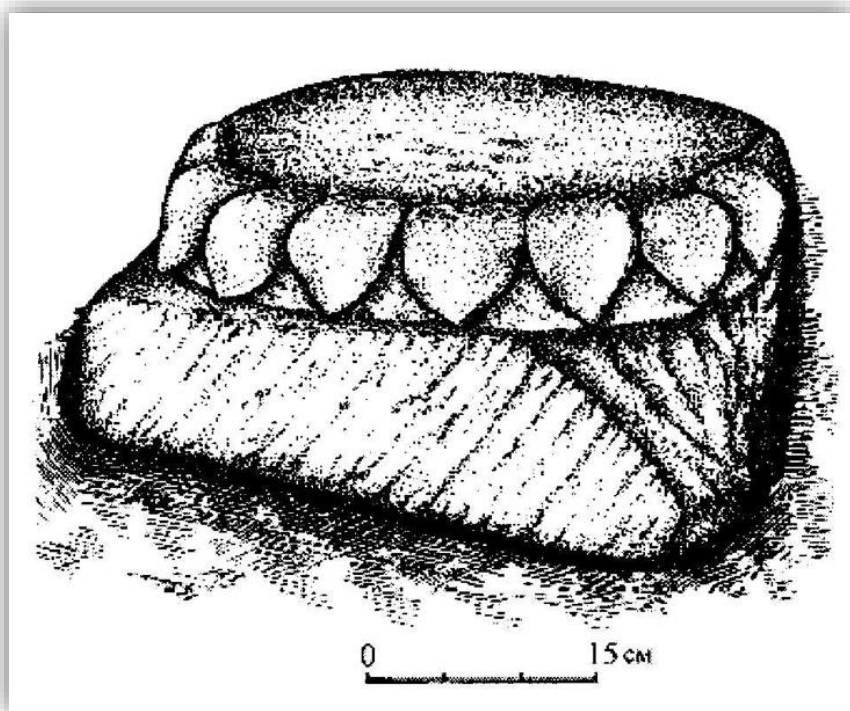


Рис. 10

р. Архары содержит много важных сведений начальной поры государства Цзинь. Она справедливо трактуется как наиболее ранний из известных ныне чжурчжэньских текстов [Забияко, 2019]. О распространении письменности в чжурчжэньской среде Приамурья свидетельствуют так же находки глиняных тушечниц в городище Джари и поселении Дада.

Все изложенное выше позволяет считать, что значительная территория Приамурья не только входила в сферу влияния государств Цзинь и Дун Ся, но и была административно оформленной их частью. Нельзя согласиться с утверждением Н.Н. Крадина относительно чжурчжэньского населения Приамурья, прежде всего, Нижнего (давно изучаемая культура которого авторитарно переименована в покровскую), как о якобы не знавшего государственности по причине отсутствия у него больших городищ, выделяющихся богатством и размерами некрополей элиты, а также административных и культовых сооружений [Крадин, 1992; 2005, 447]. Кроме этого, отрицается существование на территории чжурчжэней Приамурья письменности [Он же, 1992, 9].

Первое. Известные в Приморье около 30 городищ государства Дун Ся подразделяются на три группы. К первой группе относится весьма крупное Краснояровское городище, идентифицируемое с г. Кайюань – Верхней столицей этого государства. Ко второй – Шайгинское, отождествляемое с областной или уездной ролью. В третью большую группу включены городища Лазовское, Ананьевское, Екатериновское, Дубовая Сопка и некоторые др., выполнявшие функции крепостей – военных гарнизонов [Артемьева, 2005, 84–85]. В Приамурье выделяются городища Новопетровское, Утёсное, Шапка, Гродековское, Новопокровское-1 – они могли быть областными или уездными городами. Более мелкие городища (Джари, Васильевское, возможно, Кучугуры и некоторые другие), вероятно, служили в качестве крепостей – военных поселений. Таким образом, амурские периферийные городища, не относящиеся к числу столичных и лишь редко бывшие областными и уездными, выполняли, как уже сказано, роль пограничных крепостей, для которых не обязательны крупные размеры.

Второе. Отсутствие «некрополей элиты» замещается наличием в амурских могильниках предгосударственного и государственного времени чжурчжэней по-особому оформленных курганов и погребений с богатым, порой роскошным набором сопроводительного инвентаря, включая наступательное и защитное оружие и снаряжение коня, что свойственно для могил вождей и военачальников (некрополи Надеждинский, Анюйский-Половинка и другие). Замечу, что и в Приморье практически отсутствуют «некрополи элиты».

Что касается административных и культовых сооружений, то первые не могли быть в крепостях, они возводились в столичных и областных центрах. А культовые строения чжурчжэней XII – начала XIII в. в Приамурье имеются, к примеру, Усть-Тунгусский буддийский храм. И, конечно же, амуро-чжурчжэньское население обладало письменностью, в чем нас более всего убеждает наскальный архаринский текст.

В заключение кратко о принципиально важной проблеме, непосредственно связанной с освещаемой темой, но не нашедшей ранее объяснений в археологических разысканиях. Это вопрос о причинах высокой концентрации курганных могильников XI–начала XII в. в районах рек Кур, Урми, Ин, Тунгуска. В местах зачастую заболоченных и малодоступных в стороне от Амура, основной водной транспортной магистрали и центров консолидации чжурчжэней, которыми принято считать сунгарийские земли.

Важны свидетельства письменных источников о существовании у чжурчжэней с первой половины XI и в начале XII в. ранней, доцзиньской государственной власти, связанной с военной родоплеменной организацией, управляемой старшинами [Кычанов, 1968, 182]. Вторая половина XI в. определяется как время создания союза чжурчжэньских племен и роста власти вождей [Воробьев, 1975, 63]. Но, очевидно, не все родоплеменные группы включились в объединительный процесс, что отражено в исторических хрониках. Часть из них переселились в отдаленные районы амурского бассейна к СВ от устья Сунгари. Об этом говорят не только многочисленные курганные группы (переселенцы придерживались, как правило, данного типа некрополей), но и находящиеся рядом с ними поселения и единичные городища.

Похожая картина наблюдается также на небольшой обводненной территории приустьевой части р. Анюй с большим скоплением курганов и поселений периода начальной государственности чжурчжэней (XI – начало XII в.).

Примечательно, что о Кур-Урмийском и Анюйском локальных районах периода развитой государственности чжурчжэней (Цзинь, Дун Ся) этого сказать нельзя. Памятники указанного времени, как отмечалось выше, есть, но их значительно меньше предшествующего этапа. Объясняется это, согласно летописным хроникам, массовыми переселениями периферийного чжурчжэньского населения по требованию цзиньских властей на завоеванные территории Северного Китая. Таким образом, ушедшие с юга на север жители, точнее их потомки, спустя около века, судя по всему, были возвращены еще в более южные районы.

Рисунки

Рис. 1. Карта основных памятников чжурчжэней Приамурья периода государственности. Городища: Новопетровское (1), Шапка (2), Утесное (3), Кучугуры (4), Гродековское (5), Джаринское (6), Васильевское (7), Бикинское-3 (Загребенское) (8), Новопокровское-1 (9). Могильники: Краснокуровский (10), Луданникова сопка (Озерная группа) (11), Юктакан, Хаил (12), Надеждинский (13), Ольский (14), Анюйский (15). Храм Усть-Тунгусский (16). Писаница Архаринская (17).

Рис. 2. Вид Джаринского городища с северо-востока.

Рис. 3. План Джаринского городища. I, II – шурфы (1978 г.); Р. I – раскоп I (1978 г.); Р. 2, Р. 3, Р. 4 – раскопы 2, 3, 4 (1981 г.); Р. 5, Р. 6, Р. 7 – раскопы (1984 г.) Р. 8 – раскоп (1985 г.). – 1 – постройки; 2 – вал; 3 – овраг; 4 – обрыв; 5 – яма, западина; 6 – огород.

Рис. 4. Жилище 1 Джаринского городища в ходе раскопок.

Рис. 5. План жилища 1. Джаринское городище.

Рис. 6. Керамика на полу жилища 1. Джаринское городище.

Рис. 7. Изделия из железа жилища 1 Джаринского городища. 1 – нож, 3 – 14 – наконечники стрел, 15, 16 – кресала, 17 – 19 – гвозди, 20 – кельт, 21, 22 – рыболовные крючки, 23 – пробой с кольцом.

Рис. 8. Изделия из бронзы (1 – 4), глины (5 – 8) и камня (9) Джаринского городища. 1 – бляшка от пояса, 2 – украшение, 3 – амулет-календарь, 4 – антропоморфная фигурка, 5 – тушечница, 6 – обломок тигля, 7, 9 – пряслица, 8 – грузило. Масштаб различен.

Рис. 9. Планы городищ чжурчжэней Нижнего Приамурья периода государственности. 1 – Васильевское-1 (по: Краминцев, 2002), 2 – Новопокровское-1 (по: Мезенцев, 1996).

Рис. 10. Каменная база буддийского Усть-Тунгусского храма чжурчжэней конца XII – первой половины XIII в.

Библиографический список

Артемьева Н.Г. Характерные особенности городищ государства Восточное Ся (1215 – 1233 годы) на территории Приморья // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Омск, 2005. – С. 82–86.

Воробьев М.В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в. – 1234 г.). – Москва, 1975.

Гонсович Е. Гора Шапка на р. Амуре // Сибирский архив. – 1913. – № 12. – С. 505–522.

Деревянко Е.И. Древние жилища Приамурья. – Новосибирск, 1991.

Забияко А.П. Ранний чжурчжэньский текст наскальных изображений на реке Архаре в Приамурье (история, результаты исследования и новые данные // Археология, этнография и антропология Евразии. – Т. 47, № 3. – 2019. – С. 94–103.

Зайцев Н.Н., Шумкова А.Л., Волков Д.П. Городища Амурской области // Традиционная культура Востока Азии. – Благовещенск, 2008. – Вып. 5. – С. 199–223.

История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / Под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. – Благовещенск, 2008.

Крадин Н.Н. Существовала ли государственность в Приамурье в средние века? // Вторая Дальневосточная конференция молодых ученых. Тез. докладов. – Владивосток, 1992. – С. 7–9.

Крадин Н.Н. Становление и эволюция средневековой государственности // Российский Дальний Восток в древности и средневековье: открытия, проблемы, гипотезы. – Владивосток, 2005. – С. 439–446.

Краминцев В.А. Васильевское городище // Археология и культурная антропология Дальн. Востока и Центральн. Азии. – Владивосток, 2002. – С. 130–139.

Кычанов Е.И. К вопросу о ранней государственности у чжурчжэней // Народы советского Дальн. Востока в дооктябрьский период истории СССР. – Владивосток, 1968. – С. 179–185.

Медведев В.Е. Культура амурских чжурчжэней. Конец X – XI век. – Новосибирск, 1977.

Медведев В.Е. Приамурье в конце I – начале II тысячелетия (чжурчжэньская эпоха). – Новосибирск, 1986.

Медведев В.Е. О буддизме на территории Приамурья // Интеграция археологических и этнографических исследований. Сб. научн. трудов. – Одесса; Омск, 2007. – С. 366–370.

Мезенцев А.Л. Крупнейший памятник северного Приморья // Археология северной Пасифики. – Владивосток, 1996. – С. 109–113.

Нестеров С.П., Зайцев Н.Н., Волков Д.П., Миронов М.А. Археологические исследования городища на горе Шапка в Амурской области в 2009 – 2011 годах // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы итоговой сессии ИАЭТ СО РАН 2011 г. – Новосибирск, 2011. – Т. XVII. – С. 217–221.

Новиков-Даурский Г.С. Приамурье в древности // Записки Амурского областного музея краеведения и Общества краеведения. – Благовещенск, 1953. – Т. 2.

Сакмаров С.А., Зайцев Н.Н., Шумкова А.Л. Некоторые результаты обследования городища у Новопетровки // Россия и АТР. – 2005. – № 4. – С. 33–43.

Хорев В.А. Ананьевское городище. – Владивосток, 2012.

КИТАЙСКИЕ ИССЛЕДОВАТЕЛИ ОБ ИСТОРИИ ХЭЙШУЙ МОХЭ – ПРЕДКОВ ЧЖУРЧЖЭНЕЙ

М.А. Хаймурзина

Ортодоксальная теория происхождения чжурчжэней заключается в следующей генеалогической цепочке: *сушэнь – илоу – уцзи – мохэ – чжурчжэни – маньчжурь*. Традиционную версию мало оспаривают в китайской науке, но все же есть и отличные точки зрения [Чжан Линьбэй, 2011]. Сегодня существуют две основные версии о связи чжурчжэней с *мохэ*. Первая заключается в том, что чжурчжэни в целом берут начало от *мохэ* периода Суй и Тан (V–IX вв. н.э.), вторая делает акцент на объединении племен *хэйшуй мохэ* эпохи Тан как предков чжурчжэней. До сих пор нет однозначного ответа на данный вопрос. Однако многими признано, что слово *мохэ* (кит. 靺鞨) изначально записывалось как 靺鞨 и звучало – *вацзе, моцзе*, что является фонетическим чередованием слова *уцзи* (кит. 勿吉 – *уцзи, моцзи*), позже (к периоду Суй и Тан) ошибочно записанное как *мохэ*. От *уцзи* до *мохэ* – это целая эпоха борьбы за гегемонию на территории Дунбэя [Ли Сюлянь, 2018, 6–7].

Так, в работах Ван Юйлана понятия *уцзи* и *мохэ* синонимичны, иногда исследователь использует словосочетание «семь племен *уцзи*», «семь племен *мохэ*», но чаще всего в текстах работ можно обнаружить словосочетание «семь племён *уцзи-мохэ*». Ван Юйлан указывает, что имени *мохэ* также соответствуют и другие наименования, – например: 马纪 (мацзи), 靺鞨 (моцзе), 无继 (уцзи), 沃沮 (воцзюй), 忽汗 (хухань), 勿汗 (ухань) и др., являющиеся разным написанием названия одного и того же племени [Ван Юйлан, 2014, 32]. Кроме того, ученый считает, что чжурчжэни вышли из союза племён *хэйшуй мохэ*, подчеркивает необходимость корректного осмысления их первичной локализации и дальнейших перемещений в зависимости от исторических событий с целью правильного понимания дальнейшей истории чжурчжэней.

Во многих древних летописях, – например, в «Истории Северных династий», «Истории династии Вэй», «Истории династии Суй», «Старой истории Танской династии», «Новой истории Танской династии» и др. – есть упоминания о местоположении предков чжурчжэней – *хэйшуй мохэ*. В «Истории Северных династий» (цзюань 94) указывается, что «*уцзи* располагаются на севере от Когурё. Их другое название – *мохэ*. В каждом племени есть свой предводитель, который не подчиняется другим. *Мохэ* разделились на семь племен. Первое из них называется *сумо*, граничит с Когурё. Второе – *бодо*, находится на севере от *сумо*. Третье – *аньчэгу*, находится на северо-востоке от *бодо*. Четвертое – *фуне*, находится на востоке от *бодо*. Пятое – *хаоши*, находится на востоке от *фуне*. Шестое – *хэйшуй*, находится на северо-западе от *аньчэгу*. Седьмое – *байшань*, находится на юго-востоке от *сумо*» [История Северных династий, <http://www.shicimingju.com/book/beishi.html>]. Такое описание локализации племён соответствует только одному из нескольких периодов развития *хэйшуй мохэ*, о которых пойдет речь.

Чтобы иметь полное представление о развитии *хэйшуй мохэ*, необходимо учитывать их местонахождение в течение нескольких исторических этапов. Первый относится к периоду V–VII вв. н.э., когда существовали семь племен *уцзи-мохэ*, вплоть до сокрушения Когурё. Второй – период становления государства Бохай после падения Когурё, т.е. конец VII – начало VIII вв. Третий этап датируется началом VIII – серединой IX вв. и относится ко времени от бохайского Увана – *Да Уи* (годы правления 719-737) до упрочнения пяти столиц и пяти областей бохайского государства. Подчеркнем, что *хэйшуй мохэ* исходят от племени *хэйшуй*, а использование наименования *хэйшуй мохэ* характерно для времени и событий с VII–VIII вв. [Ли Сюлянь, 2018, 23].

Эти три исторических этапа развития племени *хэйшуй* – результат сложных локальных сдвигов. После того, как армия императорского дома Тан в 668 г. уничтожила государство Когурё и получила контроль над южной частью Дунбэя, семь племен *уцзи-мохэ* претерпели трансформации – какие-то из них распались, какие-то погибли, а некоторые слились. К тому времени в истории региона фигурируют два крупных объединения племен *мохэ* – *хэйшуй* и *сумо*. Союз племён *сумо мохэ* образует государство Бохай, также укрепляются мощь и влияние племён *хэйшуй мохэ*, что привело к определенной конфронтации Севера и Юга в данном регионе.

Первый этап развития племени хэйшуй

Итак, на первом этапе племя *хэйшуй* находились к северо-западу от племён *аньчэгу*. Племена *аньчэгу* получили название от наименования реки Аньчуху (кит. 按出虎水). Поэтому *аньчэгу* могут записываться и как *аньчуху* (кит. 按出虎), и как *ачуху* (кит. 阿触虎), что одинаково звучит, хотя записывается по-разному, и соответствует современной реке Ашэньхэ, или Ашихэ (кит. 阿什河). В чжурчжэньском языке слово *аньчуху* означало «золото», поэтому в XII в. потомки *хэйшуй мохэ* назвали своё государство – Цзинь (дословно «Золотая Империя»), т.е. название бассейна реки Аньчуху легло в основу наименования государственного образования. Китайскими учеными были обнаружены пещерные жилища на территории от истоков современной реки Ашэньхэ до впадения в среднее течение правого берега Сунгари. Это были поселения одного из племён *уцзи-мохэ* – *аньчэгу мохэ* [Ван Юйлан, 2014, 26; Ван Юйлан, 2016, 28].

От местонахождения племени *аньчэгу* зависит и расположение *хэйшуй мохэ*, как свидетельствуют записи в древних исторических летописях. Если искать племя *хэйшуй* в северо-западном направлении от современной реки Ашэньхэ, тогда их местоположение – вдоль левого берега среднего течения Сунгари, в районе Чжаодун, Чжаочжоу, Чжаоюань провинции Хэйлунцзян. Здесь и был центр *хэйшуй мохэ* [Ван Юйлан, 2014, 26; Ли Сюлянь, 2018, 24]. Доказательством служит и тот факт, что это единственное богатое солью место в провинции Хэйлунцзян. В летописях как раз есть упоминание о том, что на землях *хэйшуй мохэ* был минеральный источник (с соленой водой) и солёное озеро [Ван Юйлан, 2014, 29].

Нахождение племени *хэйшуй* периода Вэй-Цзинь, Суй, Тан, а также периода Ляо и Цзинь соответствует территории современной Сунгари и нижнему течению реки Хэйлунцзян (Амура). В «Истории государства Цзинь» (цзюань 1) есть следующая запись: «У диких чжурчжэней есть река Хуньтунцзян (кит. 混同江), горы Чанбайшань (кит. 长白山). Хуньтунцзян называется Хэйлунцзян, то и есть черная вода белых гор (кит. 白山黑水)» [История государства Цзинь]. В «Истории государства киданей» (гл. 12, 22) и в более позднем произведении «Важные сведения по истории большой страны» (цзюань 38) есть упоминания о том, что Хуньтунцзян в древности назывался Сумохэ (кит. 粟末河), но также именовался и Черной рекой – Хэйшуй (кит. 黑水) [Е Лунь-ли, 1979; Гу Цзуюй, У диких чжурчжэней была огромная территория проживания: на юге до города Цзилинь, на юго-западе – до реки Лалиньхэ, на севере – до бассейна реки Хуланьхэ, на востоке – до нижнего течения реки Хэйлунцзян (Амура), на юго-востоке – до бассейна реки Тумэньцзян [Ван Юйлан, 2014, 27; Ли Сюлянь, 2018, 33].

Таким образом, дикие чжурчжэни никогда не жили в среднем и верхнем течении Амура. В «Истории государства киданей» и «Истории государства Ляо» есть записи о том, что императоры царств Ляо и Цзинь каждую весну занимались рыбалкой и плыли на лодках по реке Хэйлунцзян. В данном случае имеется в виду Вторая Сунгари (кит. 第二松花江) и восточный поток Сунгари. В провинции Хэйлунцзян, в районе Чжаоюань местное население до сих пор называет реку Сунгари – Хэйшуй, или Хэйлунцзян, т.е. Черная вода. В подтверждение есть документ – «Хэйлунцзян и карты местности конца правления династии Цин», автор которого при разведывании данной местности по традиции местных называет Сунгари Хэйлунцзяном, или Хэйшуй. В свою очередь в период Вэй-Цзинь, Суй, Тан Вторую Сунгари, ее верхнее и среднее течение, также называли Сумохэ (сегодня можно встретить географические карты, где Вторая Сунгари записана как *Сумоцзян* (кит. 粟末江 – М.Х.). Первую Сунгари (кит. 第一松花, часть реки Сунгари в районе Харбина и ниже – М.Х.) также называли Наньхэ (кит. 难河) или Хуньтунцзян. Ван Юйлан считает, что Сумохэ периода Вэй-Цзинь относится к среднему и нижнему течению Второй Сунгари, это и было основное место обитания племен *сумо мохэ*. Горы Дунтуаньшань около Цзилиня, возможно, были центром проживания *сумо*, а позже стали областью Сучжоу государства Бохай [Ван Юйлан, 2014, 27].

Рассмотрим положение других племен в соответствии с древними историческими записям. *Бодо мохэ* находились севернее *сумо*, что соответствует современному уезду Фуюй в бассейне реки Лалиньхэ. Племена *аньчэгу* локализовались северо-восточнее *бодо* – на территории близ современной реки Ашэньхэ. *Фуне* были восточнее *бодо* – это восточнее современного города Учан на реке Маихэ, берущей начало на горном перевале Чжангуанцай. Племя *байшань* – к юго-востоку от *сумо*, близко к государству Когурё, к югу от современного уезда Аньту [Ван Юйлан, 2014, 28–29; Ли Сюлянь, 2018, 22].

Что касается племени *хаоши*, то его надо искать восточнее и юго-восточнее горного перевала Чжангуанцай, однако достоверных подтверждений этого нет. Название племени *хаоши мохэ* созвучно с наименованием племени *окчо* (кит. 沃沮 – *воцзюй*), племенным союзом на севере Корейского полуострова II в. до н.э. – V в. н.э., поэтому истоки племени *хаоши*, вероятно, следует искать в наследии культуры *окчо*. Современный бассейн реки Муданьцзян (верхнее течение) связан с культурой Дункан (кит. 东康) уезда Нинань, которая соответствует времени *уцзи* эпохи Вэй-Цзинь и Наньбэйчао. Характер культуры Дункан соотносится с особенностями культуры *окчо* эпохи Хань. Существует мнение, что культура Дункан является также и наследием племён *хаоши*. В среднем течении реки Муданьцзян найдены останки культуры *окчо*. Из этого можно заключить, что среднее и верхнее течение реки Муданьцзян было местом обитания *окчо* в эпоху Хань. «Племя *хаоши мохэ* и есть племена *окчо* – в этом есть резон, – пишет Ван Юйлан. – А культура Дункан, вероятно, ключ к разгадке. Если *хаоши мохэ* вышли из *окчо*, тогда археологические памятники бассейна реки Муданьцзян являются феноменом наложения культурных останков *сушэнь*, *уцзи-мохэ* и *окчо*. Археологические данные говорят о том, что *окчо*-культура берет начало в северном культурном субстрате реки Тумэньцзян» [Ван Юйлан, 2014, 28–29].

Второй период развития хэйшуй мохэ

До образования государства Бохай племена *хэйшуй мохэ* постепенно расширяются на восток вдоль современной Сунгари. На начальном этапе становления Бохай *хэйшуй мохэ* достигли своего расцвета и разделились на 16 племен, которых, в свою очередь, можно делить на южных и северных. Южные *хэйшуй мохэ* локализовались на участке после Харбина (современный уезд Илань). Северные *хэйшуй мохэ* проживали в нижнем течении Амура. Другими словами, *хэйшуй мохэ* в этот период занимают среднее и нижнее течение Первой Сунгари, а также нижнее течение Амура. Императорский дом династии Тан с целью ослабить государство Бохай установил с племенем *хэйшуй* контрольно-инспекционные отношения. В рамках объединения племен *хэйшуй* была создана армия *хэйшуй*. Кроме того, в самой крупной из 16 родоплеменных групп была учреждена подведомственная область *Хэйшуйфу* во главе с *дуду* (кит. 都督) – губернатором, которому подчинялись все начальники округов. В каждом из 16 племён *хэйшуй* присутствовал надзирающий танский чиновник [Ван Юйлан, 2014, 30]. Ли Сюлянь полагает, что на данном историческом этапе часть территории, где Вторая Сунгари меняет свое западное направление на восточное, соединяясь с Первой Сунгари, была занята *хэйшуй мохэ*, именно здесь и была область *Хэйшуйфу* [Ли Сюлянь, 2018, 24].

Второй император Бохай *Да Уи* был сильно обеспокоен сложившейся обстановкой, когда «враги и спереди, и сзади». Он решил разгромить *хэйшуй мохэ*. Его младший брат *Да Мэньи* (кит. 大門艺) отговаривал *Да Уи* и за это попал в немилость, а позже переметнулся на сторону Тан. У государства Бохай из-за *Да Мэньи* ухудшились отношения с императорским домом Тан. В течение 10 лет *Да*

Уи боролся с племенем *хэйшуй*, в итоге разгромив его. Силы *хэйшуй мохэ* уменьшились, 16 племён впоследствии исчезли. *Хэйшуй мохэ* из среднего и нижнего течения восточной Сунгари переместились в среднее и нижнее течение Амура. Северные границы Бохай в то время от области Лунцунаньфу Верхней столицы (кит. 上京龙泉府) сдвинулись на северо-восток вплоть до современного уезда Юи в бассейне реки Цисинхэ, а возможно даже еще восточнее. Современный город Тунцзян, округ Шуаняшань, уезд Хуачуань, городской округ Цзямусы, уезд Суйбинь и др. отошли государству Бохай. На территории правого берега Сунгари, на участке от уезда Хуачуань до города Тунцзян, найдено несколько древнейших городищ, которые, вероятно, на данном историческом этапе и являлись центром проживания *хэйшуй мохэ*, впоследствии унаследованные Бохаем [Ван Юйлан, 2014, 31, 34].

Третий период развития хэйшуй мохэ

В заметках эпохи Северная Сун «Записи о стране в годы Тайпин», датируемых 976–984 гг., есть запись о местонахождении племён *хэйшуй*. «Сегодня *хэйшуй мохэ* на юге граничат с областью Дэлифу (кит. 德理府) государства Бохай, на севере [их территории достигают] Сяохай, на востоке – Дахай, на западе – племен *шивэй*, с юга на север примерно 2000 ли, с востока на запад примерно 1000 ли». Эта запись относится ко времени после 816 г., так как слово «сегодня» в ней относится ко времени, когда сами записи были составлены [Ван Юйлан, 2014, 31–32].

Сяохай – современное Охотское море, а именно место, где Амур впадает в море. В этом регионе есть Становой хребет Сихотэ-Алинь – *Мацзитэшань* (кит. 马基特山; сокр. *Мацзи*, кит. 马基). *Мацзи* – другое написание слова *моцзе* (кит. 鞞羯), что значит то же самое, что *мохэ* и *уци*. Становой хребет Сихотэ-Алинь сегодня является в России культурным наследием исторического места проживания *моцзе*, т.е. *мохэ*. Становится понятно, полагает Ван Юйлан, как далеко на северо-восток продвинулись *хэйшуй мохэ* [Ван Юйлан, 2014, 32]. Отметим, что профессор Ли Сюлянь понятие «Сяохай» соотносит не с Охотским морем, а с озером Байкал (Россия) [Ли Сюлянь, 2018, 26].

Далее подробнее рассмотрим запись: «*мохэ* на юге граничат с областью Дэлифу государства Бохай», это, согласно Ван Юйлану, соответствует примерно современному району города Цитайхэ, уезда Цзисянь, уезда Юи провинции Хэйлунцзян. Отметим, что в 1981 и 1987 гг. Ван Юйлан участвовал в ряде археологических исследований в данной местности. Дэлифу – стратегическое место на севере государства Бохай, где бохайцы сдерживали *хэйшуй мохэ*, это одна из пяти столиц и пятнадцати областей Бохая [Ван Юйлан, 2008; Ван Юйлан, 2014, 32].

Дэлифу имеет и другое написание – Динлифу (кит. 定理府), что раньше воспринималось учеными как два абсолютно разных места. Динлифу и было местом обитания *илоу*. В «Новой истории Танской династии» (цзюань 219) есть запись: «*Хэйшуй мохэ* занимали территорию племён *сушэнь*, также назывались

илоу, а в начале Вэй назывались *уцзи*» [Новая история Танской династии]. Таким образом, бассейн реки Цисинхэ – место проживания *илоу*, а позже территория *уцзи-мохэ*, впоследствии ставшая центром обитания *хэйшуй мохэ*. Здесь Бохай учредил Дэлифу, или Динлифу. Археологическими раскопками обнаружены древнейшие останки эпохи *илоу* (эпоха Хань) и эпохи *уцзи-мохэ*. В «Новой истории Танской династии: географические описания» (цзюань 43) говорится: «От области Чанлифу государства Бохай до стольного града (Верхняя столица, Дунцзинчэн – М.Х.) 1500 ли, от нее на юго-запад 30 ли – древние города сушэней, на север через Дэличжэнь (кит. 德理鎮) до юга [территории] *хэйшуй мохэ* 1000 ли» [Новая история Танской династии]. Раньше считалось, что Дэличжэнь и Дэлифу – одно и то же место. Однако это не так. Где находился Дэличжэнь, до сих пор не вполне ясно. Ван Юйлан считает, что Дэличжэнь – это современный уезд Хайлинь, от него на северо-восток до реки Цисинхэ как раз 1000 ли [Ван Юйлан, 2014, 33].

Рассмотрим записи из географических заметок о местонахождении племен *хэйшуй*. «На западе – до племен *шивэй*» – это значит, что локализация *хэйшуй* не простиралась дальше восточного подножья Малого Хингана и бассейна реки Цзяиньхэ. «На востоке – Дахай», т.е. до Татарского пролива и Японского моря. Такое описание нахождения племен соответствует третьему периоду развития *хэйшуй мохэ* [Ван Юйлан, 2014, 33].

Отметим, что большинство авторов ошибочно полагают, что древняя река Хэйшуй – среднее и нижнее течение Амура. Причины этого китайские ученые видят в следующем. Во-первых, в исторических летописях не показан полный процесс развития племени *хэйшуй*, есть только отрывочные записи. Во-вторых, ранее не было известно, что древняя река Хэйшуй и современный Амур – две разные реки. Кроме того, не было известно, что Дэлифу и Дэличжэнь – это не одно место, а Дэлифу и Динлифу – разное написание одного и того же места [Ван Юйлан, 2014, 35].

Таким образом, *хэйшуй мохэ*, являясь одним из семи племен *уцзи-мохэ*, имеют длительную историю развития. Племя *хэйшуй* получило свое название от реки Хэйшуй (упрощение от слова Хэйлунцзян). В древности название Хэйшуй относилось не только к реке Хэйлунцзян (Амур), но и к Сунгари (начиная с периода Вэй-Цзинь до эпохи Ляо и Цзинь). Вторая Сунгари называлась и Хэйлунцзян, и Хуньтунцзян. Современная река Сунгари (Первая и Вторая Сунгари) и нижнее течение Амура расценивались как единая река, т.е. Хэйшуй. Племя *хэйшуй* в период семи племен *уцзи-мохэ* проживало к северо-западу от реки Ашэньхэ, т.е. на левом берегу нижнего течения Нэнцзян (кит. 嫩江) и левого берега верхнего течения восточного потока Сунгари. Ко времени, когда государство Когурё было уничтожено, из семи племён *уцзи-мохэ* консолидируются два племенных объединения: *сумо мохэ* и *хэйшуй мохэ*. Племя *сумо* образует государство Бохай. Племя *хэйшуй* продолжает двигаться по Сунгари на восток, достигнув точки слияния Сунгари и Амура. В это время *хэйшуй мохэ* занимают два берега восточного потока Сунгари. Археологические данные свидетельствуют о

культуре *уцзи-мохэ* на всей указанной территории. Племя *хэйшуй* находилось в союзе с Тан, поэтому подверглось атакам со стороны государства Бохай. Силы *хэйшуй* уменьшились. В период своего упадка *хэйшуй мохэ* ушли еще дальше, заняв оба берега нижнего течения Амура. В их истории были времена усиления и ослабления. Но они никогда не покидали бассейна современной Сунгари и нижнего течения Амура, т.е. древней реки Хэйшуй.

Такие локальные сдвиги, имевшие место на территории Дунбэя в V–IX вв., явились результатом мощных исторических трансформаций, сопровождавшихся политической конфронтацией, усилением одних и ослаблением других племен *мохэ*. В дальнейшем здесь окрепнут потомки *хэйшуй мохэ* – *чжурчжэни*, которые, как считают китайские ученые, были сильнее тех *мохэ*, что основали Бохай. В XI–XII вв. они вновь лишат стабильности не только берега реки Ашэньхэ, но и огромные территории за ее пределами.

Благодарности. Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 20-011-00408.

Библиографический список

Ван Юйлан, Ван Вэньи. Исследования по древнейшей эпохе Дунбэя. – Харбин: Хэйлунцзян жэньминь чубаньшэ, 2014. – 302 с. (王禹浪, 王文轶。东北古代史研究。– 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2014。– 302 页)。

Ван Юйлан. Исследование культуры бассейнов рек Дунбэя. – Пекин: Шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2016. – 317 с. (王禹浪。东北流域文明研究。– 北京: 社会科学文献出版社, 2016。– 317 页)。

Ван Юйлан, Вэй Гочжун. Новые исследования по истории государства Бохай. – Харбин: Харбин чубаньшэ, 2008. – 417 с. (王禹浪, 魏国忠。渤海史新考。哈尔滨: 哈尔滨出版社, 2008。– 417 页)。

Гу Цзуюй. Важные сведения по истории большой страны (顾祖禹。读史方輿纪要) // Исторические классические книги (史书典籍) [Элект. ресурс]. URL: <http://www.shicimingju.com/book/dushifangyujiyao/49.html> (дата обращения: 11.02.2020).

Е Лунь-ли. История государства киданей / перевод с кит., комм. и прилож. В.С. Таскина. – М.: Наука, 1979. – 613 с.

История государства Цзинь (元脱脱等撰。金史) // Исторические классические книги [Элект. ресурс]. URL: <http://www.shicimingju.com/book/jinshi.html> (дата обращения: 11.02.2020).

История Северных династий (北史) // Исторические классические книги (史书典籍) [Элект. ресурс]. URL: <http://www.shicimingju.com/book/beishi.html> (дата обращения: 11.02.2020).

Ли Сюлянь. Героическая эра чжурчжэней государства Цзинь. – Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2018. – 267 с. (李秀莲。金源女真的英雄时代。北京: 社会科学文献出版社, 2018。– 267 页)。

Новая история Танской династии (新唐书) // Исторические классические книги (史书典籍)[Элект. ресурс]. URL: <http://www.shicimingju.com/book/xintangshu> (дата обращения: 01.02.2020).

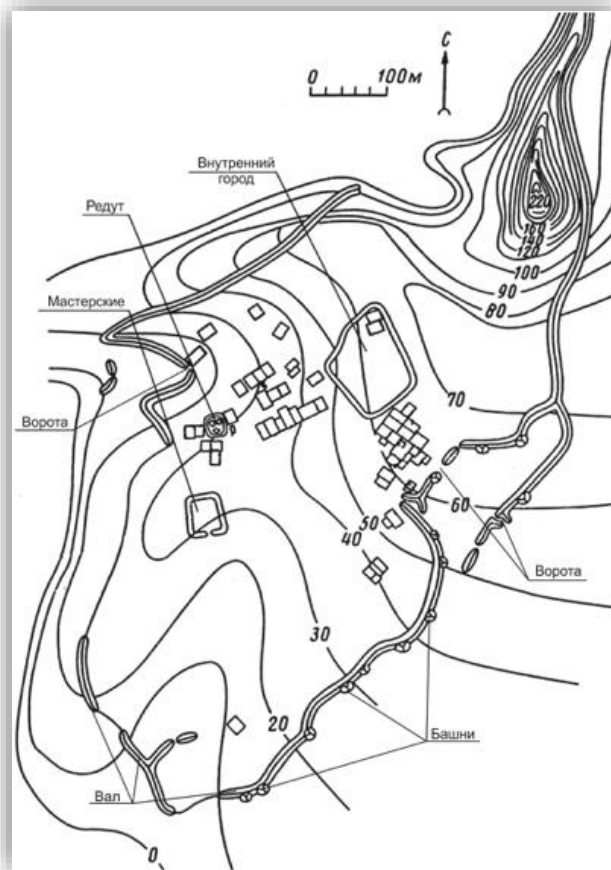
Чжан Линьбэй. Исторические трансформации и современное состояние религиозных традиций маньчжуров Северо-Восточного Китая: дис... канд. филос. наук: 09.00.14 / Чжан Линьбэй; АмГУ. – Благовещенск, 2011. – 179 с.

ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ ГОРОДИЩ ЧЖУРЧЖЭНЬСКОГО ГОСУДАРСТВА ВОСТОЧНОГО СЯ

Н.Г. Артемьева

Накануне захвата империи Цзинь (1115–1234 гг.) монголами чжурчжэньский военачальник Пусянь Ваньну выступил против династии и создал на территории северо-восточной части Ляодунского п-ова, а также цзиньских округов Еланьлу, Сюйпиньлу и Хулигайлу государство Восточное Ся (1215–1233 гг.). Эти округа захватывали обширную область, в которую попадают памятники, расположенные на территории Российского Дальнего Востока – Приморский, Хабаровский края и Амурская область. Исторически сложилось, что широкомаштабные исследования памятников этого периода велись на территории Приморского края. Раскопки горных городищ были начаты с 50-х гг. XX в. и накопленный материал дал возможность выявить их особенности, т.е. характерные черты для их датировки [Артемьева, 2001, 2005, 2009; Воробьев, 1968]. В последнее время большой интерес стал проявляться к городищам, расположенным в Амурской области и Хабаровском крае. Многие памятники, которые ранее были отнесены к мохэской культуре [Шумкова, 2003], сейчас с уверенностью можно датировать чжурчжэньским временем. Если среди них исследователям удастся выделить городища периода существования государства Восточное Ся, то вопрос о северных границах этого государства будет решен. Цель данной статьи – показать на примере приморских памятников их характерные черты и особенности, на которые следует обращать внимание при исследовании городищ на сопредельных территориях.

В настоящий момент на территории Приморья насчитывается 33 горных городищ, которые датируются временем существования государства Восточное Ся. Площади этих памятников разные – в пределах 180 га (2 городища), 70–75 га (2 городища), 20–40 га (16 городищ) и до 10 га (13 городищ). Учитывая довольно сложные географические условия Приморья – сильно пересеченную горную местность, а также существование по соседству горных укреплений Корё, наследовавших традиции когурёской



фортификации, чжурчжэни выработали свою систему горно-равнинных укреплений [Воробьев, 1968, 61]. Крепость строили на горном отроге или отдельно стоящей сопке, для контроля прилегающих долин (рис.).

Это обеспечивало выгодную позицию для защиты. С трех сторон городище чаще всего защищено крутыми горными склонами. Местность выбиралась с учетом нахождения рядом большой реки, являющейся важным коммуникационным элементом.

Валы на городищах сооружались по краям отвесных скал, что устраняло необходимость возведения двойных стен и рвов. Они в основном были земляными, насыпались методом ханту – при помощи утрамбованных чередующихся по плотности земли слоев. Высота достигала 5 м и более.

Количество ворот на городищах зависело от размеров памятника, но обязательно строились центральные ворота и дополнительные. Первые всегда парадно оформлены Г или П – образными ловушками (захабами), вторые – представлены разрывом между валами. Объединяет их один принцип постройки – все они как бы втянуты во внутреннюю сторону крепости.

Для большей обороноспособности крепостные валы укреплялись башнями – полукруглыми выступами, выходящими на внешнюю сторону вала, имеющие назначение фланкировать подступы к стенам. Сейчас среди башенных выступов выделены барбетты и рондели. В наиболее слабых для обороны местах прослеживаются дополнительные линии полевых укреплений, выступающих наружу – реданы [Макиевский, 2012].

Внутренняя планиграфия горных городищ имела также свои характерные особенности, которые вписывались в рельеф местности. Город делился на социально значимые зоны, обнесенные небольшими по высоте земляными валами – Внутренние города. Их размеры и месторасположение зависели от рангового статуса поселения. Одна из основных особенностей городищ периода Восточного Ся – это наличие внутри города обвалованной четырехугольной в плане усадьбы, размерами 20x20 м (25x25 м), углами ориентированной по сторонам света – редута (ставка военачальника). На сегодняшний день такие усадьбы прослеживаются только на городищах государства Восточного Ся.

Жилища строились на террасах, располагались рядами, группируясь в кварталы. Они отапливались при помощи канов. На памятниках прослеживаются дороги, соединяющие разные части городища, которые, возможно, могли служить и границами кварталов. Внутри городов всегда прослеживаются запасы воды в виде природных водоемов (ключи, родники).

Используя вышеперечисленные признаки горных городищ, изученных на территории Приморья, можно эти маркеры переносить и на памятники, существующие на соседних территориях. К более сложной задаче относится определение функций этих городов.

Известно, что в государстве Восточное Ся существовало три столицы: Верхняя, Южная и Северная. Местонахождение Северной столицы пока точно не установлено, хотя Ван Шэньжун и Чжао Минци приводят ряд косвенных доказательств в пользу её идентификации с горным городищем Чэнцзыхоушаньчэн

близ озера Цзинбоху в уезде Нинъань провинции Цзилинь [Ван Шэньжун, Чжао Минци, 1990, 185]. Южная столица отождествляется с горным городищем Чэнцзышань, расположенным в 10 км. на восток от города Яньцзи на юго-востоке провинции Цзилинь. Местонахождение главной – Верхней столицы – города Кайюань уже ни у кого не вызывает сомнения – это Красноярское городищем в Уссурийском районе Приморского края.

Кроме столичных городов в государстве Восточное Ся существовали областные, уездные города. К таким городам мы относим Шайгинское городище. Это средневековый город с многочисленным населением и вместе с тем крупный административно-хозяйственный центр.

В некоторых уездах и пограничных областных центрах имелись пограничные ведомства и управления. На территории Приморья многие городища могли иметь функции крепостей – военных гарнизонов, в которых размещались моукэ. Небольшие по площади городища, такие как Лазовское, Ананьевское, Екатеринское, Зареченское, Известковая Сопка, Дубовая Сопка, Шкляевское, Константиновское, скорее всего, относятся к военным поселениям – моукэ, с военно-сторожевыми функциями. Все эти поселения были связаны между собой не только административным соподчинением, но и дорогами, которые соединяли наиболее важные центры. Неудивительно, что многие городища находятся на местах стратегического значения – горных перевалах, хорошо выделяющихся среди долин сопках, возле больших рек, очевидно, на пересечении дорожных трактов. Остатки древних дорог хорошо прослеживались еще в прошлом веке в районе г. Уссурийска. Они связывали Верхнюю столицу государства Восточное Ся с югом Приморья, а на западе – с одной из столиц Цзинь, возможно, с Шанцзином. Верхняя столица Восточного Ся, несомненно, соединялась дорогой с Хуйнинфу, бывшей Верхней столицей Цзинь. После 1215–1217 гг. Цзинь уже не контролировала Хуйнинфу, а после 1218 г. бывшая Верхняя столица Цзинь принадлежала Восточному Ся (Ван Шэньжун, Чжао Минци, 1990, С. 139–143). Дорога уходила также на северо-восток и на север (Хабаровский край и Амурская область), где сейчас обнаружены чжурчжэньские городища. Кроме наземных дорожных трактов существовали и речные пути сообщения. Ведь территория государства Восточного Ся объединила долины нескольких больших рек – Хулигайцзян (Хуаркэхэ или Муданьцзян), Суйфэньхэ (часть этой реки протекает на территории РФ и называется р. Раздольной), Хайланьцзян (приток р. Буэрхатунхэ, по-маньчжурски Бурхату бира), Тумэньцзян (Туманная), Сунхуацзян (Сунгари).

Ранее считалось, что территории государства Восточного Ся на западе простирались до уезда Люхэ и города Цзилинь. На юге границы доходили до южных пределов провинции Хамгён и побережья Восточно-Корейского залива, на востоке – побережье Японского моря, а на севере доходили до р. Сунгари [Ивлиев, 1993, 13]. Новые исследования позволяют поднять северную границу до р. Архары [Забияко, 2019]. Выделение городищ государства Восточного Ся на соседних с Приморским краем территориях даст возможность интерпретации

средневековых археологических памятников, и восстановить исторические процессы, происходящие в Восточной Азии накануне создания Юаньской империи.

Библиографический список

Артемяева Н.Г. Фортификационные сооружения чжурчжэней (на примере Красноярского городища) // Древняя и средневековая история Восточной Азии: к 1300-летию образования государства Бохай: материалы междунар. конф. – Владивосток: ДВО РАН, 2001. – С. 148–157.

Артемяева Н.Г. Городища чжурчжэней Приморья // Российский Дальний Восток в древности и средневековье. Открытия, проблемы, гипотезы. – Гл. V. – Эпоха государственных образований. – Владивосток: Дальнаука. – С. 542–590.

Артемяева Н.Г. Археологические исследования фортификационных сооружений Шайгинского городища // Вестник ДВО РАН. – 2009. – № 5. – С. 84–89.

Ван Шэньжун, Чжао Минци. История Восточного Ся. – Тяньцзинь гуцзи чубаньшэ, 1990. – 304 с. (кит. яз.).

Воробьев М.В. Городище чжурчжэней как фортификационные сооружения // Доклады Географического общества СССР (этнография). – Л.: Изд-во ГО СССР, 1968. – Вып. 5. – С. 60–73.

Забияко А.П. Ранний чжурчжэньский текст наскальных изображений на реке Архаре в Приамурье (история, результаты исследования и новые данные) // Археология, этнография и антропология Евразии. – Т. 47. – № 3. – 2019. – С. 94–103.

Ивлиев А.Л. Изучение истории государства Восточное Ся // Новые материалы по археологии Дальнего Востока России и смежных территорий. – Владивосток: ДВО РАН, 1993. – С. 8–17.

Макиевский С.В. О функциональном назначении редутов и реданов на чжурчжэньских памятниках Приморья // Средневековые древности Приморья. – Владивосток: Дальнаука, 2012. – Вып. 1. – С. 164–171.

Шумкова А.Л. Мохэские городища Западного Приамурья // Россия и АТР, 2003. – С. 24–29.

РАННИЙ ЧЖУРЧЖЭНЬСКИЙ ТЕКСТ НА СКАЛЕ РЕКИ АРХАРЫ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ЧЖУРЧЖЭНЕЙ В ПРИАМУРЬЕ

А.П. Забияко

Цели, методы, источники

Целью исследования, положенного в основу статьи, является реконструкция исторической ситуации в Приамурье, в контексте которой на наскальных изображениях р. Архары появился текст чжурчжэньского письма. Исследование построено на методах историографического и текстологического анализа, археологических методиках, включая полевые. В качестве источников выступают вербальные тексты, в первую очередь – наскальный письменный текст, а также археологические данные полевых исследований на территории левобережья Амура.

Чжурчжэньская надпись: краткая характеристика

Архаринская писаница расположена на правом берегу р. Архары в 48 км выше с. Грибовка и в 97 км выше впадения Архары в Амур. О существовании наскальных изображений на р. Архаре знало местное русское население уже в конце XIX – начале XX в. В 1930 г. появилась небольшая заметка, подписанная фамилией Саенко, в которой сообщалось о местонахождении «писаного камня» и красных знаках на его поверхности. Первым исследователем, удостоверившим наличие знаков на скале, был В.Е. Ларичев, занёсший сведения о них в полевой дневник Дальневосточной археологической экспедиции 1954 г., руководимой А.П. Окладниковым. В 1968 г. наскальные изображения стали предметом систематического изучения и описания А.И. Мазина, который зафиксировал 360 наскальных знаков, нанесенных «красной или светло-красной охрой», «однородных» по стилю и времени создания [Мазин, 1986, 82–95]. В публикациях В.Е. Ларичева, А.И. Мазина, А.П. Окладникова не содержатся сведения о присутствии на скале письменных текстов.

В 2003 г. на одной из скальных плоскостей автором были выявлены написанные черной краской графемы, которые образуют целостную структуру – иероглифический текст, состоящий из трех вертикальных колонок по 7, 10 и 7 знаков в каждой. В 2014–2018 гг. полевые исследования идеограмм и иероглифов были продолжены. В публикации 2004 г. и ряде последующих выдвинуто предположение, что графемы относятся к чжурчжэньской письменности. Это опирающееся на исторические и археологические материалы предположение получило лингвистическое подтверждение. В октябре 2014 г. специалист в области чжурчжэне- и маньчжуроведения Цзинь Ши, которой были представлены прописки и фотографии текста, однозначно идентифицировала иероглифы как знаки чжурчжэньского письма. В конце декабря 2014 г. специалист в области чжурчжэньского языка и письменности Айсингёро Урухитюн (маньчж. Айсинь

Гиоро Улхичунь) из Университета Рицумэйкан в Киото сделала перевод текста. История изучения, фотокопии, графические реконструкции, перевод и развёрнутая интерпретация текста представлены в публикациях [Забияко, Кобызов, 2004; Забияко 2008; Забияко 2019; Айсингёро Урухитюн, Ёсимото Митимаса, 2017].

В фонетической реконструкции чжурчжэньских письменных знаков Айсингёро Урухитюн запись архаринского текста выглядит так: (1) *pulan imula fundza ania* (2) *taryando i oson muə pərgilə gai-man* (3) *dʒua bia oniohon inəŋgi ʃin-tərin* [Айсингёро Урухитюн, Ёсимото Митимаса, 2017, 31–32]. Текст переведен и интерпретирован следующим образом (интерпретации и комментарии исследовательницы к переводу даются в квадратных скобках; русская редакция и перевод выполнены В.П. Зайцевым) [Айсингёро Урухитюн, Ёсимото Митимаса, 2017, 30–42]:

(1) пятый год [правления под девизом *Тянь-хуэй* цзиньского императора Тай-цзуна = 金太宗天會, что под циклическими знаками] *дин-вэй* [кит. 丁未; чжурчж. *pulan imula*, букв. «красная коза»];

(2) достиг низовья (нижнего течения) маленькой реки [чжурчж. *oson muə*, букв. «маленькая вода»; указывает на р. Архару – левый приток Амура] в Таргандо [чжурчж. *taryando*, в кит. транскрипции *Талианьдо* 塔里安朵, в яп. транскрипции *Таруандо* タルアンド; при Цзинь – название *моукэ* (кит. 謀克) – подведомственного района, военизированной или территориальной общины в месте расположения скалы];

(3) десятая луна, девятнадцатый день. Шин Тэрин [чжурчж. *ʃin-tərin*, в кит. транскрипции *Шэньтэлин* 申忒鄰, в яп. транскрипции *Синтокуруин* 申忒鄰].

В литературном переводе: «[На] пятый год [правления под девизом *Тянь-хуэй* цзиньского императора Тай-цзуна, что под циклическими знаками] *дин-вэй* достиг низовья маленькой реки (Архары) в [*моукэ*] Таргандо. [В] девятнадцатый день десятого лунного месяца [записал] Шин Тэрин».

В тексте написано, что надпись сделана в 19-й день 10-го лунного месяца 5-го года правления под девизом *Тянь-хуэй*, что соответствует 24 ноября 1127 г. по юлианскому календарю и 1 декабря 1127 г. по григорианскому [Лянцянъ..., 1956, 226, 418]. Если дешифровка Айсингёро Урухитюн верна, то, согласно дате, текст на скале Архары является самым ранним из всех известных науке текстов чжурчжэньской письменности. До открытия архаринского текста самым ранним считался текст на Кёнвонской стеле (кит. *Цинъюаньцзюнь Нюйчжэнь гошу бэй*), датированный 1138–1153 гг. [Кане, 1989, 59–62]. Архаринскую надпись отделяют от кёнвонской записи 11–26 лет. От года создания чжурчжэньской письменности в 1119 г. до нанесения надписи на скалу Архары прошло всего около 8 лет. Это ставил архаринскую надпись в положение уникального памятника письменности [West, 2018].

Следует заметить, что чжурчжэньский текст «чёрной» группы знаков не является единственным. В 2003 г. в «красной» группе наскальных знаков были выявлены графемы, которые, как установлено, являются чжурчжэньскими [Забияко, 2019].

Помимо своего раннего происхождения архаринский текст важен тем, что он раскрывает новые грани истории и культуры чжурчжэней на восточных границах их расселения.

*Историографический обзор изучения
истории и культуры чжурчжэней Приамурья*

Данный обзор охватывает опубликованные результаты исследований истории и культуры чжурчжэней левобережья Верхнего и Среднего Амура, а также Нижнего Амура. Правобережное, китайское Приамурье, оставлено за пределами обзора.

В содержательной статье Н.Г. Артемьевой «История изучения памятников чжурчжэньской культуры на Дальнем Востоке России: итоги и перспективы» представлены персоналии, результаты и библиография в области чжурчжэневедения, связанные с российским Дальним Востоком [Артемьева, 2020]. Основное внимание в статье справедливо уделено истории изучения памятников чжурчжэньской культуры Приморья, что обусловлено важностью чжурчжэньского наследия этого региона, большим объёмом выполненных приморскими археологами исследований в области чжурчжэневедения, а также, очевидно, локализацией научных интересов автора, в течение многих лет систематически изучавшего опорные чжурчжэньские памятники Приморья. В статье приведены также сведения о результатах работ в Приамурье, которые в контексте нашей темы целесообразно расширить и конкретизировать.

Начало исследованию археологии чжурчжэньских памятников Приамурья, Нижнего Амура положено экспедициями А.П. Окладникова [Окладников, Медведев, 1970; др.]. Трудно переоценить роль в изучении истории чжурчжэней Амуро-Уссурийского региона В.Е. Медведева. В развитие выделенных Н.Г. Артемьевой итогов изысканий новосибирского археолога отметим крупный вклад В.Е. Медведева в изучение этно- и культурогенеза амурских чжурчжэней, чжурчжэньских могильников, где обнаружен ценнейший материал, а также поселений и городищ. Всего им обследовано около 20 городищ, часть которых была отнесена к чжурчжэньским – например, Хорское, Шереметьевское-1, Кошелевы Ямы, Песчаное-1 (Инское), Сикачи-Алянское, Джаринское, Болоньское [Медведев, 1977; Медведев 1982; Медведев, 1986; Медведев, 2013; др.].

Совместно с В.Е. Медведевым или отдельно изучение чжурчжэньских поселений и городищ (Васильевское, Бикинское, др.) проводил В.А. Краминцев [Краминцев, 2002]. В.А. Краминцевым, Р.А. Ласкиным, рядом других хабаровских и приморских археологов изучены чжурчжэньские поселения (Федоровка-1, др.) и могильники (Фёдоровский, др.) [Краминцев, Ласкин, 2008; Краминцев, Ласкин, 2012; т.д.].

Первые исторические свидетельства об этнических группах Верхнего и Среднего Амура, границах их расселения, этнокультурных особенностях содержатся в донесениях русских первопроходцев середины XVII в. – В. Пояркова, Е.П. Хабарова и других. В этих документах встречаются сведения о дочерских

«князцах» и «мужиках», дючерских улусах и т.д. Эти сведения, будучи весьма ценными, отчасти не совпадают в описании местонахождения дючерских улусов и ряде других важных характеристик дючеров. В середине XIX в. археологические объекты левобережья Амура становятся объектом научного внимания со стороны русских исследователей. В 60-х годах географ, геолог и археолог И.А. Лопатин обращал внимание на древние и средневековые памятники. Он изучил городища, располагавшиеся по Амуру выше г. Благовещенска в районе сел Марково, Михайловка, Бибиково; он также одним из первых указал на Новопетровское городище и городище Шапка. Ряд выявленных им городищ позднее был отнесён к чжурчжэньским. В 90-е годы в археологическое изучение Приамурья включился А.Я. Гуров. Летом 1902 г. он вместе с Г.Ф. Белоусовым провёл археологические раскопки на городище Шапка. Позднее А.Я. Гуровым были найдены и описаны другие археологические объекты, часть которых ныне соотносится с чжурчжэньским наследием. По заданию музея им была создана первая археологическая карта. На эту карту были нанесены расположенные недалеко от с. Чесноково городища Шапочка, городища Куприяновское, Калининское, Новопетровское. Новопетровское городище, как позднее было определено, относится к укрепленным поселениям чжурчжэней.

В начале XX в. на Среднем Амуре некоторые чжурчжэньские памятники (например, Шапка) были изучены В.Е. Гонсовичем. В 1916 г. на Новопетровском городище и ряде других чжурчжэньских памятников работала экспедиция в составе С.М. Широкогорова, А.Я. Гурова, М.К. Толмачева, А.З. Федорова.

В 30–50-е годы на Верхнем и Среднем Амуре памятники археологии исследовал Г.С. Новиков-Даурский, который ввёл в научный оборот сведения о ряде объектах, которые он или другие исследователи отнесли в эпоху Цзинь. Во второй половине XX – начале XXI в. основополагающий вклад в изучение чжурчжэньских памятников на Верхнем и Среднем Амуре внесли А.П. Окладников, Е.И. Деревянко, А.П. Деревянко, Б.С. Сапунов, Н.Н. Зайцев, Д.П. Болотин, С.П. Нестеров, Д.П. Волков и другие археологи. Ведущая роль в систематическом освещении культуры чжурчжэней западной части Среднего Амура принадлежит Е.И. Деревянко, в публикациях которой охвачены традиции домостроительства, военное дело и другие аспекты чжурчжэневедения.

Принято считать, что на Амуре потомками чжурчжэней были дючеры. Приходится одновременно констатировать, что в дючерской проблеме остаётся ещё много не ясного. В современных археологических, этнографических, лингвистических исследованиях сохраняются расхождения по поводу трактовки этнонима *дючеры*, этногенеза этой группы, границ расселения, локализации археологических памятников, характеристик дючерской археологической культуры, если таковая фиксируется, а также исторической судьбы дючеров после середины XVII в. Контуры систематического изложения дючерской проблемы намечены, прежде всего, в публикациях Д.П. Болотина [Болотин, 2008; др.]. Однако целый ряд важных аспектов заслуживает дальнейшего освещения.

Изучение чжурчжэньского наследия Приамурья далеко от завершения. В настоящее время известны многие укрепленные поселения, датировки и этнические атрибуты которых окончательно не определены. Немало памятников этого и других типов остаются на обширных пространствах бассейна Амура неизвестными науке. Так, в ходе экспедиции 2020 г. на территории российской части Малого Хингана нами получены сведения о нескольких новых городищах. Нельзя сомневаться, что в процессе дальнейшего открытия и исследования средневековых памятников знания об истории и культуре амурских чжурчжэней будут существенно дополнены.

Чжурчжэни на левобережье Амура

Около XI в. на левобережье Верхнего и Среднего Амура завершается период истории, связанный с гегемонией тунгусских этнических групп, известных нам под наименованиями *хэйшуй мохэ* и *сумо мохэ*. Исчезают следы жизнедеятельности *найфельдской культуры* и *троицкого комплекса археологических памятников*. Начинается новая историческая эпоха.

В XI веке в Приамурье происходит переход от раннего к развитому средневековью. Этот переход в российских исследованиях принято связывать на Дальнем Востоке с появлением на исторической сцене крупной этнической общности, которая в китайских летописях именуется *чжурчжэнями* (*нючжэнями*, *нюйчжэнями*). Китайская историографическая традиция почти единодушно соглашается с тем, что название *чжурчжэни*, возникающее приблизительно в X в., прилагалось вначале к одной из групп *мохэ*, а затем закрепилось в качестве общего наименования этой этнической общности. Однако, есть сведения, в т.ч. в китайских источниках, об упоминании чжурчжэней около VI в., когда, очевидно, начинается этногенез этой группы [Воробьев 1975, 30, 360; Медведев 1998, 35].

Спорным остаётся вопрос о том, какая именно мохэская общность (племя) первой стала называться чжурчжэнями. Многие склоняются к тому, что это были хэйшуй мохэ [Сюй Мэншэнь, 1987, 11–12; Ван Юйлан, 2016]. Отдельные китайские исследователи допускают, что происхождение чжурчжэней связано с дунху; некоторые полагают, что предки чжурчжэней, маньчжуров – это или мигранты с Корейского полуострова или аборигены, которые проживали в бассейнах р. Уссури и р. Сунгари [Го Кэсин, 1987, 10, 227]. М.В. Воробьев указывает также на толкования фрагментов «Ляо ши», которые допускают шивэйские корни этногенеза чжурчжэней [Воробьев 1975, 30]. Большинство российских исследователей согласны с тем, что *чжурчжэни* продолжают линию развития *мохэской общности* и, соответственно, относятся к тунгусской (прототунгусской) популяции. Наиболее вероятно, что появление и дальнейший рост собственно чжурчжэньского ядра локализован на Амуре, Сунгари и в низовьях Уссури – там, где исторически обитали *хэйшуй мохэ*.

В период VIII–IX вв. к востоку от Малого Хингана на левобережье Амура, согласно исследованиям В.Е. Медведева, уже существовали поселения ранних чжурчжэней, что фиксируется археологическими памятниками этой общности. Культура ранних амурских чжурчжэней во многом отлична от мохэской.

Например, материалы Корсаковского могильника показывают, что уже в VII–VIII вв. чжурчжэньская культура обладала присущими ей элементами [Медведев, 1991, 30, рис. 3]. Эти данные существенно проблематизируют представления об этногенезе и ранней истории народов средневекового Приамурья. В.Е. Медведев полагает, что модель этнической истории, согласно которой вначале возникла общность мохэ (уцзи), а затем она эволюционировала в чжурчжэней, – «неполная трактовка этнокультурной ситуации» в Приамурье [Медведев, 1998, 35].

Очевидно, история *мохэ* в Приамурье требует дальнейших археологических, текстологических, лингвистических и антропологических исследований, которые позволят уточнить знания об этногенезе мохэской общности и этнокультурной эволюции локальных групп мохэ. С другой стороны, ясно, что в X–XI вв. берега Амура вниз и вверх от Малого Хингана являются территорией расселения и расширяющихся миграций чжурчжэней. В XII вв. чжурчжэни в Приамурье занимали огромную территорию от Верхнего Амура и устья Зеи (городища Кучугуры, Утёсное, Семиозерское и ряд других) до Охотского моря. Об их присутствии свидетельствуют многочисленные археологические объекты – поселения, городища, могильники, культовые постройки и, как установлено при изучении наскальных знаков на р. Архаре, письменные данные.

Для реконструкции исторического прошлого важное значение имеет факт появления городищ. Укрепленные поселения связаны, как правило, с формированием и развитием прото- и раннегосударственных образований. В свою очередь, становление государственности стимулирует появление и распространение письменности. Чжурчжэневедческими исследованиями установлено, что городища занимают особое место в системе чжурчжэньских памятников. Вполне закономерно поэтому, что в ходе раскопок ранних (не позднее начала XII в.) чжурчжэньских памятников Амуро-Сунгарийского региона В.Е. Медведевым были найдены фрагменты сосудов и бронзовые зеркала с китайскими иероглифами и неидентифицированными знаками письменности, а также тушечница [Медведев, 1986, 9–10, 15, 65].

Среди чжурчжэньских городищ Среднего Амура центральное место принадлежит укрепленному поселению Гора Шапка.

*Гора Шапка – военный и административный центр
чжурчжэней на Среднем Амуре*

Гора Шапка – одно из наиболее крупных городищ бассейна Амура. Городище построено на возвышенности (останце), горе, которая расположена на второй береговой террасе. Гора возвышается над уровнем Амура на 110–120 м. Над уровнем окружающей местности она поднята с юго-западной стороны на 23,4 м, с северо-восточной на 18 м. От берега Амура гору Шапка отделяет около 1,5 км. Площадь возвышенности около 45 тыс. м². Особенностью горы является то, что она имеет две вершины – северо-западную (более высокую) и юго-восточную (менее высокую). Северо-западный и западный стороны горы имеют довольно крутые склоны – около 60°. В 3–4 км от горы на юго-восток находится поселок Поярково.

Свое название возвышенность получила, согласно изложению Е.В. Гонсовича, от легенды «орочен». В далёком прошлом, о котором никто уже не помнит, кроме самых древних стариков, «глаза которых видят плохо, – так плохо, что они уже не могут отличить белку от соболя», «когда дауры были великим могущественным народом, никому не платили дани и имели лошадей», место, где сейчас находится гора, было совершенно ровным. Эта земля и прилегающая большая равнина принадлежали трём братьям – князьям. Пока два младших брата были малолетними, всеми землями правил старший брат. Когда младшие братья подросли, пришло время делить владения. Младшие братья переселились на окраины владений. Все братья стали укреплять свои поселения. «Старший брат, самый могучий из князей, гордый многочисленностью подвластных племен, собрал на равнину всех своих подданных и приказал каждому из них набрать в шапку земли и высыпать в указанное место. Так выросла гора Шапка и стоит до сего времени, гордо возвышаясь над окрестной равниной». Е.В. Гонсович приводит также стихотворение местного русского жителя, казака Ивана Измайлова, в котором пересказывается маньчжурское переложение легенды: «Маньчжур повествует седое преданье, // Что встарь эту гору их предки создали // И землю для этого в шапках таскали» [Гонсович, 1913, 505–506].

С западной и юго-западной стороны горы Шапки находится большая сухая старица, в прошлом это была протока Амура. Вокруг горы на многие километры расстилается пройма Амура – равнина с небольшими озёрами, старицами, участками заболоченной местности. Окружающая территория покрыта высокой травой и кустарником, иногда встречаются отдельные деревья (дуб, берёза, осина, ива) и небольшие участки леса.

Городище стало объектом изучения ещё во второй половине XIX в. Первым в 60-е годы его осматривал И.А. Лопатин. В 1870 г. городище обследовал изучавший Приамурье и Приморье по заданию Русского географического общества известный русский китаевед П.И. Кафаров. В 1902 г. его изучали А.Я. Гуров и Г.Ф. Белоусов, в июне 1910 г. – Е.В. Гонсович, в 1961 г. – Г.С. Новиков-Даурский. В октябре 1961 г. разведывательные работы на горе Шапке проводила Дальневосточная археологическая экспедиция под руководством А.П. Окладникова, в которой участвовали А.П. Деревянко и Б.С. Сапунов [Деревянко, 1986, 4–7; Деревянко, 1970, 10–27]. В 1972 г. исследования проводил археологический отряд Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН под руководством В.И. Болдина. В процессе исследования были зафиксированы фортификационные особенности и участки жилищной застройки городища, проложена разведочная траншея для изучения жилищ, выполнен разрез вала [Болдин, 1999, 177–184].

Основной вклад в изучение городища был внесён археологическими раскопками под руководством Е.И. Деревянко в 1981 и 1983 годах [Деревянко, 1981; Деревянко, 1988]. В процессе исследования была определена общая площадь археологического памятника, составлен топографический план городища, начаты планомерные раскопки. Эти исследования заложили основу для дальнейшего

изучения памятника и прилегающих к нему территорий. В 1983 г. в 2-х км от городища были произведены раскопки могильника, которыми руководил С.П. Нестеров. В 2009–2011 годах раскопки городища были продолжены под руководством Н.Н. Зайцева, в них принимали участие С.П. Нестеров, Д.П. Волков, Е.В. Щербинский [Нестеров, 2011; Зайцев, 2011; Зайцев, 2012].

Исследованиями многих поколений учёных установлено, что на горе Шапка находится многослойный археологический памятник. Гора Шапка хранит следы нескольких исторических эпох. Городище является частью общей истории памятника.

Основная часть площади городища охватывает обе вершины горы и имеет в плане полукруглую форму. С севера к этой части примыкает отдельный вал, тоже имеющий форму полукруга. Таким образом общая площадь имеет форму окружности.

Наиболее полное описание планировки городища оставил Е.В. Гонсович. «С южной стороны отчетливо сохранились следы главных ворот крепости, из которых направо шла дорога на примыкавшую к горе равнину. Ворота крепости изнутри были обнесены особым земляным валом, в левой части своей подходившим вплотную к валу крепостному; от главной дороги у места, где оканчивается предворотный вал, шла другая дорога, имевшая каменный мост через протекавшую вблизи речку и проходившая прямо к Амуру. На этой же, южной стороне видны следы рва, идущего от речки к подошве горы и как бы скрывающегося в этой последней, что дает повод предполагать существование на горе подземного хода, имевшего целью прежде всего доступ к воде.

Западная сторона «Шапки» очень высокая и обрывистая, на ней также видны следы рва, идущего от подножия горы к водному бассейну, расположенному на равнине, на которую выходит дорога из южных ворот крепости.

Северная сторона является наиболее интересной в том отношении, что имеет второй вал, примыкающий к основной крепости полукругом и представляющий собой довольно солидное самостоятельное сооружение.

Восточная сторона «Шапки», сходная в общем с западной, разнится от нее лишь тем, что имеет на себе продолжение северного (наружного) вала, сливающегося на восточной стороне с верхним крепостным валом – приблизительно на середине протяжения последнего по этой стороне.

По верху крепости тянется земляной вал, имеющий до 1,5 верст [верста – мера длины; 1 верста = 1066,8 м] в окружности, высотой вал неодинаковый: от 1,5 сажень в южных воротах до 3-х сажень с лишком на севере [сажень – мера длины; 1 сажень = 213,36 см]. Здесь вал имеет вторые ворота, ведущие на обширную поляну, обнесенную вторым (наружным) валом.

Войдя в крепость через южные ворота, можно видеть ровную площадь довольно большого размера, служившую, может быть, местом народных собраний или упражнений войск. Направо от площади находится небольшой четырехугольник, обнесенный невысоким валом и сохранивший в себе следы ям – древних жилищ, здесь, надо полагать, находилась княжеская ставка. Налево от

площадки, подымаясь в гору, по обеим сторонам которой тянутся правильные ряды валов, служивших, по-видимому, прикрытием для стрелков, за валами следы ям – жилищ. [...]

От южных ворот проходит дорога через всю крепость к северным воротам внутреннего вала, за этими воротами лежит большая терраса, обнесенная полукруглым валом, вся покрытая ямами, очевидно, здесь находилось главное местожительство крепостного населения» [Гонсович, 1913, 507–508].

Е.В. Гонсович отмечает, что, согласно рассказам местных русских жителей, около 40 лет назад рядом с ямами (жилищами) находилось большое «отверстие», похожее на трубу, уходящую вниз на большую глубину. Возможно, это были остатки колодца. Однако уже во время его осмотра, отверстие найти не удалось.

Е.В. Гонсович составив подробное описание городища, полагал, что возвышенность посередине равнины имеет искусственное происхождение, она была насыпана людьми и обустроена как крепость. В этом он ошибался. Гора, конечно, имеет естественное происхождение, но люди действительно много потрудились на протяжении нескольких исторических периодов, чтобы укреплённое поселение приняло свой окончательный вид.

Как установлено позднейшими археологическими исследованиями, современная система валов, их высота возникли в результате неоднократных реконструкций. В.И. Болдин по итогам работ 1972 г. писал: «Зачистка среза вала показала, что он неоднократно достраивался. Сначала вал был невысоким, с нижней насыпкой из темной земли, перекрытой довольно мощным слоем угля и жженой обмазки. Несомненно, это следы сгоревшего деревянного частокола, обмазанного слоем глины. Выше располагался слой серого песка, над которым была прослойка темной земли с большим количеством угля, – следы сгоревших деревянных сооружений. Поверх этого слоя вал досыпан галечником» [Болдин, 1999, 183].

Раскопки 2009–2011 годов подтвердили многократное достраивание валов. Для изучения процесса строительства был сделан разрез внешнего вала. Первоначально вал был отсыпан желтым суглинком вперемешку с частицами гумуса и дёрна. Затем на эту основу укладывались пласты дёрна, что препятствовало расползанию и размыванию конструкции. Высота слоя уложенного дёрна достигает 1,5 м. Позднее вал многократно подсыпался грунтом. В окончательном виде внешний (основной) вал опоясывает всю вершину горы, его высота в северной и южной частях достигает 3 м, ширина у основания 6 м, а ширина в верхней части – 1–2 м. С внутренней стороны вдоль вала проходит ров [Зайцев, 2011, 282–283].

В южной, наиболее пологой части горы вал имеет разрыв длиной около 15 м. Очевидно, здесь находились южные ворота крепости. Через эти ворота проходила дорога, которая вела далее к центральной части городища. Почти напротив южных ворот находились северные ворота, от которых сохранился разрыв вала шириной 21 м. За северными воротами находилась отгороженная дополнительным валом (высота – 2 м, ширина – 1,5 м) территория. Дополнительный вал

полукругом охватывает примыкающую к подножию горы равнинную площадку, где находится много западин – следов построек. Е.И. Деревянко, опираясь на свои раскопки 1983 г., предполагала: «Возможно, на этом месте были и навесы, и дома лёгкого типа, которые использовались только летом. Здесь могли жить земледельцы и скотоводы-пастухи, основная работа которых протекала за стенами городища» [Деревянко, 1991, 101]. На этой территории могли находиться загоны для скота, заготовленное на зиму сено, а также хозяйственные постройки. Огораживающий эту территорию вал имеет в северной части разрыв шириной 65 м.

Внутри юго-восточной части городища на расположенной здесь вершине находится ещё одно укреплённое место. Оно представляет собой квадратную площадку площадью 20 x 20 м, укреплённую валом высотой до 0,5 м и рвом глубиной до 2 м. На этой площадке находятся западины, видимо, остатки построек. В ходе раскопок 2009–2010 годов была выявлена одна из построек. Постройка представляла собой дом размерами 8 x 8, стены которого были возведены из деревянных досок, обмазанных глиной. Внутри дома находилась отопительная система – кан, сделанный в Г-образной форме из обмазанного глиной дерева. Здесь также были обнаружены немногочисленные фрагменты керамики и две монеты – «чжэнхэ тунбао» (1111–1118) и «цзяю юаньбао» (1056–1063). Ниже пола этой постройки на глубине 40 см был обнаружена группа предметов: здесь на плоском камне лежали 6 крупных железных рыболовных крюка, железный костыль с отверстием (петлёй) в верхней части и небольшой фрагмент станковой керамики [Зайцев, 2012, 46].

В 2011 году к северу от этой постройки были обследованы глубокие ямы (до 80 см). «В одной из них были обнаружены части чугунного лемеха, железный костыль, бронебойный наконечник стрелы, неопределимые обломки железных предметов, что позволяет рассматривать данное скопление артефактов как своеобразный схрон металлолома. К северо-западу от постройки с деревянно-саманным каном выявлена ещё одна наземная постройка с П-образным (?) двухканальным каном из каменных плит» [Зайцев, 2012, 46]. В ходе археологических исследований 1972 г. на этой территории был найден также станковый горшковидный сосуд с тамгой [Болдин, 1999, 183].

Укреплённая площадка находилась рядом с южными воротами. Исследователи предложили два варианта назначения этой площадка. 1. Площадка с постройками могла использоваться для временного поселения здесь правительственных чиновников, которые приезжали из столицы [Зайцев, 2011, 283]. 2. Кан особой конструкции, следы высокотемпературного воздействия на стенки кана (спекание глины до появления стекловидной массы), найденные рядом сломанные чугунные, железные и бронзовые вещи, бронзовые капли и наличие шлака могут указывать на то, что здесь находилось производство по переплавке и обработке металлов [Нестеров, 2011, 220–221].

От южных ворот вверх по склону к северо-западной (высокой) вершине шла дорога. Путь к вершине преграждала система валов и рвов. В ходе

исследований 2009 г. эта система укреплений – внутренних валов и рвов – была тщательно изучена. Установлено, что всего существует 7 валов. Высота валов – от 0,4 до 2 м, ширина – 1–1,3 м. Глубина рвов – от 0,4 до 2 м. Внутренние рвы соединяются с внешним основным рвом. В середине линии валов и рвов есть проходы, которые образуют не прямую дорогу, а извилистый путь, который препятствовал быстрому движению к вершине горы, где находилась основная жилая часть крепости [Зайцев, 2011, 283–284].

В основной жилой части крепости находились десятки жилых построек. В процессе работ 1981 и 1983 годов Е.И. Деревянко исследовала в этой части 4 жилища. В итоге были установлены конструктивные особенности жилищ и домашнего быта жителей городища. Так, например, жилище № 2 имело почти квадратную форму 8,5 x 8 м. Вход в жилище был с южной стороны, дверь дома вращалась на подпятном камне (найден на глубине 76 см). Стены дома были деревянными. Внутри дома находился П-образный кан, который был расположен вдоль западной, северной и восточной стен. Кан отапливался с двух сторон – с южных торцов западной и восточной секций. В южной части дома находился очаг [Деревянко, 1991, 99]. Другие жилища имели сходные конструктивные особенности.

Городище Шапка, согласно данным археологических раскопок, в XI–XIII веках являлось укрепленным поселением чжурчжэней. Это поселение было одним из важных административных, военных, торгово-ремесленных центров, контролировавших окружающую территорию [Зайцев, 2012, 47]. До чжурчжэней гора была местом обитания более ранних групп населения Приамурья. В ходе раскопок 2009–2011 годов было обнаружено жилище, вероятно, относящееся к поздненеолитической осиноозерской культуре (IV тыс. л.н.), а также другие следы присутствия осиноозерской культуры – каменные ножи, нуклеусы, вкладыши, отщепы из халцедона. В период конца раннего железного века – в начале средневековья на горе появились носители михайловской археологической культуры, возможно, имевшей отношение к бэй шивэй. Позднее гора Шапка стала местом обитания населения, принадлежащего к найфельдской группе мохэ – хэйшуй мохэ. На склонах горы встречаются также редкие предметы, относящиеся к троичской группе мохэ [Нестеров, 2011, 219–220].

Проведённые в 1983 г под руководством С.П. Нестерова раскопки находящегося в 2-х км от горы могильника дополняют сведения об истории этой территории. Всего было раскопано более 40 погребений, обнаружено большое количество погребального инвентаря – керамические сосуды, серебряные и бронзовые серьги с нефритовыми дисками, нефритовые и яшмовые кольца, наконечники копий, стрел, другие элементы вооружения, а также иные предметы. Материалы раскопок указывают на принадлежность могильника найфельдской археологической культуре с датировкой VII–IX века [Нестеров, 1998, 57].

Е.И. Деревянко, сравнивая городище Шапка с другими укрепленными поселениями Приамурья, справедливо отмечала: «Городище на горе Шапка – настоящая крепость» [Деревянко, 2008, 111]. Это поселение было одним из

важных административных, военных, торгово-ремесленных центров, контролировавших окружающую территорию.

Очевидно, именно с крепостью Шапка была связана деятельность автора, оставившего надпись на скале реки Архара.

Шин Тэрин – автор надписи

Шин Тэрин, образованный человек, мастерски владеющий каллиграфией чжурчжэньской письменности, по обычаю своего времени и культуры являлся, видимо, должностным лицом, чиновником. От времени создания чжурчжэньского письма в 1119 г. до появления надписи на архаринской скале прошло менее 10 лет. Этот небольшой срок указывает либо на то, что Шин Тэрин имел отношение к центральным (столичным) административным кругам, где активно функционировало новое письмо, либо на то, что по крайней мере некоторая часть провинциального чиновничества, включая Шин Тэрина, даже на дальних рубежах империи Цзинь уже привычно пользовалась чжурчжэньской письменностью. Посещение Шин Тэрином реки Архара в ноябре – декабре 1127 г. было связано с выполнением некоей миссии в пределах расположенной в нижнем течении реки военно-территориальной общины (*моукэ*) Таргандо.

Моукэ, общины численностью до 100 человек мужского пола, были частью военно-административной и родоплеменной системы чжурчжэньского общества. Члены *моукэ*, связанные как правило семейно-родовыми узами, занимались сельскохозяйственным трудом и одновременно выполняли военные функции охраны территории, участия в военных кампаниях и т.д. [Воробьёв 1975, 55–57]. Находившаяся на расстоянии около 100 км от устья реки Таргандо входила в эту систему. Ландшафтные особенности прилегающей к скале местности предполагали, скорее всего, наличие не одного большого общего для Таргандо поселения, а нескольких небольших вдоль русла реки. Археологические изыскания не выявили пока следов этих поселений, что, впрочем, не удивительно для горно-таёжной местности с крутыми речными берегами, густой растительностью, регулярными многометровыми подъёмами уровня реки. Однако, как показывает позднейший опыт проживания поблизости от архаринской писаницы в небольших деревнях русских старообрядцев, берега реки вполне пригодны для успешного земледелия на участках высокой поймы и в особенности для таёжных промыслов.

К концу ноября своенравная, порожистая летом река покрывается льдом и становится удобной дорогой для сообщения. В последней декаде ноября 1127 г. по ней проследовала в моукэ Таргандо, возможно, с инспекционной миссией возглавляемая Шин Тэрином процессия. Исполнение своей миссии Шин Тэрин засвидетельствовал надписью на скале, указав точную дату и имя. Скала была выбрана им не случайно. Присутствие на ней более ранних изображений, некоторые из которых относятся к чжурчжэньскому времени, выделяло её среди других ландшафтных объектов и ставило в особое положение.

Наличие на архаринской скале других, написанных раньше или позже Шэн Тэрина красной краской чжурчжэньских знаков, указывает, что в чжурчжэньской культуре существовала традиция нанесения текстов на скалу с древними изображениями, которая, очевидно, была для чжурчжэней общественно значимым и почитаемым местом. Надписи на каменных природных объектах, но без петроглифов, существуют в некоторых других регионах распространения чжурчжэньской культуры. На скальной плоскости горы Яншулинь близ г. Мейхэкоу (пров. Цзилинь, Северо-Восточный Китай) есть две надписи, датированные 1167 г. В Баяхутаг (Хентийский аймак, Восточная Монголия) находится выбитый в 1196 г. на крупном валуне чжурчжэньский текст в честь победы Вэньян Сяна (1140–1202). В пределах уездного города Шэньму (север пров. Шэньси) вблизи от входа в пещеру расположен чжурчжэньский текст, датированный 1228 г. На одной из каменных плоскостей горы Квансан (Северная Корея) находится чжурчжэньский текст, нанесённый в 1218 г.

Заключение

Датированная 1127 г. надпись знаками чжурчжэньской письменности, созданной в 1119 г., является свидетельством быстрого и широкого распространения чжурчжэньского письма на территории государства Цзинь вплоть до его восточных окраин, левобережья Амура.

Упоминание о Таргандо, военно-административной общине, указывает, что на левобережье Среднего Амура уже в первой трети XII в. существовала система моуке, соответствующая общей системе организации чжурчжэньского общества и чжурчжэньской государственности.

Наличие на Амуре крупных укрепленных поселений, территориальных административных центров – крепость Шапка и других чжурчжэньских больших городищ предполагает существование вокруг них развитой системы локальных поселений, моуке, действующих под контролем местной администрации и управляемых в конечном счёте столичной властью. Функционирование государственной власти в Приамурье и Приморье, как показывают находки предметов для письма и со знаками письменности, сопровождалось распространением письменной культуры. Один из эпизодов деятельности системы чжурчжэньского государства и общества зафиксирован надписью на скале реки Архара.

Благодарности. Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 20-011-00408.

Библиографический список

Артемяева Н.Г. История изучения памятников чжурчжэньской культуры на Дальнем Востоке России: итоги и перспективы // Труды ИИАЭ ДВО РАН. – Т. 26 (2020, № 1). – С. 54–70.

Болдин В.И. Результаты разведки ранних средневековых памятников Амурской области // Традиционная культура Востока Азии. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 1999. – Вып. 2. – С. 177–184.

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: Изд-во РИО, 2008. – С. 113–127.

Воробьев М.В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X–1234 гг.). Исторический очерк. – Москва, 1975. – 448 с.

Гонсович Е.В. Сибирский архив: Журнал истории, археологии, географии и этнографии Сибири, Средней Азии и Дальнего Востока. – 1913. – № 12. – С. 505–522.

Деревянко А.П. Ожившие древности: Рассказы археолога. – М.: Молодая гвардия, 1986. – С. 4–7.

Деревянко А.П., Сапунов В.С. История археологических исследований в бассейне Среднего Амура // Записки Амурского областного музея краеведения. Т. 6, выпуск 2. – Благовещенск, 1970. – С. 10–27.

Деревянко Е.И. Племена Приамурья. I тысячелетие нашей эры. (Очерки этнической истории и культуры). – Новосибирск: Наука, Сибирск. отд-е, 1981. – 336 с.

Деревянко Е.И. Городище на горе «Шапка» // Эпоха камня и палеометалла азиатской части СССР: Сб. научных трудов. – Новосибирск: Наука, Сибирск. отд-е, 1988. – С. 110–126.

Деревянко Е.И. Древние жилища Приамурья. – Новосибирск: Наука, 1991.

Деревянко Е.И. Чжурчжэньская крепость на горе Шапка // История Амурской области с древнейших времен до начала XX века. Под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. – Благовещенск, 2008.

Забияко А.П. Писаницы и письменность // История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. – Благовещенск: Амур. гос. ун-т, 2008. – С. 160–164.

Забияко А.П. Ранний чжурчжэньский текст наскальных изображений на реке Архаре в Приамурье (история, результаты исследования и новые данные) // Археология, этнография и антропология Евразии. Том 47. – № 3. – 2019. – С. 94–103.

Забияко А.П., Кобызов Р.А. Петроглифы Архары: история изучения и проблема интерпретации // Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времен до начала XX в.): мат-лы Междунар. науч. конф. (Благовещенск, 17–18 мая 2004 г.). – Благовещенск, 2004. – С. 130–135.

Евменьев А.А. Древняя и средневековая история Северо-Востока Азии и её соседей. – Новосибирск, 2011. – 671 с.

Зайцев В.П. Рукописная книга большого киданьского письма из коллекции Института восточных рукописей РАН // Письменные памятники Востока. – 2011. – № 2 (15). – С. 130–150.

Зайцев Н.Н., Волков Д.П., Щербинский Е.В. Городище на горе Шапка: Особенности фортификации // Актуальные проблемы археологии Сибири и Дальнего Востока. – Уссурийск: Изд-во УГПИ, 2011. – С. 281–287.

Зайцев Н.Н., Волков Д.П., Щербинский Е.В. Городище на горе Шапка – средневековый форпост на Амуре // Родина. – 2012. – № 5. – С. 44–47.

Краминцев В.А. Васильевское городище // Археология и культурная антропология Дальнего Востока и Центральной Азии. – Владивосток: ДВО РАН, 2002. – С. 130–139.

Краминцев В.А., Ласкин А.Р. Федоровский могильник амурских чжурчжэней. Могилы с сожженными гробами // Окно в неведомый мир. Сб. ст. к столетию со дня рождения академика Алексея Павловича Окладникова. – Новосибирск: Изд. ИАЭТ СО РАН, 2008. – С. 267–271.

Краминцев А.В., Ласкин А.Р. Раковинные кучи в культуре амурских чжурчжэней (поселение Фёдоровка-1) // Дальневосточно-сибирские древности. Сборник научных трудов, посвящённый 70-летию со дня рождения В.Е. Медведева. – Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2012. – С. 155–162.

Мазин А.И. Таежные писаницы Приамурья. – Новосибирск: Наука, 1986. – 259 с.

Медведев В.Е. Культура амурских чжурчжэней. Конец X–XI век – Новосибирск: Наука, 1977. – 224 с.

Медведев В.Е. Средневековые памятники острова Уссурийского. – Новосибирск: Наука, 1982. – 217 с.

Медведев В.Е. Приамурье в конце I – начале II тысячелетия (Чжурчжэньская эпоха). – Новосибирск: Наука, 1986. – 208 с.

Медведев В.Е. Корсаковский могильник: хронология и материалы. – Новосибирск, 1991. – 173 с.

Медведев В.Е. Курганы Приамурья. – Новосибирск, 1998. – 143 с.

Медведев В.Е. Городища на реках Тунгуска и Усури // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Мат-лы итоговой сесс. ИАЭТ СО РАН 2011 г. – Новосибирск, 2012. – Т. XVIII – С. 216–220.

Медведев В.Е. Некоторые результаты исследований поселений и городищ эпохи чжурчжэней Приамурья // Средневековые древности Приморья. – Владивосток: Дальнаука, 2013. – Вып. 2. – С. 56–66.

Нестеров С.П., Зайцев Н.Н., Волков Д.П., Миронов М.А. Археологические исследования городища на горе Шапке в Амурской области в 2009–2011 годах // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2011. – Т. XVII. – С. 217–221.

Нестеров С.П. Народы Приамурья в эпоху раннего средневековья. – Новосибирск, 1998.

Окладников А.П., Медведев В.Е. Древний могильник на озере Болонь – памятник чжурчжэньской культуры на Нижнем Амуре // Изв. Сиб. отд-ния АН СССР. – 1970. – № 11. Серия обществ. Наук. – Вып. 3. – С. 112–115.

Kane D. The Sino-Jurchen vocabulary of the Bureau of Interpreters. – Bloomington, Indiana: Indiana University, Research Inst. for Inner Asian Studies, 1989. – xi, [1], 461 p. – (Uralic and Altaic Ser.; vol. 153).

Kiyose Gisaburo N. A Study of the Jurchen Language and Script. Reconstruction and Decipherment. – Kyoto: Hōritsubunka-sha, 1977. – 260 p.

West A. Jurchen Inscription on the River Arkhara // BabelStone Blog. – 31 March 2018. – URL: <http://www.babelstone.co.uk/Blog/2018/03/jurchen-inscription-on-river-arkhara.html> (дата обращения: 23.02.2019).

Айсингёро Урухитюн, Ёсимото Митимаса. Росиа, Арухара кахан-но Дзёсин дайdzi бокусё: Дзёсин, Китган модзи исэки-о тадоттэ [Надпись тушью, [выполненная] большим чжурчжэньским письмом, с берега реки Архары, Россия: в поисках оставшихся следов чжурчжэньской и киданьской письменностей]. – Киото: Хōйō сётэн, 2017. – 224 с. (на яп. яз.).

Ван Юйлан. Дунбэй люю вэньмин яньцзю (Исследование цивилизации Северо-Востока Китая). – Пекин: Шэхуй кэсюе чубаньшэ, 2016. – 317 с.

Го Кэсин. Хэйлунцзян сянтулу (Выдержки краеведческих публикаций провинции Хэйлунцзян). – Харбин, 1987. – 344 с.

Лянцянь няньчжун сили дуйчжаобяо (Сравнительные таблицы китайского и западного календарей за две тысячи лет). A Sino-Western calendar for two thousand years 1–2000 A.D. – Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньянь шудянь, 1956. – 438 с.

Сюй Мэншэнь. Саньчао бэймэн хуйбянь (Собрание документов о дипломатических отношениях с империей Цзинь при трёх императорах династии Сун). Фотолитографическое издание. Т. 3. – Шанхай, 1987. – 485 с.

**МЕЖДУ ПРИЗРАКАМИ И БОГОМ:
ИССЛЕДОВАНИЕ КОСМОСА В МАНЬЧЖУРСКОЙ СКАЗКЕ
«НИШАН САМАН-И БИТХЕ»**

A. Kaihe

Kaihe A. Between Ghosts and God
A study of space in the Manju tale «Nisan Saman-I-Bithe»

Introduction

Among the large number of specialized articles that I consulted, I found that none addressed the issue of the structure of the ghost and God worlds in this tale. Therefore, my goal is to directly address this issue which leads me to challenge parts of the previous understanding of Tungus Shamanism and its view of spiritual life. First of all, it is necessary to reconsider the meaning of the word: Nišan. It is the name of the lady Saman who is the main character of the tale. The earliest description of «saman» is found in a Chinese official document 《三朝北盟会编》 it shows that a Saman is defined as an old shamaness (巫姬). According to Heping Song, «Niša means to have skills gathered from all Samans. Moreover, she is heroic, tenacious and unbreakable» [Heping Song, 1998]. Contrary to Song's claim, I argue that Nišan Saman is a smart lady who negotiates between humans, ghosts and gods. She is not very powerful and she experiences ordinary human emotions. She is also in awe of nature. The power of the Saman is not divine. The Saman is identified as a negotiator or intermediary at a particular moment. Nišan is a mortal widow, her story illustrates her ignorance and her wit, her anger and her temperament. My argument re-defines the relationship of the ghosts and God by analyzing the geographical concepts and spatial descriptions of the original text.

Some questions arise concerning the article of the Prof. Tatyana A. Pang and Prof. Giovanni Stary [Pang, Giovanni, 2004] which focuses on the Buddhist elements in «Nišan Saman-i Bithe» must be raised. In their article, they do not mention the half hand paddle and half boat of the Doholon Laihi, the ferryman of the first river that Nišan crosses on her way to save the boy's soul. The ugly ferryman could be understood as the «watchman» between human beings and the ghost and god worlds. Nišan treats Doholon Laihi politely for she knows who he is, and she also knows the nature of Laihi's work (Annex 1). I agree that the tale as pointed out by Prof. Pang and Prof. Giovanni is full of Buddhist elements. It is however important to note that although there are many Buddhist elements in the story, the story itself is about a shaman which saving the boy's soul. Buddhist factors do not affect the main line of the story, nor do they affect the absolute status of the Tungus shaman faith in the high value of the Manchu society.

Section 1

This Tungus Manchu shaman tale «Nišan Saman-i Bithe», which circulated among the many tribes of ancient Tungus society, is the tale of a female shaman who went to the ghost town to find the soul of a young boy Selgudai Fiyanggo (the son of

landlord Baldu) who died during the hunting in Aba Abalara Alin (the hunting mountain).

During the ancient Ming Dynasty, there was a village called Lolo, (the word 'lolo' refers either to the astragalus bone of the ankle of a pig or to a person who talks nonsense). There was a famous landowner living in this village. His name was Baldu and he had a lot of property, countless servants and horses. Baldu had a teenage son who had reached the age of fifteen years old. One day, the child went hunting in Henglang Mountain with servants. The boy suddenly fell dead on the way to the hunting ground. Since then, the Baldu couple had been very anxious to have a new child. They did their best to do good. They built temples,

prayed God, worshiped Buddha. They worshiped everywhere and helped the poor and lonely. God in compassion for their good deeds, let them have and raise another son when they were fifty years old, and the couple was very happy. They named this son Selgudai Fiyanggo. (which means by the grace of heaven, the youngest son of the family.) They treated their son as the pearl of their eye, they loved him and protected on him. When the child was five years old, he was already smart and articulate, so they asked teacher to teach him at home; they also let him practice martial arts and archery. Time flies, Selgudai Fiyanggo is now fifteen years old. One day he asked his parents to go hunting. They did not want him to go and tried hard to convince him not to go. Finally, they told him the story that how his elder brother who when he was fifteen died during a hunting trip. Even so, boy still wanted to go hunting. His parents provided him with sufficient hunting equipment and servants. However, while hunting he suddenly fell that he would soon die and sent a trustworthy servant to hurry inform his parents that he would die. He died on the way home. The landlord and his wife were terribly sad and did their best to prepare their son's funeral.

At that time, an old hunchback man came to the door and asked to burn the paper to the dead boy. At once Baldu knew that the old man was pitiful, he let him come in

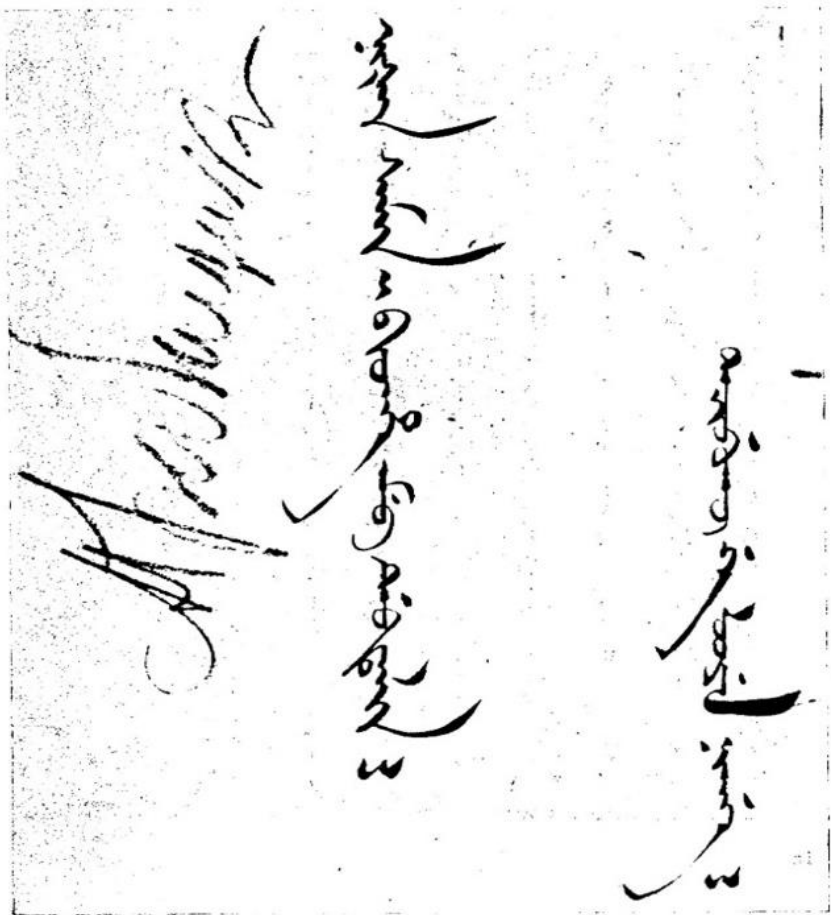


Fig.1. Волкова, 1961, p. 15. The the first page of the book «Nišan Saman-i Bithe». In the middle is the «Nišan Saman-i Bithe emu debtelin» means «The first volume of Nišan Saman-i Bithe», the right line of «tacibukū ge looye ningge» means «The property of Professor Ge».

and allowed him to eat and drink of everything they had prepared for the funeral. Everyone was touched by the words of the old man to pay homage to the dead boy, landlord Baldu took off his gorgeous clothes and put them on the old man. At this point, the old man suggested to Baldu to visit Nišan Saman, maybe Nišan can save the boy's life. After saying this, the old man walked out of the gate, sat on a colorful cloud and flew away. People all believe this was an indication from God. So, Baldu immediately went to find Nišan Saman. Baldu told her that as long as she could save the boy's life, he was willing to give her half of his property. At first, Nišan did not want to help but when she saw his sincerity, she promised him to give it a try. But she stressed that she was uncertain whether she could save his child. Nišan suggested that Baldu should calmly face the reality whether boy would be resurrected or not.

Baldu provided her with all the things she needed for her practice. A dog born on the same day as the boy, and a three-year-old rooster. The dog and chicken were tied with rope. Baldu also prepared soybean paste and paper. All these are placed next to Nišan. With the help of her assistant Dajara Nari Fiyanggo, professional drummer who recites lyrics, Nišan Saman sang the song of the soul chasing and then fell to the ground and passed out. «As she spoke, the saman entered into a state of trance and God (weceku), the holy spirit of her ancestor, descended on her from the back and began to possess her body» [Tian, 2013]. At that time, she (her soul) carrying soybean paste and paper, with rooster and dog set off on the way to search and save the boy's soul. However, Nišan's body and all the things that she brings with her on the way are still in the real world.

*Chart 1. Main characters of «Nišan Saman I Bithe»
that are mentioned in this article*

name	status	note
Baldu	Landlord of Lolo village	He is married. They had a first son when he was 25 years old. That first son died during while hunting in Heng Lang mountain when he was 15 years old. Baldu and his wife had a second son Selgudai Fiyanggo when in his 50s.
Selgudai Fiyanggo	The youngest son of Baldu. Age 15	The youngest son of landlord Baldu. He, like his older brother also died at 15 years old while hunting.
Nišan Saman	Lady saman	A beautiful widow, she lives beside Nisihai river with her mother in law.
Dolohon Laihi	An ugly ferryman in (at the entrance of) the ghost world?	Drives a half boat with a half hand paddle on the nameless river.
Monggoldai Nakcu	A ghost lord. Butler of Ilmun Han.	Lord of the third pass of the ghost world. He and Nišan have two negotiations about Selgudai

		Fiyanggo. He has the power to resurrect the dead and to decide on their life after resurrection.
Ilmun Han	King of the ghost world	Lord of the ghost city.
Omosi Mama	The only God	She dominates life, deciding on the nature of life in reincarnation.

On her way to the ghost city, she crosses two rivers and three ghost passes. The first negotiation with Monggoldai Nakcu which takes place at the third pass fails. So, she snatches steal the boy's soul with the help of a huge bird and leaves the ghost area heading toward the human's world quickly. However, Nišan's dead husband's soul on her way out, asks her to save him. She refuses and uses the power of nature to throw his soul back into the ghost city on the grounds that her husband's body had already decayed. After that she sings a song and hurries back. Monggoldai Nakcu catches her and forces her to a second negotiation; they finally come to an agreement. Monggoldai Nakcu gets the rooster and dog as compensation for Ilmun Han. In exchange, Monggoldai Nakcu gives the boy a life extension until he is ninety years old. On her way home, Nišan passes God's palace, and visits the only God, who is called Omosi Mama. The God suggests that she look at the judgment and punishment system, in order for her to warn humans that they should behave correctly. After leaving the domain of God, Nišan crosses the two rivers again on the way back to the home of the landowner. She kicks the soul into the boy's dead body who then resurrects.

Section 2

According to the lyrics (Annex 1), Nišan is not afraid to mention the physical features of the Doholon Laihi, his ugliness and difformity. After singing a song that states the importance of maintaining family relationships, she explained her motives for crossing the river, and stressed that if Laihi can help her, she will pay for him. The lyrics reflect the understanding of ghosts and God in Tungus society. Her song states a wish, a request. Her words also contain a description of Tungus's social relations. To recognize people's physical features is to show honesty. The describe people's social moral relationship and show that Nišan values family relations. They explain her purpose for crossing the river and the promise to pay shows her sincerity.

She pays Doholon Laihi with bean paste and paper twice, after Laihi helped her cross the river on the way to ghost world and again on the way back. Nišan's attitude toward Doholon Laihi, shows that she certainly knows that the Laihi is the ferryman between the human world and the ghost / God world. The half boat with the half hand paddle implies that normal mortals cannot cross the river; only those like Nišan can cross the anonymous river. The ugly ferryman half boat and half oar is a hint to the audience or readers. In the human world, the ugly lame person is unattractive, and the unreasonable structure of a half boat that can float is impossible, here it is the way to another world.

She uses a spell She sings another song (Annex 2) to summon wild animals to help her cross the Red River. It is important to note here that although Nišan crossed

the river with the help of the power of the wild animals, she nonetheless has to pay the owner of the Red River after crossing the river. The animism of Tungus society is the basis of social norms, and this ideology is reflected in every detail of life. A shaman's behavior is a concrete manifestation of this universal value. One must be grateful for obtaining everything from nature in order to survive. Mountains, rivers, wild animals, rocks, etc. all have spirituality and must be respected. Therefore, after crossing the river, she did not forget to express her respect to the owner of the river.

Later, she did the same way when she was returning. These events and attitudes which must correspond to important aspects of the Tungus ghost world are completely consistent with the ideological concept of Tungus social world. However, Pang and Giovanni do not mention these in their article. However, the Buddhist elements previously pointed out by Professor Pang and Professor Giovanni, allow us to see more clearly the difference with the cultural characteristics of the shaman in the tale (Annex 3).

Nišan crossed two rivers before she reached the first pass of the ghost world. There, she will pay the gatekeepers of each three passes with soybean paste and papers as bribe for which they ask. When she leaves the ghost world, on the way back she passes by the God's world, Omosi Mama's palace. Nišan also pays a bribe to each of the gatekeepers of the three passes of God's world, again soybean paste and papers. Not only in the ghost world but also in God world's low-level gatekeepers take bribes. It means that she cannot pass if she does not give a «gift» to the gatekeepers. At the same time, it shows that by being of use to others she is actually creating opportunities for herself, which is a harmonious way of life. This is why she asked Baldu to prepare a lot of sauce and paper before setting out to seek his son's soul.

In this tale, Monggoldai Nakcu negotiates with Nišan two times. The first time was when Nišan first arrived to the ghost city to ask for the soul of the boy. The second time is when Nišan has already picked up the boy's soul and is on the way back. Monggoldai Nakcu chases her and asks for a double set of soybeans paste and double quantity of papers to let Nišan pass. Later on, when he negotiates about Selgudai Fiyanggo's life with Nišan, Monggoldai Nakcu again asks for a double set of soybean paste and papers, furthermore, he got also Nišan's dog and rooster in exchange (Annex 8). It seems that Tungus's ghosts like being bribed. It is important to bribe the ghosts and Gods when Saman visit their world. But I don't think these events should be interpreted simply in terms of bribery. The negotiations between them are rational and orderly in the sense that side tramples on the other's dignity and interests. This is a social art that is attentive to each other's satisfaction.

When Nišan leaves Omosi Mama's palace, she crosses back both the 'Red River' and 'The river without a name'. We see that there are two rivers between the human world and ghost /God world. The Ghost world however is located just nearby to the God's world. On the basis of this description, we can assume that the Human and the Ghost-God world of Tungus exist in the parallel space and are parts of one world – the Human-Ghost-God world of the Tungus. What is more only ghost, God, and saman can shuttle between the three regions of this world.

This complex world is different from the relationship between heaven, hell, and the human world that is generally found in East Asia, for example in China, Korea and Japan etc. Obviously, «the Tungus Manchu Shamanism was surrounded by and influenced by Han-Chinese Buddhism and Mongolian Buddhism»[Pang, Stary, 2004], but as we will now see the shape and significance of Shamanism are different from these others conceptions.

Section 3

According to the tale, When in God's world Omosi Mama's butler servant guides her, Nišan can see what was happening inside the ghost city. There are two bridges over a snake pond next to the court and village inside of the Ghost city (Annex 5). Nišan saw various trials and punishments taking place there (Annex 4), while she is with her guide the butler servant lady. This suggests that ghost world is also under control of the Omosi Mama and that the worlds of ghosts and gods are connected. In the tale, what happens to the souls of the wicked and the law process that punishes them are extremely clear. Sinful souls are first tried and sentenced by a tribunal and are then punished at that same place, and later continue be punished on the snake pond. After being sentenced, guilty souls walk on the copper-iron bridge, pierced by devil's spear. Then devils throw them into the pond. Finally, the guilty souls are eaten by the snakes and boas *Elaphe schrenckii* in the pond. Some guilty souls are eaten instead by evil dogs around the bridgehead near the village. To the opposite, the merciful souls cross the silver-gold bridge to reincarnate. Unfortunately, the tale is not precise enough here. This however does not prevent us from understanding how ghosts and gods' judge and treat human souls. Although there are three gates in the territories of ghosts and god, there is no clear distinction between the ghost realm and god's realm when Nišan is guided to observe the judgment of human souls.

Nišan can view both the ghost world and the God's world at the same time, indicating that these two worlds are closely connected. All these spaces are connected and, in a sense, the same (Annex 5). There is nothing in this tale that indicates that there is a clear boundary between the ghost world and God world. Ghosts and God work together as one system, cooperatively like two departments of a company. They work in partnership, as they share the same business of managing people's soul. For example, Omosi Mama (the God of all life) judges people's life, punishes them or give them a new life (Annex 6). Nišan was guided by Omosi mama's servant to observe the trial, punishment or reward of human souls. The continuity and connection between God Realm and Ghost Realm are made clear by this and it is enough to show that the three gates in the ghosts and gods worlds cannot be understood to indicate a strong separation between the world of ghosts and god.

Some of the ghosts also have the power to punish guilty soul and to allow a soul to come back to life (if its body is fresh enough). The difference is that Omosi Mama rules everything in her domain, the God's world. While, Monggul dai Nakcu, the butler of the Ilmon Han only has access to part of the ghost's world. (note: There are ten Ilmon Han in Tungus Manchu Shamanism system. Only one Ilmon Han appears in

«Nišan Saman I Bithe»). Monggul dai Nakcu also has the right to take away people's life, to make them die (Annex 7), and he can resurrect a soul and appoint the duration of that soul's natural life (Annex 8). This obviously shows that the ghost has some authority to deal with the destination of dead souls. Not all the fate of souls is decided by Omosi mama herself.

Nišan can bargain with ghosts and they both do not want to have any conflict. It shows that their interests coincide or at least converge. Nišan Saman works in the «Human-Ghost-God» triangle community as an agent to adjust the balance of these three spaces. When she negotiates, she is quite serious about ghosts and God's attitude, and always gives a smart response to their demands. Nišan's skill is to use the power of the wild animals, she asks their help to cross the river, and she orders them pick boy's soul up from the ghost city, then to lift her dead husband, throw him into the ghost city. However, these skills she never uses to match directly the power of ghosts or God. Nišan saw from Omosi Mama's palace, that there is no clear border between God's world and the ghosts' world. These two worlds are in close contact with each other and work together. It doesn't mean that Omosi Mama rules over the new life and reincarnation system entirely by herself. The Ghost world shares the function of the punishment and is a prison. The Ghost city is the court and prison of God world. Nišan's journeys to the ghost world. However, according to tale, it is Omosi Mama God (her butler) that shows Nišan the judgment of souls and punishment by ghosts. This shows that the ghost world is a part of God's world. Or, we can put it otherwise and infer that Omosi Mama rules the ghost world. In summary, trials in the ghost world, and the ghost world itself are under Omosi Mama's control. There is insufficient evidence to show that the ghost world and the god world are separated. Omosi Mama's butler servant lady shows Nišan not only what is under Omosi Mama's direct authority and work, but also what is under the ghost's authority and works. However, she does not say here is the God's domain and there is the ghost's domain. The judgment and punishment are two parts of the one system, connected divisions with different procedures.

Monggoldai Nakcu (note: and, also the Ilmon Han) rules over the guilty souls and poisons them. Ghosts also have the right to decide the details of the life when someone is allowed to go back to the human's world, also called 'weihun gurun'. The human's world also called 'weihun gurun'. This demonstrate that both Ghost and God world have authority to judge people's soul and on the resurrect / revive and reincarnation processes. In this tale, the boy finally resurrects. Souls that are certified free of sins, walk on the silver-Gold bridge and come out alive from the big mill where the procedure of their reincarnation takes place. (Annex 5). So, Omosi Mama is sovereign not only of the God world but also of the ghost world. Because she decides the destiny and the type of life of all souls to that are reincarnated. Omosi Mama decides who will have a new life. A new life will include human beings or other creatures. This means that she also reigns over the human world.

Omosi Mama rules over everything in the Human-Ghost-God world. She may have turned into the old man that suggested to Baldu to ask Nišan for help. This seems the best hypothesis to explain who was the old man that came to Baldu's son funeral and why he flew away on a colorful cloud. Undoubtedly, Omosi Mama rules over

everything, Monggoldai Nakcu is a necessary being that plays a small role in her system. Nišan also knows that, it follows that in consequence the life of Selgudai Fiyanggo was ultimately given back by Omosi Mama.

Section 4

In conclusion, I claim that the Ghost world and the God world form only one system or one world. They are not two independent systems or worlds but function together and exist in the same space. Pang and Stary argued that the tale is full of Buddhist elements. I think this reflects the goal of the tale, which is to show the coexistence of different religions while presenting the unique beliefs or philosophy of Tungus. The tale mentions at the beginning, that after Baldu's first son died, the Baldu couple worshiped Buddha and did good deeds. This is a typical example of the influence of Buddhism. However, from the context of the story, this worship and good deeds do not bring about any good result because Baldu's second son also died at the same age, when he was hunting. The narrative shows that the Buddhist good deeds and worship fail to bring good luck to Baldu. The god of Tungus is the rules who dominates the Tungus society. Omosi Mama appointed Nišan as a mediator to help the little boy resurrect.

Folktales are based on people's feelings. The Vladivostok version of the story is the most representative of the many versions of Nišan Shaman. This tale shows that the Manchu people who wrote this story and those who inherited it share the same sense of shaman culture, that is, the predominance of Tungus's primitive belief. Because the main line of the story is shaman culture, the protagonist is a shaman, and the characters who connect the story structure are all the creatures of the shaman world. This, however, does not mean excluding other foreign religions as indicated by the Buddhist elements it contains.

Nišan Saman's journey to the ghost and god world indicates how different this set of beliefs it illustrates is different from the original Chinese religion system. It shows a specific view of the Human-Ghost-God world of Manchu Tungus Shamanism. Even it is clear that there are many Buddhism elements in Nišan Saman-i Bithe, the view of Manchu Tungus Shamanism that it presents is vivid. Any cultural system is not an absolute closed cycle, each culture has the shadow of other civilizations. The difference is the degree of being influenced by the external culture and whether it has significant cultural characteristics while coexisting with the foreign civilization, or it is an improved version after localizing the foreign civilization. Nišan Saman-i Bithe shows the social style of coexistence of local beliefs and foreign religions. Buddhism is full of stories, but Buddhist elements do not influence the development of the storyline, nor do they have any influence beyond the shaman in the story. The Tungus Manju Ghost and God world in this tale manage people's life and there is no clear border between them. Moreover, the human world and the ghost/ God world are parallel spatial relationships, only the ghosts, God and the shaman like Nišan can freely shuttle between these two worlds.

Beginning when Emperor Hongtaiji used religious power to expand political alliances, Tibetan Buddhism became the official religion of the Qing Dynasty. The public activities of Shamanism were banned for a long period of time after 1636. Furthermore, Banner man barracks also integrated Han cultural elements, such as bowing to GuanYu before the battle. It seems that this religious intervention for political needs forced shamanism to lose most of its influence in the banner man culture of Han-dominated areas. Actually, the Manchu emperor had a secret shamanic ritual place in the Forbidden City, and a systematic shamanic sacrificial system. The Manchu court hid its own primitive religion and used Tibetan Buddhism and Confucianism to rule different parts of the empire. The religious politicization of the Manchu rulers did not entirely separate them from the Tungus society system.

The Banner man society was not fully integrated into Chinese culture. Tungus shamanism remained at the heart of religion and culture. Unlike representatives of other religions, Shamans are not used as a political tool or for the purpose of religious dissemination. They have no missions to the outside world. Shamanism has no



Fig. 2. 'land of Ghost and God' of «Nišan Saman-i Bithe». What Nišan saw under the guidance. (Hand-drawn by the author based on the story in Волкова, 1961).

churches and religious gatherings, and there are no fixed holidays. The shaman is the breath of the Tungus people and an important part in maintaining social order and ethics. Although the Banner man society of the Qing Dynasty were influenced by Buddhism and Han culture, they did not lose the shaman cultural elements in their lives and consciousness. However, several of the best versions of this tale were collected in the areas bordering Manchuria and Russia, indicating that the purity of the love to the Shaman of the indigenous peoples from the Manchuria region far away from the influence of Han culture and Tibetan Buddhism is much higher than that of their compatriots who moved south. Oral literature is the carrier of ethnic ideology, and Nišan Saman-i Bithe is an important document for studying the beliefs of the

Banner man in the native land of Manchuria in the Qing Dynasty. We should not conclude from this that the Tungus people never exclude other foreign religions and cultures, but this tale is very euphemistic in dealing with contradiction between religions, while others have much more direct descriptions of these issues.

Nišan Saman-i Bithe is part of a long history. The story is representative of Manchus' resistance to foreign religious ideology. On the surface, the source of the story can be thought to be the Buddhist elements, but in fact the story reveals the importance and influence of the Tungus Manchu religious system, shamanism, on the Manchu society. In other words, the story deliberately minimizes the influence of other religions in a euphemistic and subtle way. This is a manifestation and the epitome of religious consciousness and resistance among Manchu people. In great the land of Manchuria, the preservation and continuation of shamanism benefited from a certain geographical advantage. Political intervention did not really change the cultural beliefs of the banner man as can be seen by looking at the Shaman revival movements in Manchuria and Beijing over the past three decades. On a broader scale, after the collapse of the Soviet Union, from East Asia to Northeast Asia, and in the vast area of the North Asia Prairie, Shamanism quickly recovered.

This is also why, as mentioned earlier, the best versions of Nišan Saman-i Bithe were collected in areas bordering Manchuria. The tale is the most authentic and implicit expression of Manchu people's relation to Buddhism and to traditional shamanism. Shamanism faith is in their blood. This is also reflected in other Manchu tales. The tale does not present religion as a whole, from beginning to end, and the narration also contains Buddhist elements in both the human world and the ghost and god world. Nišan completed her understanding of the three realms in the process of chasing after the soul of Badu's son. Nišan, a human being who travels through three worlds under Omosi Mama and achieves her mission through intelligent negotiation embodies in the narrative the harmonious relationship between Tungus people and nature.

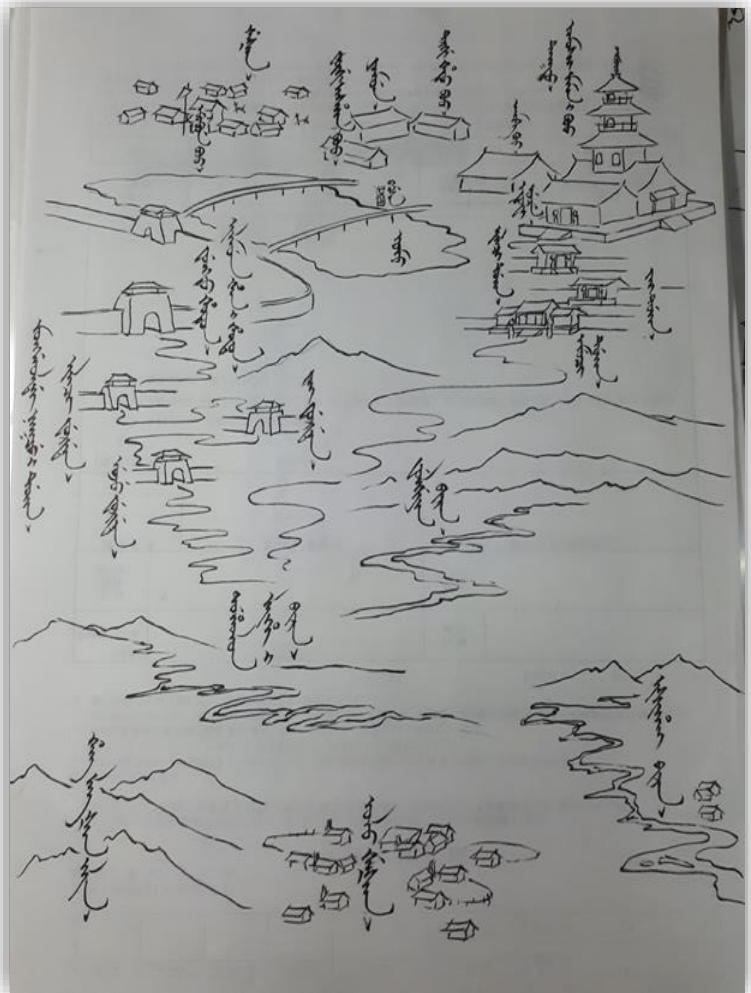


Fig. 3. Roadmap of «Nišan Saman-i Bithe»
(Hand-drawn by the author following the storyline
in Волкова, 1961).

The Qing Dynasty's unified policy on the various languages of Manchuria was the best contribution to itself as the language system of Tungus South Branch. The Tungus people of DaichingGurun in Manchuria can freely record local social life, genealogy, and oral literature in writing. These tale records are not official behaviors, and because the spoken language and text in Manchuria are highly consistent, oral literature can be truly and naturally recorded. These records carry Tungus Manchu's cognition of inherent culture and foreign religions, it was a mirror of Manchu cultural attitudes. At this level, the greatest value of Nišan Saman-i Bithe's research is not just limited to linguistic analysis, but researching the religious view and cultural identity of Tungus Manchu at that time through the text itself [Бурькин, 2001].

Annexes

Based on the works of Nowak, Dorrant 1977, with some corrections, made by the author.

Annex 1

Original text of the negotiation between Doholon Laihi and Nišan, first conversation before crossing the nameless river.

1, Nišan's humming:

Hobage Yebage dogon doobure, lame sir!

Hobage Yebage doholon age, ferryman!

Hobage Yebage donjime gaisu, listen and take us,

Hobage Yebage nekeliyen šan be, your thin ears,

Hobage Yebage neifi donji, have opened,

Hobage Yebage giramin šan be, your thick ears,

Hobage Yebage gidafi donjireo, have closed, please listen,

Hobage Yebage ersun Laihi, ugly Rogue,

Hobage Yebage ejeme donjireo, won't you listen and remember?

Hobage Yebage wecen sain de, if the offerings are good,

Hobage Yebage wesihun oho, you will become honored.

Hobage Yebage jukten sain de, if the offerings are good,

Hobage Yebage julesi oho, you will advance.

Hobage Yebage ejen ilifi, having acted as a lord,

Hobage Yebage erdemungge oho, you will become virtuous.,

Hobage Yebage amai dancan de, I will going to meet with the family of my father,

Hobage Yebage acame genembi, (have to) visit frequently,

Hobage Yebage eniyei dancan de, I will going to rest with the family of my mother,

Hobage Yebage ergeneme yombi, I am going adorned.,

Hobage Yebage goro mafa boode, to the house of my maternal grandfather,

Hobage Yebage goirame genembi, I proceed in dancing,

Hobage Yebage goro mama bade, to the place of my maternal grandmother,

Hobage Yebage maksime yumbi, I go proudly,

Hobage Yebage deherme boode, to the home of my aunt (mother's younger sister),

Hobage Yebage dekdešeme genembi, I go to fetch a life.

Hobage Yebage ecike i boode, to the home of my uncle (father's younger brother),
 Hobage Yebage ergen be ganambi, if you take me across,
 Hobage Yebage mimbe doobuci, if (you) can help me cross the river,
 Hobage Yebage misun bumbi, I will give you bean paste,
 Hobage Yebage hūdun doobuci, if you can take me across quickly,
 Hobage Yebage hoošan bumbi, I will give you paper,
 Hobage Yebage bai dooburakū, you will not take me to no avail;
 Hobage Yebage basa bumbi, I will give you a fee.
 Hobage Yebage unenggi doobuci, if you really really take me across,
 Hobage Yebage ulin bumbi, I will give you goods,
 Hobage Yebage hahilame doobuci, if you take me cross quickly,
 Hobage Yebage hatan arki, with strong liquor,
 Hobage Yebage alibume bumbi, I will present you,
 Hobage Yebage ehe bade, in an evil place,
 Hobage Yebage ergen be jolinambi, to redeem a life,
 Hobage Yebage farhūn bade, in a dark place,
 Hobage Yebage fayangga be farganambi, I go to pursue a soul.
 Hobage Yebage is the special prefix and suffix in this hummin.

[Volkova 1961, p. 40–42; Nowak, Durrant, 1977, p. 60–62].

Annex 2

The second river on the way to the ghost world is called Fulgiyan Bira (Red River). In this case there is no ferryman, Nišan uses a spell to ask wild animal to help her cross the river.

Original Text transcription and translation:

Eikuli Yekuli abka de šurdere, circling the sky,
 Eikuli Yekuli amba damin, great eagle,
 Eikuli Yekuli mederi be šurdere, circling the sea,
 Eikuli Yekuli menggun inggali, silver wagtail,
 Eikuli Yekuli bira cikin be šurdere, slithering along the river bank.
 Eikuli Yekuli cecercuke meihe, malicious snake,
 Eikuli Yekuli jan bira be šurdere, going along the Jan River,
 Eikuli Yekuli jakūn da jabjan, eight pythons,
 Eikuli Yekuli ajige ejin mini beye, young lord, I myself.
 Eikuli Yekuli ere bira be, this River,
 Eikuli Yekuli dooki sembi, want to cross,
 Eikuli Yekuli geren wecen se, all your spirits,
 Eikuli Yekuli wehiyeme doobureo, lifting me, ferry me across,
 Eikuli Yekuli hūdun hasa, hurry,
 Eikuli Yekuli erdemu be tucibureo, reveal your power!
 Eikuli Yekuli.

< Eikuli Yekuli is the special prefix and suffix in this humming >

[Volkova 1961, p. 44; Nowak, Durrant, 1977, p. 63].

Annex 3

Original Text and translation: yemecen be bira muke de maktafi, saman i beye ninggude ilifi, uthai edun su I gese dartai andande bira be doofi, bira ejin de ilan dalhan misun, ilan sefere hoošan basa werifi, uthai jurame...

[Volkova, 1961, p. 45, from left line 6].

Translation: *Then throwing her drum into the water the shaman herself stood on top of it, and like a whirlwind she crossed the river in an instant. She left a fee, three lumps of bean paste and three bundles of paper, for the lord of the river, and once again she set out...* [Nowak, Durrant, 1977, p. 63].

Annex 4

Omosi Mama's words to Nišan, before letting Nišan see the various trials and the law applied to criminals: ...sain ehe be gemu ubaci toktobume unggimbi, ere gemu hesebun kai! [Volkova, 1961, p. 72, from left line 5].

Translation: *It is determined from ther beginning who will come forth from here... all good and evil, this is all fate!* [Nowak, Durrant, 1977, p. 78].

Annex 5

Original text of Nišan seeing ghost area under the servant butler lady guide: ...sefi fejergi niyalma de alama: «saman be garnafi, erun koro fajun be majige tuwabu»! sehede, uthai emu hehe jifi, saman be hachiyame: «yabu, mini emgi majige sargašaki». seme, saman dahame, sasa genefi tuwaci, emu bujan arsuhanngge... geli yabume šun dekdere ergi de emu amba boo dolo emu amba tohorokū fuhešerede dorgici eiten ujima, feksire gurgu, deyere gasha, nimaha umiyaha jergi ergengge funiyen juniyen feksime deyeme tucirengge lakcan akū. Erebe saman sabufi, fonjire jakade, (hehe) alame: alame: «ere eiten ergengge be banjibure ba inu». geli yabume tuwaci, emu amba hutu furdan duka be lakcan akū hutu fayangga yabumbi, dolosi tuwaci, fungtu hoton i sahaliyan talman borhohobi. Donjici dolo hutu songgoro jilgan ambula bi... [Volkova, 1961, p. 72, started from left line 6; p. 73, started from final two words].

Translation: *Then she told a subordinate, «Take the shaman and reveal some of the punishments, sorrows, and prohibitions». Immediately a woman came, and urging the shaman forward she said, «Why don't you go for a stroll with me»? The shaman followed and they set off together. She saw a forest that had grown to be very beautiful and luxuriant: ... Again, they went on and she saw the gates of a great city. Spirits and hutu were continuously walking through the gate. When she looked inside, she saw the thick black fog of Fungtu City and she heard the loud weeping voices of the hutu within...* [Nowak, Durrant, 1977, p. 78–79].

Annex 6

Original Text: Omosi Mama's words:

1. «...ere bade emu mudan isinjire be mini beye toktobufi, sain ehe yabure eiten erun be sabubufi, jalan de ulhibukini seme toktobuha jai sirame jici ojurakū...»

[Volkova, 1961, p. 71, started from the end of the left line 10; p. 73, stopped at beginning of line 2].

2. «...saman be gamafi erun koro, fafun be majige tuwabu! Sehede» [Volkova, 1961, p. 72, started from the end of the left line 7].

Translation:

1. «...I have decided that after you are shown all the consequences of doing good and evil, you shall make this known to the world. It is determined from the beginning who will come forth from here» [Nowak, Durrant, 1977, p. 78].
2. «Then she told a subordinate, ‘Take the shaman and reveal some of the punishments, sorrows and prohibitions» [Nowak, Durrant, 1977, p. 78].

Annex 7

Original text on Monggoldai power to take people’s life.

After Nišan cross the Doholon Laihi’s river, she ask him: «ere dogūn be yaka niyalma dome genehe akū»? seme fonjihade, Doholo Laihi alame: «umai gūwa niyalma doho akū, damu han-i niyaman Monggoldai Nakcu Baldu bayan i haha jui Sergudai Fiyanggo fainggo be gamane duleke» [Volkova, 1961, p. 43, 44 started from the final line of p. 43].

Translation: She also asked, «*Hasn’t anyone else gone across this ferry*»? *the lame rogue replied: «no one else at all has crossed except for Monggoldai Nakcu, relative of the Lord of the Underworld, who passed taking the soul of Sergudai Fiyanggo, the son of Baldu Bayan».* [Nowak, Durrant, 1977, p. 62].

Annex 8

Original text of Monggul dai Nakcu second negotiation with Nišan.

Sergudai Fiyanggo be bahara jakade ambula urgunjeme, gala be jafafi kutuleme amasi marifi fe jugūn be jafeme yaburede, Monggoldai amargici amcame hūlame: «saman gehe majige aliya! Muse giyan be majige gisureki! ekisaka gamara dorobio? Mini beye utala hūsun fayame, arkan seme gajime baha Sergudai Fiyanggo be si yargiyan i saman de ertufi bai gamaki sembio aise! Meni ilmūn han fancafi minbe wakalahabi, te bi adarame jabumbi? Saman gehe elhe i gūnime tuwafi, dade basa geli akū bai gamarange, elei giyan de acanarakū gese». sehede, Nišan saman hendume: «Monggoldai si ere gese sain angga baici hono sinde basa majige werimbi, si aika suweni han de ertufi etuhušeme yabuci we sinde gelembio? Muse emu amba babe acafi, da dube tucibuki». Sefi, ilan dalhan misun, ilan sefere hoošan be buhe manggi, monggoldai geli baime hendume: «sini bure basa jaci komso kai, jai majige nonggime bureo». Sehe manggi, Nišan saman geli emu ubu nonggime buhe manggi, geli baime hendume: «ere majige basa be meni han de burede yargiyan i banjinarakū dade mini weile adarame sume mutembi? bairengge saman gehe sini gajihaco indahūn be minde werifi, mini weile be sume, ilmūn han de benefi, ini abalara indahūn akū, dobori hūlara coko akū de meni han urgunjefi oci, emude saman gehe i baita muyahūn ombi, jaide mini weile be sumbi». serede, Nišan saman hendume: «tere inu, juwe ergide tusa yohi ombi, damu sergudai de jalgan be nonggime buci ere indahūn coko be gemu werifi genembi». serede, monggoldai hendume: «saman gehe si uttu gisureci sini derebe wuwame orin

se jalgan nonggiha». Saman hendume: «oforo niyaki olhoro unde de gamaha seme tusa akū».

«tutu oci gūsin se jalgan nonggire».

«kemuni gūnin mujilen toktoro undede gamaha seme ai tusa».

«tuttu oci dehi se jalgan nonggire».

«kemuni derengge wesihun alire unde de gamaha seme tusa akū».

«tuttu oci susai se jalgan nonggire».

«kemuni srure mergen ojoro unde gamaha seme ai tusa».

«tuttu oci ninju jalgan nonggire».

«kemuni niru beri be urebume tacire unde de gamaha seme tusa akū».

«tuttu oci nadanju se jalgan nonggire».

«kemuni narhūn weile be tacire unde de gamaha seme ai tusa».

«tuttu oci jakūnju se jalgan nonggire».

«kemuni jalan baita be ulhire unde de gamaha seme tusa akū».

«tuttu oci uyunju se jalgan be nonggiha, jai nonggici banjinarakū oho. Sergudai ereci amasi ninju aniya nimeku akū, tanggū aniya turga akū, ura šurdeme uyun juse ujikini, jalan aššame jakūn jūi sabukini, uju funiyehe šaratala angga weihe sorotolo, dara musetele, yasa ilhanara tala, bethe bekterere teile, umuhu de siteme, guweye de hamtame banjikini». sehede, Nišan saman baniha bume hendume: «monggoldai nakcu si ere gese gūnin tucime fungneci coko indahūn be gemu buhe» [Volkova, 1961, p. 54–58.

p. 54 started from line 4].

Translation: Meanwhile, Nišan shaman was rejoicing greatly because she had obtained Sergudai Fiyanggo. She grasped his hand and was leading him back, but just as she was proceeding along the former route, Monggoldai, who was pursuing from behind, called out, «Shaman, elder sister, wait a moment! Let us talk a bit about right and wrong. Is it proper to take him away on the sly? I managed to bring him here with difficulty, spending a good deal of effort. Do you really intend to take Sergudai Fiyanggo away without payment, relying on your shamanism? Our Ilmun Han is angry and is blaming me. Now how can I answer? Shaman, elder sister, consider this calmly: of course, it is not in keeping with principles for you to take him away without even paying a fee»! Nišan shaman replied, «If you, Monggoldai, are merely asking me, I will still leave you a small fee, However, if you are acting forcibly, using your ruler as a prop, who fears you? We are faced with an important matter; let's settle it once and for all». Saying this she gave him three lumps of bean paste and three handfuls of paper. Then Monggoldai entreated again, «The fee you give is too small. Won't you increase it a bit more»? The Nišan shaman gave him another portion but he again implored, «When I give this small fee to our ruler it will truly be of no avail. Alter all, how could he pardon my offense? What I request is that you, shaman, would leave me the rooster and the dog that you brought, and I will give them to Ilmun Han who would then pardon my offense, He has no dogs for hunting nor rooster to crow at night. Since our ruler would be pleased with these, in the first place your affair, shaman, would be settled, and in the second place he would pardon my offense». Nišan shaman replied, «That really would be advantageous for both sides. But only if you will grant Sergudai an

increase in length of life will I leave you this dog and rooster and go away». Monggoldai answered, «Shaman, elder sister, if you speak like this, then looking you in the eye I will add twenty years to his life span». The shaman said, «Since you would take him at a time when his snivel is still not dry, it will be of no benefit». «If that is the case, I will add thirty years of life». «Since you would take him when his mind is not yet settled, it will be of no benefit». «If that is the case, I will add forty years to his life». «Since you would take him when he has not yet received honor and nobility, there would still be no benefit». «If that is the case, I will add fifty years of life». «Since you would take him when he is not yet wise and worthy, there will still be no benefit». «If that is the case, I will add sixty years to his life». «Since you would take him when he has not yet learned to use the bow and arrow, there would still be no benefit». «If that is the case, I will add seventy years to his life». «Since you would take him when he has not year learned craftsmanship, there would still be no benefit». «If that is the case, I will add ninety years to his life span. As for adding more, I cannot. From this time on, up to age sixty Sergudai will have no illness. Up to age one hundred he will not be frail. Let him raise nine children to gather around him. Let him see eight sons put a generation in motion. Until his hair turns white, his teeth turn yellow, his waist becomes bent, his eyes grow dim, and his feet begin to lag, let him urinate standing up and defecate squatting down». At this the Nišan shaman thanked him and said, «If you grant sentiments such as this, I will give you both the rooster and the dog» [Nowak, Durrant, 1977, p. 68–70].

Библиографический список

Бурыкин А.А. Лингвистические взгляды С.М. Широкогорова и общие проблемы литературных языков малочисленных народов Севера России в 30–90 годы XX века // Широкогородские чтения. Проблемы антропологии и этнологии. Материалы научной конференции, посвященной 102-й годовщине со дня образования ДВГУ. – Владивосток, 2001. – С. 12–17.

Нишань Самани Битхэ (Предание о нишанской шаманке) / Издание текста, перевод и предисловие М.П. Волковой. М. – Институт народов азии, Академия наук СССР, 1961.

http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/XVI/Pred_o_samanke/text.htm

<https://dlib.rsl.ru/viewer/01003195962#?page=1>

<https://dlib.rsl.ru/viewer/01003195962#?page=1>

English language sources

Tian Chun-yan. Translation Compensation of Religious Culture Elements in Ethnic-Language-to-English Translation of Chinese Ethnic Minorities' Literature Classics: Taking the English translation version of Nishan Shaman as an example. Journal of Dalian National College. – 2013. – Vol. 15. – No 6. – P. 652.

Laamann Lars. Critical Readings on the Manchus in Modern China (1616–2012). Vol. 3. – Leiden. Boston, 2013.

Pang, Giovanni. «Buddhist elements in Manchu underworld as seen from the Manchu shamanic «Tale of the Nisan shamaness» (Nishan saman-I bithe/Nishan saman

chuan 尼山萨满传)» (paper presented at the 7th International Conference of), 2004.

Shamanistic Studies, Beijing, June 2003-the Conference was postponed to August 2004 due to SARS.

Elliott M.C. Manchu Widows and Ethnicity in Qing China, *Comparative Studies in Society and History*. – 1999. – Vol. 41. – No. 1.

Pozzi Alessandra. Manchu-Shamanica Illustrata. – Wiesbaden, 1992.

Margerat Nowak, Stephon W Durrant. The Tale of the Nišan shamaness: a Manchu folk epic. Asia of the institute for Comparative and Foreign Area Studies, no 31. University of Washington Press. – Seattle, 1977.

Sary Giovanni. Viaggio nell'oltretomba di una sciamana mancese. – Firenze, 1977.

Pang T.A. Rare Manchu Manuscripts from the collection of the St. Petersburg branch of the institute of oriental studies, Russian Academy of Sciences. *Manuscripta Orientalia*. St. Petersburg branch of the institute of oriental studies, Russian Academy of Sciences. – Petersburg-Helsinki, 1995. – P. 34–35.

Doerfer G. Der Nuwerus nach Zahlwortern in Mandschu, *studia Altaica*. – Wiesbaden, 1957.

Hauer Erich. Handwörterbuch der Mandschusprache. 1.Lieferung. – Wiesbaden, 1952.

Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. – London, 1935.

Shirokogoroff S.M. «Opyt issledovania osnov shamanstva u tungusov». [The experience of the research of the basic principles of shamanism] // *Uchenye zapiski istoriko-filologicheskogo fakul'teta v g. – Vladivostoke*. – 1919. – No. 1. – P. 47–108.

Chinese Scripts

趙志忠 2012 〈滿族薩滿神歌研究〉《長春師範學院學報》(人文社會科學版) Vol. 31. No. 8. P. 3.

趙志忠 2002 〈“薩滿”詞考〉《中央民族大學報》No. 3, 2002. Vol. 29. General No. 142.

宋和平 1998 「尼山薩滿傳說中人物論析」《民族文學研究》. P. 60.

穆晔駿 1987 「巴拉語[J]」. 『滿語研究』(2): 2–31.

莊吉發 1977 《尼山薩滿傳》文史哲出版社 台北.

徐夢莘《三朝北盟會編》(南宋).

Japanese language sources

増井寛也 2017 「清初の満洲人サマン saman とその変容 : シャマン shaman から祭司 priest へ」立命館文學 = The journal of cultural sciences (651), 1066 – 1035, 2017 – 03. 立命館大学人文学会

王宏剛 1999 (楠木賢道、鈴木真 訳) 「中国における満族シャマニズム研究の現状」(『満族史研究通信』8)

河内良弘 1987 「ニシャン・サマン伝訳注」(『京都大学文学部紀要』26)

津曲敏郎 1980 「NiSan Saman-i Bithe における満州語詩の分析」北海道大学文学部紀要 28 (1), P. 61 – 104, 1980 – 01.

ПЕРВИЧНЫЕ ЗАХОРОНЕНИЯ В ПОГРЕБАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ НАРОДОВ АМУРА В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

А.Е. Попов

Приамурье имеет историю длиною не в одну сотню лет. И чтобы изучить все эпохи, не пропустив важные составляющие истории человека и его духовной жизни, учёные обращаются к археологической науке.

Богатые материалы для изучения истории Приамурья дают исследования могильников. Работы над такими памятниками проливают свет на верования и традиции народов, их материальную культуру, быт, занятость и другие стороны жизни людей, живших на этой территории за долго до нас.

В работе пойдёт речь о характеристике первичных захоронений в погребальных сооружениях народов Верхнего и Среднего Амура. Первичный обряд захоронения представляет собой способ захоронения, при котором умершего вскоре после смерти хоронили в земле, иногда с сопроводительным инвентарём и сооружением внутримогильных конструкций. В статье суммированы данные об основных могильниках, которые содержат признаки первичных захоронений.

Значительная часть исследований в Приамурье захоронений относится к владимирской культуре. Владимировская археологическая культура была определена и описана в 90-е гг. XX в. прежде всего Б.С. Сапуновым и Д.П. Болотиным. Датирована культура XIII–XIV – XVII веками. Основным способом захоронения была ингумация, первичные захоронения, около 70% от всех захоронений [Болотин, 1995, 6–9].

Прядчинский могильник обнаружен и обследован в 1971 г. Б.С. Сапуновым. В 1977 г. памятник исследован Е.И. Деревянко. В 1989 г. памятник обследован отрядом по паспортизации памятников археологии БГПИ под руководством Б.С. Сапунова. В 1994 г. фермером Н.И. Землянским в ходе земляных работ был выявлен археологический материал, переданный им в археологическую лабораторию БГПИ. Б.С. Сапуновым на месте хозяйственной ямы, в которой был выявлен материал, была обнаружена разрушенная могила. В могиле было похоронено 4 человек, их кости находились в двух уровнях. На верхнем уровне находилось захоронение детских останков, скорее всего, захоронение, было выполнено по первичному обряду. Погребальный инвентарь был представлен оружейным набором и украшениями. Обнаружен фрагмент станкового сосуда [Болотин, Исаченко, 1995, 49].

Летом 2014 года сотрудники лаборатории археологии и антропологии Амурского государственного университета провели археологическую разведку в окрестностях Албазина, в результате которой был обнаружен памятник, который получил название Ангайский могильник, так как находится в пойме реки Амур в районе Ангайского залива. В 2015–2016 гг. на памятнике проходили совместные работы Албазинской археологической экспедиции (руководитель А.Н. Черкасов)

и сотрудников Лаборатории археологии и антропологии Амурского государственного университета (руководитель А.П. Забияко).

В 2015 г. было исследовано 5 погребений, 4 из которых были выполнены по обряду первичного захоронения. Площадь раскопа в 2016 г. была увеличена. По предположениям в восточной части раскопа, которую увеличили, должно было находиться ещё одно погребение, в ходе работ данное предположение подтвердилось. В итоге было обнаружено 6 захоронений, в которых были найдены останки 12 человек. По предварительным данным памятник можно отнести к периоду развитого и позднего Средневековья владимировской культуры [Забияко, Черкасов, 2019, 53–66].

Из 6 захоронений 4 выполнены по обряду первичного погребения. Тела в погребениях, выполненных по первичному обряду, находились в вытянутом положении, головой ориентированы на юго-восток. Захоронения имели округлую форму. В могилах находились деревянные конструкции типа короба, в которые укладывались тела усопших вместе с погребальным инвентарём, также в некоторых из них имелись деревянные изголовья. Погребальный инвентарь представлял собой различные украшения и предметы быта. Одной из особенностей памятника является отсутствие следов керамики.

А.П. Деревянко в 1981 г. возле горы Шапка обнаружил одноимённый могильник Шапка. С.П. Нестеров 1983 г. производил на памятнике археологические работы. Было исследовано 41 захоронение, одно из которых выполнено по обряду первичного захоронения. В захоронениях имелся сопроводительный инвентарь, который был преднамеренно испорчен. Исследования показали, что памятник принадлежит найфельдской группе мохэ.

Во время разведочных работ отряда Дальневосточной археологической экспедиции Института истории, филологии и философии СО АН СССР в 1967 г. был открыт Троицкий могильник. В 1969 г. А.П. Окладников осмотрел памятник. В 1970-х гг. на данном памятнике Е.И. Деревянко руководила раскопками, в результате которых было выяснено, что могильник существовал в течение нескольких поколений, является многослойным памятником, на некоторых участках одни могилы перекрываются другими, датирован VII–IX вв. [Деревянко, 1977, 143–144]. Памятник расположен неподалеку от одноименного села Троицкого (Ивановский район Амурской области), на левом берегу реки Белой, в 10 км вверх от ее устья, является опорным памятником троицкой группы. Памятник принадлежал племенам мохэ, обитавшим в Среднем Приамурье в VI–VIII вв.

Во время работы Е.И. Деревянко на могильнике было изучено свыше 200 захоронений. Из них 32 представляли собой первичные захоронения. Первичные захоронения были достаточно глубокими. Часть погребений имели деревянную обкладку, могильные пятна ориентированы по линии север – юг, имели прямоугольную или овальную формы [Деревянко, 1977, 144–146].

Позднее при помощи приборов спутникового позиционирования были получены географические координаты могильника, также высота над уровнем моря, определён периметр памятника, общая площадь, которая составила 10962

кв. метра. Это позволило определить, что до 2002–2004 гг. была изучена лишь одна седьмая часть Троицкого могильника [Деревянко, Ким Бонгон, Нестеров, 2008, 16].

В 2005 г. были найдены первичные захоронения. Работы проводились в нетронутым предыдущим археологическим изучением центральном участке могильника. Во время проведения этих работ было обнаружено два погребения, выполненных по обряду первичного трупоположения, одно из которых было помещением тела на животе, уникальное для памятника и в троицкой группе, в частности [Деревянко, Ким Бонгон, Нестеров, 2008, 18].

Погребальный инвентарь, найденный в захоронениях, предварительно испорчен: пробито дно у сосудов, наконечники копий сломаны, серьги разобраны на детали, лезвия ножей также сломаны и так далее. По характеру сожжения погребальных конструкций, допустимо полагать, что они были сожжены до совершения похорон и приношения погребального инвентаря.

Усть-Ивановский могильник был обнаружен в конце 1980-х гг. Из 37 погребений с костными останками 3 являлись первичными захоронениями. Могилы имеют прямоугольную форму, без дополнительных конструкций внутри. Имеется сопутствующий погребальный инвентарь, например, наконечники стрел, кресало. В ходе изучения могильника установлено, что памятник принадлежит троицкой группе мохэской археологической культуры [Волков, Нестеров, 2016, 555–558].

Обзор данных по основным могильникам Верхнего и Среднего Амура позволяет сделать предварительный вывод о том, что большинство изученных могильников, относящихся к разным археологическим культурам и этническим группам, содержит первичные захоронения, которые, однако, не являются численно преобладающими в погребальных практиках.

Благодарности. Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 20-011-00408.

Библиографический список

Болотин Д.П. Этнокультурная ситуация на Верхнем Амуре в эпоху позднего средневековья (XIII–XVII века): автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. – Новосибирск, 1995. – 17 с.

Болотин Д.П., Исаченко Б.А. Коллективное захоронение позднего средневековья у с. Прядчино Амурской области // Традиционная культура востока Азии: археология и культурная антропология / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Благов. гос. пед. ин-т., 1995. – С. 49–54.

Волков Д.П., Нестеров С.П., Болотин Д.П., Коваленко С.В., Савченко Т.П., Крючко Е.И., Мамуль Я.М., Кулигина С.Е., Шульмин Р.А. Спасательные археологические раскопки Усть-Ивановского могильника в Амурской области // Проблемы археологии, этнографии, антропологии сибиря и сопредельных территорий. – Новосибирск: Издательство ИАЭТ СО РАН, 2016. – С. 555–558.

Дервянко А.П., Ким Бон Гон, Нестеров С.П., Чой Мэн Сик, Хон Хён У, Алкин С.В., Суботина А.Л., Ю Ын Сик. Материалы и исследования Российско-Корейской археологической экспедиции в Западном Приамурье. Вып. I. Ч. 1: Раскопки раннесредневекового Троицкого могильника в 2007 г. – Тэджон: Издательство Института культурного наследия, 2008. – 218 с.

Дервянко Е.И. Троицкий могильник. – Новосибирск: НСК, 1977. – 240 с.

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

Забияко А.П., Черкасов А.Н. (отв. ред.). Албазинский острог: История, археология, антропология народов Приамурья. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019. – 348 с.

Новиков-Даурский Г.С. Историко-археологические очерки. – Благовещенск: Амурское книжное издательство, 1961. – 189 с.

ИЗУЧЕНИЕ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КИТАЯ В КИТАЙСКОЙ НАУКЕ

Ван Шуай

Китай сегодня – это многонациональная страна, и культура этнических меньшинств является неотъемлемой частью истории и культуры Китая, поэтому у китайских ученых-этнографов, религиоведов, историков, культурологов с каждым годом растет научный интерес к изучению религиозных культур китайских этносов. Тем более, что в этнокультурной ситуации пограничья, в ситуации культурного взаимодействия двух стран – России и Китая – потребность изучения историко-культурной динамики населения в Китае, в том числе, этнокультурного пространства в регионах активного межэтнического, межкультурного и межъязыкового взаимодействия, несомненна. Такой географической координатой, где происходило скрещение и взаимодействие разных религиозных культур, является Северо-восток Китая. Уникальность этого региона заключается в том, что в этом регионе соединились и охотничьи, и кочевые, и аграрные культуры. Одним из древних этносов, проживающих на Северо-востоке Китая, являются тунгусо-маньчжуры.

В китайской научной литературе много работ посвящено изучению религиозного фольклора тунгусо-маньчжуров. В первую очередь, стоит отметить работы Ван Сяньчжао. В своей статье на тему: «Изучение мантунгусской мифологии в Китае за последние 70 лет» [Ван Сяньчжао, 2019, 110–118] ученый представляет общий обзор результатов исследования тунгусо-маньчжурской мифологии (этническая мифология тунгусо-маньчжуров), динамику результатов исследований религиозной культуры тунгусо-маньчжуров в китайской науке. Автор выделяет три основных этапа в изучении религиозных культур Северо-Восточного Китая:

Первый этап приходится на 1949–1979 гг. В это время китайскими историками и этнографами начато изучение культуры тунгусо-маньчжуров, эвенков, орочонов, сибо. С 1950 г. центральные и местные органы КНР по делам этнических групп организовывали первые научно-исследовательские группы, первые археологические экспедиции для проведения раскопок, изучения культуры национальных меньшинств. В это время открыта культура такого этноса, как хеже. Идентифицированы все группы мантунгусского языка, что дает широкие возможности для изучения различных видов традиционных мифов.

Второй этап – это 1980–1999 гг. На этом этапе начался сбор, изучение и публикация фольклора народов тунгусо-маньчжурской группы. В это время появляются такие базовые источники в китайской фольклористике, без которых сегодня изучение религиозных этнических культур Китая невозможно. Это «Избранные тунгусо-маньчжурские народные сказки» (1983), «Тунгусо-маньчжурские мифы» Фу Иньрена (1985), «Тунгусо-маньчжурские мифы» (1987),

«Тунгусо-маньчжурские боги Тунгусо-маньчжурского бога» (1993), «Сон Хепинг» (1993), «Национальные мифы об алтайском языке в Китае» (1997).

Третий этап (2000 – по н.в.) автор называет «зрелым этапом» в изучении мифологии тунгусо-маньчжуров. В этот период опубликованы «Мифы и легенды о матери Су Му» (2009), «Улебен Вагама» (2009), «Шаман Нингутамаманского народа» (2014), «Миф о чжурчжэнях» (2016) и др. Расширяются масштабы исследований, а методы исследований становятся более гибкими, тяготеют к интеграции с другими методами научного знания.

В своей работе Ван Сяньчжао опровергает мнение, бытующее в китайской науке в 1940-х гг., о том, что невозможно изучить мифологию этнических меньшинств, так как это устное творчество, и не осталось мало самих носителей архаического мифологического сознания. Ученый приводит труды известных китайских историков и религиоведов и отмечает, что анализ мифов о древних животных и растениях тунгусов, позволяет судить о том, что эти мифы отражают древнейшую мифологическую ступень в освоении мира – ступень архаической, примитивной культуры, когда среди народов тунгусо-маньчжурской группы были развиты тотемистические представления, выражающиеся в создании культа тотемных животных и растений. К архаическим мифам Ван Сяньчжао относит астральные, лунарные, солярные мифы, а также мифы о происхождении природных явлений и календарные мифы.

Ученый присоединяется к мнению другого китайского исследователя Гу Ина, который назвал маньчжурскую мифологию источником маньчжурской литературы [Гу Ин, 2016, 56–59].

Ван Сяньчжао отмечает: «Диверсификация методов исследования является важной причиной непрерывного процветания мифологических исследований Тунгусо-маньчжура в Китайской Народной Республике за последние 70 лет и важной гарантией устойчивого развития мифологических исследований в будущем» [Ван Сяньчжао, 2019, 114]. Ученый производит анализ методов исследования тунгусо-маньчжурской мифологии в китайской научной литературе. По его мнению, сравнительные методы анализа являются одними из наиболее используемых в исследовании этнической мифологии: при изучении мифов одного этноса, при исследовании разных типов мифов, при сопоставлении мифов разных этносов, проживающих на территории Северо-Восточного Китая «существует также сравнительное исследование национальной мифологии тунгусо-маньчжуров и мифологии ханьцев, а также сравнительное исследование национальной мифологии тунгусо-маньчжуров и зарубежных мифов. Эти исследования обеспечивают основу и удобство для ученых, чтобы всесторонне изучить содержание, форму, характеристики мифологии тунгусо-маньчжуров» [Ван Сяньчжао, 2019, 116].

Некоторые исследователи тунгусо-маньчжурской мифологии поднимали вопрос о подлинности мифологического сюжета, о роли мифологического, художественного видения мира. Так, Ван Сюй в статье «Уважение к подлинности мифов (на примере тунгусо-маньчжурской мифологии)» полемизирует с

марксистской концепцией мифа как легенды, являющейся исключительно продуктом архаического воображения и не отражающей исторические реалии [Ван Сюй, 2017, 45–151]. Ван Сюй на примере космогонических мифов тунгусо-маньчжуров подчеркивает просветительскую функцию мифа, выделяет основные этапы развития тунгусо-маньчжурской мифологии и ее роль в истории Китая. Ван Сюй считает тунгусо-маньчжурскую мифологию частью мировой мифологии.

Ло Ци в статье «Национальные особенности тунгусо-маньчжурской мифологии» [10, С. 34–40] рассматривает способы отражения национального мировоззрения. Он приходит к выводу, что многие сюжеты тунгусо-маньчжурской мифологии отражают не только особенности мировосприятия этого этноса, но китайской цивилизации в целом. Ло Ци вводит в научный оборот такой термин, как 焘核 («этническое тело») – «отпечаток конкретной нации», который выражается в том, что у разных тунгусо-маньчжурских племен различные мифы, но общая сюжетная схема в мифологическом повествовании все же присутствует. Доказывая это на примере космогонических и солярных мифов, Ло Ци ссылается на книги Дж. Фрезера и Е.М. Мелетинского.

Научный посыл Ло Ци развивают современные ученые Ван Ин и Ян Пин в работе «О национальных особенностях маньчжурской мифологии» [Ван Ин, Ян Пин, 2014, 112–127]. Они приводят пример общности мифологических сюжетов тунгусо-маньчжурских племён, проживающих на территории Северо-Восточного Китая. Так, к общим мифологическим сюжетам ученые относят наличие сюжетов об участии женских существ в сотворении мира или природных объектов (как правило, это богини-матери), культ огня и культ птиц в мифах также говорит, по мнению ученых, о типологической близости мифологических сюжетов и религиозных верований разных племен тунгусо-маньчжурской группы.

Исследованию ценности и культурного значения тунгусо-маньчжурской мифологии посвящена работа Ван Лижен «Эстетическая ценность образа богини в маньчжурской мифологии» [Ван Лижен, 2005, 98–101], являющаяся продолжением работ его современников. Он исследует три мифа о тунгусо-маньчжурских богинях («Мать Тарахана», «Доронгер» и «Мать Ло»), сопоставляет их с китайскими мифами о Нюй-ва и находит общие черты. Кроме того, китайский ученый, опираясь на работы Б.К. Малиновского, доказывает, что в образ трех богинь тунгусо-маньчжурской мифологии отражены духовные и психологические качества китайской женщины.

Исследованию образа женщины в тунгусо-маньчжурской мифологии посвящена работа Чэнь Яна «Культурные особенности национальных меньшинств в бассейне реки Сунгхуа (на основе мифологии)». Ученый выделяет три ключевых женских образа в тунгусской мифологии – это образ богини Солнца, представляющейся в антропоморфном облике маленькой и трудолюбивой девушки – дочери императора Нефритового дворца, имеющей доброе сердце – Шивин Унаги. Богиня Луны – Суко. Богини небес – «белые облака».

В другой работе «О мифах и легендах тунгусо-маньчжуров в Китае. Поклонение животным» [Ван Лижен, 2001, 25–37] Ван Лижен анализирует тотемистические культы тунгусо-маньчжуров. Он отмечает: «Оно (поклонение) не только показывает когнитивное отношение к отношениям между человеком и животным, но и отражает исторический фон, социальную среду и культурную эстетическую тенденцию» [Ван Лижен, 2001, 25–37]. По наблюдениям ученого, мифологии тунгусо-маньчжуров и распространен культ птиц. Поклонение птицам связано с представлением о том, что ими становятся души умерших шаманов или души предков – предводителей кланов.

Образам птиц в мифологии тунгусо-маньчжуров посвящена также статья Гу Ина «Анализ экологического сознания маньчжурского поклонения животным и растениям» [Гу Ин, 2016, 117–124], в которой он утверждает, что поклонение тунгусо-маньчжурских племен растениям и животным выражается в том, что животное или растение становится сакральным и тотемным. В сознании верующих оно стоит наравне с божеством племени. «Эта концепция, – как пишет Гу Ин, – может побудить людей поддерживать тесные и гармоничные отношения в долгосрочном контакте с животными и растениями и способствовать поддержанию экологического равновесия» [Гу Ин, 2016, 120].

Интересное наблюдение в своей работе провел еще один современный китайский ученый Че Хайфен [Че Хайфен. 2017. 140–145]. Он описывает одни из распространенных у древнего племени сушень тотемных культов поклонения животным – культ дикой свиньи. Че Хайфен строит сопоставительный анализ схожих культов среди орочонов, эвенков, сибо. Подробно рассматривает изображение тотемных животных на одежде, фибулах, горшках, на коже человека и приходит к выводу о том, что поклонение диким свиньям не является священным культом тунгусов, а племя сушеней, которое занималось преимущественно свиноводством, не имеет отношения к тунгусо-маньчжурским племенам.

Тотемистическим верованиям тунгусо-маньчжурских племен посвящена работа Хуан Ренюаня «Маньчжурская этническая принадлежность. Сравнительное исследование мифов о медведях, тиграх, оленях» [Хуан Ренюань, 1996, 25–37]. Автор опирается на «Историю тотемного искусства» Цен Цзяву, который утверждает, что «географическое распределение медвежьего тотема прослеживается на Аляске, в Северной и Южной Америке, озере Байкал, бассейне реки Хэйлунцзян в Китае, северной Японии и островах Купу» [Ван Лижен, 2001, 48]. Автор, исследуя сюжеты эвенкийских мифов о медведях, приходит к мысли о том, что, согласно верованиям эвенков и орочонов, медведи и люди – кровные родственники (происхождение охотника от медведя в мифе эвенков или рождение человека от медведицы в мифах орочонов). Популярными в тунгусской мифологии являются мифы, в которых присутствует мотив оборотничества: медведь догоняет охотника, который сбегает из медвежьей берлоги, охотник, в итоге, становится получеловеком-полузверем

Космогонии в мифологии тунгусов посвящена статья Бай Шуйфу «Изучение мифов орочонов о происхождении человека» [Бай Шуйфу, 1986, 111–126].

Ученый отмечает, что мифологические сюжеты о происхождении человека у орооченов малоизвестны. Он проводит сопоставительный анализ мифа орооченов, согласно которому первочеловек вылепил людей из глины с китайскими мифами о Пань-Гу, создавшем мир, и богине Нюй-Ва, вылепившей людей из глины.

Тематике тунгусо-маньчжурской мифологии, ее основным образам посвящена статья Лю Шужена [Лю Шужен, 2014, 137–148]. Ученый в отдельную сюжетно-тематическую группу мифов выделяет мифы о поиске клада (сокровищ). Всего ученый выделяет три типа мифов о сокровищах и кладах: к первому типу относятся мифы и легенды о народных кладах, которые, как правило, недоступны человеку (рассказчик не знает: есть существуют ли они или это продукт народного вымысла?); таких сюжетов в тунгусо-маньчжурской мифологии насчитывается меньше всего – 1/5. Ко второму типу он относит легенды о находке сокровища кем-либо. В таких легендах отсутствует мотив наказания за зло (их 1/4). А к третьей группе относятся мифы о поиске культурным героем сокровищ. Лю Шужен выделяет в этих мифах общую сюжетно-типологическую модель: в основе сюжета мифов о сокровищах – культурный герой, наделенный добротой, честностью и храбростью. Поиск сокровищ помогает ему наказывать зло (таких мифов 2/5).

Популярность сюжета о поиске клада в тунгусо-маньчжурской мифологии ученый объясняет условием жизни этого народа, их верой в героические культурные традиции и коллективное творчество: «В частности, этнические группы маньчжуро-тунгусской общности живут в горах, густых лесах, суровых условиях, трудных условиях, производстве, направленном на преобразование природы, и многие виды деятельности должны осуществляться на основе коллективной власти» [Лю Шужен, 2014, 141]

Проводя сопоставительный анализ разных мифов (тунгусо-маньчжурских: «Происхождение озера Цзинпо», «Девушка лотоса» «Золотая и серебряная вода Мингшуй», миф орооченов «Легенда о березовом хребте», «Легенда о реке Дуббукур», «Легенда об олене Гунхэ»), автор выделяет обязательные композиционные элементы сюжетной цепи в мифах о сокровищах:

- 1) Появление легендарного сокровища (это завязка сюжета, события которой отнесены в далекое прошлое. Сокровища, как правило, сокрыты в глубине гор и рек (ученый поясняет это особым сакральным отношением тунгусов и маньчжур к возвышенностям). За сокровище непременно боролись два сильных племени. Нередко сокровищем оказывается сама природа: покрытые золотом горы (или же сокровища находятся внутри горы), или хрустальная вода озера Цзинпо – результат борьбы феи и королевы-матери за зеркало Пиньбо, сесмена сорго – растения, которое, согласно верованиям тунгусов и маньчжур, способно превратить серебро в золото.
- 2) История главного героя. Как правило, это бесстрашный воин (иногда бессмертный, рожденный от брака бога (богини) и смертного человека), который выступает против демонов, захвативших племя или деревню и пожирающих людей. За его доброту и храбрость боги одаривают его

сокровищами. Иногда такой герой помогает ему, кто хочет обрести эти сокровища ради добрых помыслов: чтобы стать мудрым, чтобы излечиться, чтобы обрести любовь и т.д.

- 3) Нарушение запрета богов. При поиске сокровищ часто люди, воплощающие зло, нарушают запреты божества, овладевают волшебными предметами, которые не должны попасть в их руки. Например, тонкой нефритовой палочкой, которая меняется в руках жадных и эгоистичных людей, или семена золотой тыквы, которые дадут богатства только человеку бедному, но богатому душой.
- 4) Награда за добродетели. Сюжет разворачивается как история борьбы добра со злом: добрый человек получает сокровище как награду за добродетельные поступки, а злой и жадный крадет его, но желаемого результата не получает (например, миф о золотом гонге – сокровище, который получает один из двух братьев, а второй крадет его, чтобы исполнить свои меркантильные желания. Но сестры, узнав об этом, заранее подменяют гонг, поэтому жадный брат не получает желаемого результата).

Чэнь Чуй в своей диссертационной работе более широко рассматривает культуру тунгусов Северо-Восточного Китая: от религиозного фольклора он обращается к рассмотрению охотничьей магии [Чэнь Чуй]. Ученый рассматривает различные мифы и легенды тунгусо-маньчжуров, особое внимание уделяет мифам о животных и растениях: «Статус животных в общественной жизни маньчжуров очень важен, и есть много мифов, связанных с животными в устном повествовании. В мифологии маньчжуров рыба является посланником земли. Существует миф о том, что Бог построил землю на спине рыбы, и рыба слегка покачивалась, и произошло землетрясение. В мифологическом мифе «Небесная женская ванна» предки маньчжуров, Будда и Каллен питаются красными фруктами сороки, чтобы размножить маньчжурских детей, сороки становятся богом маньчжурского бога и поклоняются, до сих пор есть жертвенные сороки, обычаи воронов». Чэнь Чуй считает, что истоки таких мифологических сюжетов – в охотничьих обрядах, так как без них немислима жизнь тунгусов. Исследователь рассматривает мифы и легенды разных тунгусо-маньчжурских племен: орохонов, эвенков, маньчжуров, хэчже. Он называет народный эпос хэчже «Имакан», народную балладу «Брак», однако содержание многих из этих произведений устного народного творчества так и остается нераскрытым.

Ученый отмечает, что «согласно теории «плюралистической интеграции» г-на Фэй Сяотуна, этнические группы маньчжурского языка принадлежат к экономическим и культурным районам рыболовства и охоты, и они создали различные виды культуры рыболовства и охоты, такие как культура земледелия и кочевая культура пастбищ» [Чэнь Чуй, С. 73]. Рыболовство и охота, приручение многих животных, которые водятся в горах Хингана – основное занятие этого этноса. Чэнь Чуй перечисляет множество животных, птиц и рыб, на которых охотились представители тунгусских племен или

которых пытались приручить, сделать «домашними» (гуси, утки, лисы, козы, шакалы, жабы, карпы и т.д.). Но ни с одним из перечисленных животных не связано такое количество легенд, как с тигром.

Тигр – не просто мифологический персонаж, для тунгусов Северо-Восточного Китая – это священное животное, и это знает каждый охотник. Чэнь Чуй пересказывает сюжеты различных легенд («Легенда о Бай Ночи», «Легенда о Ване»), а также описывает разнообразные охотничьи обряды, связанные с почитанием тигра. Автор описывает интереснейший этнографический материал. Обратимся к некоторым охотничьим обрядам, описанным Чэнь Чунем в своей работе: тигр почитается у тунгусов как горный бог и как царь зверей, и как хозяин тайги. Прежде, чем отправиться на охоту в таежную глубь необходимо поклониться царю зверей. Например, хэчже для этого вырезали деревянные фигурки тигра, привязывали их к самому высокому дереву веревкой, имитируя так алтарь. Нельзя охотиться на беременных самок животных и птиц, нельзя убивать детенышей животных, особенно тигрят, иначе тигр накажет. Чэнь Чуй приводит в пример легенду, бытующую среди ороочонов о том, что однажды охотник нарушил этот запрет (убил беременную дикую козу). Когда вернулся домой, он увидел, что зверь растерзал его детей и жену, оставленных одних в хижине. Это был тигр, и так он наказал того, кто нарушил закон тайги.

Есть еще одно божество, от которого может зависеть итог охоты – это лесной дух Белая Нача – «беловолосый, бородатый старик, воображаемый охотниками в горах. Он отвечает за все виды флоры и фауны в горах, и охотники хотят поразить свою добычу, поэтому они должны поклоняться горному богу до и после того, как они поднялись на гору, чтобы получить его благословение». Как отмечает Чэнь Чуй, в сознании охотников горный бог и лесной дух взаимозаменяемы, иначе говоря образ лесного духа Белая Нача сливается с образом тигра. Тигр – самое почитаемое тунгусами животное. Чэнь Чуй пишет, что «ни ороочон, ни эвенк, ни хэже – ни один охотник не будет сражаться с тигром». Тиграм 3 сентября охотники приносят жертвенные дары в лес: мясо и вино, чтобы задобрить хозяина тайги.

Охотничьи обряды, связанные с культом тигра как священного животного, описывает и Хуан Ренюань [Хуан Ренюань, 1996, 47]. В его статье содержится много ценного этнографического и культурологического материала. Так, он пишет, что «на наскальных рисунках деревни Сакачи-Алян вдоль побережья Хэйлуңцзяна есть очень реалистичная фигура тигра, отражающая поклонение тигру местными жителями, в особенности старшим поколением поколения. До сих пор народ хэчже уважают тигра, называя его "богом горы"» [Хуан Ренюань, 1996, 50]. Ученый описывает один из запретов, связанных с охотой: «Охотник не может сидеть, когда он встречается в горах остатки больших деревьев, потому что большие деревья – это "старая голова бога горы"». Каждый охотник, войдя в лес и обнаружив кострище, должен воткнуть в него деревянную палку и почесть такую молитву: «Да благословит

нас за то, чтобы мы были в окружении и охотились больше, и молодые люди, если они говорят, что они светлы, должны взять на себя бога больше, чтобы взять на себя ответственность» [Хуан Ренюань, 1996, 50].

Хуан Ренюань также подтверждает, что у тунгусов-охотников в Китае распространено табу на охоту на тигра. Даже если охотник находит другое животное, которое сразил тигр и оставил, он не подбирает его, а походит мимо со словами: «Этот зверь твой, а не мой» [Хуан Ренюань, 1996, 50]. Один из интересных случаев, описанных автором статьи, произошел с одной из семей хеже. Семья Актанк утверждала, что все выходцы из нее являются потомками бога леса. Старейшины семьи повели обряд искупления за других охотников, которые убили тигрѐнка: на лодке отвезли жертвенные дары в лес, звали тигра за стол. Позже одна из женщин в этой семье родила рыжего мальчика. Его называли Актенк, что означает «тигр».

Культ оленя распространен в охотничьих ритуалах представителей тунгусо-маньчжурского этноса, проживающего от Большого Хинганского хребта до бассейна реки Саньцзян. Именно в этом географическом регионе китайскими археологами найдены наскальные рисунки и рисунки на кости с изображением оленя. Здесь живут преимущественно эвенки и орочны. Среди наиболее распространѐнных ритуалов – имитация охоты на оленя (автор называет это «ритуальной охотой»: один из охотников примеряет на себя рога и оленью шкуру, другие имитируют процесс его ловли), а также имитация оленьего свиста и крика, которая совершают для того, чтобы привлечь других оленей. Ученый описывает такой охотничий обычай: «После того, как олень был убит, голова оленя должна быть подарена соседу, а его глаза и копыта должны висеть на дереве, и при этом душа оленя может выйти из оленей второго года» [Хуан Ренюань, 1996, 51]. Душа переходит в сонм божеств.

Старые охотники, со слов автора статьи, соблюдают еще одну традицию: старейшего из оленей считают «запечатленным», он тоже считается богом, на нем не с этих пор не разрешают ездить, таком оленю позволяют умереть в хижине, так как его дух может принести счастье всей семье.

С поклонением оленю связаны и шаманские ритуалы эвенков. Шаман наряжается в костюм оленя, чтобы приблизиться к миру богов: «Рога имеют три ветви, пять ветвей, семь ветвей, девять ветвей, двенадцать ветвей и пятнадцать ветвей. От первичной шляпы до тройной роговой шляпы потребуется около трех лет, чтобы подняться до пятнадцати богов, до четырех или пятидесяти лет, только богиня шамана, может быть достигнута» [Хуан Ренюань, 1996, 51].

Изучению шаманизма тунгусов Северо-Восточного Китая посвящена значительная часть работ современных китайских историков и этнографов. Современный исследователь Ван Бо одну из своих работ посвятил истории шаманизма в Китае [Ван Бо, 2019, 212–217]. Он отмечает, что «шаманизм был признан государственной религией еще в начале Монгольской империи», однако его истоки – в первобытной эпохе. Ученый выделяет основные этапы

существования и развития шаманской религиозной культуры на Северо-востоке Китая.

Обратимся к работе Сяоань Чэнь. В своей работе «Влияние древней шаманской культуры на культуру народов Северо-Восточного Китая» [Чэнь Сяоань, 2017, 111–119] исследовательница отмечает, что в бассейне реки Хэйлуцзян «шаманская культура является самой традиционной и давней религиозной культурой». Ученый подробно описывает детали шаманского костюма, она отмечает, что мантия шаманского костюма изготавливается из кожи косули (называется «Сун»), при этом обязательно сохраняется естественный цвет кожи. Даже нитки для костюма имеют «природное» происхождение: они изготавливаются из сухожилий косули. Украшается костюм бахромой, на манжетах мантии вышивается узор (изображение оленей, душ предков, духов потустороннего мира).

Шапка, которую надевает шаман также изготавливается из косули и называется «митаха». Такая шапка полностью имитирует голову косули: сохраняются рога (чем больше рогов, тем больше уровень шамана), уши, на месте глаз вставляется кусочек черной кожи. Шаманская шапка также называется «шапкой бога». В шаманском костюме все симметрично, каждая деталь, застежка, украшение имеет свое значение, так шаман подчеркивает природный баланс, сохраняет природную гармонию.

Лу Фанфан свое исследование религиозной культуры тунгусов начинает с отсылки к книге Дж. Кэмпбелла «Тысячеликий герой» [Лу Фанфан, 2004, 107–120]. Далее он описывает специфику шаманского обряда камлания, а также выявлению особенностей статуса шамана. Ученый пишет, что процесс избрания человека «шаманом» особенный: шаман может родиться в клане («шаман мокун»), а может и бродячий шаман («шаман дреку»). Автор добавляет, что шаманом может стать и тот человек, чьих родственников убило молнией. У тунгусов смерть от молнии считается волей богов, а потому душа человека считается святой. Она может переродиться в другом родственнике, который может общаться с предками и духами иных миров, т.е. в шамане. Лу Фанфан приходит к такому выводу: «Шаманов можно назвать героями, которые внутренне связаны с героическими архетипами Кэмпбелла. Оба проходят цикл разделения, передачи тайных знаний, после чего возвращаются к месту службы. Те, кто станет шаманом, получают полную шаманскую квалификацию через ритуал, обратившись за помощью к шаману для исцеления и получив тайные знания» [Лу Фанфан, 2004, 112].

Исследователи Хао Чуньдун и Дэн Цзян выявили влияние шаманизма на формирование этнической психологии народов Северо-Восточного Китая, которое выражается в следующем:

1) Сексуальная либерализация добрачной свободы для мужчин и женщин (не считают сексуальные отношения до брака греховным, даже добрачные отношения между мужчиной и женщиной, созданные для продолжения рода считаются священными).

2) Экологическая этика (поклонение природным стихиям, богам, почитание природы как источника гармонии и жизненной энергии).

3) Коллективный героизм (уважение к сильным и храбрым воинам, охотникам, которые в народном сознании становятся сродни герою мифологического эпоса).

4) Высокоразвитая национальная самобытность (гордое отношение к собственной нации, солидарность и забота о людях своего народа).

Вывод

Таким, образом, в китайской науке сложилось несколько подходов к изучению религиозных традиций тунгусов. Учеными исследована тунгусский фольклор и мифология тунгусов. Определены основные сюжеты и типы мифов. Большое внимание исследователи уделяют изучению сюжетов и образов космогонических мифов. Выявлены основные образы в тунгусской мифологии (женские божества, животные и птицы). Современными учеными изучена охотничья магия тунгусских племен, их тотемистические верования и культы (культ тигра, оленя и т.д.), а также исследован вопрос об истории и современном состоянии шаманизма, его влиянии на этническую психологию народов Северо-Восточного Китая.

Библиографический список

Бай Шуйфу. Изучение мифов орочонов о происхождении человека // Серия национальностей Хэйлунцзян. 1986. – № 3. – С. 111–126. 白水夫. 鄂伦春族人类神话起源探奇//黑龙江民族丛刊 – 1986. – № 3. – 页 111–126.

Ван Бо. Влияние шаманизма на фольклор северных народов Китая // Журнал Хэбэйского технического университета. 2019. – №7. – С. 212–217. 王博. 萨满教对北方少数民族民俗事象的影响//河北工业大学期刊. – 2019. – №7. – 页. 212–217.

Ван Сяньчжао. Изучение мантунгусской мифологии в Китае за последние 70 лет // Институт национальной литературы Китайской академии общественных наук. 2019. – №2. – С. 110–118. 王宪昭. 中国满通古斯神话研究 70 年//中国社会科学院民族文学研究所 – 2019. – №2. – 页. 110–118.

Ван Ин, Ян Пин. О национальных особенностях тунгусо-маньчжурской мифологии // Журнал Чанчуньского педагогического университета. 2014. – №2. – С. 112–127. 王莹, 杨萍. 浅谈满族神话的民族特点//长春师范学院. – 2014. – №2. – 页. 112–127.

Ван Лижен. Эстетическая ценность образа богини в маньчжурской мифологии // Маньчжурские исследования. 2005. – №1. – С. 98–108. 汪立珍. 满族神话中女神形象所呈现的美学价值//满语研究 – 2005. – №1. – 页. 98–108.

Ван Лижен. О мифах и легендах тунгусо-маньчжуров в Китае. Поклонение животным // Изучение маньчжурского языка. 2001. – №1. – С. 25–37. 汪立珍. 论我国通古斯诸民族神话传说中的动物崇拜//满语研究 – 2001. – №1. – 页. 25–37.

Ван Сюй. Уважение подлинности мифов-пример маньчжурской мифологии

// Художественные исследования. 2017. – №4. – С. 145–151. 王旭. 尊重神话的真实性研究——以满族神话为例 //艺术研究所—2017. – №4. – 页. 145–151.

Гу Ин. Литературный анализ маньчжурской мифологии // Журнал Чанчуньского педагогического университета. 2016. – №11. – С. 56–59. 谷颖. 满族萨满神话的民族性研究 // 长春师范大学学报 – 2016. – №11. – 页. 56–59.

Гу Ин. Анализ экологического сознания маньчжурского поклонения животным и растениям // Журнал Чанчуньского педагогического университета. – 2015. – №9. – С. 117–124. 谷颖. 满族石氏动植物崇拜的生态意识探析// 长春师范大学学报 – 2015. – №9. – 页. 117–124.

Ло Ци. Национальные особенности маньчжурской мифологии // Маньчжурское исследование. 1993. – №1. – С. 34–40. 罗绮. 满族神话的民族特点 //满语研究. – 1993. – №1. – 页. 34–40.

Лю Шужен. Исследование по типам народных сокровищ в мифологии в мифологии этнических групп тунгусо-маньчжурского языка в Китае // Журнал Хубэйского института национальностей. 2014. – №6. – С. 137–148. 刘淑珍. 中国满通古斯语族诸民族民间宝物故事类型研究 // 湖北民族学院学报 – 2014. – №6. – 页. 137–148.

Лу ФанФан. Образ культурного героя в религиозном фольклоре национальных меньшинств Китая // Журнал института этнологии и антропологии Китайской академии социальных наук. 2004. – №3. – С. 107–120. 卢芳芳. 英雄模式与中国北方三少数民族萨满生成// 中国社会少数民族学报 – 2004. – №3. – 页. 107–120.

Чэнь Сяоань. Влияние древней шаманской культуры на культуру народов Северо-Восточного Китая // Хэйхэский академический журнал. 2017. – №3. – С. 111–119. 陈晓燕. 古代萨满文化对中国东北部民族之影响// 黑河学刊. – 2017. – №3. – 页. 111–119.

Хуан Ренюань. Тунгусо-маньчжурская этническая принадлежность. Сравнительное исследование мифов о медведях, тиграх, оленях // Этнические группы провинции Хэйлуцзян. 1996. – №3. – С. 47–61. 黄任远, 满通古斯语族民族有关熊、虎、鹿神话比较研究// 黑龙江民族丛刊. – 1996. – №3. – 页. 47–61.

Че Хайфен. Исследование культа национальных богов в этнической группе Су-Шен в Северо-Восточном Китае // Маньчжурские исследования. 2017. – №4. – С. 140–145. 车海峰. 中国东北肃慎族系民族神猪崇拜研究// 满族研究. – 2017. – №4. – 页. 140–145.

Чэнь Чуй. Культ животных у народов Северо-Восточного Китая // Пекин. 2015. – 193 с. 陈翠. 中国东北民族的动物崇拜//北京. – 2015. – 页. 193.

КУЛЬТ ПРЕДКОВ ДАУРОВ, МАНЬЧЖУРОВ, ТУНГУСОВ НА СЕВЕРО-ВОСТОКЕ КИТАЯ

Хань Цзянь

На протяжении китайской истории практических во всех, даже удаленных уголках Китая культ предков являлся важнейшей частью жизни китайского народа. О появлении культа предков на территории современного Китая можно говорить начиная с периода неолита (более 10 тысяч лет до нашей эры). Наиболее активным временем распространения культа предков считаются периоды династий Шан и Западная Чжоу. Хотя почитание предков стало гораздо менее значимым явлением в период Восточной Чжоу, определенные ритуалы и сам культ существуют в большей или меньшей степени и по сей день. Например, ярким проявлением современного культа предков является традиционный праздник поминовения усопших Цинмин (по-китайски 清明节, что можно перевести как праздник чистоты и ясности), который проходит весной и является выходным днем. В день праздника различные народы Китая посещают могилы своих предков.

Актуальность и научная новизна данной статьи заключается в том, что заявленная тема крайне мало исследована в российском востоковедении. Так, к примеру, известный современный исследователь истории, религии, культуры и языка дауров Б.Д. Цыбенков ни разу не упоминает в своих научных работах о характерных чертах культа предков данного народа. То же касается маньчжуров и тунгусов: антропологи, лингвисты, филологи, историки и культурологи рассматривают различные обрядовые и религиозные аспекты жизни данных народов [Дашибалов, 2015, 137–143; Халдеева, Харламова, Васильев, 2018, 133–151; Варламов, Варламова, 2019, 9–13], однако культ предков не является предметом их научных изысканий.

Цель статьи заключается в рассмотрении содержательных характеристик, а также особенностей культа предков дауров, маньчжуров, тунгусов. Задачи статьи сводятся к рассмотрению этнических аспектов культа предков дауров, маньчжуров и тунгусов, а также выделение специфических особенностей, характерных для культа предков каждого из народов.

Под термином «культ предков» понимается два направления системы верований [Кузьмин, 2016, 385]: во-первых, культ предков рассматривается как система верований, базирующаяся на почитании конкретных непосредственных предков (достаточно близких родственников); во-вторых, культом предков также называется достаточно отвлечённое почитание «абстрактных» общих прародителей, древних правителей и императоров, всевозможных духов и др.

Одним из важнейших проявлений культа предков, который в целом объединяет дауров, маньчжуров и тунгусов, является основополагающее понятие в конфуцианской этике и философии – сяо.

Сяо (по-китайски 孝 xiào) – это сыновняя почтительность [Доржиева, 2008, 226–229], которая означает, что дома человек должен быть почтителен к отцу, на службе – к руководителю или правителю и т.д. [Тютрина, 2017, 85–90]. Но правитель всё время благодарит подчинённых за проявление этой самой сыновней почтительности. По этому поводу можно привести интересный факт: существует множество императорских указов (свитков), в которых говорится, что человек повышается в должности за то, что был верен государю или совершил какой-то подвиг во время военного похода или другого мероприятия, но при этом важно отметить, что рядом с данным императорским свитком обязательно рядом лежит ещё один, в котором сказано, что отец и даже дедушка этого человека тоже повышаются в чине и ранге за то, что они воспитали такого правильного сына и внука. Таким образом, подобное распределение чинов касалось и тех, кто уже мог не существовать в этом мире (отец или отец отца могли к тому времени уже умереть). Но, тем не менее, уйдя в другой мир, старший родственник по-прежнему продолжает помогать живущим и поощряет их на следующие подвиги.

В подобных проявлениях императорских указов мы можем наблюдать некий круговорот сыновней почтительности (сяо), который был отражён в документах, дошедших до наших дней.

Культ предков дауров

Дауры – это народ, проживающий на севере Китая. Он относится к алтайской языковой семье. Современные дауры проживают на востоке автономного района Внутренняя Монголия (в основном в Даурском автономном сомоне – так называется административно-территориальная единица – Молидава, а также в Эвенкийском автономном сомоне, вблизи города Хайлар), на западе провинции Хэйлунцзян (даурский район Мэйлисы, близ города Цицикар; уезды Фуюй, Нуньцзян, Нэхэ и Айхунь) [Решетов].

К началу третьего тысячелетия численность народа составляет более ста тридцати тысяч человек, что позволяет причислить дауров к малочисленной группе, которую, однако, можно охарактеризовать как народ, обладающий высоким культурным уровнем [Цыбенков, 2012, 77].

Семеро из десяти дауров разговаривают на даурском языке, который является официальным языком Даурского автономного сомона Молидава. Даурский язык является региональным языком, который не очень популярен среди молодого населения. Обучение ведётся на китайском языке, даурский же причисляют к языкам, находящимся на грани исчезновения. Для даурского языка неоднократно пытались создать письменность (вводили кириллицу и латиницу), однако значительным успехом этот процесс не увенчался, а внимательное исследование даурского языка также представляет научный интерес, поскольку может помочь пролить свет на загадочное происхождение даурского народа, проблеме которого посвящены сразу несколько научных работ кандидата исторических наук Базара Догсоновича Цыбенкова [Цыбенков, 2012; Цыбенков, 2015, 162–168], на исследования которого мы будем ссылаться в дальнейшем.

Для определения особенностей культа предков дауров важно понимать специфику традиционной религии этого народа (шаманизм). Любопытно, что, несмотря на недостаточно почтительное отношение к женщине, шаманами (ядаган) могли быть как мужчины-дауры, так и даурские женщины.

В шаманизме дауров важную роль играет погребальный ритуал, который тесно связан с культом предков. Во время данного ритуала родственники умершего облачаются в традиционные одеяния и оплакивают его. Погребальный ритуал дауров связан с жертвоприношением домашнего скота. Также во время данного ритуала родственники сжигают цветную бумагу, которая в их представлении олицетворяет неважные денежные блага. Помимо этого, в гроб усопшего они кладут еду и вещи [Решетов].

Культе предков находит свое отражение в некоторых особенностях того, как происходят похороны почитаемых даурами пожилых людей. Далее опишем важные черты похоронного обряда пожилого старейшины, у которого были потомки.

По левую сторону от умершего старейшины помещалась табачная трубка, которая наполнялась сыновьями и невестками в знак их почтения. Все, которые были моложе умершего, кланялись ему и по очереди меняли табак в трубке. Старшие по возрасту поклон не совершали, а просто меняли табак и выражали свою скорбь [Stuart, Li, Shelear, 1994, 15].

Пожилых умерших дауры называли «баркан болбэй», что можно перевести как «стал божеством» [Цыбенков, 2017, 145]. Другими словами, умерший пожилый человек у дауров возводился в статус человека-бога, что лучше всего иллюстрирует отношение даура к своим предкам.

Самыми значимыми во время похорон считались родственники, которые приезжали из дома родителей умершего. Родственники покойника по материнской линии почитались особенно высоко, что несколько противоречит традиции восточной культуры, отводившей женщине вторую роль. Они могли указывать на ошибки при выполнении похоронных процедур. Такое отношение к родным, приехавшим из родительского дома умершего, также свидетельствует о высокой степени почитания предков.

Для прибывших на похороны варили внутренности, голову, жилы и куски мяса жертвенной лошади, а также говядину. Такая трапеза называлась «ночной стол» (или «ночное застолье»). Пришедшим на похороны старейшинам водку подносили с поклоном, тем самым выражая свое глубокое почтение. В названном выше жертвоприношении исследователи усматривают мотив, который связан с подношением жертвенного мяса умершему человеку [Цыбенков, 2017, 150]. Такое подношение называется «зульдэ», и оно обладает особым сакральным значением.

Необычным выражением уважения к пожилым людям является такой обычай дауров, как пожелание ещё живым, но тяжело больным пожилым людям (пожилыми же людьми) хорошей дороги в мир иной. Традиционно совершались поклоны и высказывались пожелания хорошей дороги в другой мир покойникам.

Однако такие пожелания могли высказываться пожилыми людьми также при посещении тяжелобольных родственников или приятелей преклонного возраста. Узнав о тяжелом состоянии родственника или друга, дауры старались его навестить. Одновременно с этим посетители будто бы намекали тяжелобольному на то, что они уже могут не увидаться в этом мире, поэтому пожилые люди могли сказать болящему товарищу «Ирму-ханд вач иръякэнэ», что можно перевести как «встретимся у Эрлиг-хана – владыки мёртвых» [Цыбенков, 2017, 145].

Культ предков дауров находит яркое отражение в поминальном обряде, который носит название «ясу барибай» [Цыбенков, 2015, 199]. Такой обряд устраивается в честь старейшин, проживших долгую жизнь, в чём можно усмотреть связь продолжительности жизни и особого статуса мудрого, очень уважаемого человека. Подобные поминки, которые длились на протяжении нескольких дней, проводились по прошествии трёх лет после погребения человека. Сыновья, дочери и близкие родственники надевали траурные одежды, изготавливали из бумаги изображения человека, лошади, денег, закалывали скот.

Подношения, изготовленные из бумаги, и кости животных приносились к тому месту, где был погребён старейшина, после чего дары сжигались и закапывались. В разрезе темы культа предков стоит учесть прямой перевод данного названия обряда «ясу барибай» – «взять кости в руки» или «держат кости». Кость в данном случае может символизировать не столько преемственность поколений, сколько связь духовного начала человека с материальным началом.

Культ предков маньчжуров

Маньчжурами называется тунгусо-маньчжурский народ, проживающий в Северо-Восточном Китае, а также на северо-востоке Северного Китая. В основном маньчжуры проживают в провинции Ляонин (там живёт почти половина представителей этого народа – 46%), а также (в меньшей степени) – в провинциях Хэйлунцзян, Гирич, Хэбэй.

Современные маньчжуры говорят на китайском языке. Маньчжурским языком владеют единицы (по большей части пожилые люди), следовательно, данный язык так же, как и даурский, причисляется к находящимся на стадии исчезновения [Дзибель]. Согласно переписи населения от 2000 года, численность маньчжурского народа составляет 10,7 миллиона человек. В религиозном аспекте маньчжуры отдают предпочтение ранней форме религии – шаманизму (востоковеды связывают данное предпочтение с исторически сложившейся верностью маньчжуров своему сибирскому происхождению), буддисты и даосы среди маньчжуров в целом малочисленны.

Маньчжурам свойственны оба подвида культа предков – они преклоняются как перед старейшинами своего рода, так и перед предками в метафизическом и абстрактном смысле этого слова. В отечественном научном дискурсе второй тип культа предков практически не разработан. Можно выделить работы А.В. Смоляк [Смоляк, 1973, 119–124] и С.В. Березницкого [Березницкий, 2018, 227–236].

Для отправления обрядов почитания предков маньчжуры использовали маски, в частности, шаманские маски-личины «воскресших предков» хамбаба [Подмаскин, 2019, 173]. Такие маски изготавливали из дерева, оторачивали мехом медведя или россомахи, покрывали татуировкой, чтобы запугать злой дух и изгнать его из жилища болеющего, часто – пожилого человека.

Само слово «хамбаба» отражает отношение маньчжуров к данному ритуалу. Так, по представлению исследователей, это может быть образовано при помощи слияния двух корней: корня «Ха», переводимого как «мифический старик» и корня «Амба», означающего «злой дух».

В мифах тунгусо-маньчжуров старик Ха (по-другому его называют Хадо, или Хадау) предстаёт как хозяин животных. Он может лишить жизни, ему приносят в жертву мясо свиней [Подмаскин, 2019, 173].

В древности, надевая маску, символизирующую прародителя, маньчжурский шаман как бы «вживался» в неё с помощью невидимого потока духов. Представления о духах, особенно в сложных жизненных ситуациях, играли в системе верований тунгусо-маньчжуров ключевую роль. Образ духа-предка рода, покровительствующего людям, трансформировался в образ культурного героя, благодаря стараниям которого человек якобы получал дары, облегчающие и улучшающие жизнь.

Важно отметить такой ритуал древних маньчжуров, как выбивание на каменных валунах масок-личин, которые создавались в честь умерших предков. Данное действие можно охарактеризовать как одно из проявлений веры маньчжуров в то, что предки продолжают участвовать в жизни потомков и могут оказывать на нее влияние.

Маньчжуры почитали и почитают предков и в прямом смысле этого слова, то есть они относились и относятся с большим уважением к старейшинам своего рода. По аналогии с обрядами дауров заметнее всего данная тенденция прослеживается на примере похоронных ритуалов.

Согласно археологическим данным, типичной погребальной практикой предков маньчжуров было сопогребение с умершим в гроб и могилу сосудов, домашней утвари, а также вещей, выведенных из употребления. Сразу после смерти лицо умершего накрывали белой тканью и веревкой белого цвета связывали ноги (эту веревку, однако, развязывали после того, как тело было помещено в гроб). Затем красной тканью прикрывали зеркало и поминальную табличку с обозначением имен предков. Считалось, что зеркало является рекой, которой боится душа человека. В представлениях древних маньчжуров при виде зеркала душа пугалась и не могла окончательно покинуть свой дом. Пояснения, почему поминальную табличку с обозначением имён предков также прикрывали тканью, найдено не было [Забияко, Чжан Линьбэй].

Символом особенного отношения к предкам со стороны маньчжуров можно считать и то, что рождение близнецов в их древней культуре считалось сверхъестественным явлением в жизни всего общества, поскольку объяснялось особой связью роженицы со сверхъестественными существами, а также с духами

священных животных-предков. Духи могли относиться к категории добрых или злых, чем впоследствии определяется статус близнецов и степень их влияния на жизнь сородичей [Галечко, 2019, 69–77].

В условиях глубоких и порой чересчур конфликтных идеологических, экономических, культурных преобразований последнего столетия современные маньчжуры, живущие, как было сказано выше, в Северо-Восточном Китае, в значительной степени утратили элементы погребальных традиций своих предков. В условиях урбанизации данный процесс проходит быстрее, в сельской местности или в небольших городах несколько медленнее. Однако в силу своей большой важности обряды перехода из мира живых в мир умерших, отпрягающих религиозное почитание предков, их культ не потеряли в маньчжурской среде своей значимости и этнорелигиозной специфики.

Культ предков тунгусов

Тунгусы, или тунгусо-маньчжурские народы – это группа народов, проживающих на территории России (на Дальнем Востоке, в Амурской, Сахалинской, Магаданской, Иркутской, Томской областях, Приморском, Хабаровском, Камчатском, Забайкальском, Красноярском краях, а также в Бурятии и Якутии). Всего, согласно переписи населения 2010 года, в России проживают около 77 тысяч тунгусов. В Китае тунгусо-маньчжурские народы живут на территории северо-востока и северо-запада Китая (в провинциях Хэбэй, Ляонин, Цзилинь, Хэйлуцзян, автономных районах Внутренняя Монголия и Синьцзян-Уйгурский [Matsumura, Hudson, 2005, 188–193]). В Китае, также согласно переписи населения от 2010 года, проживает 10 миллионов 600 тысяч людей тунгусо-маньчжурского народа [Туров, <https://bigenc.ru/ethnology/text/4219490>].

К тунгусам относятся следующие народы: эвенки, эвены, орочи, ульчи, уйльта, нанайцы, удэгейцы, сибо [Халдеева, Харламова, Васильев, 2018, 141–145].

Тема культа предков тунгусских народов недостаточно изучена. Отечественные исследователи по большей части делали упор на анализ особенностей мифологии данного народа [Фетисова, 2018, 128–137; Варламов, 2009, 112–119; Варламов, Варламова, 2019, 9–13], изучали историю формирования данного этноса [Крюбези, 2012] или же описывали специфику хозяйственной деятельности тунгусо-маньчжурских народов [Линдгрэн, 2018, 251–262].

Культ предков тунгусов, согласно некоторым (достаточно малочисленным) исследованиям [Васильев, Варавина], связан с культом деревьев. Так, для тунгусов и якутов деревья служили символом жизненного начала. Они лежали в основе представлений о малой родине предков. Из этих образов складывалась картина Вселенной, идентичная понятиям Мирового древа, горы и реки. Древний человек сравнивал себя с деревом, вырастающим из земли, а полог жилища – со сводом неба. Отсюда возникает миф о Древе жизни – источнике плодородия. Ярким примером особого почитания предков-деревьев служат погребения якутов и

тунгусов: внутри ям археологи находят вертикально поставленные берёзки [Васильев, Варавина].

По преданиям, души шаманов воспитывались на Мировом древе и спускались на землю в виде птиц. Значит, установка берёзы на уровне груди покойника была связана с культом почитаемых предков.

Кроме того, тунгусские мифы свидетельствуют о появлении из берёзы и лиственницы предков-шаманов, а также оленей. Интересно отметить, что «связь человека с деревом выражена в однокоренных словах мугды ("предок") и мугдэ ("пень")» [Тураев, 2010, 225]. В связи с этим неслучайным кажется бытование среди тунгусо-маньчжурских народов погребальных ритуалов, предписывающих захоронение младенцев на ветвях деревьев или в их развилках и дуплах. Кроме того, существовали ритуалы захоронения костей промысловых животных в дуплах деревьев. Важно отметить, что погребальный обряд символизировал возвращение души человека и животного в прародительское лоно – дерево.

Около священных деревьев проводили ритуалы, посвящённые божествам, духам-хозяевам местности, стихий, а также духам предков.

В заключение следует сказать, что почитание деревьев как рудимент древних воззрений народов Северо-Восточной Сибири и Северного Китая наблюдается в особом отношении к деревьям, растущим у перекрестков дорог, на перевалах гор или мысах высоких террас с солнечной стороны. По устойчивым представлениям северных тунгусов, в таких деревьях обитают духи предков, оберегающие землю и потомков от всех негативных последствий сложных современных процессов. При этом шаманские истоки представлений о дереве сохранились как смутные воспоминания пожилых тунгусов, заставших знатоков старинных традиций и обрядов, которые жили в первой половине XX века.

Вывод

Одним из самых главных проявлений культа предков, объединяющим дауров, маньчжуров и тунгусов, является такое понятие восточной философии, как сяо, или сыновняя почтительность. Сяо находит свое отражение в многочисленных традициях, обрядах и ритуалах данных народов, проживающих на территории современного Китая. Ряд таких ритуалов перестал выполняться даурами, маньчжурами и тунгусами, однако некоторые из церемоний, связанных с культом предков, по-прежнему существуют. Так, для дауров существующим на сегодняшний день воплощением культа предков может служить погребальный ритуал, в ходе которого родственники умершего, облачённые в праздничные традиционные одежды, оплакивают своего близкого и, чтобы подтвердить своё глубокое уважение, дауры в этот момент приносят в жертву домашний скот и сжигают разноцветную бумагу, символизирующую деньги. Для маньчжуров отражение культа предков обнаруживается сразу в двух типах культа – и в почтительном отношении к пожилым людям (в особенности к пожилым умершим), и в преклонении перед духами предков. В честь умерших предков маньчжуры выбивают на каменных валунах маски-личины. А чтобы угодить древним предкам,

маньчжуры использовали шаманские маски «воскресших предков» хамбаба (в мифах тунгусо-маньчжуров старик Ха, с которым и связан данный культ, был глубоко почитаемым, поскольку являлся хозяином животных и мог лишать непокорных людей жизни). Тунгусам также свойственно уважительное отношение к духам предков, и оно проявляется у данного народа в особенном отношении к дереву и к духам предков, которые обитают в деревьях. Данная статья представляет результаты первого этапа работы над значительной и крайне мало изученной темой культа предков у дауров, маньчжуров, тунгусов на северо-востоке Китая и предполагает продолжение изысканий в данной области.

Библиографический список

Березницкий С.В. Культ предков у чжурчжэней и культ близнецов тунгусо-маньчжуров // Тунгусо-маньчжурская проблема сегодня: Первые Шавкуновские чтения. – Владивосток, 2018. – С. 227–236.

Варламов А.Н. Об историзме фольклора: по материалам фольклора эвенков // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2009. – № 107. – С. 112–119.

Варламов А.Н. Рациональное и иррациональное в человеческом сознании на примере эвенкийских поверий, запретов и фольклорных традиций // Журнал Фронтальных Исследований. – 2018. – № 3 (11). – С. 20–28.

Варламов А.Н., Варламова Г.И. Образ небесного стрелка в солярных мифах тунгусо-маньчжурских народов // Сибирский филологический журнал. – 2019. – № 4. – С. 9–13.

Васильев В.Е., Варавина Г.Н. Образ дерева в мифах и ритуалах якутов и северных тунгусов // Общество: философия, история, культура. – 2016. – №4 [Элект. источник]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/obraz-dereva-v-mifah-i-ritualah-yakutov-i-severnyh-tungusov> (дата обращения 29.06.2020).

Васильев В.Е. П.А. Ойунский об эволюции религии саха в свете эпоса олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Амосова. Сер. Эпосоведение. – 2019. – №1 (13). – С. 83–89.

Галечко И.И. Культ близнецов коренных народов амурского региона // Вестник ПГУ им. Шолом-Алейхема. – 2019. – №2 (35). – С. 69–77.

Дашибалов Э.Б. Контакты и взаимоотношения древних монголоязычных народов с предками тунгусо-маньчжуров и корейцев // Вестник БГУ. – 2015. – №8. – С. 137–143.

Дзибель Г.В. Маньчжуры // Большая российская энциклопедия [Элект. источник]. – Режим доступа: <https://bigenc.ru/ethnology/text/2184346> (дата обращения: 28.06.2020).

Доржиева М.Л. Значение традиционно-духовных ценностей в современном китайском обществе // Вестник ИрГТУ. – 2008. – №4 (36). – С. 225–229.

Забияко А.П., Чжан Л. Похоронная обрядность маньчжуров: генезис, история и современное состояние // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 60–84.

Крюбези Э., Алексеев А. Мир древних якутов: опыт междисциплинарных исследований (по материалам саха-французской экспедиции) – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2012. – 226 с.

Кузьмин Н.А. Культ предков в древнем Китае (период Шан и Чжоу) // Общество и государство в Китае. – 2016. – №1. – С. 384–389.

Линдгрэн Э.Дж. Северо-Западная Маньчжурия и тунгусы-оленеводы // Известия Лаборатории древних технологий. – 2018. – №3 (28). – С. 251–262.

Подмаскин В.В. Маски коренных народов Тихоокеанской России // Россия и АТР. – 2019. – №2 (104). – С. 165–183.

Решетов М.А. Дауры // Большая российская энциклопедия [Элект. источник]. – Режим доступа: <https://bigenc.ru/ethnology/text/1941850> (дата обращения 28.06.2020).

Смоляк А.В. К вопросу о масках в культурах нанайцев и удэгейцев // Советская этнография. – 1973. – № 3. – С. 119–124.

Тураев В.А. История и культура дальневосточных эвенков: историко-этнографические очерки. – СПб.: Наука, 2010. – 334 с.

Туров М.В. Тунгусо-маньчжурские народы // Большая российская энциклопедия [Элект. источник]. – Режим доступа: <https://bigenc.ru/ethnology/text/4219490> (дата обращения 28.06.2020).

Тютрина В.В. Детство в китайской философии. Китайские философские теории о развитии человека // Вестник Московской международной академии. – 2017. – №1. – С. 82–90.

Ушницкий В.В., Варабина Г.Н. Исторический ландшафт формирования юкагиров в свете «миграционной» теории // Известия Лаборатории древних технологий. – 2018. – №1 (26). – С. 108–117.

Фетисова Л.Е. Шаманский повествовательный фольклор в системе устного творчества тунгусо-маньчжурских народов // Россия и АТР. – 2018. – №4 (102). – С. 128–137.

Халдеева Н.И., Харламова Н.В., Васильев С.В. К антропологии тунгусо-маньчжурских народов (одонтологический аспект) // Известия Иркутского государственного университета. Сер. Геоархеология. Этнология. Антропология. – 2018. – С. 133–151.

Цыбенков Б.Д. Земледельческая терминология дауров как источник по изучению этногенеза // Вестник БГУ. Язык, литература, культура. – 2015. – №10. – С. 162–168.

Цыбенков Б.Д. История и культура дауров Китая. Историко-этнографические очерки: монография. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГУТУ, 2012. – 252 с.

Цыбенков Б.Д. Погребально-поминальная обрядность дауров Китая // Этнографическое обозрение. – 2017. – № 5. – С. 142–158.

Цыбенков Б.Д. Типы захоронений и некоторые погребальные обряды как источники изучения этногенеза дауров // Вестник БГУ. – 2015. – №8. – С. 196–201.

Чжан Цзяньвэнь. Влияние китайской культуры на формирование языка и письменности нанайцев на Дальнем Востоке // МНКО. – 2020. – №2 (81). – С. 280–283.

Matsumura H., Hudson M.J. Dental perspectives on the population history of Southeast Asia // *American Journal of Physical Anthropology.* – Vol. 127. – 2005. – P. 182–209.

Stuart K. China's Dagur Minority: Society, Shamanism, and Folklore. – Philadelphia: Department of East Asian Languages and Civilizations: University of Pennsylvania, 1994. – 208 p.

ШАМАНСКАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ СЕВЕРНО-ВОСТОЧНОГО КИТАЯ КАК ЧАСТЬ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ КИТАЯ

Ли Хуэй

Введение

С древних времен шаманизм был распространен во многих этнических группах алтайской языковой семьи от Северо-Восточного Китая до северо-западной границы. Культурная история нации сыграла огромную роль. Древние народы, такие как сушени, сялоу, уцзи, мохэ, чжурчжэни, сюнну, ухуани, сянбэй, жужани, кидан, гаоче, уйгуры, шигаси и т.д., которые жили на севере и записаны в исторических книгах нашей страны, долгое время сохраняли архаический шаманизм. До тех пор, пока не настали более поздние времена, когда буддизм и ислам стали основными верованиями. Однако вплоть до середины XX в. шаманизм занимал очень важное место в мире верований различных этнических групп в северном Китае, и его влияние среди этнических групп в северном Китае имеет глубокие корни. Среди некоторых этнических групп в северном Китае все еще отчетливо видны пережитки шаманизма или шаманской культуры. Однако разные этнические группы называют шаманов по-разному. Маньчжурские, монгольские, сибо, хэчжэ, ороконы, эвенки, дауры, уйгуры, казахи, киргизы, корейцы и другие этнические группы все еще в той или иной степени исповедуют шаманизм в своей народной жизни.

*Территории, где активно пропагандируют
нематериальное наследие шаманской культуры и искусства*

Хэйлунцзян Нинъань – древний район башни Гунинга и изначальная родина маньчжур. Здесь собрано много маньчжур, а древние маньчжурские обычаи и культура также богаты осадками. «Семейное жертвоприношение шамана» – самый характерный местный маньчжурский народный обычай. Мероприятие было внесено в Список нематериального культурного наследия провинции Хэйлунцзян. В марте 2007 г. правительство провинции Хэйлунцзян и провинциальный департамент культуры официально утвердили «Маньчжурское семейное жертвоприношение шамана» в деревне Иланган Маньчжурии как нематериальное культурное наследие провинции, представляющее Наследник пола – Гуань Юньтай и Син Юйся.

В целях эффективной защиты культуры жертвоприношений маньчжурской семьи гуань в Илангане, Нинъань, в конце октября 2008 г. маньчжурская деревня Иланганг, город Хайлан, город Нинъань построила первый музей маньчжурского фольклора в провинции Хэйлунцзян благодаря постоянному обогащению и совершенствованию экспонатов. В будущем музей фольклора будет использоваться семьей Гуань не только для семейных жертвоприношений, но для того, чтобы объединить народную культуру и индустрию туризма, обеспечить

более широкую платформу для туризма, демонстрировать и продвигать национальную культуру.

Среди проектов, связанных с шаманизмом нематериального культурного наследия провинции Хэйлунцзян, находятся такие как «Маньчжурская шаманская мифология», «Башня Чжаофу Нингу» и «Маньчжурская жертвенная музыка». Подробная информация приводится ниже.

«Маньчжурская шаманская мифология» была включена в список первой серии провинциальных проектов нематериального культурного наследия в марте 2007 г. Этот проект был проведен Фу Инжэнь, составлен и опубликован Чжан Айюнь. Это давний секрет национальной мифологии и легенды. Содержание богатое и сложное, включая мифы, легенды, народные сказки, историю, баллады и т.д. «Мифология маньчжурских шаманов» чрезвычайно полезна для более глубокого изучения шаманской культуры и понимания духовного мира северных народов. Она очень полезна в фольклоре, религии, истории, истории человечества. Многие области, такие как наука, литература и искусство, обладают уникальными и незаменимыми ценностями. Типичным наследником является Чжан Айюнь. Маньчжурская секта Нингута «Чжаофу Нингута» была внесена в список третьей группы провинциальной нематериальной культуры в мае 2011 г. как объект наследия. Маньчжурский департамент Нингута «Чжаофу Нингута» – это полнометражный комментарий, распространенный устно среди маньчжурцев в Северо-Восточном Китае. В нем рассказывается о наступлении и защите старого города Нингута, Пекинского исторического города на берегу Бохайского моря и других мест. Живые и интересные истории производства и строительства, гражданской жизни и жертвенных ритуалов, особенно шаманские мифы, завораживают своими свежими характеристиками. Основываясь на оригинальных экологических фрагментах, их можно объединить в главы и записать в книгу «Древняя башня Чжаофунин». Вся книга насчитывает в общей сложности более 200 тыс. знаков. Она изображает картину ранних маньчжурских обычаев с разным качеством и той же структурой. Типичным наследником является Чжао Вэньрунь. Маньчжурская жертвенная музыка была внесена в список третьей партии провинциальной музыки в мае 2011 г. Проект нематериального культурного наследия «Маньчжурская жертвенная музыка» собрала аккомпанемент маньчжурских танцевальных барабанов г-ном Фу Инжэнем в городе Нинъань и жертвенную музыку семьи Чжао, семьи Гуань и семьи Ян. Весь диапазон маньчжурской жертвенной музыки состоит из трех степеней и четырех степеней, что похоже на рэп пения. Этот вид музыки исходит из изначальной экологии первобытного общества. Инструментальная музыка – это в основном исполнение подъема барабанов, взятия барабанов, колокольчиков на талии, тряски колокольчиков и шенбан (вилка) Маньчжурская жертвенная музыка и инструментальная музыка имеют большую культурную и историческую ценность. Они являются не только ценными ресурсами для изучения антропологии, культуры, истории и этнологии, но и редкими ресурсами для изучения эстетики и религии. Они находятся в искусстве. Вышеупомянутое также уникально. Маньчжурская музыка предоставила

чрезвычайно ценные материнские ресурсы для развития и процветания человеческой музыки и искусства. Типичный наследник – Се Цзинтянь.

Кроме того, «мелодия маньчжурского шаманского бога», объявленная городом Хайлинь, «танец Даур шамана», районом Фулаэрджи города Цицикар, «Фестиваль горного бога», районом Ачэн в Харбине, и «олунчун», округом Хума. «Шаманское жертвоприношение племени» было включено в список провинциальных проектов нематериального культурного наследия в провинции Хэйлуунцзян. Благодаря процессу нематериального наследия народная шаманская культура постепенно стала общественным культурным наследием, и культурное сознание наследников шаманской культуры также улучшилось.

В списке нематериального культурного наследия провинции Цзилинь «Легенда о Шамане семьи Маньчжурского Цзютай», «Музыка Вула Чен Ханьцзюнь Цисянь», «Музыка Ула Маньчжурского шамана», «Танец на барабанах Вула Чен Хан Джун Дан», «Монгольский андай» «Танец», «Жертвоприношение семьи Ула Маньчжурия Герцзя», «Продолжение обычаев Ула Чен Ханьцзюня», «Церемония жертвоприношения монгольского шамана», «Обычай жертвоприношения предков семьи Цзютай Маньчжурии Ши», «Культура шамана Итун Маньчжурия «Остатки», «Маньчжурский обычай поклонения предкам семьи Гуань», «Обычай поклонения предкам семьи Маньчжурии Ян», «Танец Го Эрлуосбо», «Маньчжурские шаманские костюмные куклы», «Поклонение предкам семьи Маньчжурии Чжао Такие предметы, как «Обычай» и «Монгольское древо жертвоприношений», тесно связаны с шаманизмом. Мать Сибэ Сили в Списке нематериального культурного наследия провинции Ляонин также связана с шаманизмом.

Монгольский народ называет шамана «Бо», а «танец бо», «бо ле», «костюмы и снаряжение баху бо», «монгольский танец андай» и «ремонт костей корцин» в Списке нематериального культурного наследия автономного района Внутренняя Монголия. «Шу», «Жертвоприношение Обо», «Жертвоприношение Торлей Иджин», «Жертвоприношение Тринадцати богов Ата», «Пражское жертвоприношение Аорейн», «Жертвенная церемония Вокуотай», «Жертвоприношение Чингисхана Харисулуда», «Жертвоприношение Араксуледе», «Жертвоприношение Чагана Сулида», «Жертвоприношение Чингисхана», «Костюмы и снаряжение шамана эвенки», «Священное дерево», «Даур Саман Саман» и другие предметы тесно связаны с шаманизмом.

В последние годы в провинции Цзилинь был проведен «День культурного наследия», основным содержанием которого была шаманская культура. В июне 2009 г. в ознаменование четвертого «Дня культурного наследия Китая» в туристической зоне долины Итонг Муцин была проведена выставка. Первая выставка нематериального культурного наследия провинции Цзилинь и туристический фестиваль народной культуры в долине Муцин с особенностями шаманской культуры позволили эффективно продемонстрировать и унаследовать шаманскую культуру.

Члены Чанчуньского НПКСК коллективно предложили провести всестороннее исследование существующей шаманской культуры и наследников

шаманской культуры, а также объявить места сбора шаманской культуры, такие как Итун Цзилинь, в Организацию Объединенных Наций в качестве всемирного нематериального культурного наследия. Видно, что провинции с большим количеством шаманизма активно продвигают нематериальное наследие шаманской культуры и искусства.

Шаманская культура и развитие туризма

В последние годы провинция Цзилинь и Хэйлунцзян Провинции и другие районы с множеством реликвий шаманизма и очень богатой шаманской культурой спасают, проводят раскопки и нематериальное культурное наследие, и в то же время развивают туризм для него, так что шаманская культура и искусство постепенно превращаются в уникальные ресурсы народного туризма. Некоторые туристические достопримечательности также разработали туристические сувениры с особенностями шаманской культуры. Среди них хорошо известны Площадь кукол бога в Этнокультурной деревне Хэчжэ, Парк счастья шамана Лунвань в городе Чанчунь и Таможенный парк шаманов долины Муцин.

Единственная этническая культурная деревня Хэчжэ в стране расположена в этническом поселке Хэчжэ, Цзэцзинькоу, город Тунцзян на северо-востоке провинции Хэйлунцзян, общей площадью 170 000 кв.м. и общим объемом инвестиций более 15 млн. юаней. Она была построена в сентябре 1999 г. и 8 августа 2001 г. и официально открыта для посетителей. Самым загадочным местом в национальной культурной деревне Хэчжэ является Площадь Марионеток бога. Шаманизм, в который верит племя Хэчжэ, считает, что все в мире одушевлено, а небеса, солнце, луна, цветы, птицы, насекомые и рыбы – все во власти их собственных богов. Они верят в высшее. Бог – Эндури (бог неба). Его протянутые руки символизируют небеса. Диск внизу представляет землю. Под диском находятся четыре столпа, которые поддерживают землю. Между небом и землей находятся два человека, что означает, что они живут сейчас. Люди. Есть много посланников, которые служат богам вокруг богов. Шаманы в кукольном богакадрилье танцуют каждый день, чтобы облегчить бедствия и благословить туристов. 3 марта и 9 сентября каждого года люди Хэчжэ под руководством шамана будут проводить грандиозное жертвоприношение богам. 3 марта, «Бог прыгающей дороги», молитесь, чтобы боги прогнали демонов и призраков в деревне и благословили всю деревню. «Бог прыгающего оленя» 9 сентября должен отпраздновать урожай и поблагодарить богов. Теперь этот вид религиозной деятельности превратился в форму искусства. Художественная труппа Йимаган Культурной деревни каждый день устраивает по два традиционных народных песенных и танцевальных представления. Посредством пения и танца рассказывается о религии народа хэчжэ, о пляжной жизни в Интернете и рассказах о любви. Интерпретация яркая и яркая: с момента открытия Национальной культурной деревни Хэчжэ она привлекла к себе множество китайских и иностранных туристов и стала одной из важных культурных и туристических достопримечательностей провинции Хэйлунцзян.

Расположенный в деревне Циншань, городке Сицзя, округе Эрдао, Чанчунь, Changchun Longwan Shaman Happy Park является культурной туристической базой с шаманской культурой. После оценки он стал базой наследия культуры китайского шамана и центром исследования культурного наследия китайского шамана. В 2016 г. в Shaman Happy Park прошел «Фестиваль шаманской культуры и искусства». Shaman Happy Park делает ставку на зеленый экологический и культурный туризм, где посетители могут насладиться прекрасным шаманским пением и танцевальными представлениями.

Туристическая зона долины Итонг Муцин – это национальный живописный туристический район, единственная живописная туристическая зона на северо-востоке Китая, которая может полностью проводить живые жертвоприношения шаманов. Парк нанимает семейного шамана Чжан с улицы Вула, чтобы воспроизвести унаследованное жертвоприношение шамана Церемония, а также чудесные шаманские жертвоприношения, такие как Давулу и Фангтайвэй, были высоко оценены экспертами по шаманской культуре и приветствовались туристами, открывая перед туристами окно для понимания шаманской культуры и народных обычаев.

Вдобавок маньчжурская культурная индустрия с шаманской культурой в качестве главной черты предприняла положительные шаги. Готовящийся проект «Экологический парк культурного туризма Тянься Шаман» был высоко оценен провинциальным комитетом партии Цзилинь и правительством провинции, и он был построен Итуном. Индустриальный проект «Город торговли культурным туризмом Шаманский мир» находится в стадии технико-экономического обоснования.

Культурные реликвии шаманизма в музейной деятельности

В последние годы в провинции Цзилинь, автономном районе Внутренняя Монголия, провинции Хэйлунцзян и других областях, где шаманизм широко распространен и унаследовали культуру шаманов, было создано несколько музеев культуры шаманов. Единственный музей культуры шаманов в автономном районе Внутренняя Монголия был завершен в октябре 2006 г. Музей расположен в национальном парке Даур в Китае, в 9 км от города Ньерджи, резиденции автономного знамени и знаменитого правительства Моридавадур города Хулунбуир. Это крупнейший музей культуры шаманов в Китае. Общая площадь музея составляет 769 кв.м. На высоте 6 метров и выше находится бронзовая статуя шамана высотой 21 метр. Бронзовая статуя шамана основана на теме ходьбы из древних времен и использует язык тела для выражения культурных верований северных меньшинств. В музее представлены северные маньчжурские, монгольские и эвенки. Шаманские культурные реликвии восьми этнических групп, включая ороочонов. Благодаря физическому отображению, воспроизведению изображений, аудиовизуальным и другим формам музей полностью отображает шаманскую культуру северных меньшинств, подчеркивая искусство шаманской культуры дауров от эпохи охоты до эпохи земледелия.

Музей культуры шаманов Чанчуня расположен на третьем этаже Зоны В здания комплекса университета Чанчуня, № 6543 Weixing Road, зона развития

Чанчуня. Он был официально основан здесь 18 мая 2006 г. Площадь застройки музея составляет почти 1000 кв.м., и он разделен на четыре выставочных зала. Это шаманская культура и народная культура этнических меньшинств, таких как Северная Корея, Сибэ, Монголия, Даур, Эвенки, Орокен и Хэчжэ в северном Китае.

Здесь вы можете увидеть сотни лет культурных реликвий шаманов этнических меньшинств и драгоценные реплики шаманской культуры, в том числе более 20 предметов (наборов) шаманских костюмов, более 20 шаманских барабанов и кукол шаманов. Сотни произведений и немного имиджевых материалов и т.д.

Среди нескольких созданных музеев культуры шаманов управление Музеем шаманской культуры Чанчуньского университета относительно стандартизировано, и были сформулированы более подробные должностные обязанности руководителей. Благодаря изучению шаманской культуры, культурные реликвии Маньчжурского музея Итун были дополнительно обогащены. В ходе расследования были обнаружены шаманские реликвии предков семьи Тойота в городе Маан и генеалогия семьи На. Эти драгоценные культурные реликвии пережили сотни лет превратностей и политических бурь. Люди, рискуя жизнью, хранили его. Это действительно редкость и особая ценность. Маньчжурский музей Итун также провел подробное исследование происхождения и функции существующих ключевых реликвий шаманов, и много работал над их выполнением. За последние годы в Итуне и за его пределами было собрано 417 различных маньчжурских культурных реликвий, и экспертов попросили провести техническую оценку культурных реликвий. После расширения в Маньчжурском музее Итунга был создан специальный зал, ориентированный на отображение содержания шаманской культуры.

Библиографический список

Мэн Шэнбинь. «Изучение Даурского шаманизма» // *Мировая религиозная культура.* – 2019. – № 6. – С. 126.

Чжэн Дэ, Чэнь Цзе. Новые проблемы в изучении шаманской культуры в провинции Цзилинь и исследовании останков // *Журнал Чанчуньского университета.* – 2020. – № 1. – С. 107–110.

Цзян Сяоли. Маньчжурский шаманизм и национальные жертвоприношения в династии Цин // *Фронт социальных наук.* – 2019. – № 3. – С. 131–139.

Асру Яру. Анализ метаморфической мифологии монгольского шаманизма о жизни // *Журнал Университета национальностей Внутренней Монголии (Общественные науки).* – 2019. – № 1. – С. 15–21.

Ван Цзяньсинь, Бао Хайбо. Обзор региональных характеристик монгольского шаманизма: сравнительная перспектива между Китаем и Монголией // *Мировая религиозная культура.* – 2019. – № 2. – С. 16–23.

Бао Ю, Йи Летай. Взгляд шаманизма на болезнь в истории даурской национальности // *Китайский журнал этнической медицины.* – 2019. – № 3. – С. 65–68.

Цайджи Лаху. Медицинский антропологический анализ шаманизма в регионе Хоркин, Внутренняя Монголия // Журнал Юго-Западного университета национальностей (Гуманитарные и социальные науки). – 2019. – № 7. – С. 34–43.

Би Хан. Анализ культуры маньчжурского шаманизма // Культурная индустрия. – 2018. – №. 18. – С. 20–21.

Мэн Хуэйин. Основные проблемные категории исследования шаманизма // Религиозные верования и национальная культура. – 2018. – № 2. – С. 106–136.

Сейин. О наследовании, развитии и защите культуры монгольского шаманизма // Исследования коренных китайских религий. – 2019. – С. 137–152.

Луань Цзюньбо. Исследования священного исцеления с точки зрения современных религиоведения // Университет Хэйлунцзян. – 2018.

Лун Юминь. Концепции шаманизма в области экологии и защиты окружающей среды // China National New. – 2018. – № 6.

УЧРЕЖДЕНИЯ ПО ИНОСТРАННЫМ ДЕЛАМ Г. ХЭЙХЭ И ИХ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПО ОТНОШЕНИЮ К РОССИИ В КОНЦЕ ДИНАСТИИ ЦИН И НАЧАЛЕ КР

Се Чуньхэ

一、瑗瑋（黑河）对俄外事机构和俄罗斯领事馆

1. 交涉局与交涉署

十九世纪中后期，中俄边界重新厘定初期，黑龙江中上游地方涉外（俄）事物主要由瑗瑋副都统衙门办理，如侨民事物、边境贸易、涉外纠纷等。1897年，瑗瑋副都统衙门设立交涉局，成为专门涉外机构。1907年交涉局移驻大黑河屯，受瑗瑋副都统节制。1912年设瑗瑋交涉署。1913年9月改设瑗瑋交涉分署，交涉员由有地方行政长官（黑河观察使、黑河道尹）兼任。此外，卡伦也负责涉外事物。地方警察机构也间接负责部分涉外管理，如俄侨事物、经济纠纷、民事案件等；边境贸易有关事宜则由瑗瑋副都统所辖的理民厅管理。

2. 瑗瑋海关

瑗瑋海关正式设立于1909年8月1日，号称哈尔滨海关瑗瑋分关。“庚子俄难”中瑗瑋城毁于战火，原有商家陆续移驻大黑河屯。为便于管理对俄边贸事宜，瑗瑋海关于1911年3月移驻大黑河屯。

瑗瑋海关初期为哈尔滨海关的分关，1921年始成为独立的海关，它代表总税务司负责中俄陆路口岸瑗瑋的一切关务。主要职能有：其一，货运监管。为此还设立了梁家屯分卡、小黑河分卡、卧牛河分卡、大黑河冬季路卡等分卡，负责护照登记、货物登记、关税登记、缉私物品为毒品、麻醉药品、白酒、黄金、官盐及应税货物等。其二，出入境人员监管。瑗瑋海关设立之前，两岸商民可以随便往来，自由贸易。1912年俄率先规定入境华商临时过境者须办理过境小票，在指定过境地点入境，且每日只准过境一次；对于经常往来者要办过境大票，也要指明过境地点和所到之地。其三，出入境运输工具监管；其四，税费征收。税费种类主要是货物进出口税、物品税、代征税。1910-1928年，瑗瑋海关监管出入境人员合计620634人，其中出境313585人次，入境307049人次。1909-1931年，瑗瑋海关监管进出口货物价值88043579两关平银，复出口货值39622476两关平银；进出境船舶55530艘次、4848780吨；共征收关平银1577957.758两，其中进口正税334877.639，出口正税949756.381两 [王茜，2004，3]。

3. 俄罗斯驻黑河副领事级领事馆

黑河设立外国领事机构是二十世纪初，俄罗斯、日本等国曾先后设立。1907年春，俄国侵略军从瑗瑋撤兵后，由俄国外交部派驻1名外交官处理中俄外交事宜。在此基础上，1911年9月末，俄罗斯在黑河设立副领事级别的领事馆，受俄国驻北京大使馆领导。至1920年9月27日关闭，整整延续了9年。

远东共和国成立后于1921年2月末在黑河设立代表部，原俄罗斯黑河副领事图瑞林被委任为驻黑河代表部的非正式委员，但中国地方政府并未承认。远东共和国归入苏俄合并后成立的苏联阿穆尔省革命委员会于1923年2月26日向黑河派驻外交官为苏联驻黑河的正式代表。1925年9月24日，苏联驻大黑河领事馆正式成立，并接

管了旧俄领事馆的房屋和财产。至1929年7月22日因为“中东路事件”曾一度撤销1930年初再度恢复，至1937年7月13日始正式闭馆。前后历经12年。

二、涉俄活动与管理

黑龙江沿岸地区中俄民众交往互动频繁，尤其是清末民初。“每当冬令封江以后俄人假借齐爱路线或赴内地各埠经商，或赴中东铁路转回本国者络绎不绝。”[《黑河道尹政务志略》]为此，中国政府加强了对边境地区的管理。

1. 边境贸易管理与交涉

中俄贸易初始，有关事宜由副都统兵司所辖的理民厅管理。黑河商贩过江去彼岸贸易，由理民厅派副官随同前往，按中俄双方认可的规定进行管理。1874年后，瑗瑋副都统在黑河改设边界厅，不再对参贸人员进行具体管理。1906年黑龙江将军程德全和俄方商议并规定：“凡俄商由黑河运货入省城，或由省城运货赴黑河，统照海关通行税，则按5%完税”。1912年以后，黑河道尹兼瑗瑋交涉员主管边境贸易。华人商会和自治会也协调对俄贸易有关事宜。黑河道尹公署负责华商过境签证管理，过境经商者须持黑河道尹公署签发的过江小票，俄方验证后方可入境。在瑗瑋（黑河）-布市之间的边境贸易中，双方交涉不断。最典型的事例有三：

关税问题。清末，黑龙江两岸中俄贸易开始兴盛，尤其是中国商人赴俄境贩卖日多。中俄最初的贸易是定点互市贸易，双方免税。“约定暂且每隔八天轮流在海兰泡与瑗瑋组织一起集市，为期七天”。但同治年间，因俄罗斯方面欲对在俄“拟将商户所板房之处交纳地租”[徐希廉，1920]，瑗瑋副都统爱申泰派兵司参领金山保“驰赴左岸俄城”，强令中国商户将板房全行拆毁，不予交租。面对我方之强硬立场，俄方妥协。从此，“中国商户即随便过江贸易”，定点互市贸易停止，转为更加开放的自由贸易。

1900-1907年俄占期间，部分俄商在俄国占领军的保护下，由黑河入境，直达齐齐哈尔，往来经商，百里之外拒不纳税。

1907年7月中俄订立《北满洲税关章程》，规定中俄两国边境贸易百里内均不纳税，但百里外就应纳税。当年，黑龙江将军程德全“照海关通行税则定为征榷陆路俄商办法，凡由省运货至瑗瑋均照值百抽五核征，若运往黑河须于瑗瑋税局再完值百抽二·五出口子税，一次沿途概不重征，若由黑河运货至瑗瑋及省城等处者亦如之”[《黑龙江志稿》，1992]。后因沙俄援引“百里不纳税”的规定，请求免去瑗瑋所征出口子税，程德全“许其暂为豁免”。但仍有偷漏税俄商“将货物运经免税界内，再由马车私运出境”[《黑龙江志稿》，1992]。为此，中国地方政府部门亦加强监管。

晚清，中国人过境入俄需凭黑河道署签发过江小票，俄方验证后允许入境。随着中国人和商品入境日增，俄方认为“边境百里不纳税”对其不利，与中国黑河地方政府多次交涉试图取消无果。1912年，俄国在华人华商赴俄过境小票中加贴俄印花税票，实施三天后在华商抗议下废止，改为“对长年在俄从事劳动者，中方发给大照，俄方收费2卢布25戈比，期限1年，对临时过境者照收75戈比的办法”。[东三省筹边公署]1913年，俄罗斯阿穆州政府单方面取消了百里免税政策，规定“货物往来须赴关报税”。瑗瑋交涉员与俄方多次交涉无效，瑗瑋商会和自治会动员商民与俄方断绝边境贸易往来，致使俄方市场日用品短缺[《黑龙江志稿》，1992]。经过多方协商，最后确定，中国赴俄长期经商或参加劳务人员，由黑河道尹公署签发一年

期的过江大照，再由俄驻黑河领事馆签字后生效。与此同时，中方也于 1914 年废除免税政策，1922 年起中方对俄国进出口货征税 [徐希廉，1920，15]。

俄岸禁烟，华岸禁酒。清末至民国初年，爱辉境内对俄贸易以酒为主要商品。1916 年，俄国针对爱辉、黑河对俄贸易以酒为主要商品，提出“俄岸禁烟，华岸禁酒，以为交换利益” [徐希廉，1920，15]，后两国地方政府就此达成协议，中方开始禁酒，但是居住在爱辉的其他外国商人却以该条约各国未予承认，乘机向俄岸大量出售酒类，致使华商损失严重。黑河道尹对此项条约曾向省署多次提出，请求与俄方交涉取消此项条约，但木已成舟，没有结果。后来，黑河对岸阿穆尔省城议会根据俄国人民请求，在增加税利的前提下准许俄民购买酒，黑河道尹张寿增以此为根据，向俄岸提出：“今彼岸既已准民购买，华岸已无履行条约之必要。” [徐希廉，1920，15] 华岸沿边禁酒条约才得取消。

俄岸禁止卢布出口。1917 年(民国六年)，俄国政府又下令禁止卢布出口，凡是 中国商民、侨民回国办货，所带卢布搜出后要全部充公，还要将携带卢布侨民、商民投入牢狱。此案经过中方多次交涉，才得以解决，准予卢布出口。

2. 俄罗斯侨民事物

瑷珲区域的俄侨

早在十九世纪末，瑷珲（黑河）就成为中、俄两国相互流动的过境通道。淘金、经商、佣工、随嫁等各种原因，瑷珲（黑河）旅华俄侨日益增多。俄国“十月革命”爆发后，俄罗斯难民的大量涌入，至苏联成立初期达到高潮。面对边境俄罗斯难民潮当时的北洋军阀政府曾一度下令封锁满洲里、瑷珲（今爱辉）、绥芬河、东宁、虎林图门江等地的国境，关闭中俄交通。与此同时，中国政府采取了许多措施，制定、完善难民、侨民管理办法。

对俄侨的管理

对俄侨的管理，除了专门的外事机构（交涉局署、领事馆），地方警察机构直接负责对侨民的日常管理，黑河道警察厅、瑷珲县警察局、呼玛县警察局等直接负责办理外侨事务，如调查侨民人数，发放居留执照、建立侨民管理档案、处理日常纠纷、监控侨民动态等。此外，黑龙江各卡伦卡官直接负责监管外侨的出入境。清政府对边境卡伦的职责有明文规定，甚至将对两国边民出入境的监管职责写入了《卡章》，要求对两国边民出入境人数及出入境原因要逐日记录，按月统计列表，限期奏报。具体管理措施体现在如下几方面：

调查俄侨及俄罗斯难民。面对十月革命后蜂拥而入的俄罗斯难民，中国政府开始有组织、有计划地展开调查工作，以便采取相应措施。对此，《远东报》也有如下记载：“奉外交部训令，现已规定待遇俄侨办法，凡各省俄侨由该省交涉员详细调查，妥为保护”；“自停止俄使领待遇后，所有俄人之在我国境内者，政府已允为完全保护。闻因保护上之便利起见，政府近特制定一种调查表式，通令各省警厅调查俄民数目、营业住址，现日呈报云。” [《远东报》，21-10-1920]

从保存在黑河市、瑷珲县、呼玛县、漠河县等档案馆的民国档案中可知，从 1918 年开始，黑河地方政府就已明令下属警察机构全面调查俄罗斯难民。1921 年 2 月 23 日，黑河道瑷珲县公署下令对境内俄罗斯侨民进行普查，与此同时黑河道属之漠河、呼玛、嘉荫等地陆续展开了普查工作。

1922 年俄难民大批涌入后，中国政府要求边境基层警署深入到所管片区各个居民点，随时统计俄罗斯难民人数，每月造册，定时上报。民国十一年（1922 年）十二月二十日，黑河道尹及交涉员第 1367 号训令其中谈到，此前中国政府曾下令各边区清查“无约国”侨民数目，当时黑河道除呼玛县、瑷琿县外，其余均已上报了清查数目，因此下令责成两县迅速查报，“毋再延误”。于是瑷琿县知事程汝霖命令警察所马上查报[瑷琿县公署瑷琿警察所民政档案，第 16671 卷]。档案中还保存了乡第二区一分所民国十二年正月至九月间大五家子屯俄罗斯侨民登记表，每月均统计上报一次。1923 年，国际联合会组织救济俄难民委员会，派吉林美国红十字会救济会长高积善为驻华代表，处理救济俄难民事宜。当年中国外交部通令中俄边界地方政府再次调查俄罗斯难民情形。1924 年，黑河道对所辖黑龙江中上游沿边地区的俄罗斯侨民再次进行详细清查。当时调查的主要项目包括：难民人数、入境时间、入驻地点、从事职业、生活状况、是否愿意回国、应否提供救济等。我们现在仍能从保存的档案资料中看到大量当年对移居中国的俄罗斯人的调查表，虽然格式各有不同，内容各异，但都反映出中国政府对俄罗斯难民问题的重视，同时，大量详细的调查，也为更好地加强管理提供了基础条件。

出台俄侨管理办法。面对蜂入的俄罗斯难民，早在民国十年（1921 年）九月，黑龙江省即颁布了《黑龙江省俄罗斯侨民注册领照施行细则》。在对俄罗斯侨民进行普查的基础上，中国政府开始为侨民登记注册，办理居留执照。由于笔者尚未查到该《细则》的具体内容，只能根据一些办理居留执照的具体呈文概述。《黑龙江省俄罗斯侨民注册领照施行细则》颁布之后，黑河道制定了相应的《居留俄罗斯侨民请领执照办法》。此后黑河道尹兼瑷琿交涉员屡次下令各所属警署催办俄罗斯侨民居留执照。1928 年，黑龙江省署同时转发了《发给俄罗斯侨民居留执照暂行章程》[瑷琿县公署民政类，第 784 卷]，规定俄人入境时须携带经中国驻俄使领馆签证护照，依护照内所载路线前往目的地，不得中途无故逗留。到达目的地后限二十四小时内向该地警察厅请领居留执照，依式填写申请，连同所携入境护照并本人最近相片呈交该地警察厅验发居留执照，随身携带，随时备验。居留执照有效时限为六个月，期满换给新照，年满十六岁以上子女必须单独另领居留执照。如移居或旅居，需到目的地之警察厅报明登记，如滞留超 1 月以上要向该地警察厅请领新照。每本居留执照收费国币 3 元，另加印花税 1 元，“但对于无国籍难民，呈经核定，酌予减免”。同时规定：“应领照之外国人民倘经一有不遵章领照或预期不换领新照，必即科以国币一百元以下之罚金或处以一个月以下之拘留，仍须遵章分别领换执照。”至此，中国政府对于侨民的管理才真正做到了有章可循。

登记注册办理居留执照。中国政府大规模为侨民办理居留执照是在 1923 年以后。黑河道于 1924 年 4 月发布当年第 73 号训令，令各地警署在填册的同时还要附相片，还进一步下文规范了注册表格，要求填报表格时必须包括姓名、年岁，职业、入境年月、居住地等项；而且填报时还要同时使用华、俄文。俄人领取居留执照要先写申请书。我们在爱辉县档案馆找到了一些俄罗斯人申领居留执照的文件，可以让我们简单看到当时的情形。俄罗斯人申请办理居留执照时，如无护照，则必须有中国本地居民或商号、或屯长担保。如果没能领到居留执照，对俄罗斯侨民而言就有被驱逐出境的危险。爱辉县档案馆中还有如下一则史料：75 名白俄旧党被中国守军解除武装后被黑龙江省督军遣派往黑龙江太平沟金矿受雇为采金工人。但不久，因金矿不景气，“工不给食”，该金场总理允许“各谋生计”，于是，由地方商会组织，于 1924 年 10

月底搭乘宜兴轮船逆流而上，前往下马场等地谋生。但船行至乌云，江面已开始结冰船不能行，因而宜兴船船长沈吉徐由乌云设治局请得沿路军警查照之批文，计划由旱路前往马场、爱辉、黑河一带分散谋生。地方上报黑河道尹后，我国地方政府下令：“查该项俄人，既无正式留居护照，未便容在我岸散居，应即尽数驱逐，不得擅予容留，致貽后患。”令下后，除部分私自离开的俄人外，剩余六十余人都会被驱逐离境。

对移居中国的俄罗斯人的日常管理。中国政府一系列管理政策的出台，使得政府可以清楚掌握移居中国的俄罗斯人的情况。在户籍管理之外，中国政府对俄罗斯侨民的居住、纠纷及日常生活，也出台了相应的管理措施，并且对俄罗斯侨民加以照顾。

俄罗斯侨民移居到中国后多数租住中国人的房屋，部分较富裕的则私自购买房屋等不动产。针对俄罗斯侨民私自购买不动产，黑龙江省政府下文，要求“土地、房屋限制典卖外国人，各项不动产契照不准抵押外国人以杜流弊”。当然，法令也不能完全限制住俄罗斯侨民购买不动产，不过情况已基本得到了控制。

俄罗斯侨民日多，纠纷也与日俱增。我们在档案中看到了部分纠纷的案卷，如民国十一年俄人哈拉木夫状告被买羊草逾期不肯归传讯纠办案，俄人布尔拉果夫被其伙伴伊万诺维奇等击毙身死卷，为严防俄新旧两党纠纷生事卷，俄人保布过夫诉依福连德羁货不交案等，几乎每日都有纠纷案件发生。针对俄罗斯侨民之间的纠纷，中国地方政府基本上会采取灵活手段秉公处理。

俄罗斯侨民移居中国后，中国政府在加强管理的同时也给以特殊的关照。如1920年10月1日，中国政府在停止驻华俄国公使、领事待遇的同时强调：“凡侨居我国安分俄民及其生命财产自应照旧切实保护。……各地侨居之俄国人民一切事宜，应由主管各部暨各省区长官妥为办理”。[《远东报》，2-10-1920]对此，当时的《远东报》记载：1920.10.21：“奉外交部训令，现已规定待遇俄侨办法，凡各省俄侨由该省交涉员详细调查，妥为保护”。[《远东报》，2-10-1920]

黑龙江交涉员第九十八号训令：“万国储蓄会呈称，兹有本行素识俄人瓦罗列耶阔热聂夫斯基等拟赴黑河迎接家眷，出具保证，请为发给往返护照等情，经查属实，除缮给执照并分行保护外，合亟令该县即便遵照特饬所属一体保护，并随时注意，仍收出入境日期具报查考，切切此令。”

此训令表明，苏联稳定后，一些有家俄罗斯侨民开始只身回国探听动静，一旦感觉安全了，就申请再次入境接家眷回国。还有一种情况是，俄罗斯发生战乱后，一些俄国百姓把家眷送到“素识”的中国村镇避难，社会稳定后再申请入境前来接回家眷对此，中方是给予了积极配合，一方面迅速给办理往返护照，一方面派人给以全方位的协助和保护。

留居下来的侨民多为妇女，它们嫁给中国男人作为妻，成为了“归化民”。为更好地对之进行管理，民国十四年规定，俄妇为中国人之妻可发给证明入籍执照。为方便出行，同时发给外出旅行临时证明执照“以资便利”。

当时有部分俄罗斯侨民加入了中国籍，但由于其特殊的体征，出行仍不方便，甚或受到诸多限制与盘查。为此，中国政府特地给他们办理了“加入中国籍入籍证明执照”。

正是由于中国政府的诸多努力，俄罗斯侨民问题走上了规范化管理的道路。正是有了这些具体的规范，对俄罗斯侨民的管理，才真正做到了有章可依，有典可据。与此同时，伴随着管理措施的逐渐规范，部分俄罗斯人开始真正取得中国政府认可的国籍，身份从俄罗斯侨民、无国籍难民，最终变成了中国国籍的俄罗斯族人。

4、边境政治交涉

收复瑗瑋及拒绝俄国租界要求

“庚子俄难”后，瑗瑋地区被俄国人占领。1902 年秋，黑龙江将军程德全派协领桂升、骁骑校倭克金和吴存喜、笔贴式赓音通阿等领兵复回瑗瑋查勘，住于西三家子屯。沙俄闻信出动兵队，迫使中国官员移住二站。1905 年(清光绪三十一年)3 月 14 日瑗瑋善后交涉局总理奎庆在瑗瑋执行公务时，被侵华俄官无理驱逐。3 月 21 日瑗瑋常霍子屯屯长西丹小成等照会侵华俄官称：由于上年初返回本屯的 10 户人家被俄兵驱逐，大黑河屯至何楞屯 8 里内又不准华人居住，致使何楞屯的 21 户、百余口返乡难民被迫流浪于别屯。请准其各归原屯居住，以安生业。10 月 31 日瑗瑋交涉局帮办庆瑞等在瑗瑋履行公务时，侵华俄官竟以事少为借口进行无理刁难：只准庆瑞本人留瑗，随员被逐回。

1906 年(清光绪三十二年)6 月沙俄声称“已将瑗瑋全境让还” 中国，要求把俄军旧驻瑗瑋北营地方留作俄国商民及领事馆居住地段，被清政府拒绝。

1907 年(清光绪三十三年) 3 月 27 日俄官要求把瑗瑋魁星楼一带的沿江地段划为俄国停船码头地段，安设船桩。31 日，又要求将江右(中国境内)捕鱼地方长年租给江左俄人。上述两项无理要求均遭瑗瑋副都统姚福升拒绝。

5 月 28 日瑗瑋辟为商埠。6 月 3 日俄国要求开辟瑗瑋租界，清外务部令黑龙江巡抚周树模坚决拒绝。

关于“江东六十四屯” 老住户重返家园的交涉活动。

“江东六十四屯问题” 是二十世纪初中俄关系史上无法回避的问题。江东六十四屯位于从结雅河口往下沿黑龙江左岸展开的结雅冲击平原地带，“面积南北一百五十里许，东西八十里许，计旗丁两千一百五十四户。” [徐希廉，1920] 中俄《瑗瑋条约》规定，江东六十四屯地区中国人有永久居住权，中国政府对之具有管辖权。条约签订后的数十年间，俄罗斯政界和学界对之进行了较多的关注，将之当做一个必须要解决的遗留问题对待。俄国地方政府也曾对之进行过详细统计。据俄方文献亦记载，“在中国臣民占据的左岸，1400 平方俄里的平川和由结雅河口至尼兹缅甸娅村的一部分平坝上，1881 年有中国臣民 14000 人(男女合计)，其中汉人 8600 人，满族人 4500 和达斡尔人 900 人，这些居民共 1266 户，分住于 63 个居民点。” [俄国总参谋部，1888，183-186] 通过各方面数据分析，1900 年时居住在该区域的常驻人口(不计算短期打工的流动人口)应该在 2 万余人。

1900 年“庚子俄难” 期间，江东六十四屯的中国人纷纷逃回黑龙江右岸中国领土，遗留下来的也均被沙俄强行驱逐和屠杀，制造了骇人听闻的“江东六十四屯惨案”，原本根据中俄边界条约由中国政府管辖的该区域也被俄国强占。8 月 12 日，沙俄地方军政长官格里布斯基发布命令，根据《瑗瑋条约》一直归中国当局管辖的江东六十四屯以及阿穆尔河右岸的土地，已归俄国当局管辖，凡离开“俄方” 河岸的中国居民，不准重返外结雅地区(即江东六十四屯)，他们的土地将交给俄国移民者，供其专用 [黑龙江省地方志编纂委员会，1992]。

在这场战乱中，直接被沙俄军队杀害的有三千余人，死于逃难和饥寒病匪之中的有万人之多。1907 年沙俄从瑗瑋地区撤兵后，原居住在江东六十四屯地区的幸存下来的老住户五千余人聚集黑龙江右岸地带，要求返回江东六十四屯地区重建家园，这给中国瑗瑋地方政府带来很大压力。当时的瑗瑋副都统姚福升于 1907 年 8 月，姚福升派人去江东六十四屯地区调查，发现俄人已移民 211 户、驻兵 352 户，有

大、小屯店 20 处。为此，黑龙江巡抚程德全电请外务部与俄交涉。与此同时，瑗琿副都统姚福升多次照会俄国阿穆尔州当局，要求交还“江东六十四屯”以安置返回的老住户，均未得到回应。俄国“十月革命”后新兴的苏维埃政府曾于 1919、1920、1923 年先后三次发表对华宣言，宣布废除帝俄时代和中国签订的一切不平等条约。在此背景下看到希望的江东六十四屯原住民再次发起索还“六十四屯”行动。1923 年 10 月，黑龙江省省议员、江东六十四屯地区老住户代表陈连悦向积极奔走呼吁，要求当时的苏联政府归还“江东六十四屯(详见《快邮代电》全文)。1924 年 5 月 31 日，中苏签订《解决悬案大纲协定》后，陈连悦联络江东六十四屯老住户 34 位署名发表《索还江东六十四屯呈文》。

俄罗斯阿穆尔州华侨总会会长被苏军拘禁交涉案。

1922 年 12 月 16 日晚 8 时，布拉戈维申斯克市苏军督察处军警至阿穆尔州旅俄华侨总会驻地“逾墙进屋”，拘禁了华侨总会会长解宝令等 9 位华人。第二天，副会长傅士谦、赵亨德闻信赴中国驻苏总领事馆报请交涉，时亦被苏军拘禁[黑河市爱辉区档案馆藏民国档案“黑河商会呈字 1462 号”]。事件发生后，布市华商代表 63 人联署向黑河商会报告，请求代为交涉。黑河商会分别向黑河道尹兼瑗琿交涉员、俄罗斯驻黑河领事馆、以及黑河镇守使进行了通报。当时的俄罗斯驻黑河领事馆积极多次与布市当局交涉，并于 1923 年 1 月 9 日将交涉情况以及交涉原件转告抄送黑河商会：“本案发生业由本馆屡向俄官交涉，并随时呈报外交部请示在案”[黑河市爱辉区档案馆藏民国档案“驻俄属黑河总领事馆第 8 号文件”]。黑河镇守使、黑河道尹兼交涉员也通过各种途径进行交涉，驻阿州中国领事馆也进行了抗议[黑河市爱辉区档案馆藏民国档案“黑河道尹兼爱辉交涉员指令第 1551 号”]。1923 年 3 月 1 日，布市华侨代表与黑河商会联合向滨江道尹请求向苏联总领事交涉，同时又分别向中国外交部、黑龙江省督军电请交涉。当年 3 月 22 日，苏方终于回应拘押理由：“私藏军火、鸦片，且向中国军事机关报告调动军队及政治消息。”[黑河市爱辉区档案馆藏民国档案“驻俄属黑河总领事馆公函省字第 96 号”]后经过多方斡旋，直至 1924 年 5 月 6 日，解宝令等被保释。阿省高等审判厅预审官函称“华人解宝令、傅良成、翟鸿慈、姜素贤及王巨川均认为犯刑法第九十一条 所开姓氏，均系前旅阿华侨会成员，前经保释，尚未结案，嗣以开庭无期，均已返回南岸。”[黑河市爱辉区档案馆藏民国档案“黑河道尹兼爱辉交涉员训令第 839 号”]

黑龙江航行权交涉

中俄界江形成后，俄国几乎独占了黑龙江航行权。他们在黑龙江沿岸树立航标设立航站，大量俄轮往来于黑龙江上下游两岸，但却用种种借口阻止中国轮船航行。1907 年中国“齐齐哈尔”号轮船首航黑龙江，俄国以“黑龙江航行章程”条款加以阻止；1914 年“庆澜号”再次试航黑龙江，刚刚出松花江口即被俄人以“黑龙江沿岸标杆、灯塔均由俄国设置，中国没有出资，没有享用权力”为由阻止。俄国“十月革命”爆发后，中国政府开始积极争取黑龙江航行权。黑河道尹张寿增于 1918 年与阿穆尔州布市苏维埃地方政府领导穆欣进行多次交涉，议定了“华船往来黑龙江办法”，共计五点：第一，华轮往来黑龙江悬挂华旗；第二，华轮由华官给予执照为凭，俄国军队不得有上船查验等事；第三，俄国税关及船政局均不得查验华船；第四，如华轮停泊俄岸装卸等事，当照俄岸章程办理；第五，哈阿毗连最有关系，如有华人代替俄旧党顶名，以原在哈埠之俄船冒挂华旗进阿穆尔江口者，应由道尹担

保，如有此等行为，该口定行扣留。1918年5月27日，哈尔滨邮船局“庆澜号”正式航行黑龙江，6月2日安全抵达黑河。由此，中国终于挣得了黑龙江航行权。

三、基本认识

1. 瑗瑋是中俄外交关系发生的源头。瑗瑋（黑河）地处中俄边境，尤其是与布拉戈维申斯克市相对，对俄外交频繁。早在十七世纪八十年代瑗瑋建城之始就开启了中俄外交之先河。瑗瑋区域的外事活动其实就是中俄边境外交的一个缩影。

2. 瑗瑋区域，由于中俄双方存在历史上的边界争端问题，双方都非常敏感，在外交上体现出与其他边境地方不同的特点。从整个历史过程看，除了1900年特殊的历史时期外，中俄双方在瑗瑋与布市之间的外事活动基本保持了理性、克制的态度，双边交往朝着积极的方向发展。

3. 由于在中俄界江形成后至民初的区域开发中，俄罗斯在中俄边界地带始终占据着政治、经济、交通等相对优势，因此在瑗瑋区域对俄交涉过程中，中国多处于被动境地。当然也有着“弱国无外交”的因素。

4. 在对俄边贸方面，无论是从商人员还是商品交易，中国始终处于积极主动地位；但在具体经营过程中受到中俄关系波动的影响以及中俄各自政治格局变动的巨大影响，中国商人权益很难得到有效保护。此外，由于俄方政治和经济上的优势，在金融方面，如货币流通方面，俄罗斯卢布占有较强势地位。

5. 历史事实证明，在中俄边境交流中，包容理解、互利互惠是双方和平交往的基础。

Библиографический список

万福麟监修、张伯英总纂：《黑龙江志稿》（上、中、下），哈尔滨：黑龙江人民出版社，1992年。

孙蓉图修、徐希廉纂：《瑗瑋县志》，成文出版社有限公司，1920年。

爱辉县修志办公室：《爱辉县志》，哈尔滨：北方文物杂志社，1986年。

黑龙江省地方志编纂委员会编：《黑龙江省志·大事记》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1992年。

王茜：《黑河海关九十年的历史变迁》，《黑龙江史志》2004年第1期。

东三省筹边公署：《黑龙江》《爱辉、黑河人民渡江起票事》。

爱辉县档案馆藏：《瑗瑋关贸易册》。

《远东报》，1920年10月21日。

俄国总参谋部编《亚洲地理、地形和统计资料汇编》，第31卷，1888年。

爱辉区档案馆藏：瑗瑋县公署瑗瑋警察所民政档案，第16671卷“调查俄侨居留各件卷”。

黑河市爱辉区档案馆藏，瑗瑋县公署民政类第784卷“为转解俄侨执照工本费附外侨居留暂行章程”。

黑河市爱辉区档案馆藏民国档案“黑河商会呈字1462号”。

黑河市爱辉区档案馆藏民国档案“驻俄属黑河总领事馆第8号文件”。

黑河市爱辉区档案馆藏民国档案“黑河道尹兼爱辉交涉员指令第1551号”。

黑河市爱辉区档案馆藏民国档案“驻俄属黑河总领事馆公函省字第96号”。

黑河市爱辉区档案馆藏民国档案“黑河道尹兼爱辉交涉员训令第839号”。

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПОРЯДКА И СОДЕРЖАНИЯ ПОХОРОННЫХ ЦЕРЕМОНИЙ В ЧЖОУСКОМ КИТАЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ КАНОНИЧЕСКОГО КОНФУЦИАНСКОГО ТЕКСТА «ЛИ ЦЗИ»)

И.Б. Кейдун

Отношение к смерти, похоронам, трауру в китайской культуре с глубокой древности лежало в русле отправления культа предков и обеспечивалось необходимостью соблюсти все важнейшие регламентации, связанные с проведением умершего в иной мир и принесения ему соответствующих почестей. Основоположники конфуцианства, превознося идею сыновнего уважения старшего поколения семьи и рода, ещё больше сосредоточили внимание на вопросах, связанных с погребением и соблюдением траура. Конфуцианская культура в связи с этим характеризуется чрезвычайно детальной проработкой погребально-траурной проблематики. Но здесь китайская цивилизация всего лишь следует парадигме общечеловеческих универсальных представлений о смерти, как о событии гораздо более важном, чем другие вехи на жизненном пути. Смерть – это высший и финальный кризис жизни, имеющий поэтому наибольшее значение из всех источников религии [Малиновский, 1996, 415].

Похоронные церемонии подразумевают необходимые действия в отношении покойного, траурные церемонии касаются положения живых. Все эти события напрямую связаны с системой религиозных представлений, сложившихся в данном типе культуры [Забияко, 2013, 67; Крюков, 1984, 115]. В конфуцианском каноническом сборнике «Ли цзи», составленном в I в. до н.э., вопросам, связанным с различными аспектами похоронных и траурных церемоний, посвящен самый большой массив текста. Порядок осуществления похоронных церемоний, по сообщениям «Ли цзи», представлял собой следующую череду событий.

Готовясь к уходу человека из жизни (если смерть наступала дома), в доме всё вымывали начисто, выносили музыкальные инструменты. Домашние стремились к тому, чтобы момент смерти застал человека во внутренних покоях дома, в заднем помещении *ши*, где, как считалось, царит правильная природа, и проявляются правильные эмоции. Умиравшего клали у северной стены на постельные принадлежности, разложенные прямо на полу [ЛЦИЧ, 1997, 2, 744]. С него снимали нательную одежду, меняя её на новую, чистую. Новую одежду надевали и все домашние. Между зубов умирающего вставляли роговой черпачок *цзяосы*, с помощью столика фиксировали ноги [ЛЦИЧ, 1997, 2, 758].

Согласно древним представлениям, остановка дыхания ещё не означала окончательного ухода умирающего из жизни. Требовалось обязательно провести церемонию призывания души – *фу*. Призывающий, захватив одежду умершего, взбирался на конек крыши дома и издавал троекратный крик, побуждая душу вернуться, после чего бросал одежду на землю перед домом. Одежду подбирали, вносили в дом и накрывали ею тело умершего, надеясь, что так душа сможет

вернуться [ЛЦИЧ, 1997, 1, 143; Сюй, 1998, 118; Пэн, 2005, 216]. Снова проверяли дыхание, щупали пульс, чтобы удостовериться в том, что человек действительно умер.

Наступала очередь совершения ритуала жертвоприношения *дянь*, направленного на то, чтобы услужить душе покойного: она в дальнейшем должна оказывать благоприятное воздействие на оставшихся в этом мире живых. Погребальное жертвоприношение подразумевало поднесение вина и других ритуальных продуктов: их клали на землю – это действие и называлось *дянь*.

Проводили ритуал оплакивания – *кююн*. Собравшиеся многочисленные родственники располагались в строгом порядке в помещении *ши* вокруг тела умершего. Порядок этот диктовался наличием и степенью кровного родства с покойным: ближе всех к нему располагались те, кому предстояло носить траур самой строгой степени – *чжаньцуй* (т.е. самые близкие). Все оплакивали ушедшего из жизни. Супруга, например, могла делать это чрезвычайно эмоционально: «По-воробьиному подпрыгивает, громко рыдает: так, будто рушится стена – печаль [и] скорбь достигают предела. Поэтому говорят: "Предаваясь скорби, оплакивает [умершего], страдает – таким образом провожает его". Провожает уходящее тело, встречает возвращающуюся душу» [ЛЦИЧ, 1997, 2, 978].

Затем совершали омовение тела. Для этого использовали специальный полок *юйчуан*. Полк сооружали в виде поддона, имеющего по краям ограждения: благодаря такому устройству вода из него вытекала только лишь через специально устроенный сток [СДСЛТ, 2006, 548]. Двое помощников, поливая тело водой, мыли его тонкой тканью, затем промакивали купальным халатом – всё так, как происходило прежде. Подстригали ногти на ногах. Воду, которой пользовались для омовения тела, выливали в яму. Для мытья головы использовали воду, в которой был промыт рис. После мытья волосы вытирали насухо – всё так, как происходило прежде. Умершему подстригали ногти на руках, приводили в порядок бороду и усы. Воду, которую использовали при этих процедурах, тоже выливали в особую яму [ЛЦИЧ, 1997, 2, 759]. Обрезанные ногти, вычесанные спутанные волосы покойного обязательно должны были быть захоронены – их клали в угол гроба, пряча в обивочной ткани, или закапывали в яме между лестницами [ЛЦИЧ, 1997, 2, 780; Ли цзи, 2001, 2, 600]. После мытья волосы покойного перевязывали шелковой лентой, закапывали шпильками, тело одевали в нижнее белье.

Водрузив умершего на траурное ложе, совершали процедуру *фаньхань*. В рот покойному клали поочередно рис и нефрит (или, в зависимости от статуса покойного, жемчуг, бирюзу, раковины). Смысл этих действий объяснялся необходимостью посмертного обеспечения умершего, который должен быть снабжен всем на своем пути в иной мир [ЛЦИЧ, 1997, 1, 144; Установления, 2010, 325; Пэн, 2005, 220].

Прежде, чем положить покойного в гроб, с телом совершали комплекс манипуляций, облачая его в необходимые атрибуты похоронного убранства. Эти действия обозначали общим термином *си*, подразумевающим процедуры *янь*,

тянь, *ми му*, *люй*, *чуань и*, *мао*. С помощью *янь* покрывали макушку головы, связывали его концы у шеи внизу щек и у затылка. Уши наполняли шелковой ватой – это называлось *тянь*. Лицо покойного покрывали *ми му*, завязывая тесемки на затылке [СДСЛТ, 2006, 527–528]. *Люй* – одевание обуви, *чуань и* – облачение покойного в одежды, *мао* – покрытие убором головы.

Важнейшими погребальными церемониями являлись *сяолянь* и *далянь*. *Сяолянь* совершали на второй день после смерти в помещении *ши* [СДСЛТ, 2006, 532; ЛЦИЧ, 1997, 2, 763] – там, где по-прежнему находилось тело. Основным содержанием этой процедуры являлось облачение покойного в соответствующие одежды и погребальное покрывало *цинь*. «Упакованное» таким образом тело затем перевязывалось плетеными полотняными поясами *сяо*.

Во время церемонии *сяолянь санчжу* находился здесь же, в помещении *ши* рядом с телом, супруга *санчжу* занимала место напротив. Когда процедура *сяолянь* заканчивалась, пара припадала к телу, громко рыдая. Смерть близкого человека диктовала им внутренние переживания, связанные с болью утраты: «...[на] сердце – горечь, [в] помыслах – скорбь, страдание [пронизывает до] почек, иссушает печень, изводит легкие...» [ЛЦИЧ, 1997, 2, 977], а также необходимость внешних перемен – в одежде, поведении, питании, образе жизни и пр. *Санчжу* обнажал левое предплечье, распускал пряди волос на голове, стягивая их затем траурной повязкой: «Едва умер близкий, [почтительный сын] собирает [волосы в] узел, оголяет ноги, подбирает полы одежды, сложив руки, плачет... влага не орошает рот, три дня не разводит огонь, поэтому соседи для скорбящего готовят *чжоу*, чтобы накормить его. Когда внутри печаль, то переменится и внешнее; [когда] скорбь в сердце, тогда рот не [ощущает] сладости пищи, тело не стремится [к] красоте... поэтому обнажает [плечи] и бьется от горя по умершему...» [ЛЦИЧ, 1997, 2, 977–978]. Супруга *санчжу* тоже собирала волосы в узел пеньковым шнурком, завязывала пеньковый пояс: «Замужняя женщина не обнажает [плечи], поэтому распахивает грудь, ударяет в сердце, по-воробьиному подпрыгивает, громко рыдает...» [ЛЦИЧ, 1997, 2, 978]. Завершали церемонию *сяолянь* жертвоприношением *дянь* (*сяолянь дянь*).

В зале *тан* натягивали траурный полог *вэй и*, совершив *сяолянь*, переносили туда тело, для исполнения процедуры *далянь*, проводившейся, как правило, на третий день после смерти. Важно, чтобы все сыновья, жены принимали участие в переносе тела, заботливо придерживали кто – голову, кто – руку или ногу умершего. Тело располагали у восточной (парадной) лестницы зала [ЛЦИЧ, 1997, 2, 763], зажигали факелы [ЛЦИЧ, 1997, 2, 753].

Как и во время *сяолянь*, совершая церемонию *далянь*, усопшего облачали в несколько слоев одежд, покрывало-саван и перевязывали поясами. При *дялянь* использовали три продольных, пять горизонтальных поясов, одно одинарное (без подкладки) покрывало-саван *цзинь*, два погребальных покрывала-савана *цинь*.

Принеся жертву *далянь дянь*, тело помещали в гроб, который к тому времени уже находился в месте временного захоронения. У западной лестницы зала *тан* выкапывали могилу *сы*, в которой гроб должен был находиться до момента

совершения постоянного погребения. Глубина могилы была незначительной – такой, чтобы при нахождении в ней закрытого гроба были видны замки на его крышке. Гроб аккуратно опускали в могилу, крышку гроба клали на землю [Пэн, 2005, 223]. Поместив завернутое, подготовленное соответствующим образом всеми необходимыми процедурами тело в гроб, закрывали его крышкой. Гроб обмазывали глиной, тщательно заделывая все трещины на его поверхности. Сверху с четырех сторон устанавливали полог, скрывающий гроб. Со всех сторон гроб окружали корзинами, наполненными злаками, предварительно высушенными на огне – их благоухание отпугивало муравьев. Туда же клали ещё и вяленую рыбу [ЛЦИЧ, 1997, 2, 781]. Ещё раз совершали оплакивание *кун*: *санчжу* рыдал навзрыд, топал ногами – всеми силами демонстрируя горечь утраты. В зале убирали траурный полог, церемония *далян* на этом была завершена.

Перенесение тела из места временного захоронения на постоянное происходило не сразу – с помощью гадания определяли благоприятный день, выбирали место, выкапывали, обустроивали могилу. Вырезали надгробие, чтобы поместить его на могиле для увековечивания памяти покойного.

С помощью особого ритуала (сообщая духу умершего, что ему вот-вот «отправиться в путь») вскрывали временное захоронение, гроб потихоньку поднимали, вытирали поверхность траурной материей *дагун*, накрывали пеленой. Затем его перемещали в центр зала *тан*, готовились к выносу тела. Вытаскивали находившуюся перед временной могилой хоругвь *минцзин* с указанным на ней именем умершего, переносили её в центр двора, помещая в то место, где находилась *чун* (используемая при исполнении погребальных церемоний деревянная конструкция в виде стойки с подвешенными перекладинами, на концах которых находились ёмкости, наполненные *чжоу*; до совершения постоянного погребения *чун* использовали как *шэньчжу*, после погребения сразу вслед за совершением жертвоприношения *юй чун* закапывали за воротами родового храма [СДСЛТ, 2006, 551–552]). Все совершаемые действия сопровождалось плачем и причитаниями.

При жизни человек, отправляясь из дома по делам или в дорогу, обязательно должен был известить об этом старших, родителей. Теперь же, готовясь совершить свой последний путь, тоже необходимо было предстать в храме предков, чтобы попрощаться и в последний раз выразить уважение: посещение храма предков перед похоронами – это выражение сыновней почтительности умершего деду, отцу. Душа покойного покинула дом и пребывала в страданиях, поэтому следовало «нанести прощальный визит» в храм предков, после чего «пускаться в дорогу» [ЛЦИЧ, 1997, 1, 151; Пэн, 2005, 229–230]. Представление умершего в храме предков – церемония называлась *чао цзу* – совершалась за день до выноса гроба к месту постоянного захоронения. Гроб с помощью специального волока *цунчжоу* доставляли в храм предков, поднимали в зал *тан* по западной лестнице (ни в коем случае не по восточной, так как она для хозяина храма – деда, отца). Гроб устанавливали в центре между колоннами зала, голова покойного обращена к северной стороне. Приносили жертвы, *санчжу* громко и эмоционально оплакивал умершего [Пэн, 2005, 231].

После «посещения» храма гроб ставили на траурную повозку внизу зала *тан* между западной и восточной лестницами и начинали готовить для перемещения к месту захоронения. Вокруг гроба сооружали раму, выходило что-то вроде шатра с остроконечной крышей – эта часть катафалка называлась *лю*. Поверх накидывался полог *мубу*. При выносе гроба по обеим сторонам от траурной процессии участники церемонии держали в руках матерчатые опахала *ша* на длинной рукояти [ЛЦИЧ, 1997, 2, 782], необходимые, по сведениям источника для того, чтобы смахивать приносимую ветром пыль [СДСЛТ, 2006, 599].

Для похорон готовили погребальную атрибутику *минци*, которая должна была быть захоронена вместе с покойным: «... *Минци* – это то, [чем пользуются] духи *гуй*, *цзици* – это то, [чем пользуются] люди». Две категории атрибутики относились к *минци*: первая – те вещи, которыми пользовался умерший при жизни, вторая – символическая утварь, изготовленная специально для того, чтобы быть захороненной вместе с телом (например, музыкальные инструменты, военные, ритуальные принадлежности и др.). *Минци* выставляли с западной стороны траурной повозки в строго определенном порядке, отсюда ещё одно название траурной атрибутики, о которой идет речь – *чэньци*.

Совершали жертвоприношение *цзудянь*, чтобы «сообщить» душе умершего о готовящемся выносе гроба. В день похорон ранним утром приносили жертву *цяньдянь*, приуроченную к важному событию, которое должно совершиться – постоянному захоронению тела. Затем следовала важная церемония *фаинь*, связанная с перемещением тела к месту постоянного захоронения: провожающие в последний путь покойного тянули за тяжи катафалк к могиле [ЛЦИЧ, 1997, 1, 137–138]. Похоронная процессия сопровождалась плачем, причитаниями. Добравшись до места, гроб снимали с катафалка и, прикрепив специальные стропы, аккуратно опускали в могилу [Пэн, 2005, 237]. Дно могилы с целью уберечь захоронение от влаги предварительно обустроивали следующим образом: укладывали решётку *канму*, застилали её циновкой *канси*, которую сверху покрывали матерчатой двухслойной подстилкой *инь*. Пространство между слоями *инь* было заполнено ароматными травами [СДСЛТ, 2006, 574, 576]. Сверху на *инь* и опускали гроб. *Санчжэ* горько рыдая, падал на колени, кланяясь усопшему, поднимался и вновь рыдал, вместе с супругой они совершали поклоны гостям, прибывшим принять участие в церемонии похорон. Все атрибуты, сопровождавшие похороны, укладывали сверху на гроб, корзину с жертвоприношениями помещали между внутренним и внешним гробом [Пэн, 2005, 238]. После этого на гроб устанавливали решётку *чжэ* – для того, чтобы она удерживала засыпку сверху, предотвращая раздавливание ею гроба. Для защиты от пыли решётку застилали циновкой *канси*, на которую клали ещё одну решётку – *канму*. Сверху *канму* засыпали землей, сооружая на поверхности курган [СДСЛТ, 2006, 575].

Предание тела земле окончательно разрывало связи умершего с живыми, приобщая его к иному сообществу, с которым он теперь становится связанным. Для покойного завершалась окончательная стадия погребального ритуала. Живые возвращались в храм предков для совершения церемонии оплакивания

фаньку. Они вступали в следующий, не менее важный период – траур, который мог продолжаться до трех лет в зависимости от степени родственной близости к умершему. «Служить мертвым как живым» – этому принципу теперь была полностью подчинена их жизнь [ЛЦИЧ, 1997, 2, 909].

Таким образом, конфуцианский канонический текст позволяет реконструировать общий порядок и основное содержание чжоуского погребального ритуала. Мы находим в тексте подробные упоминания в отношении различных сюжетов церемонии, что подводит к размышлениям о целях создания подобного сборника, каким является «Ли цзи», в котором эти регламентации зафиксированы. Такое внимание к ритуальным тонкостям было нацелено на придание значимости конфуцианским постулатам, нравственное совершенствование человека, демонстрацию любви почтительного сына к почившему родителю. Забота о смерти, внимание к человеку, когда он мёртв и ничего не сознаёт, – вот это и есть путь человека нравственного, который в мыслях следует человеческим чувствам. Когда в служении живым людям не проявляют искренности, великодушия, не соблюдают приличий, это называется дикостью; когда во время похорон родителей не проявляют искренности, великодушия и не соблюдают приличий, это называется оскорблением их памяти; совершенный человек презирает дикость и стыдится оскорбления [Древнекитайская философия, 1994, 2, 180–181].

Библиографический список

Большой китайско-русский словарь (БКРС) / Под ред. проф. И.М. Ошанина: В 4 т. – М., 1983–1984.

Древнекитайская философия: В 2 т. – М., 1994.

Забияко А.П., Чжан Линьбэй. Похоронная обрядность маньчжуров: генезис, история, и современное состояние // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 60–84.

Крюков В.М. Эволюция погребального обряда в архаическом обществе: социальные и этнические аспекты // Этническая культура: динамика основных элементов. Сб. ст. – М., 1984. – С.115–124.

Ли цзи / Цянь Сюань дэн чжу и [礼记 / 钱玄等注译。长沙: 岳麓书社]. Ли цзи: В 2 т. / Коммент. и пер. Цянь Сюаня и др. – Чанша, 2001.

Ли цзи и чжу (ЛЦИЧ) / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Комм. Ян Тяньюй. – Шанхай, 1997.

Малиновский Б. Смерть и реинтеграция группы // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М., 1996. – С. 415–421.

Пэн Линь. Чжунго гудай лии вэньмин [中国古代礼仪文明 / 彭林著。北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. – Бэйцзин, 2005. 298 с.

Синь дин Сань ли ту (СДСЛТ) / [Сун] Не Чун`и цзуаньцзи [新定三禮图[宋] 聂崇义纂辑。北京: 清华大学出版社]. Заново утвержденные «Три [книги] о ритуалах с иллюстрациями» / Сост. [сунский] Не Чун`и. – Бэйцзин, 2006. – 662 с.

Сюй Цзицзюнь. Чжунго санцзан ши [中国丧葬史 / 徐吉军著。南昌：江西高校出版社]. История похорон в Китае. – Наньчан, 1998. – 569 с.

Уильямс Ч. Китайская культура: мифы, герои, символы / Пер. с англ. С. Федорова. – М., 2011. – 478 с.

Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Разд. 1: Небесные чиновники, Цзюань 1 / Пер. с кит., вступ. ст. С. Кучеры. – М., 2010. – 495 с.

ФЕНОМЕН КИТАИЗАЦИИ ХРИСТИАНСТВА В КНР

О.В. Пелевина

Как известно, христианство является аллохтонной религией Китая. Тем не менее, в последние несколько десятилетий эта мировая религия начала занимать значительное место в конфессиональном пространстве КНР. В отечественной исследовательской литературе довольно подробно описаны история и основные этапы проникновения христианства. В монографиях освещается тема адаптации христианства к китайской культуре [Ломанов, 2002, 446]; анализируется современное состояние основных христианских направлений в КНР [Дацьшен, 2007, 64]. Существуют исследовательские работы конфессиональных авторов по теме христианства в Китае [Иванов, 2005, 224], [Поздняев, 1998, 279].

По разным историческим, политическим, социальным и иным причинам христианство в современном Китае отличается сложной организационной структурой. Эта религия в КНР представлена рядом течений. Католицизм и протестантизм входят в число пяти официальных религий КНР. При этом с середины XX в. эти западные ветви христианства в Китае в административных и экономических вопросах должны придерживаться независимости от зарубежных церквей и единоверцев. Протестантские общины на территории Китая действуют преимущественно как «домашние церкви». Православие официально признано в Синьцзян-Уйгурском автономном округе и во Внутренней Монголии. При этом православие на государственном уровне воспринимается как религия с выраженными национальными и региональными характеристиками. Заместитель начальника Государственного управления по делам религий (ГУДР) Чжан Лэбинь при личной беседе с отечественным китаеведом А.В. Лукиным сообщил: «Национальные характеристики [православия] выражаются в том, что его исповедует проживающее в Китае русское национальное меньшинство; региональные – в том, что оно распространено лишь в нескольких регионах: в северо-восточной провинции Хэйлунцзян, северном автономном районе Внутренняя Монголия и в Синьцзян-Уйгурском автономном районе на северо-западе страны» [Лукин, 2013, 23–29].

Точных данных о количестве христиан в Китае нет, данные существенно расходятся: от 23 млн. до 60–80 млн. христиан в КНР. Официальная статистика КНР тяготеет к более скромным показателям, зарубежные исследователи и журналисты склонны обнародовать высокие показатели [Aikman, 2003, 7–8].

Современные китайские религиоведы признают сложность подсчета количества христиан в КНР, но указывают, что это не первостепенная задача специалистов в области изучения религий. Китайских специалистов больше интересует проблема выявления специфических черт китайского христианства, изучение социо-психологического портрета верующих христиан, проблема распространения христианства среди различных социальных групп китайского общества.

Одним из ведущих центров в системе современного китайского религиоведения является Научно-исследовательский институт религий мира при Академии общественных наук Китая (Институт религий мира). Институт был создан в Пекине в 1964 г. На его базе проводятся академические и актуальные прикладные исследования в области религиоведения. Важной особенностью Института является научное сопровождение государственной политики в области свободы совести.

Институт религий мира активно занимается издательской деятельностью. Регулярно публикуются результаты исследований религий, представленных в Китае, в их числе и христианство. Примечательно, что, начиная с 2013 г. ежегодно публикуются сборники, посвященные теме китаизации христианства.

В российской литературе тема китаизации аллохтонных религий КНР уже затрагивалась [Дацышен, 2007, 148–154]. Отечественный историк В.Г. Дацышен указывает на то, что укрепление национального сознания китайцев в начале XX в. детерминировало нарастание противоречий между проповедью христианства и местным культурным контекстом. Уже в то время закрепилось понятие *бэньвэйхуа*, то есть укорененность в местных условиях, приобретение местного социокультурного контекста. Это понятие нашло отражение в движении за создание «китайской церкви», свободной от влияния иностранных миссионеров. На этой волне, по данным отечественных специалистов, в 1920–30 гг. многим западно-христианским миссионерам пришлось поменять отношение к китайской культуре. Проповедники отказывались от критики китайской культуры, искали пути интеграции христианства и китайской культуры. «С конца 1920–х годов при поддержке европейских миссионеров начала формироваться новая китайская католическая элита, соединявшая в себе основы конфуцианской и христианской культур. Был поставлен вопрос о приспособлении католической литургии к китайскому литературному языку». В 1924 г. в Шанхае было принято решение о создании единого католического катехизиса, поощрялось рукоположение китайских священников. С одной стороны, активная деятельность католической церкви в Китае дала ей возможность закрепить свои позиции с инокультурной стране. В 1946 г. в Китае был избран первый кардинал, что свидетельствовало о доверии Папы Римского китайским священнослужителям и усилении позиции католицизма в стране. Но, с другой стороны, именно среди католиков были наиболее активные сторонники китаизации христианства. Одним из наиболее известных был Ма Сянбо, который в 1903 г. в Шанхае основал Академию Чжэндань (Aurora Academy). Ма Сянбо занимал активную позицию в вопросах религии. Он считал, что со временем христианство должно будет самостоятельно управляться и распространяться. Это были не голословные рассуждения, будучи убежденным христианином, он потратил все свое наследство на миссионерскую работу. Ма Сянбо был сторонником религиозной свободы, был противником превращения конфуцианства в государственную религию.

В первой половине XX в. также появлялись независимые от западных миссионеров китайские протестантские общины. Самыми многочисленными среди

них были «Места собраний», «Истинная Церковь Иисуса». В основе их вероучения лежал синтез христианства и китайских народных религий.

В начале XXI в. к вопросу китаизации христианства вернулись на государственном уровне. О необходимости создания в Китае христианства с национальной спецификой публично заявляет начальник Государственного управления по делам религий Ван Цзоань. По его мнению, система христианского богословия в КНР должна соответствовать национальным особенностям страны и не должна быть чуждой китайской культуре. Не последнюю роль в формировании теории китайского христианства должны сыграть китайские религиоведы и философы. Перед ними ставится задача последовательно обосновать идею, согласно которой христианство является не просто зарубежной, чуждой китайской культуре религией; а, напротив, это религия, которая принимает участие «в закладке прочного фундамента и построении гражданского, а затем и гармоничного социалистического общества» [Фомина, 2016, 471–473].

Руководитель Института религий мира, доктор Чжо Синьпин (卓新平), известный специалист в области истории христианства, христианского мистицизма и сравнительного религиоведения, в своих выступлениях и публикациях активно обосновывает необходимость китаизации христианства. По его мнению, начиная с эпохи реформ и открытости (с конца 1970 гг.), христианство получило в Китае новое развитие. С учетом реализации национальной политики в Китае необходимо пересмотреть западную трактовку христианства и модернизировать его с учетом китайской культурной среды.

Обращаясь к истории проникновения христианства в Китай рубежа 19–20 вв. современные китайские исследователи видят в христианстве инструмент вмешательства во внутренние дела КНР со стороны западных держав.

Введение в практику принципов 3-х само в середине 20 в., по мнению китайского исследователя Чжан Чжигана, – это путь к преодолению в сознании китайцев тесной связки христианства с империализмом и колониальной политикой. Христианство смогло потерять статус «заморской религии» с негативным контекстом. Проведенная реформа, по мнению современных китайских исследователей, позволило христианству стать самоуправляемым и адаптироваться к идеологии социалистического общества [Чжан, 2011].

На наш взгляд, в вопросе китаизации христианства стоит обратить внимание не только на искусственно предпринимаемые попытки выработать новую христианскую доктрину с китайской спецификой. Китайская культура за 5 тыс. лет своего существования выработала механизмы интеграции чужих традиций, религий, культурных явлений. Несмотря на наднациональный характер христианства, в конкретных культурно-исторических условиях оно обретает специфические этнокультурные особенности.

Изучая распространение христианства на современном этапе в сельской местности, специалист Института религий мира Тан Сяофэн пришел к выводу, что китайские деревенские жители обращаются к христианству в основном из утилитарных соображений. Например, в провинции Чжэцзян в деревне с

условным названием ХJ при личном разговоре с одним христианином исследователь выяснил, что причина его обращения к вере в болезни дочери: «Моя дочь заболела, обращался к буддистам, они возжигали курительные палочки, но результата не последовало. Делали инъекции, но эффекта не было. После того, как начал верить в Иисуса, ее состояние постепенно улучшилось».

Китайский специалист пришел к выводу, что сельские христиане преимущественно преследуют утилитарные цели в вере. Люди ожидают исцеления от болезни; надеются после смерти попасть в рай; желают повысить урожайность и поддержать витальные силы скота; верят, что обретут счастье и достаток. Для них христианство – это не система с устоявшейся догматикой, а живая вера, которая должна трогать сердце. Они нуждаются в чудесах веры. Жажда осязаемой пользы детерминирует неустойчивые религиозные убеждения сельских верующих, их изменчивость. Бывают ситуации, когда люди перестают ходить в церковь, не обретя желаемое. В одном селе Внутренней Монголии был человек, который молился, чтобы излечить своего осла. После молитвы на общем собрании осел смог встать и пойти. На следующий день осел вновь упал. Многочисленные молитвы не действовали, тогда этот человек перестал приходить на христианские собрания [Тан, 2014, 246].

Если обратить внимание на китайскую религиозную атрибутику, используемую христианами, то вновь можно заметить синтез китайской и христианской культуры [Пелевина, 2015, 60–70].

Залы собраний протестантских общин на юге Китая, которые одновременно могут использоваться под офисы, украшаются традиционными китайскими каллиграфическими надписями с христианским содержанием [Тан, 2014, 246]. В финансовом отделе можно, например, прочитать «Трудолюбие будет вознаграждено Богом». В кабинете руководителя: «В соответствии с небесным законом, избегай жадности» и «Эммануил». Надпись «Эммануил» ("以马内利") очень часто встречается на христианских товарах различного назначения. Это настенные панно различных размеров, предметы быта, аксессуары для автомобиля, ювелирные украшения, бижутерия и т.п. Встречаются китайские фонари с христианскими надписями, например, ("以马内利") «Эммануил». Жители Поднебесной верят, что фонари отпугивают злых духов, поэтому украшают ими улицы, дома, кафе, магазины. Особое значение фонарям придают во время празднования Середины осени и Китайского Нового года. Обычно фонари украшают иероглифами золотого цвета, символизирующими благопожелания. При этом иконографический тип, изображающий Христа в отроческом образе, не встречается.

Выдержки из Евангелия можно обнаружить на традиционных китайских парных надписях на красной бумаге, которые китайцы размещают на дверях своих жилищ во время празднования Нового года или знаменательных счастливых событий своей жизни. Также на красной бумаге может изображаться крест. Христианская символика или надписи религиозного содержания наносится на традиционные для Китая красные конвертики для денег, которые дарят на свадьбу, рождение ребенка и другие праздники.

Традиционный китайский декоративно-прикладной вид искусства *цзянь чжи*, также может быть использован для популяризации христианских идей. Вырезанные из бумаги узоры *цзянь чжи* китайцы использовали в ритуальных целях или для украшения интерьера. Сейчас ими декорируются стены, двери, окна, лампы, фонари, подарки. Вырезки бывают разных размеров и форм. Символика благопожелательная [Духовная культура Китая, 2006, 115–116]. В христианском варианте, например, в орнамент иероглифа 福 (счастье) вписываются выдержки из Библии.

Еще один декоративно-прикладной вид китайского искусства – «бесконечный узел» – сложносоставная геометрическая фигура, состоящая из переплетенных линий, выполняется из веревки или шнура. Истоки «бесконечного узла» в индо-буддийской традиции. Китайцы привнесли в искусство плетения собственные семантические нюансы, появились традиционные благопожелательные образы [Кравцова, 2004, 362]. Христиане используют «бесконечный узел» в качестве подвески для креста. Подобные подвески могут быть частью интерьера, автомобильным аксессуаром или украшением.

Таким образом, феномен китаизации христианства в КНР имеет два уровня. Первый базируется на философско-идеологических основаниях. Разрабатывается по заказу государства китайскими специалистами в области философии и религиоведения.

Второй уровень носит стихийный характер. Он обусловлен особенностями китайской культуры, которая за несколько тысячелетий сформировала механизмы интеграции инокультурных феноменов в свой контекст.

Библиографический список

Ломанов А.В. Христианство и китайская культура – М.: Вост. лит., 2002. – 446 с.

Дацзышен В.Г. Христианство в Китае: история и современность – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007. – 240 с.

Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 т. Т. 6 (доп. том). – М.: Вост. литература, 2006. – С. 115–116.

Иванов П. (священник) Из истории христианства в Китае. – М.: ИВ РАН, 2005. – 224 с.

Кравцова М.Е. Мировая художественная культура. История искусства Китая: Учебное пособие. – СПб.: «Лань», «ТРНАДА», 2004. – С. 362.

Лукин А.В. Статус Китайской автономной православной церкви и перспективы православия в Китае. Аналитический доклад. – М.: МГИМО. – 2013. – № 4. – С.23–29.

Пелевина О.В. Китай и христианство: христианство в контексте рыночных отношений // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 60–70.

Поздняев Д. (священник) Православие в Китае (1900–1997 гг.). – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. – 279 с.

Фомина М.Н. Китаизация религии как отражение национальной идеи в современном Китае // Режим доступа: https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2016_Sbornik/2016_Dokladi/2016_sec2_047.pdf. – 12.03.2018

Aikman D. Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China And Changing the Global Balance of Power. – Washington: Regnery Publishing, 2003. – P. 7–8.

Тан Сяофэн. Полевые исследования христианства в Китае. – Пекин: Шехуэй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – 246 с. 唐晓峰. 中国基督教田野考察 – 北京: 社会科学文献出版社, 2014. – 246页.

Чжан Чжиган. Размышления о китаизации христианства // Режим доступа: http://lcl.cssn.cn/zjx/zjx_zjyj/zjx_jdjyj/201401/t20140121_949583.shtml. – 13.03.2018.

ЭТНОГЕНЕЗ И РАЗВИТИЕ УЛОХОУ И ЧЖУРЧЖЭНЕЙ

Ли Сюлян, Ли Енан

乌洛侯（乌罗浑，或乌罗护）是汉魏至唐中叶活动于东北地区的部族之一，其历史地位主要表现在《魏书》记载的乌洛侯遣使朝贡拓跋魏并向其讲述祖居“石室”所在。1981年，“石室”在大兴安岭嘎仙洞发现，为《魏书》所记的“石室祝文”找到实证，也给乌洛侯研究带来一丝生机，研究内容集中在活动地域、源流问题上。据“石室”及其与拓跋鲜卑的亲近关系，乌洛侯的活动地域研究成就突出，但来源、流向问题陷于复杂，因与拓跋的关系，而定于东胡族系，但无法解释“风俗与靺鞨同”的记载。说乌洛侯流向室韦，又不能否定在地域、文化上与乌洛侯存在继承关系的鄂伦春、鄂温克属于满—通古斯语族的客观存在。乌洛侯源流问题摇摆于历史现象上，远未接近实质。笔者不避浅陋，探讨乌洛侯来自“西海之别族”，主体流向辽代女真的问题。

一、问题的发现

由于“石室”的发现，给乌洛侯居地的确定提供重要依据，学者们比较一致地认同大兴安岭东南、嫩江流域是乌洛侯的活动地域[张太湘，1981，38-41；干志耿、李士良，1981；郑英德，1983，69-74；杨树明，1985]，即使有变化，也是在中心地的基础上的扩大。乌洛侯的族源，因与拓跋鲜卑同拜“石室”，多数研究者认为乌洛侯与东胡鲜卑是近亲，属于东胡族系。仅有少数人持不同意见，周维衍先生认为乌洛侯属于肃慎系统[周维衍，1986，257]。杨军先生认为乌洛侯应出自秽貉系或肃慎系[杨军，2006，128]；乌洛侯的流向，多认为流向室韦，成为泛称的大室韦的一部分。还有部分人认为乌洛侯是唐末、五代、辽时期的斡朗改、唃娘改，元代兀良哈以及现在鄂伦春、鄂温克人的先民[周维衍，1986，248-257]。

乌洛侯与拓跋鲜卑关系密切是毋庸置疑的，但是否是同源于东胡族系，是否同发源于大兴安岭地带，仅依据对“石室”的共同崇拜及相关记载所得的结论还有些商榷的余地。

2002年李志敏先生发表《嘎仙洞的发现与拓跋鲜卑发祥地问题》一文，提出“鄂尔多斯高原乃拓跋鲜卑实际的发祥地”[李志敏，2002，59]，冲击了拓跋鲜卑发源于大鲜卑山的旧说。后有曹永年先生撰文《关于拓跋鲜卑的发现地问题——与李志敏先生商榷》，批驳李文，认同“拓跋鲜卑起源于呼伦贝尔”（亦邻真语），并说“亦邻真先生所论肯定更接近真理”[曹永年，2010，169]。曹文对李文的反驳，不能说李文的观点站不住脚，而是李文的观点、论据有深入研究的必要。在坚持与否定大鲜卑山是否是拓跋鲜卑发祥地问题上，限于有限的历史资料，李文用了很多间接资料佐证，其观点很难在短时间内被学界认可，但李文毕竟揭开拓跋鲜卑发源地的另一种可能性的存在，启发了对相关问题的质疑。

笔者在研究金朝开国史的过程中，追索女真人的族源，发现乌洛侯在唐代黑水靺鞨范围内，是辽代女真人的主源；乌洛侯的文化根源在今天新疆车尔臣河流域，车尔臣，古称朱里章。文化源头与朱里章有密切联系的乌洛侯人与宋人《北风扬沙录》所记载的，女真“本名朱里真”、“西海之别族”[陈准，1990，1]相合。现论述如下。

二、乌洛侯的活动范围的北界至贝加尔湖

因“石室”的发现，再加上文献的记载，二重证据使学术界对乌洛侯活动地域取得比较一致的认识，即大兴安岭东南，嫩江流域。黑水靺鞨包括乌洛侯，居西部，乌洛侯的活动范围北至贝加尔湖，也就是黑水靺鞨的北界“小海”。

《魏书·乌洛侯传》记载：“乌洛侯国，在地豆于之北，去代都四千五百余里。其土下湿，多雾气而寒。民冬则穿地为室，夏则随原阜畜牧。多豕，有谷麦。无大君长，部落莫弗皆世为之。其俗，绳发，皮服，以珠为饰。民尚勇，不为奸窃，故慢藏野积而无寇盗。好猎射。乐有箜篌，木槽革面而施九弦。其国西北有完水，东北流合于难水。其地小水皆注于难，东入于海。又西北二十日行有于已尼大水，所谓北海也。” [《魏书·乌洛侯传》，1974，2224]

《旧唐书》记载乌洛侯“其国在京师东北六千三百里。东与靺鞨，西与突厥，南与契丹，北与乌丸接。风俗与靺鞨同。” [《旧唐书·乌罗浑传》，1979，5364]

《新唐书·回鹘传下》、《唐会要·乌罗浑》也有基本相同的记载。

《太平寰宇记》载：“完水在其（乌洛侯）国西北”。又引《蕃中记》云：“完水即乌桓水也。难水即那河。其地小水皆注于此，东入于海。北水（衍字）。此国西北二十日行有于已尼水，即谓之北海是也。” [《太平寰宇记》，2007，8]

乌洛侯活动地域接近北海，有研究者认为是在南北朝时期 [傅朗云、杨旸，1983，95]。乌洛侯西北曾是鲜卑人，鲜卑南迁后的遗落同化、融合到乌洛侯人中，或者乌洛侯人活动地域扩展至北海需要一个过程，不过至少在隋唐时期乌洛侯人已经达到北海。据周维衍的研究判断：“其（乌洛侯）中心位置应在今大兴岭东侧、绰尔河畔的扎赉特旗境，可能还包括一部分泰来县的地方。它的活动范围，南面到洮儿河，东面大致以小兴安岭、通肯河、呼兰河与靺鞨（勿吉）为邻，北面和西面包有黑龙江中上游，直至贝加尔湖周围地区。” [周维衍，1986，247]

从魏晋至隋唐，乌洛侯的活动中心至其在中原史籍中失载前没有变化，乌洛侯从地域上讲属于黑水靺鞨。

三、乌洛侯与“西海之别族”

乌洛侯属于黑水靺鞨，风土与靺鞨同，且在契丹东北，契丹东北有屡被其征讨的女真，女真出于黑水靺鞨。藉诸多信息可推测乌洛侯与女真存在一定联系，但乌洛侯与女真是否存在源流关系需要进一步实证乌洛侯的来源。

（一）乌洛侯“乐有箜篌”

乌洛侯因居靺鞨与室韦之间，与拓拔鲜卑表现出亲近关系，风俗与靺鞨同等因素错综难辨，族源问题众说不一（乌洛侯族源主要有四说。1. 鲜卑人的一支，东胡族系。张泰湘：《从北魏祖庙石室看乌洛侯的位置及其它》，载《求是学刊》，1981年第3期；2. 铁勒支裔。其一，乌洛侯言讹为乌护，乌护即铁勒中的乌护，即高车中的韦护之东迁者。贾敬颜：《东北古地理古民族丛考》，载《文史》第12辑，中华书局1981年。其二，铁勒於尼讷与大兴安岭之乌罗护同音，或许是同族，乌罗护东迁似在5世纪以前。苏日巴拉哈：《蒙古族族源新考》北京：民族出版社，1986年，第106页；3. 古代诸稽民族北上的一支，乌集族与勿吉同源，即乌洛护。傅朗云、杨旸《东北民族史略》长春：吉林人民出版社，1983年，第95—96页；4. 乌洛侯应属肃慎—挹娄—勿吉系统，是通古斯西向深入东胡系地域之一族，应是通古斯的南

支。干志耿、孙秀仁：《黑龙江古代民族史纲》哈尔滨：黑龙江人民出版社，1987年，第203、204页。张久和：《原蒙古人的历史室韦-达怛研究》北京：高等教育出版社，1998年，第41页。）。诸说中源自东胡说占主流，张久和先生称：“许多研究者还对乌洛侯的来源提出了看法。我们的观点是：乌洛侯虽比室韦早100多年见于史册，但它无疑是泛称室韦中的一部分，它的来源与室韦最主要部分相同，属东胡系鲜卑后裔。”[张久和，1998，41]

相信“东胡说”的人较多，但没有说服、否定其他的诸说的力量。乌洛侯的族源很难判定，一是资料有限，二是有限的资料所言歧义，不能推动乌洛侯族源研究趋于统一，更不能确定唯一。

“乐有箜篌”是乌洛侯人在东北古代民族中独有的、重要的文化信息，也是研究族源重要的线索。魏晋时期，乌洛侯处于前民族时期，还不好说他是民族，箜篌乐存在于乌洛侯族群整体之中，以民族音乐的形式存在，为整个族群所有。民族音乐的形成需要相当长的历史过程，它的根要植于民族文化的土壤中，不是文化传播短时间内完成的。据研究，“竖箜篌经波斯并通过西域古老民族之一的塞人传入中国的时间也很早。它在公元前4~前3世纪已传入到新疆，汉代传入了中原。”[伊斯拉菲尔·玉苏甫，2003，137]以此看来，乌洛侯“乐有箜篌”可能存在两个文化来源，一是中原，一是西域。箜篌乐传入中原仅仅被很小的一部分人接受，主要是宫廷的乐工等，而且，表现为卧箜篌居多。中原的箜篌乐如若经中原乐工再传入大兴安岭东南的乌洛侯，其可能性是很小的。首先是时间短，汉至魏（拓跋魏）五、六百年，在短时间内，外来的音乐文化不可能孕育成族群整体的“民族音乐”；其次是跳跃性传播，从中原到乌洛侯居地，中间还有契丹、奚等族群，箜篌乐越过契丹、奚等族群，跳跃性地传播到乌洛侯更不可思议的。

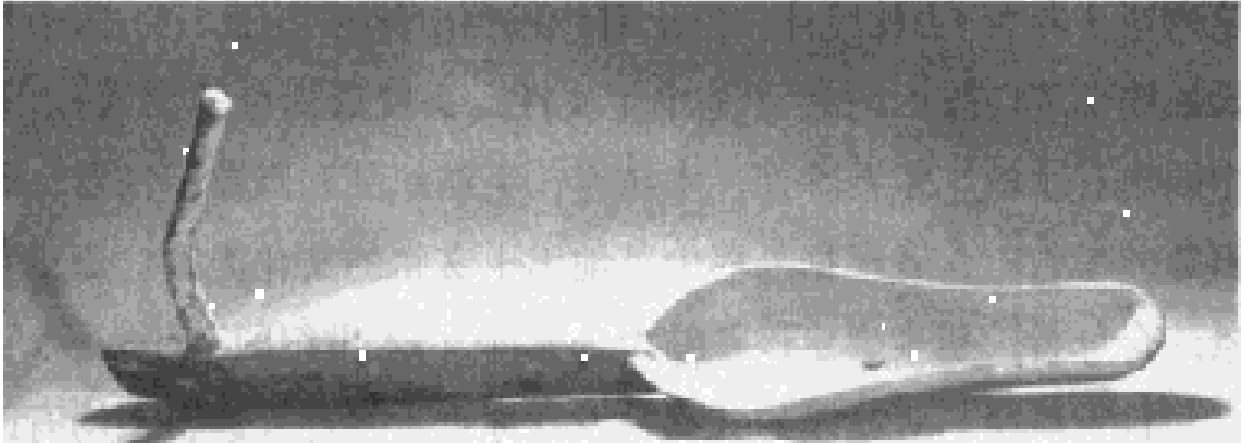
（二）乌洛侯及其箜篌乐来自西域

乌洛侯“乐有箜篌”的另一个来源即是西域，乌洛侯的箜篌当是“竖箜篌”，施很少的琴弦，九弦，竖箜篌便于骑马民族随身携带。在乌洛侯居地附近曾有带箜篌石刻、绘画存在。一件是八面乐舞浮雕石幢，1968年黑龙江省伊春市金山屯地区金代古墓群中出土了一件八面乐舞浮雕石幢[张泰湘，1989，230]。八面各雕一人，或立或坐，有的奏乐，有的起舞，其中一人弹箜篌，从图观之，可能是七弦，或九弦，是竖箜篌，也叫臂箜篌。另一件是《卓歇图》[陈聿东，2003，50]，图中有两个站立的乐人执竖箜篌。

乌洛侯的箜篌乐来自西域，拥有箜篌乐的乌洛侯的先人也应该来自西域。借助箜篌作为纽带，在西域应该有与乌洛侯文化关系密切的族群存在。至今，在新疆出土箜篌乐器实物的遗址有两处[贺志凌，2006，43]，其一，且末扎滚鲁克墓地（公元前2000年——公元600世纪）；其二，新疆鄯善洋海墓地（公元前1000年——公元1世纪）。(И л л. 1).

除了琴弦多少差别外，新疆且末扎滚鲁克出土的的箜篌实物与乌洛侯“乐有箜篌”的记载大致相同。箜篌把乌洛侯与且末扎滚鲁克文化遗址联系起来，当然，他们之间的联系首先是一种假设，建立假设是为了把且末扎滚鲁克墓地考古文化与乌洛侯的文献记载及居地嫩江流域的考古文化相比照，求得其相同、相似的文化因素，进一步探讨他们之间是否存在文化的源流关系。

新疆且末扎滚鲁克篁篥



Илл. 1. 篁篥图 [王子初, 2003, 259]

乌洛侯除“篁篥乐”能与且末篁篥乐器实物相对应外，还有文献记载其他信息在且末扎滚鲁克墓地考古文化中也得到一定印证。

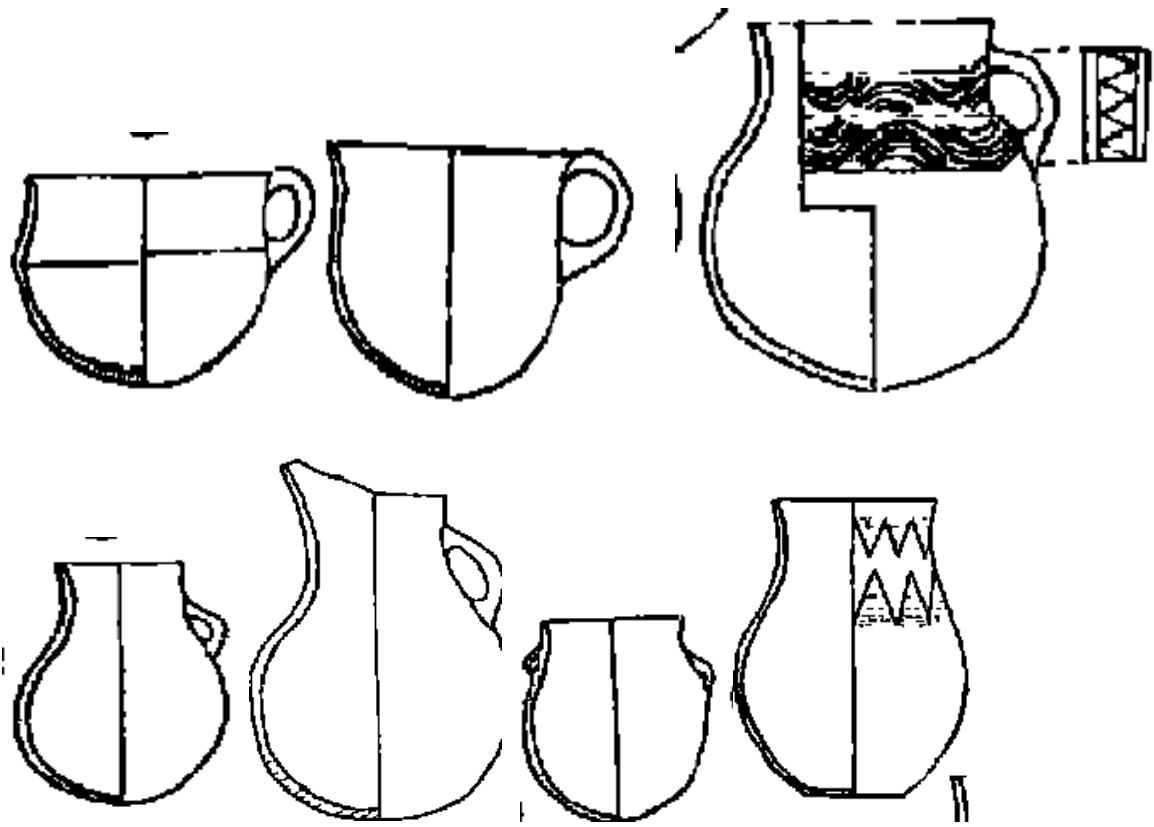
第一，乌洛侯人绳发。即把头发像编绳子一样变起来，也是编发。且末扎滚鲁克墓地有一墓主为一老年妇女，“头发灰白，两条发辫从耳后垂下，系有红毛线头绳。”（И л л. 2）.[巴音郭楞蒙古自治州文管所, 1997, 328].

第二，乌洛侯有皮服。扎滚鲁克墓地“皮衣，发现的不多，皆残。一般较大，身长，袖宽。”[鲁礼鹏、万洁, 2006, 311] 第三，乌洛侯“以珠为饰”。扎滚鲁克墓地察吾呼沟口文化装饰用具和装饰品中有，石珠、骨珠、铜珠、玛瑙珠和玻璃珠等，甚至有串珠为项链者。[韩建业, 2007, 92] 第四，乌洛侯人居地嫩江流域出土

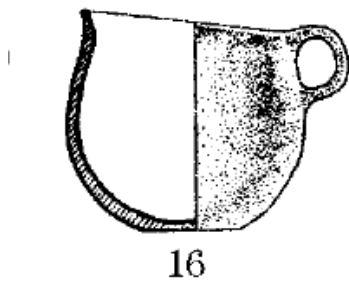
的单耳陶杯（И л л. 4, 5）与新疆且末扎滚鲁克墓地出土的单耳陶杯极具相似性。车尔臣河文化区资料比较丰富，包括扎滚鲁克一号墓地、二号墓地和加瓦艾日克墓地。同时，在车尔臣河流域还有一些发现如扎滚鲁克三号墓地、扎滚鲁克四号墓地等。手制黑衣陶器的基本组合有：单耳带流陶罐、陶钵、单耳陶杯、单耳陶罐、单耳陶壶、圜底陶罐和双系小陶罐七种。（И л л. 3）嫩江、第二松花江流域出土的单耳陶杯（罐、壶），被研究者视作是接受山东半岛龙山文化的影响（И л л. 6）[张伟、曲轶莉, 2009, 30]，文化传播由南向北。



Илл. 2. 扎滚鲁克墓地出土女尸

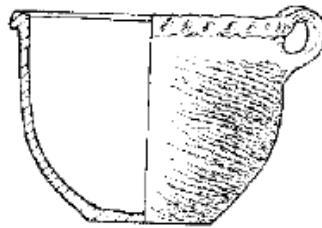


Илл. 3. 车尔臣河文化地区出土手制黑衣陶器 [王博, 2002, 45]



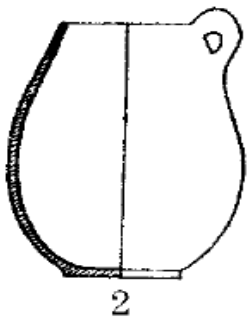
16

16 白金宝 74H1: 7



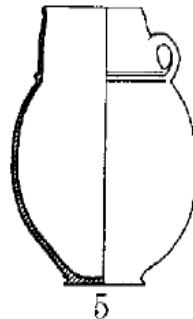
26

26 白金宝 86H3141: 2



2

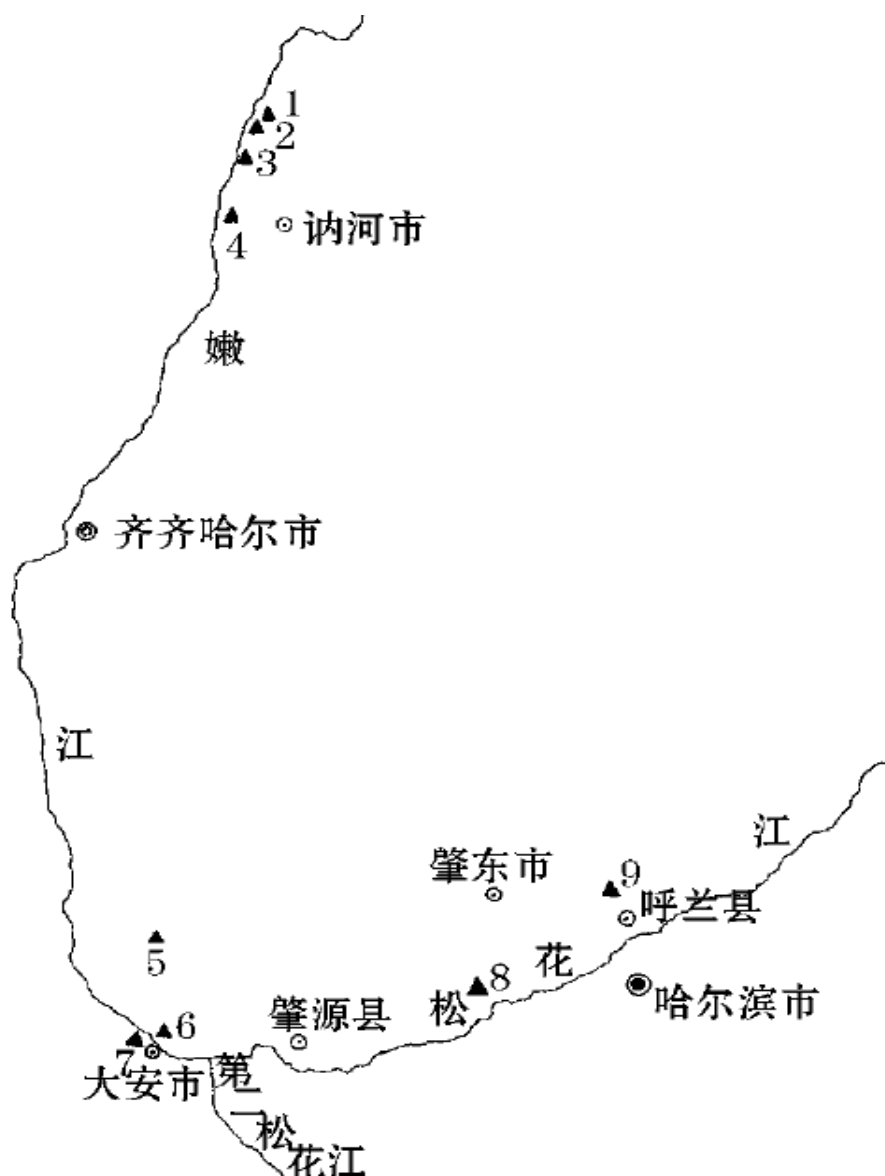
2 白金宝 74T1②: 2



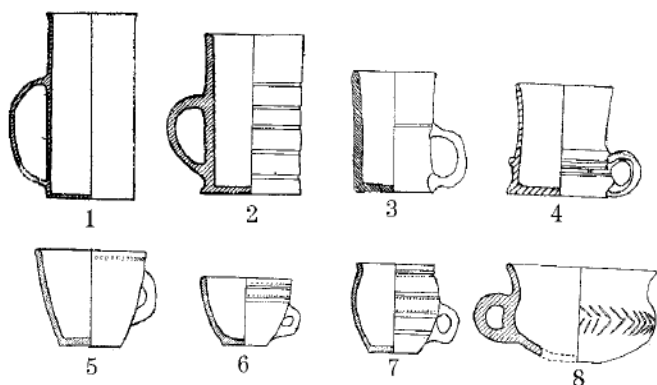
5

5 • A 型壶 (二克浅 01M42: 1)

Илл. 4. 嫩江流域单耳陶壶 [张伟、曲轶莉, 2009, 23]



Илл. 5. 嫩江流域和属于嫩江流域文化的松花江流域出土单耳陶器地点位置示意图 [张伟、曲轶莉, 2009, 22] 1·讷河兔子地 2. 讷河红马山 3. 讷河库勒浅 4. 讷河二克浅 5·肇源小拉哈 6·肇源白金宝 7. 大安汉书 8. 肇东哈土岗子 9·呼兰团山



Илл. 6. 辽东半岛地区单耳陶器图 [张伟、曲轶莉, 2009, 27]

1~2. 杯(旅顺老铁山积石墓) 3. 杯(旅顺小黑石坨子遗址) 4. 杯(大连于家村遗址 T3: 13) 5~7. 杯(大连于家村坨头积石墓 M8: 2、M41: 1、M3: 1) 8. 罐(大连郭家村遗址 T3: 28) (1~2 属新石器代小珠山上层文化、3~8 属早期青铜时代双坨子一期文化)

嫩江、第二松花江流域出土单耳陶器与辽东半岛出土单耳陶器相比较，无论是器形，还是施耳的位置都相差很远，可是，研究者先认同了文化南来的观点，即使在两者很少共同点的情况下，还是说两者存在关系。不过，面对嫩江流域单耳陶杯的独特体系不得不承认：“嫩江流域夏至汉代诸考古学文化的单耳陶杯具有一定的承袭关系。作为嫩江流域夏至汉代诸考古学文化特征性器物的单耳陶器，尤其单耳杯，独具特征，是嫩江流域夏至汉代诸考古学文化与其它地区考古遗存相区别的标志性器物之一。”[张伟、曲轶莉，2009，30]说嫩江流域出土夏至汉代单耳陶器具有独立性，是因为研究者没有找到它的考古文化的源头。

文献记载与考古文化，考古文化与考古文化很客观地把乌洛侯与新疆且末扎滚鲁克墓地主人的关系推进一层，两地单耳陶杯器形的比较有待专文讨论。不过，在考古文化中具有特殊地位的陶器，即使简单地对比已经显示出两者的联系是内在的，非偶然的。

且末扎滚鲁克墓地在新疆车尔臣河流域，车尔臣河流域有朱里章城。《北风扬沙录》记载女真本名“朱里真”，“西海之别族”，由此，可以进一步探讨乌洛侯与“西海之别族”、朱里真（女真）的关系。

四、乌洛侯、车尔臣、女真释义

宋代文献记载，女真本名“朱里真”，“西海之别族”，但研究者鲜有关注、追问这一历史记载者，幸有朱学渊先生在《新版中国北方诸族的源流》一书中把“女真”与里海，与朱里章海连在一起[朱学渊，2010，131、295]，但朱先生在没有任何历史关系链接的情况下，采用简单对音的方法把存在一东一西两地的族群捏在一起，从研究方法、研究过程来说，确实唐突。学术界多视朱先生在两者之间建立联系是巧合，而拒斥了这一看似谬误、却闪耀着真理火花的研究成果。《魏书·乌洛侯传》的记载与新疆且末扎滚鲁克墓地的考古文化的一致性，客观地把乌洛侯文化之源追溯到车尔臣河流域，车尔臣之朱里章与女真之朱里真的相近读音为研究女真（辽代女真主体）源自乌洛侯打开通道。女真为“西海之别族”，是说女真与西海之人不一样，不是同族，西海，即今里海，但将两者相比，已说明他们相距很近，女真的先人近里海，乌洛侯的先人也近里海。乌洛侯、车尔臣、女真的内在含义需要研究。

（一）乌洛侯的含义

关于乌洛侯名称的含义是认定其族属的关键一步，乌洛侯（乌罗浑、乌罗护）、与鄂尔浑、奥尔洪、鄂伦春等是同音异写的称谓对处于相近地域范围内、不同对象的书写形式，乌洛侯、鄂伦春是族称（部族、民族），鄂尔浑是河流名称，奥尔洪是存在于贝加尔湖一带的岛屿、河流、族群的名称，他们的含义应该相同、相近。

“乌洛侯”ulagun 的含义学界已有探讨，白鸟库吉认为乌洛侯、乌罗护是蒙古语 ulagu 的对音，乌罗浑是 ulagun 的对音，“赤”的意思[白鸟库吉，1934，52]。丁谦赞同此观点[丁谦，1994，603]。干志耿、孙秀仁另有解释：“乌洛侯，蒙古乌拉为山，侯即‘胡’或‘浑’为入之意，故为‘山里人’之意[干志耿、孙秀仁，1987，203]。

鄂伦春（鄂温克）(Orqen) [史禄国，1985，79]，有人释为“驯鹿人”[任国英，2001，173]。根据鄂伦春人有养驯鹿的生活方式，民族语言的研究者就在“鄂伦

春”与“驯鹿”之间攀扯关系。“鄂伦春语中‘鄂伦春’ orotfæen 一词，由词根 oro 和附加成分 tfæen 构成，意为‘驯鹿人’，其中 tfæen 与 tfin 的构词意义相近。”[孙伯君、聂鸿音，2008，155]

鄂尔浑（河）（Orkhon），杨圣敏认为是突厥语 on-kun （十日）的音译。[杨圣敏，1993，70]

奥尔洪（Olkhon），史禄国认为是满语，“鹰或其他(猎)鸟的尾部羽毛”。[史禄国，1985，616] 其实，奥尔洪即是乌罗浑的同音异写，奥尔洪河应该是乌罗浑人曾经居住地，河流的命名与乌罗浑人有关。

乌洛侯（乌罗浑、乌洛浑等）、鄂尔浑、奥尔洪、鄂伦春，在民族语言中是发音相同的一个词，命名不同对象在转写时发生稍许音变，标注为不同的汉字，但他们的释义应该是相同、相近的。现在是释义歧出，或满语、或蒙古语、或突厥语，每种解释都很牵强。针对这种情况，张久和先生主张“文献当中没有‘乌洛侯’、‘乌罗护’、‘乌罗浑’的明确释义，在这样的情况下，还进行含义解释，难免有牵强附会之嫌。针对民族史译名研究中的这种任意对音、生搬硬套、强作解人的做法，笔者曾提出了一个译名研究的可行性条件，即在明确直接释义的文献记载条件下，仅依靠单纯的对音，对译名含义、来源、与其它译名关系等的确切解释是不可行的。”[张久和，1982，59]

指出“不可行”很容易，如何可行是很难说出来的。问题是历史研究不能等，不是等条件成熟的事，即使等了，有谁会告诉研究者何时条件成熟，终究还要研究者探索、摸索，在黑暗中摸索，即便错了，可以作为被排除的对象，提高正确的几率，可以启发研究者靠近、接近正确的方向。以上关于乌洛侯、鄂伦春、鄂尔浑的释义可以成为被排除的对象，启发新径的基础。

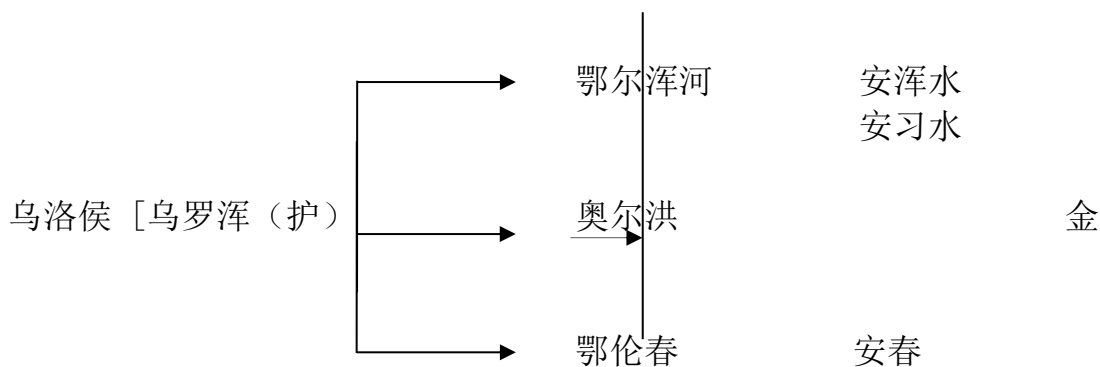
乌洛侯、鄂伦春、鄂尔浑、奥尔洪等的大致标音为 $[\text{Ork(c)hon}$ 或 $\text{Olk(c)hon}]$ ， Or 或 Ol 对译为乌洛、乌罗、鄂伦、鄂尔、奥尔； k(c)hon ，在 k(c) 不发音时，对译为侯、浑、洪，在 k(c) 发音时对译为昆、春。在阿尔泰语系中，滚舌音“ r 有时不明显而变成 l ”， l 与 n 的互变“在阿勒楚喀方言和锡伯语里都有”。[爱新觉罗瀛生，2004，226、228] Or 或 Ol 变为 On 音，鄂尔、乌洛即连读为“安”。鄂尔浑河，《汉书·匈奴传》又称安侯水[《汉书·匈奴传》，1964，3778]。又有说当为“安习水”（“据魏人鱼豢《魏略》说，丁零国去匈奴单于庭安习水七千里。安习水，《史记·索隐》所引《魏略》作按习水。和林之南有翁金河，也作翁吉，又作瓮金，《一统志》引《朔漠图》则作旺吉，其音与安习最近，或即指此水而言。《魏志》所引远在唐代司马贞撰《索隐》之前，应以安习水为正。”）。[周连宽，1983，438]

“安侯”可析读为乌洛侯。 k(或 c)hon 发“春”、“昆”音，乌洛侯、鄂伦春、鄂尔浑、奥尔洪就是“安侯”、“安浑”、“安昆”、“安春”等，在女真语中有“安春”这个词，汉译释之为“金”。鄂尔浑河又是“浅河”，《长春真人西游记》载：“十四日，过山，度浅河。”[李志常，1985，7]王国维注云：浅河“即鄂尔昆河。丁氏谦引《元史国语解》：鄂尔昆，浅也。”[王国维，2005，261]显然，“浅”是“金”音的近读异译，浅河实际是“鄂尔浑”义译的近似发音，即“金”。鄂尔浑河汉译“金河”。

在此要指出的是双语问题，贝加尔湖一带有中原人的遗裔，或曰李陵的后裔，至于是否是李陵的后裔暂且不论，他们保留一定的汉语言文化还是可能的，他们可能

把其他民族（部族、部落）的地名、部落名汉译出来，只是中原史籍载记者不察，仍然视之为民族语言，用汉字标注它的音，近似地标音完全掩盖了它的义。“浅河”仅从字面上看，不会把它与“金”联系到一起，只有在研究民族历史的过程中发现其中的奥义。

“金”在突厥语发音为“阿勒泰”“阿勒坛”。在族群迁徙、文化传播、语言流转中，“阿勒泰”“阿勒坛”音变为鄂伦春、鄂尔浑、乌洛侯，也可音变为安侯、安习、按出、按春，其实都是“金”。



（二）车尔臣、朱里章的含义

乌洛侯与新疆车尔臣河流域且末扎滚鲁克墓葬的考古文化的联系是一个方面，另一方面的内在联系表现在车尔臣（河）、朱里章（城）都是汉译“金”，且末，是“金”音慢读的汉字注音。

车尔臣亦称朱里章。《突厥语大辞典》为丘尔羌（qurqan）。据钱伯泉先生研究黄头回纥的源流时指出：“朱里章 Jurjan 即车尔臣，指今天新疆且末县境。” [钱伯泉，2002，277] 又《元史译文证补校注》朱里章条云：“《大典》图形当今里海东南隅。今距里海东隅约百里有朱里章城遗址。阿刺比人称为角儿占或又称戈而干，本河名，自东南来入里海，朱里章城以河得名。” [田虎，1990，348]

“朱里章”地名出现较早，阿拉伯人入侵中亚，摧毁了波斯帝国军队在七世纪中叶。“公元649年，库法总督塞依德·本·阿斯的军队从哈马丹和赖依，沿着北部道路向朱里章、呼罗珊挺进” [周成华，2010，96]。“穆格山文书”写道：“98 / 716—717年耶即德用兵朱里章与陀拔斯单（里海东南隅）。由其子穆海莱德（Mukhallad）治理呼罗珊。穆海莱德及其将领曾发动夏季攻势，侵入粟特的村庄。” [马小鹤，1990，118]

至宋代，朱里章被称作“约昌”。《宋会要辑稿·蕃夷四·拂菻国》记载：“元丰四年（1081）十月六日，拂菻国贡方物，大首领你厮都令厮孟判言：其国东南至灭力沙，北至大海，皆四十程。次至约昌城，乃于阗界。” [徐松，1957，7723] 杨瑾先生解读“约昌城，的约，当是‘灼’的误写，即‘朱里章’和‘车尔臣’的异译，指新疆且末古城” [杨瑾，2008，71]。

宋朝人说女真本名“朱里真”，“朱里真”与“朱里章”音近。还说女真“西海之别族”。“车尔臣”与朱里章 Jurjan，“朱里真”与女真，相比较，其中的联系已经显现出来。“女真”译音为 [Jurchen]，车尔臣转写为 [Juerchen]，车尔臣河又称阿耨达河（阿耨达大水，释氏《西域记》曰：阿耨达山西北有大水，北流注牢兰

海者也。其水北流，迳且末南山，又北，迳且末城西，国治且末城，西通精绝二千里，东去鄯善七百二十里）[《水经注》，2006，19]，阿耨达即是阿勒坦、阿勒泰，是突厥语，汉译为“金”。所谓“且末（河或城）”，其实就是汉字“金”慢读，出于阿尔泰语系人的发音，比较含混的发音再用汉字转写其读音为“且末”（qiem; jien）。前面提到，鄂尔浑河，又称“浅水”，“浅”与“且末”都是“金”的读音的译写。

（三）女真的含义

唐初靺鞨使者向太宗皇帝提及“女真”一词，其后，契丹人目之为“虑真（虑直）”。宋人说金国本名“朱里真（朱理真）”，番语讹读作“女真”。元朝史籍称“主儿扯”“主儿扯惕（复数）”。“女真”这一族群被不同的人群称呼、异写成不同的文字，导致释义、读音的混乱。有研究者释“女真”为东人说、人说、鸟说（又分为：鸛鳩——鷹；东方之鷹）、酸菜说[乌拉熙春，1996，381-382]，还有猎人说等。以上释义的研究方法的共同之处是预先设定女真人的某种文化定位，或者狩猎，或者猎鹰，根据主观的“定位”，再围绕“女真”一词回旋、附会，直到攀扯出女真与某种文化特征的关系为止。如，女真人使用弓箭，必是“猎人”（哈斯巴特尔认为，女真“原来语义是‘有箭的人’，即‘猎人’的语义。”）[哈斯巴特尔，2006，240]，如此下去，女真的解释必是五花八门，难以接近本义。

按女真，本名“朱里真”，与车尔臣、朱里章是同音、同义的一个词的汉文注音异写。车尔臣，《水经注》释为“阿耨达”，汉译“金”。又有车尔臣称“且末”，疑“且末”为“金”音的缓读，相互辅证可推测“女真”应该为“金”义。

“女真”一词古今读音存在差异。孙伯君等研究者认为，“宋元时期经常用‘女’字译写阿尔泰语+Jur，用‘女’译写*jur 可以认为省略了音节末*-r 音，这种情况在宋元史籍的对音中是一种非常普遍的现象，因此，我们推定‘女’为‘袅罗’的省译，‘女古’即‘袅罗箇’或‘袅里曷’的异译，所对译的契丹语形式可拟为*nürgü / nürga”[孙伯君、聂鸿音，2008，90]。就“女”的古音，哈斯巴特尔转用姚彝铭的研究成果[姚彝铭，1980，50]，指出：8世纪长安的“女”字读音应是“jio”[哈斯巴特尔，2000，112]。孙伯君与哈斯巴特尔的结论基本是一致的，“女”的古音是“袅罗”的近译。女古，又作袅罗个，《契丹国志·契丹国初兴本末》载：契丹“地有二水，曰北乜里没里，华言所谓土河是也；曰袅罗个没里，复名女古没里者，又其一也，华言所谓潢河是也”[《契丹国志·契丹国初兴本末》，1985，1]。袅罗个（没里），又称饶乐（水）、作乐（水）、浇（水）、浇洛（水），饶乐（水），《通典·库莫奚传》记载：“饶乐水北即鲜卑故地。注云：‘一名如洛环水’”[《通典·库莫奚传》，1984，1083]。如洛环水，《魏书·勿吉传》载：“自和龙北二百余里有善玉山，山北行十三日至祁黎山，又北行七日至如洛环水，水广余里。又北行十五日至太鲁水。”[《魏书·勿吉传》，1974，2220]

如洛环、女古、袅罗个是对同一个词的汉字标音，饶乐、作乐、浇、浇洛估计是脱落了尾音，如洛环的尾音“环”音注为“hun”。白鸟库吉指出：“Ural-altai 语族中，特别为蒙古语及通古斯语，s、h 二音大多相通。”[白鸟库吉，1935，45]hun 即 sun（土护真 sun），汉字标注为“环”“真”“臣”皆可。如洛环 nurohun，按白鸟库吉所研究的音转，当是“如洛真”。

再有，朱里章，“阿刺比人称为角儿占或又称戈而干”，j（角）与 g（戈），g（干）与 dz（占）是相通的；同样，阿拉伯地理著作《道里邦国志》记里海作“Jurjan 海”，汉译“久尔疆海”，即今伊朗的北方城市戈尔甘，位于里海之东南岸。”[伊本·胡尔达兹比赫，1991，133]j 与 g 相通；按朱学渊先生所指：“伊朗人 g 字发作 j 音，Gorgan(戈尔甘)当即 Jorjan。”[朱学渊，2010，295]突厥语 j 作 dz，角与戈（j 与 g）、占与干（dz 与 g）可交替使用。

按 g—j—dz 交替关系的存在，女古，即女真；袅罗个，即袅罗真。“女古”《辽史·国语解》汉译为“金”，袅罗箇是同音异写，译为“黄”色，亦是“金”。女真亦是“金”。

乌洛侯是唐贞观年间，靺鞨人向唐太宗提及的“女真”，也是阿保机多次征讨的东北女真的主体。《辽史》载：唐昭宗天复三年（904），辽太祖“伐女直，下之，获其户三百”[《辽史·太祖本纪》，1974，2]。同书又载：天复六年（906），“十一月，遣偏师讨奚、霫诸部及东北女直之未附者，悉破降之”[《辽史·太祖本纪》，1974，2]。他们被征服后，又被南迁。辽初，在东北出现的黄龙府女真、鸭绿江女真、回跋女真等主要出于乌洛侯。来自乌洛侯的女真确实出于黑水靺鞨，风土与靺鞨同，曾居于契丹东北。

Библиографический список

[日]白鸟库吉：《东胡民族考》，方壮猷汉译本，北京：商务印书馆，1934年。

（清）徐松：《宋会要辑稿》北京：中华书局，1957年。

（北齐）魏收：《魏书》北京：中华书局，1974年，卷100《勿吉传》第2220页
姚彝铭：《日语吴音汉音和中古汉语语音》，载中国社会科学院语言研究所古代汉语研究所编：《古汉语研究论文集》（二）北京：北京出版社，1980年。

张太湘：《从北魏祖庙石室看乌洛侯的位置及其他》，《求是学刊》1981年第3期。

干志耿，李士良：《乌洛侯与黑龙江历史地理诸问题》，《求是学刊》1981年第4期。

贾敬颜：《东北古地理古民族丛考》，载《文史》第12辑，中华书局1981年。

张久和：《关于乌洛侯的几个问题》，《黑龙江民族丛刊》1982年第2期。

郑英德：《乌洛侯地理位置再探》，《黑龙江文物丛刊》1983年第1期。

傅朗云、杨旸：《东北民族史略》长春：吉林人民出版社，1983年。

周连宽：《苏联南西伯利亚所发现的中国式宫殿遗址》，载林翰：《匈奴史论文选集》（1919—1979），中华书局，1983年。

（唐）杜佑：《通典》，北京：中华书局，1984年。

（宋）叶隆礼撰；贾敬颜，林荣贵点校《契丹国志》，上海：上海古籍出版社，1985年。

杨树明：《乌洛侯的地理定位》，《黑龙江史志》1985年第15期。

李志常述：《长春真人西游记》北京：中华书局，1985年。

[俄]史禄国著，吴有刚等译：《北方通古斯的社会组织》，呼和浩特市：内蒙古人民出版社，1985年。

周维衍：《乌洛侯民族试探——兼谈鄂温克、鄂伦春族源》，复旦大学中国历史地理研究所编《历史地理研究》，复旦大学出版社，1986年。

苏日巴达拉哈：《蒙古族族源新考》北京：民族出版社，1986年。

干志耿、孙秀仁：《黑龙江古代民族史纲》哈尔滨：黑龙江人民出版社，1987年。

张泰湘：《黑龙江古代简志》哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989年。

（南宋）陈准：《北风扬沙录》，李澍田《金史辑佚》（长白丛书第四集），吉林文史出版社，1990年。

田虎：《元史译文证补校注》石家庄：河北人民出版社，1990年。

马小鹤：《公元八世纪初年的粟特——若干穆格山文书的研究》，中国中亚文化研究协会等编：《中亚学刊(第三辑)》北京：中华书局，1990年。

（阿拉伯）伊本·胡尔达兹比赫著；宋岷译注：《道里邦国志》北京：中华书局，1991年。

杨圣敏：《突厥回纥史中的几个问题》，《西域研究》，1993年第3期。

丁谦：《〈后汉书·乌桓鲜卑传〉地理考证》，载于张舜徽主编《二十五史三编第4分册，后汉书之属》长沙：岳麓书社，1994年。

乌拉熙春：《从语言论证女真、满洲之族称》，载恒煦（金光平）等著：《爱新觉罗氏三代满学论集》呼和浩特：远方出版社，1996年。

新疆文物考古研究所、新疆维吾尔自治区博物馆编：《新疆文物考古新收获（续）：1990~1996》，乌鲁木齐：新疆美术摄影出版社，1997年。

张久和：《原蒙古人的历史——室韦-达怛研究》北京：高等教育出版社，1998年。

哈斯巴特尔：《试析肃慎、挹娄、女真的族称关系》，《黑龙江民族丛刊》2000年第3期。

任国英：《满-通古斯语族诸民族物质文化研究》沈阳：辽宁民族出版社，2001年。

李志敏：《嘎仙洞的发现与拓跋鲜卑发祥地问题》，《中国史研究》2002年第1期。

王博：《新疆考古出土手制黑衣陶器初探》，《西域研究》，2002年第3期。

钱伯泉：《黄头回纥的源流、居地和名义考——兼谈裕固族的族源》，赞丹卓尔编：《裕固族研究论文续集（上）》，兰州大学出版社，2002年。

郎樱主编《中国维吾尔历史文化研究论丛3》，北京：民族出版社，2003年。

陈聿东：《名画鉴赏》郑州：河南人民出版社，2003年。

王子初：《中国音乐考古学》福州：福建教育出版社，2003年。

爱新觉罗瀛生：《满语杂识》，北京：学苑出版社，2004年。

王国维：《〈长春真人西游记〉注》，（元）丘处机著，赵卫东辑校《丘处机集》，济南：齐鲁书社，2005年。

杨军：《拓跋鲜卑早期历史辨误》，《史学集刊》，2006年第4期。

段晴主编：《吐鲁番学新论》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2006年。

哈斯巴特尔：《阿尔泰语系语言文化比较研究》北京：民族出版社，2006年。

（北魏）酈道元著；史念林，曾楚雄，季益静，田进元，林海乔，林俊守，侯清成，黄剑锋注《水经注上》北京：华夏出版社，2006年。

贺志凌：《新疆出土茎模的形制渊源探究》，《中国音乐学》，2006年第1期。

韩建业：《新疆的青铜时代和早期铁器时代文化》北京：文物出版社，2007年。

孙伯君、聂鸿音：《契丹语研究》北京：中国社会科学出版社，2008年。

杨瑾：《于阗与北宋王朝的贸易路线初探》，《新疆大学学报》（哲学人文社会科学版），2008年第4期。

张伟、曲轶莉：《嫩江流域单耳陶杯研究——兼论嫩江流域单耳陶器的起源与流向》，《北方文物》，2009年第2期。

曹永年：《关于拓跋鲜卑的发现地问题——与李志敏先生商榷》，《中国史研究》，2010年第3期。

周成华：《亚洲战争简史》，长春：吉林大学出版社，2010年。

朱学渊：《新版中国北方诸族的源流》上海：华东师范大学出版社，2010年。

АТРИБУЦИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ НАЗВАНИЙ УЧРЕЖДЕНИЙ МОХЭ В ГОСУДАРСТВЕ БОХАЙ: ФАКТОР СЕВЕРНЫХ ПЛЕМЕН В ПОЛИТИЧЕСКОМ ПОРЯДКЕ ДРЕВНЕЙ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

Сунь Хао

В правящей системе Бохая группа создателей государства занимает центральное положение, образуя стабильный и закрытый правящий класс, и в конечном итоге превратилась в бохайский народ (бохайцы); коренной народ мохэ с большинством населения становится управляемым классом. Между ними существуют огромные различия по политическому статусу, социальной экономике и т.д. Соответственная политическая система также должна обладать многофакторными и сложными характеристиками, либо можно резюмировать её как «правило по обычаю» в обычном мышлении древней китайской истории. Другими словами, в Бохай существует не только бюрократическая административная система, основанная на системе династии Тан, но и традиционная политическая система племён. В этом отношении исследователи по изучению Бохая в последние годы в основном достигли общего понятия [Сюдзи Масаси, 2001, 110; Ким Дон У, 2006, 127–129; Генерал Накадзэ, 2012, 148–153; Фань Эньши, 2014; Сунь Хао, 2014, 36–51], но исследования этого сложного типа бюрократической административной системы в основном сосредоточены на имитации бюрократии, установленной династией Тан, с другой стороны как исследования племенной официальной системы мохэ неясны. Основная причина этой проблемы заключается в нехватке материалов (источников) по истории Бохая. В этой удручающей ситуации большинство записей сосредоточено в бюрократии из-за необходимости производства текстологии, которые скрывают историю ситуации племён мохэ [Сунь Хао, 2014, 43–52]. Однако в этих источниках еще есть несколько эпизодов, которые дают нам ценные ключи к пониманию официальных названий и системы племён мохэ в Бохае. Статья в основном посвящена анализу таких содержаний и, соответственно, исследованию их происхождения и политической функции.

Исследование произношения и семантики «кэдуфу» (可毒夫)

«Цэ Фу Юань Гуй Раздел иностранных чиновников Официальный титул» записаны, что «по обычаю (государства Бохай) называет своего короля *кэдуфу* (可毒夫), а чиновниками называется святой *король* (圣王), а в документах называется *цзися* (基下)» [Цэ Фу Юань Гуй, 2006, 11148; Старая история Пяти династий, 1976, 1844; Новая история династии Тан, 1975, 6182]. «Биография Бохая Синьтан-шу» кратко описаны, что «по обычаю называют короля как *кэдуфу*, как святой *король*, как *цзися*» [Новая история династии Тан (Синьтан-шу), 1975, 6182]. Среди них «*кэдуфу*» очевидно не является типичным политическим почтительным титулом династии Тан, а имеет окраску племён мохэ. Русский

исследователь Э.В. Шавкунов попытался использовать произношение и семантику современной тунгусо-маньчжурской языковой семьи для вывода и объяснения и предложил две возможности. Что касается бохайского «кэду» в современной китайской огласовке, то это слово имеет общее происхождение с маньчжурским «кадала», т.е. «управляю, главноначальствую». Возможно также, что слово «кэду» имеет какую-то связь с нанайским «кэтэ», означающим в переводе «старший, взрослый» [Шавкунов, 1968, 58]. Китайские исследователи Хуан Сихуэй и Лю Сяодун полагают, что «кэдуфу» представляет собой сочетание маньчжурского слова «katun» (т.е. «кэдунь» 可敦) из алтайской языковой семьи) и китайского слова «фу» (夫), и интерпретировали это слово как «муж (фу) королевы» или «корень кэдунь – король», «сильный мужчина – король» [Лю Сяодун, 2006, 283]. По интерпретации русских и китайских исследователей, очевидно, они понимали слово «фу» как иероглиф-слово китайского языка и с большим воображением, вывели его из современного тунгусо-маньчжурского языка, возникшего позже.

Южнокорейский исследователь Ким Джэ Сон интерпретировал в соответствии с расширенным значением про записи «уезда Цзебо (皆伯县)» в «Истории трёх королевств (Сань Го Ши Цзи)». Он предположил, что «кэ» из «кэдуфу», и «цзе» (皆) произносятся «kaï», а затем он решил, что слово «кэ» произошло от королевского титула Фууй и Когурё – «цзя» (加), значение которого было расширено как король или дворянин. «Кэдуфу» может интерпретироваться как ««кэду» большой человек» или «большой (высокий) правитель» [Ким Джэ Сон, 1996, 92]. По сходству звуков «кэ» и «цзе» автор считает, что у них одинаковая транскрипция с «цзя». «Цзя» в официальном названии Когурё происходит от «ака/ага», часто встреченной в языке сяньбэй-дунху, и часто записывается как «аган» (阿干). В период средневековья «аган» или «цзя» были общепринятыми официальными названиями в этнических популяциях Северо-Восточной Азии. В фактическом процессе подачи же нет производного слова, образованного путем добавления сложного суффикса после слова «аган», как сказал автор. Мнения о том, что первые иероглифы похожи друг на друг по произношению, недостаточные доказательства.

Что касается интерпретации слова «кэдуфу», мы должны рассматривать его с точки зрения общности и рассматривать как транслитерацию китайского иероглифа. Китайское произношение «кэдуфу» в средневековье т.е. «*kha'dəwk'bu» [Edwin G. Pulleyblank, 1991]. Очевидно, что слово «ду» как входящий звуковой иероглиф не соответствует заднему носовому «-n» в словах «kha'dun». «Кэду» и «кэдунь» – не одно и то же. След на то, что Э.В. Шавкунов выдвинул «кадала» по-маньчжурски или родственное которого, заслуживает дальнейшего внимания. В раннем средневековье титул хана Жужаньского ханства системы сяньбэйских властей был «цюдоуфа» (丘豆伐), что имело значение «открытие контроля» [История Северной династии (Бэй Ши), 1974, 3251]. Транслитерация «цюдоуфа» – «*khuw'dəw'buat». Ширатори Куджи считает, что «цюдоу» т.е. «kütele» по-монгольски, которое означает «контроль» и

«управление», а похоже на маньчжурское слово «*кадала*» по семантике [Ширатори Куджи, 1970, 230]. Можно считать, что королевский титул Бохая «*кэду*» и «*цюдоу*» оба являются транслитерированными китайскими иероглифами для одинакового слова алтайской языковой семьи. Разница между «*кэ*» и «*цю*» в финале соответствует одинаковому слову тунгусской языковой семьи и монгольской языковой семьи. Следовательно, можно сказать, что по поводу очередя времени появления «*кэдуфу*» должно быть основано на титуле сяньбэйского хана «*цюдоуфа*» с некоторым изменением первого слога.

«*Кэдуфу*» имеет отличительный словарный запас сяньбэй с суффиксом «*фу*», который по звучанию похож на «*фа*». «*Фа*» из «*цюдоуфа*» – это китайский иероглиф, транслитерированный с соответствующим суффиксом. Ширатори Куджи считает, что «*фа*» имеет действительное значение и соответствует значению китайского иероглифа «открытия», и рассматривает его как транслитерированное слово монгольского языка – «**bada*» [Ширатори Куджи, 1970, 230]. Однако это утверждение несовместимо со звуком «*фа*» (**buat*). Жужанский хан также имеет почтительный титул «*доу луо фу ба доу фа хан*» (豆罗伏跋豆伐可汗) [История династии Вэй (Вэй Шу), 1974, 2297], среди которых есть «*Ба Доу Фа*» с суффиксом «*фа*». Согласно китайскому значению, Тоёхати Фудзита сформулировал транскрипцию как «**badarburі*», в котором «*bada*» (**bada*) означает «показ» и «открытие». Он понимал «*фа*» как транслитерированный иероглиф суффикса монгольского герундия «-*burі*», который не имеет практического значения [Фудзита Тойохати, 1943, 188]. Другой титул жужанского хана «*чи лиан цю доу фа*» (敕连 (丘) [兵] 豆伐) может семантически поддерживать предложение Фудзита Тойохати. Его китайское значение – «генеральный заведующий» [История династии Вэй (Вэй Шу), 1974, 2303], которое напрямую соответствует «*цюдоу*» (**kütele*) Слово «*фа*» еще не переведено.

Правильно, что Фудзита Тойохати утверждал, что «*фа*» – это суффиксное слово, но проблема о том, прямо транслитерировано ли его как «*burі*», нужно обсудить по-другому. «*Фа*» не только встречается в имени жужанского хана, но и является переводом обычных китайских иероглифов в сяньбэйских и тюркских официальных названиях. Самое известное слово – официальное название сяньбэй «*синифа*» (俟匿伐), которое потом также использовалось тюрками. Переданные источнику переводятся как «*силифа*» (俟利发) и «*силифу*» (俟利弗). Это «**ältäbär*» (или «**iltäbir*») в надписи стела Орхона [Von F.W.K. Müller, 1910, 96; Alessio Bombaci, 1970, 1–66]. «*Фа*» (伐) (**buat*), «*фа*» (发), (**puat*), «*фу*» (弗), (**buət*) все соответствуют окончательному звуку «-*bär*» (или -*bir*). Можно считать, что окончательный звук слова, оканчивающегося на гортанный звук «*r*», ближе к исходному сяньбэйскому языку того времени, чем окончательный звук «*гі*». Суффикс «*фа*» также встречается в официальном названии журана «*тудоуфа*» (吐豆发). Естественно, «*тудоу*» – заимствованное слово из китайского слова «*дуду*» (генерал-губернатор). Суффикс герундия после него также отражает официальное название и идентичность.

Следовательно, что «фу» из слова «кэдуфу» имеет сходство с «фа», которые использовались в переводе суффиксов герундий на сяньбэйский язык в период средневековья (династий Вэй, Цзинь, Суй и Тан). Королевские титулы Бохая напрямую заимствованы из политической традиции сяньбэй, которая показывает, что основатели Бохая давно имели прямую связь с политической системой племён сяньбэй и приняли свои традиционные политические идеи как один из источников легитимности для формирования королевской власти. Судя по историческим записям, мы также можем обнаружить, что первые официальные названия племён мохэ произошли от традиции сяньбэй. Связываем эти официальные названия с королевским титулом Бохая «кэдуфу», мы можем увидеть исторический контекст введения политических официальных названий племён мохэ в Сяньбэй.

*Историческое происхождение
королевских титулов государства Бохай*

Судя по историческим источникам, официальное название племён мохэ, впервые упоминаемое в исторических записях, также является официальным названием семьи сяньбэй. «Биография мохэ Истории Суй (Суй-шу)» записано, что племена мохэ «жили на территории по горам и рекам, а вождь называется «*да мо фу мань до*» (大莫弗瞞咄)» [Истории династии Суй (Суй Шу), 1973, 1821]. Среди них «*мофу*» (莫弗) т.е. «*мохэфу*» (莫贺弗), что образовано добавлением суффикса к официальному названию этнической семьи дунху-сяньбэй – «*мохэ*» (莫贺), а именно «* *baγarut*» или «* *baγaruhr*» [Paul Pelliot, 1929, 201–266; Karl Menges, 1951, 85–118; Gerhard Doerfer, 1965, 369]. «*Мохэфу*» (или «*мофу*») находится в политической системе сяньбэй, чтобы в основном используется для идентификации «других племён» или лидеров племён, которые были покорены. Как описано ниже, в «Биографии жужаней Истории Северных династий (Бэй-ши)», в четыре года правления Тайань династии Северной Вэй, жужанский хан *Тухэчжэнь* (吐贺真) убежал, его чиновник «*мохэ*» (莫贺) *У Чжу Цзя Туй* (乌朱驾颓) заставил тысячи людей спуститься [История Северных династии (Бэй Ши), 1974, 3255]. «Биография императора Гаоцзун Истории Вэй (Вэй-шу)» записал одинаковое событие на то, что «другие племена *У Чжу Цзя Туй* и *Ку Ши Туй* (库世颓) заставили людей спуститься [История династии Вэй (Вэй Шу), 1974, 117]. «Другое племя», очевидно, не является ядерным членом жужанского хана, который называется «*мофу*» (莫弗). Что касается «*маньдо*» (瞞咄), то исследователи обычно считают, что это модификация термина «*мохэдо*» (莫贺咄) официального названия сяньбэй в маньчжуро-тунгусской языковой семье, т.е. * *man-tur* <* *baga* / *baγa-tur* [Ширатори Куджи, 1970, 451; Айсингёро Урухитюн, 1996, 387]. Это слово широко использовано в обществах северных народов в средневековье, означая «храбрый человек» и «герой». Судя по положению, описанному в источниках, «*мофу*» (莫弗) имеет определённую политическую функцию и значение внутри племени и не является модификатором других официальных названий. В то же время «*маньдо*» (瞞咄) («*мохэдо*») также представляет собой определённую

политическую идентичность и может использоваться отдельно. Например, в династии Суй старший брат вождя сумо-мохэ *Тудицзи* (突地稽) был «маньдо» и был ошибочно записано как имя человека. «*Мо фу мань до*» (莫弗瞞咄) должно принадлежать к совместному названию двух политических идентичностей вожди племени мохэ – «*мофу*», представляющей политической позиции вожди в бывшей политической системе сяньбэй; «*мохэдо*» (莫贺咄), представляющему авторитет Хрисмы (Chrisma). Следовательно, должно использовать запятую, чтобы прервать источники, и должно заменить его на «*да мо фу, мань до*» (大莫弗, 瞞咄).

Связывая использование «*мофу*» (莫弗) и «*маньдо*» (瞞咄) с королевским титулом «*кэдуфу*» (可毒夫) в период Бохая-мохэ, мы можем увидеть исторический контекст введения политического официального названия сяньбэй.

В период династии Северной Вэй *уцзи*-мохэ уже начали движение на юг. Власти сяньбэйской семьи (Северной Вэй, жужани) имел сильное влияние в Северо-Восточной Азии. Уцзи (мохэ), перебравшийся в северо-восточную приграничную территорию, естественным образом легко интегрировался в политическую структуру с центром властей сяньбэйской семьи. В начале династии Суй территории, на которой обитал сумо-мохэ, находилась на реке Сунгари (к западу от Ноньяня Цзилия), которая была ближайшим местом к первоначальному правлению властей сяньбэй. Они должны быть первой группой – *уцзи*, которая поехала на юг и была включена в строе сяньбэй. По сравнению с другими шестью племенами мохэ, эти мохэцы больше всего знакомы с политическими и культурными традициями сяньбэй, и они больше всего впитали их. Таким образом, в начале династии Суй сумо-мохэ под руководством *Тудицзи* и другие племена были присоединены, а китайская династия Центральной равнины также узнала, что официальные названия сяньбэй у сумо-мохэ называются «*мофу*», «*маньдо*», и в целом общее положение семи племён мохэ. Однако в это время семь племён мохэ, включены сумо-мохэ, были зажаты окружающими мощными политическими группами и имели тенденцию к краху [Сунь Хао, 2017, 54–62]. В начале династии Тан общество мохэ реорганизовалось в новую структуру, т.е. окончательно сформировало противостояние двух политических групп Бохая и хэйшуй-мохэ. Среди них императорская семья Бохая была названа «сумо-мохэ, присоединенным к Когурё» [Сунь Хао, 2017, 54–62]. После того, как сумо-мохэ распался как региональная группа, они присоединились к Когурё, а затем переехали в Инчжоу из-за разрушения Когурё династией Тан. В ходе такого частого перемещения и миграции императорская семья Бохая по-прежнему использовала политический титул сяньбэйского хана – «*кэдуфу*» (可毒夫), что также может отражать то, что политическая традиция сяньбэй была встроена в политические концепции такого сумо-мохэ.

В то же время в контексте сложной ситуации в политической структуре племён в Северо-Восточной Азии в период династий Суй и Тан можно видеть, что большинство могущественных властей сяньбэй уже погибло, а их реальное политическое влияние на Северо-Восточную Азию почти исчезло. Однако

наследие политической культуры сяньбэй продолжала существовать и изменять в Северо-Восточной Азии. С точки зрения изменения политической культуры сяньбэй, «мофу» (мохэфу), имеющий значение особого политического класса и местные коннотации, постепенно пришел в упадок с падением политических властей сяньбэй. На всей территории Северо-Восточной Азии интенсивность этого процесса обычно следует политической и географической уровня и постепенно снижается. Другими словами, чем ближе северо-восточные племена к двум политическим группам – династии Центральной равнины Китая и степным ханствам кочевников, тем быстрее вымерли официальные названия как «мофу». Это наиболее характерно для народов си и киданей. При династии Северной Чжоу народ си когда-то находился под контролем зарождающегося тюркского ханства, и у него пяти племён существовали различные официальные названия. В то же время, когда главы киданьских племён принадлежали к династии Суй, их всех называли «мофу». На 22 году правления Чжэнгуань династии Тан, официальные названия вождей си и киданей были переименованы в «жухэчжу» (辱纥主) [Истории династии Северной Чжоу (Чжоу Шу), 1971, 899]. Произношение в средневековье «жухэчжу» может быть записано как «ɣwɤk'kul'su». Слово «жухэ» совпадает с «рекой Жоло» (弱洛水) и «няолуогэ» (裊罗个), что является значением в киданском языке – «желтым» или почтительным значением «золотой». Очевидно, что «жухэчжу» более самоуважительно, чем «мофу». В то же время племена шивэй, которые расположены в удалённой территории Северо-востока и далеко от двух основных политических групп, по-прежнему используют официальное название «мофу» и другие [Истории династии Суй (Суй Шу), 1973, 1882–1883]. Однако почётный титул «мохэдо», символизирующий личную храбрость, постепенно превосходит «мохэфу». Он похож на официальное название киданей и си. Т.е. официальное название, которое может подчеркивать уважение лидеров племён Северо-Восточной Азии, постепенно заменило первоначальный штамп о принадлежности на «другие племена» и «подчиненные племена».

В период династий Суй и Тан официальные названия, такие как «мофу» и «маньдо», никогда не упоминались в исторических записях. Они были не только тесно связаны с распадом и реконструкцией общества мохэ, но и являлись частью общей тенденции социального развития различных племён Северо-Восточной Азии. Т.е. влияние политических властей сяньбэй постепенно угасало, а его политическое и культурное присутствие продолжалось и отбрасывалось среди всех этнических групп. «Кэдуфу» королевского титула Бохая фактически принял политическое почетное название, производное от сяньбэйского хана, и его значение представляло собой усиление самосознания Бохая-мохэ. В то же время это также может объяснить то, что правители Бохая продолжали декларировать свою политическую власть над другими северо-восточными племенами в стране с политической традицией, чтобы признать политический авторитет для северо-восточных племён. Короли Бохая приняли титул хана в политической культуре северных народов, и они следовали системе Тан, чтобы адаптироваться к разнообразным социальным основам и политической системе Бохая и создать

политический авторитет власти межкультурной и многоэтнической групп. В сложной среде пересечения многих тип в Северо-Восточной Азии осуществляет важную политическую практику концепции зональности – «маленький Китай».

*Исследование официальных названий
племён мохэ в государстве Бохай*

Политический почтительный титул королевской власти Бохая «кэдуфу», как название королевского статуса, происходит от Сяньбэй, и его словообразование явно отличается от синонима тунгусского языка общества мохэ. С точки зрения политических и социальных отношений, его применение является монополистическим и всегда было исключительным для правящей группы высшего уровня. Не было замечено, что низовое общество мохэ продолжает использовать такое название в процессе развития. Автор однажды упомянул, что «большой реликвией» бохайцев является политический почтительный титул, который отмечает аристократию правящей группы Бохая [Сунь Хао, 2014, 52–61]. После исчезновения Бохая его правящая группа была перемещена династией Ляо в Ляодун. Мохэ, который первоначально доминировал в Бохае, постепенно поднялся и превратился в чжурчжэней [Сунь Хао, 2014; Сунь Хао, 2017, 54–62]. В процессе развития чжурчжэней использовали «боцзинь» (孛堇) и «боцзиле» (孛极烈) в качестве своих официальных названий и почётных титулов, но мы не видели, что они следовали политическим титулам Бохая. Этот, казалось бы, раздробленный исторический феномен на самом деле является важным проявлением сложной политической системы государства Бохай: политическое различие между правящим классом Бохая и правящим племенным классом будет в дальнейшем отражаться в официальных титулах и официальных названиях. Таким образом, в соответствии с исключительной политической идентичностью правящей группы, большое количество племён мохэ являются политической и социальной основой государства Бохай, а система политической идентичности, унаследованная от традиций мохэ, также является одним из важных столпов функционирования политической системы Бохай.

К сожалению, нет подробной информации по этому вопросу в источниках, которые могли бы полностью показать официальную систему названий местных племён мохэ, но в записях о дачи даней Тану из Бохая, хэйшуй-мохэ, племени юэси и племени фуне можно найти большое количество сходных фонетических суффиксов. Это дает ценные подсказки для определения официальных названий их племён. В материалах «Цэ Фу Юань Гуй» подробно записаны имена сотрудников данников, например, «У Цзе Чжи Мэн» (乌借芝蒙), «Чжи Мэн» (智蒙), «Му Чжи Мэн» (木智蒙), присланных политической группой мохэ в период Кайюань династии Тан (713–741 гг.) [Цэ Фу Юань Гуй (версия династии Сун), 1989, 3848–3851]. Среди них «Чжи Мэн» (芝蒙, 智蒙) схожи с племенами данников северных племён хэйшуй-мохэ, племени тели, племени юэси и племени фуне из того же источника. Среди племён данников: «Шиъи» (失异), «Шикэ» (施

可), «Сукэ» (素可), «Учи» (溟池) и «Чжи» (支) все произносятся как «чжи», которые принадлежат к разным транслитерациям одного слова. Можно считать, что есть общие суффиксы «Чжи Мэн» (* -tʃi-muŋ) в именах данников в племенах мохэ. Это явление не случайно, оно должно принадлежать к политической идентичности вождя племени мохэ и имеет большое значение в политическом и культурном контексте общества Бохай. Просто люди династии Тан не знали причину, и записали это как часть имени.

В истории Северо-Восточной Азии «Чжи Мэн» (* tʃi-muŋ) соответствует общепринятому алтайскому словарю, обнаруженному в исторических описаниях многих этнических групп. В «Биографии Когурё Истории Вэй (Вэй-шу)» говорится, что «Чжу Мэн хорошо стреляет» [История династии Вэй (Вэй Шу), 1974, 2397]. В «Атрибуции происхождения и развития маньчжуров» говорится: «В нынешнее время маньчжурский язык называют хорошим стрелком, который называется Чжуо Линь Ман А. Звук Чжуо и Чжу похожи, и Линя – затяжная рифма языка; слово Ман А, если быстро вызвать, приближается к звуку Мэн» [Агуй и др, 1988, 8]. (Китайские оригинальные материалы: 今满洲语称善射者, 谓之卓琳莽阿。卓与朱音相近, 琳则齿舌之余韵也; 莽阿二字, 急呼之则音近蒙). «Чжуо Линь Ман А» по-маньчжурски т.е. «tʃorin maŋqa», tʃorin означает цель, а maŋqa означает «долгое время, стойкость или умение» [Шан Хункуй, Лю Цзинсянь, Цзи Юнхай, Сюй Кай, 1990, 239]. Следовательно, словообразовательные формы «Чжи Мэн» объединены «tʃorin», означающим «цель», и «maŋqa», означающим долготу и стойкость. Эти два слова также более встречены на монгольских языках. Например, «чжуо линь» (tʃorin) часто записывается как «чо ли» (啜里) на киданском языке [История династии Ляо (Ляо Ши). Пекин, 2016, 1]. «Maŋqa» – название хана «Mongke» на монгольском языке средневековья [Фэн Чэнцзюнь, 1962, 76]. В VIII веке мохэские племена хэйшуй, тели, юэси, фуне, которые использовали «Шимэн» (失异蒙) и «Учимэн» (溟池蒙), обитали в среднем и нижнем течении Амура, т.е. начальной территории обитания мохэ. На них не повлияли другие южные власти и народы, такие как Бохай. Их политические титулы принадлежат первобытной ситуации мохэ. Следовательно, можно считать, что политический титул «Чжимэн» принадлежит к традиционной идентичности, разделяемой племенами мохэ. В Бохэе все те, кто платил дань с подобным суффиксом «Чжимэн», в то время были вождями племени мохэ, и историки Тан называли их «большими лидерами» [Сунь Хао, 2017, 43–52]. Исходя из этого, можно считать, что в то время на политической арене Северо-Восточной Азии действовало большое количество вождей племён мохэ, которые составляли основу Бохая, и «Чжимэн» должен быть почетным титулом, а его статус был в императорской семье Бохая.

В дополнение к почетным почтительным титулам мохэ, есть также некоторые имена, которые имеют большую связь с чжурчжэньскими титулами «боцзинь» (孛堇) и «боцзиле» (孛极烈) по произношению. Цитируя источник «Цэ Фу Юань Гуй», среди них есть именно данников Бохая династии Тан – «Вэй-боцзи» (味勃计), «Юйфусюйцзи» (蔡夫须计), «Гонбоцзи» (公伯计) [Цэ Фу Юань

Гуй, 2006, 11242]. Среди них «*боцзи*» (勃计, 伯计) могут быть написаны как «bət'kɕiaj» или «pa: jk'kɕiaj», «bət'k», «pa: jk» и имя вождя *Гаоче* «*фуле*» (匍勒) (buwk 'lək) похож на *фу* (buwk). Принято считать, что «*фу*» (匍) является общепринятым алтайским официальным названием «bäg», а его суффикс «*ле*» (勒) представляет почётную форму «-lär», т.е. «bäglär» [Von Karl H. Menges, 1961, 130–135; Gerhard Doerfer, 1965, 404]. Это слово выводит «*bögin» и «*bögilə» в чжурчжэньском обществе [Айсингёро Урухитюн, Ёсимото Митимаса, 2011, 117]. В этом эволюционном процессе окончание «i» постепенно появлялось после bäg, и оно сопровождалось окончанием «-n» восточноалтайского языка, а именно *bögin <* bäg. Китайский иероглиф «计» (цзи) (*kɕiaj) похож на «稽» (цзи). Когда он используется как суффиксное слово на алтайском языке, он часто соответствует «-gir» [Karl Menges, 1951, 85–118]. Отсюда мы видим, что соответствующие звуки «*боцзи*» (勃计, 伯计) должны иметь похожие звуки «*bögir», или «bögirə» / «bögilə», т.е. администрация «*боцзиле*» (字极烈) у чжурчжэней. С помощью этой аналогичной попытки она может поставить доказательство политической идентичности чжурчжэней и наследственных отношений общества Бохая-мохэ. Использование этого термина в тюркском и чжурчжэньском обществах привело к выводу, что такие термины, как «*боцзи*» в обществе Бохая-мохэ, в основном используются для обозначения официальных названий племён, которые имеют определённый функциональный цвет. Они тоже имеют функциональные различия в какой-то степени, которые схожи с титулом «*Чжи Мэн*» (芝蒙) в хорошем смысле.

Значения центральноевразийской традиции для основания Бохая

По обсуждению выше в основном ясно, что государство Бохай, существующее в Северо-Восточной Азии с 8 по 10 в., не только приняло бюрократию танского стиля, но и повлияло на политические и культурные традиции центральноевразийских этнических популяций как сяньбэйские и тюркские власти, которые широко были использованы для идентификации политической идентичности от императоров до вождей племён. Некоторые политические титулы были использованы исключительно внутри правящей группы высшего уровня, например, королевский титул «*кэдуфу*» и «*реликвия*», о которой автор говорил ранее, являются наиболее репрезентативными. Объявив об этой политической идентичности, они могут эффективно определить свой особый статус и получить политический авторитет. Соответственно, в низовом обществе племён мохэ также появились титулы вождей, такие как «*боцзи*» (伯计) (*bögir) с яркими центральноевразийскими характеристиками, такими как тюрки. Эти титулы сочетаются с собственными титулами мохэ в стиле *карисма*. В новой местной системе Бохая традиционным вождям племён дается чёткий статус и благородная идентичность. Поэтому в источниках можно увидеть многие имена людей, но на самом деле это термины, используемые политическими чиновниками.

Историческая причина этого явления в том, что общество мохэ было тесно связано и взаимодействовало с сяньбэй, тюрками и другими центральноевразийскими народами в процессе своего развития. Этот вид взаимодействия в

основном отражается в политическом порядке сменявших друг друга кочевых ханств, таких как сяньбэй и тюрки, которые значительно реформировали политические традиции этнических групп, таких как *уцзи-мохэ* и кидани. Когда власти в Северо-Восточной Азии избавились от ограничений кочевых ханств и поднялись самостоятельно, они отказались от первоначальных низкоуровневых титулов, представляющих статус «другого племени», и переключились на титулы, представляющие высокоуровневые идентичности. Используя сложные политические концепции, Бохай консолидирует сложную центрально-местную административную структуру формирующегося централизованного режима. Это можно понять с двух сторон.

Во-первых, правление государства Бохай охватывает внутреннюю территорию Северо-Восточной Азии, и его социально-экономические формы сложны, большинство из которых принадлежат к племенным поселениям или находятся под сильным влиянием кочевников. Создавая бюрократию и укрепляя административную централизацию, государство Бохай установило большое количество аристократических традиций в традиционном племенном обществе, чтобы контролировать обширное племенное социальное пространство. Это воплощено в официальных титулах и названиях. От императоров до подчиненных существует сочетаний официальных названий и благородной идентичности. С одной стороны, они используют зарубежные кочевые политические титулы, чтобы заявить функционирование бохайцев в политической системе Бохая. С другой стороны, это тоже следует традиции высокого уровня мохэ для установления аристократического авторитета в племенном обществе.

Во-вторых, благодаря использованию такой политической идентичности государство Бохай могло плавно расширяться на север в период своего процветания и мощно контролировать лесные племена Северо-Восточной Азии, такие как племена тели и юэси, которые когда-то во внутренних районах Северо-Восточной Азии обосновались порядком «Маленького Китая» с центром бохайской императорской власти. Важное политическое значение того, что император Бохая использовал почтительный титул сяньбэйского хана «*кэдуфу*», заключается в его заявлении о политической власти племенам мохэ в северной территории Бохая и киданьским племенам на западе. Такая территория, где расположены эти племена, находилась под влиянием политической группы сяньбэй и признали его традиционные титулы. Получение поддержки от окружающих кочевых лесных племён и установление нового политического строя в Северо-Восточной Азии является важным историческим фоном для того, что государство Бохай следует и изменяет политические традиции Центральной Евразии.

Следует отметить, что анализ и обсуждение происхождения официальных названий и почётных титулов племён Бохая не направлено на то, чтобы ослабить или отрицать важное влияние бюрократии династии Центральной равнины на построение политического порядка в Бохае. Напротив, автор считает, что эта политическая система значительно укрепила и сформировала авторитет императорской власти Бохая, который является важной основой для дальнейшего процветания Бохая. Политический порядок древней Северо-Восточной Азии с

ростом региональных этнических властей, таких как государство Бохай, с целью адаптации к его внутренним сложным и разным социальным условиям, установления соответствующей правящей власти, будет включать северную и *танскую* политики. Он сломал прежнюю социально-политическую дихотомию между северной степи и оседлым земледелием и реализовал сочетание различных политических концепций и культур. Это самое большое отличие от внутреннего евразийского мира. С точки зрения большей среды, концепция императорской власти Бохая в сочетании с разной идеей и административной системой «правления по обычаю», сильно повлияла на последующих киданей и чжурчжэней.

Пер. Ван Цзюньчжэн

Библиографический список

Агуй и др. Атрибуции происхождения и развития маньчжуров. – Шэньян: Ляонинского народа, 1988. – 386 с. 阿桂等. 满洲源流考. 沈阳: 辽宁民族出版社. 1988. – 386 页.

Айсингёро Урухитюн, Ёсимото Митимаса. Кидани, чжурчжэни: вид с Корейского полуострова. – Киото: Изд-во Киотского университета, 2011. – 280 с. 愛新覺羅・烏拉熙春、吉本道雅著. 韓半島から眺めた契丹、女真. 京都大学学術出版会, 2011. – 280 页.

Alessio Bombaci. «On the Ancient Turkic Title *eltäbär*», in Proceedings of the IXth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. – Napoli, 1970. – 1–66 с.

Генерал Накадзэ. Изучение археологии в средневековье в Северо-Восточной Азии – мохэ, Бохай, чжурчжэни». – 2012. – 306 с. 中澤寛将. 北東アジア中世考古学の研究——靺鞨・渤海・女真——. 六一書房, 2012. – 306 页.

Edwin G. Pulleyblank, Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin, UBC Press, 1991. – 488 с.

История династии Вэй (Вэй Шу). – Пекин, 1974. – 3065 с. 魏书. 北京: 中华书局, 1974. – 3065 页.

История династии Ляо (Ляо Ши). – Пекин, 2016. – 1755 с. 辽史. 北京: 中华书局, 2016. – 1755 页.

Истории династии Северной Чжоу (Чжоу Шу). – Пекин, 1971. – 932 с. 周书. 北京: 中华书局, 1971. – 932 页.

Истории династии Суй (Суй Шу). – Пекин, 1973. – 1904 с. 隋书. 北京: 中华书局, 1973. – 1904 页.

История Северных династии (Бэй Ши). – Пекин, 1974. – 3351 с. 北史. 北京: 中华书局, 1974. – 3351 页.

Karl Menges. «Altaic elements in the proto-Bulgarian inscriptions», Byzantium XXI (1951). – P. 85–118.

Ким Джэ Сон. Предварительное исследование языка и иероглифов Бохая // Вестник Центрального народного университета. – 1996. – № 6. – С. 90–94. 金在善. 浅谈渤海国的语言文字 // 中央民族大学学报. – 1996. – № 6. – С. 90–94.

Ким Дон У. Исследование системы местного управления Бохая с центром вождей племён // Высшая школа Корейского университета, 2006. – 146 с. 金东宇. 渤海地方统治体制研究—渤海首領を中心으로 -. 고려대학교대학원 2006년, 146頁.

Лю Сяодун. Исследование культуры Бохая: с точки зрения археологических обследований. – Харбин: Изд-во хэйлунцзянского народа, 2014. – 348 с. 刘晓东. 渤海文化研究: 以考古发现为视角. 黑龙江人民出版社, 2014. – 348页.

Новая история династии Тан. – Пекин, 1975. – 6153 с. 新唐书. 北京: 中华书局, 1975. – 6153页.

Paul Pelliot. «Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale», *Toung Paul XXVI* (1929). – С. 201–266.

Сборник переводов исследований по истории и географии Южно-Китайского моря и Западных регионах (III). Пер. Фэн Чэнцзюнь. – Пекин, 1962. – 103 с. 冯承钧译, 西域南海史地考证译丛(三编). 北京: 商务印书馆, 1962. – 103页.

Старая история Пяти династий. – Пекин, 1976. – 2042 с. 旧五代史. 北京: 中华书局, 1976. – 2042页.

Сунь Хао. Исследование изменения этнических групп мохэ: с центром исторического отношения фууюй и Бохая-мохэ // Шилинь (Лес истории). – 2017. – № 5. С. 54–62. 孙昊. 靺鞨族群变迁研究——以扶余、渤海靺鞨的历史关系为中心// 史林. – 2017. – № 5. – С. 54–62.

Сунь Хао. Исследование о «Реликвии. Политическое и культурное взаимодействие киданей, тюрков и мохэ» // Историко-географические исследования приграничья Китая. – 2014. – № 4. С. 52–61. 孙昊. 说“舍利” : 兼论契丹、突厥、靺鞨的政治文化互动//中国边疆史地研究. – 2014. – № 4. – С. 52–61.

Сунь Хао. Исследование этнических групп и общества чжурчжэней в династии Ляо. – Ланьчжоу: Изд-во Ланьчжоуского университета, 2014. – 242 с. 孙昊. 辽代女真族群与社会研究. 兰州大学出版社, 2014. – 242页.

Сунь Хао. Создание варваров: исторический дискурс и практика «вождей» Бохая в древнем восточноазиатском мире // Альманах историографии. – 2017. – № 5. – С. 43–52. 孙昊. 制造夷狄: 古代东亚世界渤海“首领”的历史话语及其实践//史学集刊. – 2017. – № 5. – С. 43–52.

Сюдзи Масаси. Бохай и древняя Япония. Книжное издательство Кокура, 2001. – 514 с. 酒寄雅志. 渤海と古代の日本. 校倉書房, 2001. – 514頁.

Фань Эньши. Исследование истории развития мохэ: с центром развития, эволюции этнических групп. – Харбин: Изд-во хэйлунцзянского народа, 2014. – 351с. 范恩实. 靺鞨兴嬗史研究: 以族群发展、演化为中心. 黑龙江人民出版社, 2014. – 351页.

Фань Эньши. Утверждение проблемы о этнической группе в истории Бохая // Фронт общественных наук. – 2015. – № 5. – С. 108–121. 范恩实. 论渤海史上的族群问题//社会科学战线. – 2015. – № 5. – С. 108–121.

Фудзита Тойахати. Заголовок страны жуткого и ханского титула // Исследование истории взаимодействия между Востоком и Западом. Западная

территория и привязанности», Звездный музей Огихара, 1943. – С. 187–210. 藤田豊八. 蠕蠕の國號及び可汗號に就きて//東西交渉史の研究. 西域篇及附篇. 荻原星文館, 1943. – 187–210 頁.

Цэ Фу Юань Гуй. – Нанькин, 2006. – 11577с. 册府元龟. 南京: 凤凰出版社, 2006. – 11577 頁.

Цэ Фу Юань Гуй (версия династии Сун). – Пекин, 1989. – 4084 с. 宋本册府元龟. 北京: 中华书局, 1989. – 4084 頁

Цинь Гуанпин, Цинь Цицун, Айсингёро Урухитюн. Собрание маньчжуроведения трёх поколений семьи Айсингёро. – Хух-Хото, 1996. – 435 с. 金光平、金启琮、乌拉熙春. 爱新觉罗氏三代满学论集. 远方出版社, 1996. – 435 頁.

Шавкунов, Э.В. Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье, АН СССР СО. Дальневост. филиал им. В.Л. Комарова. – Л.: Наука, 1968. – 128 с.

Шан Хункуй, Лю Цзинсянь, Цзи Юнхай, Сюй Кай. «Маньчжурский словарь истории Цин». – Шанхай. 1990. – 301 с. 商鸿逵、刘景宪、季永海、徐凯编著. 清史满语辞典. 上海古籍出版社, 1990. – 301 頁.

Ширатори Куджи. Полное собрание сочинений Ширатори Куджи. Книжный магазин Иванами, 1970. – 745 с. 白鸟库吉. 『白鸟库吉全集』(第四卷). 岩波书店, 1970. – 745 頁.

Gerhard Doerfer. Turkische und Mongolische Elemente im Neupersischen Band 2, 1965. – 677 p.

Marquart J. «Über das Volkstum der Komanen», Osttürkische Dialektstudien, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1914. – P. 25–240.

Sanping Chen, «Son of Heaven and Son of God: Interaction among Ancient Asiatic Cultures regarding Sacral Kingship and Theophoric Names» // Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series. – 2002. – Vol. 12. – No 3. – P. 289–325.

Von F.W.K. Müller. Uigurica II, Phil, -hist. – Klasse, 1910. – 123 p.

Von Karl H.Menges. «Problemata Etymologica», in Herbert Franke ed., Studia Sino-Altaica. Festschrift für Erich Haenisch zum 80. – Geburtstag, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961. – P. 22–42.

ОБЩЕСТВО ЗОЛОТОЙ ИМПЕРИИ В ЭПИТАФИЯХ НА КАМЕННЫХ ПЛИТАХ

Мяо Линьлинь

我国古代社会中存在着“礼不忘其本。而孝莫大于显亲。”的思想，以墓志和墓碑等为代表的丧葬刻石能够通过内容的记述，达到“显亲”的目的，因而更受到整个社会的关注和认可。对于特定时期社会不同群体石刻内容的对比分析，能较客观的反映出当时的社会状况。

以墓志和墓碑为代表的金朝石刻大都记载了墓主的家世、婚姻、任职履历、家庭成员等信息，部分内容还涉及墓主的科举、家庭、品行等情况。由于墓主身份不同，墓志内容也各有侧重。

一、皇室宗亲的墓志内容

皇室宗室是与皇帝有着血缘或姻亲关系的特殊群体，他们不仅享受着血缘或姻亲关系带来的荣耀和物质享受，更可以凭借这种关系获得升迁的便利。由于血缘或姻亲关系是皇室宗亲获得一切特权的基础，从而造成他们的墓志中都会侧重将这种关系进行详细的介绍，如鲁国大长公主完颜氏，“世宗皇元女，明德皇后之出也。长于潜邸，柔顺明淑，动合礼法，世宗爱而异之。”她不仅是皇室成员，更深受世宗的喜爱和信赖，“其在济南，明德厌世，主始年十四，世宗以家事付之，朝夕恪谨，奉视膳服，训抚弟妹，翼然如老。”由于曾在出嫁前主理过世宗家事，使她在金朝皇室成员中有着极高的地位和威望，墓志中对于她的身份和早期行为乃至婚姻都进行了细致的介绍。

与鲁国大长公主不同，皇室姻亲虽然也能享受国家的某些特权，但他们所享受特权的范围远小于皇室成员，婚姻关系是他们享有特权的基础，从而在他们的墓志中也集中的表现为着重体现血缘或婚姻关系，如《蒲察胡沙墓志》载：

祖按不，赠太尉、曹国公；祖妣韩国大长公主。长姊，世宗皇帝兴陵崇妃；公先娶世宗皇帝第三女兖国大长公主，不幸，大定二十九年初三日因病而卒，至明昌二年，赠豫国大长公主。

《乌古论元忠墓志铭》又载：

父讳讹论，尚太祖女毕国公主，赠开府仪同三司。公生十年，仪冠颖异。世宗皇帝在潜邸择婿，乃以长女妻公。大定二年正月，授驸马都尉。

蒲察胡沙和乌古论元忠不仅都出自女真贵族，家族中更多人与完颜皇室缔结了婚姻关系。两种身份相比，姻亲关系成为她们获得特权的基础，因而墓志中对其此进行了着重记述，用以展现家族成员在金朝社会的卓越地位。

二、世家大族墓志

门阀世族自魏晋时期开始兴起，并逐渐开始在全社会盛行。自唐末以来，随着社会的动荡，世族体系遭到了削弱。金朝虽然是少数民族建立的政权，但随着汉化的不断深入，也逐渐接受了世族体制，并在社会中形成了汉族、渤海、契丹和女真四大民族世族体系。由于每个民族的世族家族形成过程和维系方式有所不同，因而墓志中也对世族家族的记述也各有侧重。

金朝汉人世族家族成员墓志以展现家族成员的仕途情况以及婚姻圈为主。金朝汉人世族中以东平吕氏家族最具代表性，该家族于辽末以科举起家，至金朝已经成为著名的科举家族，家族成员“以博学为世儒，子孙皆守儒学而多闻人”。在该家族的38名男性成员中，以科举入仕者就高达11人，占整个家族入仕比例的41%。家族中多数成员“精神高奕，学术纵横”，更有多人“文行兼美，有名当世”，甚至还出现了3位状元及第，从而使该家族不仅位居世族行列，更成为金朝官员的卓越代表。

从家族成员的婚姻上看，东平吕氏家族联姻对象也多为世族家族，其中不仅包括辽金时期兴起的南阳韩氏家族，还有清河张氏、天水赵氏、河间赵氏等传统世家大族。从家族成员的官职上看，该家族32位成年男性成员中，入仕者就有24人，占整个家族男性成员总数的79%，其这些官员的官职均在四品至九品之间，尤以五品官居多，并有两人得到封爵，为时人所瞩目，这对于确立和稳固该家族世家地位有着重要的意义和作用。

渤海和女真世族家族都是金朝政权的获利者，其中渤海世族是女真族反抗辽朝统治的坚定追随者和支持者。金朝建立后对渤海遗民极为优待，渤海皇族后裔大氏，以及高氏、张氏、杨氏和李氏等右姓贵族家族也于此时兴起，其中尤以张氏和李氏家族势力最大，这些家族成员不仅在金朝政府中担任高官，更与女真皇室缔结了姻亲关系，这在他们的墓志中也有详细的记载。

渤海右姓李氏家族在辽代曾以军功获得封赏，李石的父亲“维讹只，桂州观察使，高永昌据东京，率众攻之，不胜而死。”李石的姐姐“名洪愿，世为辽阳大族。观察使李侯之女，太祖皇帝第三子许王之室，崇进东京留守郑国公之母。”李氏家族由是进入皇室婚姻圈。在世宗与海陵王的皇权争夺中，作为世族母家的李氏家族率领辽阳渤海遗民成为世宗的坚定支持者。在世宗继位后，李石以“定策”之功位居宰辅，在任官和联姻两种途径的相互配合下，渤海李氏家族也跃居金朝渤海遗民右姓贵族之首。

与李氏家族一样，渤海张氏家族也是渤海右姓贵族，其家族地位的奠定者为张浩，《张汝猷墓志铭》就着重记载其父张浩的官职、爵位乃至婚姻状况，志文称“太师、尚书令、南阳郡王，始娶高姓，早卒，追封南阳郡王夫人。继室南阳郡王夫人，姓移刺氏，生公及少监汝防口如以一品门荫。”后又对张汝猷本人的婚姻对象进行了记载，称“公初娶太尉广平郡王石之女，世宗元妃之妹李氏，先公卒，追封范阳郡夫人。继室兴中府治中辅国李刚之中女，今封范阳郡夫人。”由墓志记载可知该家族不仅与渤海大氏、李氏、高氏都有着婚姻关系，而且还与契丹世族耶律氏建立起了新的婚姻关系，这种与其他世族家族间稳定的联姻，对于维系家族的政治地位和社会影响力有着至关重要的作用。

女真世族源自部落制时代的女真部落领袖家族，他们在金朝社会中有着较高的社会地位，并一直保持着婚姻关系，从而实现仕宦中互相提携照顾，形成女真世族集团。由于官职成为他们保持家族地位的基础，而姻亲关系则成为他们社会关系中的重要内容，因而女真世族在墓志中大都会对家族成员的官职和婚姻关系进行记述，如《术虎筠寿神道碑》载：

五世祖术不从武元下宁江。王业渐隆。论功第一。曾大父布苦德。袭猛安。积官镇国上将军。妣完颜氏。金源郡夫人。大父查刺。明威将军比部详稳官。妣温敦氏。金源县君。考阿散。怀远大将军霸州益津县主簿。后用公贵。赠镇国上将军。妣

金源郡君陶满氏，进封太夫人。先娶夹谷氏。云阳令阿合门之女。前公卒。再娶徒单氏。秘书监欧里白之女。后公十有八年而卒。并封金源郡夫人。

术虎筠寿出身女真贵族家族，由于在金朝建国过程中立有功勋，使该家族在金初就“一门世封猛安五人、谋克十七人。尚县主者三人。”此后家族成员不仅都在金初位居高官，而且还与同为女真贵族的完颜氏、温敦氏、夹谷氏和徒单氏等家族缔结了姻亲关系，该家族也随之成为金朝女真世族中重要的一支。

辽朝灭亡后，契丹贵族开始入仕金朝，部分契丹贵族还以军功获得金朝皇帝的信赖，从而确立了家族在金朝社会中的地位，并最终演变为契丹世族家族。金朝的契丹贵族以辽朝皇族耶律氏和后族萧氏为代表，二者间的婚姻关系成为契丹世族墓志的最突出特征。耶律履家族便是其中重要的代表。

耶律履，即移刺履，《金史》有传。现今出土了该家族碑志有三通，分别是《耶律履神道碑》和耶律履的两个儿子《耶律思忠墓志铭》、《耶律辨才墓志铭》。根据《耶律履道碑》记载，其为“辽太祖长子东丹王之七世孙。”说明其家族出身辽朝皇室支脉，这种特殊的身份也成为家族的荣耀，进而在他的两个儿子的墓志中都共同记载他们为“辽太祖长子东丹王之八世孙。”此外，由于父子三人在金朝都有着较高的社会地位，他们墓志都互有记载。《耶律履道碑》记载：“子男三人。曰奉国上将军武庙署令辨才。曰龙虎上将军赠工部尚书善才。曰领中书省楚才。”《耶律辨才墓志铭》称“考讳履。章宗明昌初。拜尚书右丞。谥文献公。生三子。公其长也。”

《耶律思忠墓志铭》对于耶律履的记载完全与此一致，只是又着重说明了墓主为耶律履的次子，“讳思忠。字天祐。以小字善才行。”此外，该家族墓志中还着重对婚姻关系进行了记述。其中耶律履“始娶萧氏。辽贵族。再娶郭氏。岫山世胄之孙。三娶杨氏。名士曇之女。女三人。嫁士族。”《耶律辨才墓志铭》和《耶律思忠墓志铭》则对他们自己的婚姻情况记载的较简略，其中耶律辨才夫人为靖氏、耶律思忠夫人为郭氏，都早卒。

通过将父子三人墓志对比可以发现，耶律履家族乃辽东丹王耶律倍后裔，该家族成员善契丹大小字，有着一定的文学和艺术造诣，在金朝大都担任宰辅高官，进而确立了该家族在金朝契丹世族中的地位。耶律履本人的联姻对象也是同为契丹世族的萧氏以及汉人世族中的郭氏和杨氏，但其二子耶律辨才和耶律思忠联姻对象都是汉人世族，该家族的女性也都嫁入世族之家，婚姻对于维系家族地位的作用表现的较为明显。

三、普通官员墓志

除皇室宗亲以及世家大族普遍任官外，更多的金朝官员来自普通家庭，他们大都通过科举或军功入仕为官，由于没有先祖或家族可以夸耀，他们的墓志内容中以展示个人特色或履历为主。

1、文儒学士

金朝的文儒以“杨云翼、赵秉文，金士巨擘，其文墨论议以及政事皆有足传。”赵秉文和杨云翼是金朝文儒的杰出代表，《金史》皆有传，其中赵秉文出自传统汉人世族天水赵氏家族，该家族在魏晋时期就已经成为世家大族中重要的一支，虽然北朝以后其家族影响力有所下降，但由于受到世家大族在追求家学传统的影响，他幼年便开始“读书若夙习。年十七预乡赋。弱冠登大定二十五年进士。”他的墓志中不仅对他的仕途进行了记述，更详细介绍了他的著述和专长。《赵秉文墓志铭》

载：所著易丛说十卷、中庸说一卷、扬子发微一卷、太玄笺赞六卷、文中子类说一卷、南华略释一卷、列子补注一卷。删集论语、孟子解各一十卷。生平文章号滢水集者。前后三十卷。资暇录十五卷。七言长诗。笔势纵放。不拘一律。律诗壮丽。小诗精绝。多以近体为之。至五言古诗。则沈郁顿挫似阮嗣宗。真淳简淡似陶渊明。字画则有晋魏以来风调。而章书尤神绝。

与赵秉文一样，杨云翼出自传统汉人世族弘农杨氏家族，“文章与闲闲公齐名。世号杨赵。高文大册。多出其手。”他有着极好的天资，“初学语辄画地作字，日诵数千言。登明昌五年进士第一，词赋亦中乙科，特授承务郎应奉翰林学士。”并主持全国贡举三十年，门生半天下。其著述涉猎极广，在天文、历法、历史、文学等诸多领域都有著作，《杨云翼神道碑》载：

所著文集若干卷。校大金礼仪若干卷。续通鑑若干卷。周礼辨一篇。左氏庄列赋各一篇。有五星聚井辨一篇、天象赋一篇、句股机要、象数杂说、积年杂说。

赵秉文和杨云翼是金朝文儒学士的代表，他们家学祭奠丰厚，自身也学识渊博。在他们的墓志铭文中也对这些著述进行了详尽的介绍，从而使他们的碑志铭文中有着其他朝臣碑志铭文中不曾具备的内容。

2、文官墓志内容

金朝的文官大都以科举入仕，虽然他们中的大多数人最终未能在学术上有所成就，只是以此作为途径入仕任官，墓志中也多会对墓主勤学苦读、科举入仕的经过进行细致的记载，用以彰显他们的学识与学品，如赵励“承叔父之教，长益苦志，贯通经史。为时学徒，闻风愿受业于门者，蔼蔼如也。”何仲殊“自幼好其学，博通经史，歆以文章，取其富贵，文声远播，遂以高捷。”二人均凭借自身的勤学苦读，分别于天德元年和大定十年进士及第，并由此开启了自己的仕途，其中赵励官至将仕郎；何仲殊官至奉直大夫、大理评事、飞骑尉。墓志中多会对他们的学习历程、科举经过以及仕途履历进行记载。

文官墓志中不仅有对墓主的学识、求学经历墓志中会有记载，由于科举制的社会认可度和影响力不断扩大，一些以科举入仕的官员墓志中甚至还会注明墓主在科举中的名次，如邵世矩“作兖州解元，省试第二人，廷试第一甲第一人登第，时年三十有六。”吕嗣延孙“（吕）忠翰，举贞元进士第一，为莫州刺史”。崔宪“一第进士甲选。以误黜。再上复中乙选。文材之劭。犹以行掩之也。”王宗孟“廷试中选。”即便墓主本人没有科举经历，如果家族成员中有多人同时或先后以科举入仕，也是整个家族的荣光，在墓志中也大都会对此加以记载，如王宗孟“子袞预正奏名，前公一日廷试中进士高第。既还故里，亲旧迎贺，有衣锦之荣。父子同之，前此盖未有比者。”赞皇郡太君梁氏三个儿子中，长子“献卿中泰和三年进士第，献诚、献甫同以兴定五年登科，乡人荣之。”无论是王宗孟父子同时以科举入仕，还是李献卿三兄弟先后得中进士，都是整个家族发展史上的重要节点，因而都会在墓志中进行了着重的介绍。

对科举入仕的文官而言，少年的勤学苦读以及他们在科举中的名次，足以成为他们成绩的最直接体现，即便是在入仕后官职不显，如果在科举中获取过较好的名次，或者幼年便以考取进士，都会是他们在墓志中大加炫耀的资本，而家族中多人同时或先后以科举入仕，也是整个家族的荣光，自然也成为墓志中需要着重记述的内容。

3、武官墓志内容

金朝继承了前代科举制度，并开文武举，也使很多有军事才能者得以以武举入仕，如“纥石烈鹤寿，中泰和三年武举，调褒信县副巡检。”“古里甲石伦，隆安人。以武举登第。”或是由于武举录取人数以及社会影响力远不及文举，武职官员墓志中对此记载的较少，更多的记载他们在开疆拓土、保家卫国的贡献。《石宗璧墓志》记载：

除河东路第一将正将，管戎马。地与夏国接境，统马步军一千五百人，辖边庭三百里，沿边分二十八铺。尚于农隙阅武，西夏伏其威肃，自公历任四十余月不敢窥边，居民大安。

石宗璧任职于金夏边界，为国家镇守边境，震慑西夏不敢进犯，其墓志中对于他任职期间的行为以及对国家的贡献，成为金朝武将墓志中一个明显的特征。

4、女性墓志

金朝由于受到宋朝的影响，女性的社会地位远低于男性，除贵族女性外，其他女性都在家庭中处于从属地位，她们既不能参与科举，亦不能参与政务，而只能在家中承担起赡养老人、教导子女等职责，因而在墓志中对女性的记述多为孝悌、敬亲、慈爱、抚养幼孤等内容，这也是女性墓志区别于男性墓志的最明显特征。

金朝的贵族女性由于有着较好的出身和学养，使她们能够以自身的素质教育和影响子女，并以其善于治家、教导子女成为子女日后行为的典范。漆水郡夫人耶律氏出自契丹贵族家族，“曾门而上，累叶显贵，号为世家。”由于有着较好的家庭背景，使她能够学到一定的文化知识，加之她本人“少好学问，□□典教，藏书万卷，部分分别，各有伦次。”在日常生活中，她也“杂阅诸书，涉猎传□，记。或时评议古今得失，切当事理”，为子女做出了较好的示范。东平县君韩氏出自汉人世族幽州韩氏家族，她也有着极好的文化素养，在丈夫逝世后，“闲居乡间，守坟墓，教其子读书十余年，始随以仕。”韩氏其良好的家学素养，教授子女学业，充当起了子女最初的启蒙教师，并未他们日后的发展打下了基础。

金朝平民女性由于受到家庭条件的限制，大都未能接受文化学习，她们墓志内容多以家庭生活和个人品行的记载为主，其中尤以孝敬公婆最为突出，如南阳郡太君李氏“事姑孝。姑老且病。饮食医药。必躬亲之而后退。”李潮夫人贺氏“上奉舅姑，下交娣姒，旁睦姻戚，无有毫发不厌饫人意，虽逮婢仆亦各获其欢心。”不仅如此，二人对于家庭事务的处理也井井有条，南阳郡太君李氏“性严重。不妄喜怒。不侈不陋。服食居处。皆有法度可观。”李潮夫人贺氏“躬整葺家务，虽中外细事，其规画处置，悉有条理。”此外，她们还都有着慈善之心，李氏“拊前夫人子如所生。”贺氏也“顾诸孤并幼，无以应门。”彰显了她们的慈爱和善良，她们也由于自己杰出的品行得到了乡里的敬重和宗族的信赖。

对于一些未及出嫁就已经逝世或者在丈夫逝世后回归母家生活的女性，她们的墓志铭文中自然不能对她们在夫家的品行进行记述和称赞，那么事亲以孝就成为她们墓志铭文的中心内容，如元好问女元阿秀“其母张病歿。孝女日夜哭泣。哀痛之声。人不忍闻。”并最终由于悲伤过度而病逝。聂舜英在父亲受伤后“女日夜悲泣。谒医者。療之百方。至割其股杂他肉以进。而元吉竟不可救。”在安葬父亲后，也自杀而亡。这些平民女性虽然不及贵族女性对社会影响大，但她们对社会精神引领的作用却仍不容小视。

金朝墓志以一个个鲜活的事例刻画出墓主生动的形象，虽然其中不免有夸大成分，但通过对不同人群墓志主要记述内容的比较与分析，可以看出当时金朝社会的整个精神风貌，尤其是其中社会中下层官员以及女性墓志，更直接填补了史书对于此类人群记载的不足，更全面的反映出当时的社会状况和人们的精神追求和现实需求。

Библиографический список

- (清)张金吾.金文最[M].北京:中华书局,1990.
- 赵福生、王武钰、袁进京.金代乌古论窝论、乌古论元忠、鲁国大长公主墓志考释[J].北京文物与考古(1):73-93.
- 王新英.全金石刻辑校[M].长春:吉林出版集团,2012.
- (元)脱脱等.金史[M].北京:中华书局,1975.
- 邹宝库.辽阳市发现金代《通慧圆明大师塔铭》[J].考古,1984(2):175-177.
- 姚奠中.元好问全集[M].大同:山西古籍出版社,2004.
- 北京市文物考古研究所.鲁谷金代吕氏家族墓发掘报告[M].北京:科学出版社,2010.
- 伊葆力、杨卫东.金初《王宗孟墓志》考[J].文物春秋,2012(5):64.
- 北京市文物管理所.北京市通县金代墓葬发掘简报[J].文物,1977(11):11-12.

ИССЛЕДОВАНИЕ ГЕОГРАФИЧЕСКОГО МЕСТОПОЛОЖЕНИЯ ГОРЫ ТУХЭШАНЬ СЕВЕРНОГО ШИВЭЙ

Ван Юйлан

一、历史文献中北室韦的吐纥山

历史上关于室韦人的居住地地域一直与山水相关联，如《魏书·室韦传》中所记载的南北朝时期室韦人居住地有“又北行三日有犊了山，其山高大周回三百余里。”[《魏书·室韦传》，1970]又《隋书·室韦传》载，“南室韦在契丹北三千里，土地卑湿，至夏则移向西北贷勃、欠对二山。”同书又载：“南室韦北行十一日，至北室韦，分为九部，绕吐纥山而居。”“又北行千里，至钵室韦，依胡布山而住，人众多北室韦，不知为几部落。用桦皮盖屋，其余同北室韦。”[《隋书·室韦传》，1970]由此可见，室韦人居住的地域根据北魏、隋唐人的观察与掌握的信息，主要是依据所居住的河流、山川的地貌特征而进行的记录。这说明古人所掌握的室韦人居住地主要围绕着某一座大山为中心。由于北室韦居住地的吐纥山是与黑河市所辖的小兴安岭地域有着密切的关系，故本文主要是以考证室韦人居住的吐纥山为主要对象。对于室韦人的犊了山、贷勃、欠对二山的地望当在大兴安岭地区一带寻找，而室韦的胡布山的地望当在外兴安岭一带，室韦人居住的贷勃、欠对、犊了山、胡布山将有另文详考，此不赘述。如果从历史文献对室韦人居住地与山相关联的概率上观察，室韦人主要居住在大、小兴安岭与外兴安岭的山地，以及在地之间发育丰富的众多河流。这些山地是形成黑龙江流域最重要的地区，黑龙江干流及其重要的支流构成了古代室韦人的主要活动地域。因此，室韦人的生活明显的带有山川河谷的特征；或者说就是森林狩猎加渔捞和采集的民族的特征。他们的迁徙移动与草原游牧民族有着很大的不同，但是她们的这种“逐山水而居”的特点与草原游牧部落的“逐水草而居”的生活方式却有着本质的共通性。因此，当草原游牧部落兴盛之时；室韦人很容易就会融入草原游牧部落中去。因为这两个族群的社会结构、部落生活、包括语言、风俗、价值观与生死观，乃至宗教的信仰都比较接近，彼此能够很好的融合。所以，我们就不难理解研究蒙古族源流的许多学者们，一直认为蒙古族的族源主要来自于蒙兀室韦或北室韦[苏日巴达拉哈，1986，66]，笔者赞同此说。

为了更加清晰的掌握历史文献中对“北室韦吐纥山”的详细信息，笔者特意将《隋书·卷八十四》室韦传中的记载转录如下：“室韦，契丹之类也。其南者为契丹，在北者号室韦，分为五部，不相总一。所谓南室韦、北室韦、钵室韦、深末怛室韦、太室韦、并无君长，人民贫弱，突厥常以三土屯总领之。南室韦在契丹北三千里，土地卑湿，至夏则移向西北贷勃、欠对二山，多草木，饶禽兽，又多蚊蚋，人皆巢居，以避其患。渐分为二十五部，每部有余莫弗瞞咄，犹酋长也。死则子弟代立，嗣绝则择贤豪而立之。其俗丈夫皆披发，妇人髻发，衣服与契丹同。乘牛车，蘧蔭（quchu）为屋，如突厥犍车之状。渡水则束薪为楫，或以皮为舟者。马则织草为鞮（jian），结绳为辔（pei），寝则屈为屋，以蘧蔭（quchu）覆上，移则载行。以猪皮为席，编木为籍。妇女皆抱膝而坐。气候多寒，田收甚薄，无羊，少马，多猪牛。造酒食噉（dan）与鞮鞞同俗。婚嫁之法，二家相许，婿辄（zhe）盗妇将去，然后送牛马为，更将归家。待有娠，乃相随还舍。妇人不再嫁，以为死人之妻难以共居，部落共为大棚，人死则置尸其上。居丧三年，年唯四哭。其国无铁，取给于高丽。多貂。

南室韦北行十一日至北室韦，分为九部落，绕吐纥山而居。其部落渠帅号乞引莫贺咄，每部有莫何弗三人以贰之。气候最寒，雪深没马。冬则入山，居土穴中，牛畜多冻死。饶麋鹿，射猎为务，食肉衣皮。凿冰，没水中而网射鱼鳖。地多积雪，惧陷坑窞，骑木而行。俗皆捕貂为业。冠以狐貉（he），衣以鱼皮。

又北行千里，至钵室韦，依胡布山而住，人众多北室韦，不知为几部落。用桦皮盖屋，其余同北室韦。

从钵室韦西南四日行，深末怛室韦，因水为号也。冬月穴居，以避太阴之气。

又西北数千里，至大室韦，径路险阻，语言不通。尤多貂即青鼠。

北室韦时遣使贡献，余无至者。”〔《隋书·室韦传》，1970〕

上述文献详细记录了自北魏以来至隋唐时期室韦人的大致分布，及其各部的名号和室韦人的不同生活方式。《隋书·室韦传》中虽然对室韦人记录的较少，但是其中的信息含量很大。由于篇幅所限，本文不能对上述诸多问题一一展开，故只能围绕着北室韦的吐纥山问题展开讨论。根据《隋书》的记载可知：北室韦的位置在南室韦的北行十一日的里程之内。这里说明了北室韦在南室韦的正北方向，二者相距十一日程之内。据张久和先生考证，唐宋之际室韦人的朝贡使应该是骑行，一日之内翻山越岭，道路迂折，每天的行程当在60里或80里之间。如果折算成十一日程，当在600余里至800余里之间。〔张久和，1998，93〕张久和先生认为南室韦当在嫩江中下游地区，笔者认为这一地望略显偏北，隋朝的南室韦地望当在洮儿河以南的洮南地区，并靠近契丹所居之地。因为，隋朝的南室韦临近契丹而导致室韦与契丹的融合。因此《隋书》中说“室韦，契丹之类也，其南者为契丹，在北者号室韦。”从今天洮儿河流域的洮南地区，沿着嫩江北行至今嫩江县墨尔根河或老莱河流域恰在600余里之间，由老莱河向北当为北室韦之地。其地应该是嫩江以东，黑龙江以西之地的小兴安岭地域内求之。这一地区现今属于黑龙江省黑河地区所辖的嫩江市、北安市、五大连池市、瑷珲区、孙吴县、逊克县及其周边地域。

根据上述文献记载可知：北室韦的九个部落环绕吐纥山周围而居，当必是各部落占有一条河谷，说明北室韦人的各部落与吐纥山周边的河谷水道有着密切关系。这是非常重要的地理信息，说明了北室韦人的九部落的居住的地理位置。此外，在《隋书》还明确记述了北室韦人的居地的气候特征与他们的生活习俗。“气候最寒，雪深没马。冬则入山，居土穴中，牛畜多冻死。”这段文字表明了北室韦人居住的吐纥山之地，气候异常寒冷，牛畜多被冻死，冬天入山穴居。“饶麋鹿，射猎为务，食肉衣皮。”吐纥山地区生产麋鹿，以射猎为业，具有森林狩猎民族的特征。冬季捕鱼则“凿冰，没水中而网射鱼鳖。”此地多雪，雪深没马，唯恐陷入雪坑之中“地多积雪，惧陷坑窞，骑木而行。”因此利用滑雪工具，故所谓“骑木而行”。最具特色的则是北室韦人“俗皆捕貂为业。冠以狐貉（he），衣以鱼皮。”捕貂、用狐貉之冠、以鱼皮为衣。这段文字是了解和掌握北室韦人重要的地理环境与风俗习惯的可靠史料，使我们从中可以严格区分南室韦与北室韦的不同气候特征与风俗习惯。

二、国内外学者有关北室韦吐纥山地理位置考证综述

北室韦的吐纥山究竟为今天的那座山，国内外的学术观点一直说法不一。归纳起来大致有如下几种观点：

其一：晚清著名地理学家丁谦在《魏书·外国传地理考证》中针对吐纥山的位置进行了考证。他认为“吐纥山，即土库山，在诺敏河南”，丁氏关于吐纥山的考证的地理位置偏向嫩江左岸，所定室韦吐纥山的地理位置过于偏北。[丁谦，1915]王颀在《室韦的族源和各部方位》一文中遵从丁谦观点，认为北室韦“吐纥山，当以丁谦所拟为是，”[王颀，1987, 130-131]他又从音韵学角度，依据《广韵》纥属没部韵，读‘下没切’ghuat，吐纥一词的拼写当为 Toghör，该词可能与蒙古语词‘toghösun’有关。并进一步认定由商务印书馆印制的《大清帝国全图·分省图·黑龙江省》标注的土库山为吐纥山。并且指出该山即今天内蒙古莫力达瓦达斡尔自治旗西北，（东经123度、北纬48度40分）附近另标有‘室韦山’即北室韦的吐纥山。此外，王德厚在《室韦地理补考》中认为：“吐纥山当为今大兴安岭东侧的古利牙山（大吉鲁契那山）较为合理。”[王德厚，1989, 72]王德厚先生考证的吐纥山，当与丁谦、王颀所考证的吐纥山不远，其地望属于同一个方位。丁谦、王颀、王德厚先生的观点显然是受到了南室韦在冬季时迁往“贷勃、欠对二山”的文献记载的影响，便极力在嫩江右岸地处南室韦之西北方向；以及大兴安岭山地去寻找。

除上述观点外，还有孙进己先生认为：“拟吐纥山为今讷河以西的萨起山，北室韦为讷河附近的嫩江流域地”，[孙进己、冯永谦，2012, 411]意味着承认了吐纥山的位置应该在嫩江右岸的大兴安岭山脉中寻找。又范恩实在《从历史学、考古学、民族学的多重视角看室韦起源问题》，除重复了张久和先生与孙进己先生的观点外，最终也没有跳出大兴安岭的北段山地认为“绕吐纥山（今伊勒呼里山）而居的北室韦”范围[范恩实，2017, 81]，并没有提出更新的观点。李德山在其博士论文中《六至九世纪东北边疆民族与中央王朝关系研究》认为吐纥山“今地失考，当今大兴安岭某山”。张久和认为吐纥山“应是今伊勒呼里山”。[张久和，1998, 94]主张此说的还有乌云达赉；他从语言学的角度，以《北史》记载的“北室韦分为九部落，绕吐纥山而居。”的文献为依据，重点考证了“吐纥山”的地理方位，认定大兴安岭北端的“伊勒呼里山”，即《北史》中所称的“吐纥山”。伊勒呼里山即嫩江与呼玛河之间的分水岭，东西走向，主峰海拔高度1528米，位于今鄂伦春自治旗境内。“伊勒呼里山”是沃沮一通古斯语，“伊勒”的“伊”（ii）为“上”的意思；“呼里”（或称“库里”）是“松塔”（kulir）之意，其意表示山势陡如松塔。“吐纥”是tugur、tukur的译音，指伊勒呼里山；伊勒呼里山主峰如今仍叫tukur（吐库热）山。《金史》称吐纥山各部为“吐骨论”（tugur，意为“吐纥山人”）。吐纥山各部的通名叫ur（hur，“u”的发音相当于蒙文第六个元音字母）。蒙古起源于绕吐纥山而居的北室韦。[乌云达赉，1990]乌云达赉的观点也没有超出大兴安岭地区的山地，不过是将吐纥山的地理位置又向北移动。

其二、吴廷燮在《室韦考略》中将室韦吐纥山推定在内兴安岭：“窃意吐纥山为内兴安岭”。[吴廷燮，1922, 5]显然，吴廷燮对室韦吐纥山的推断过于宽泛，实际上内兴安岭所包含的范围十分广泛，当应对外兴安岭而言，包括今天的大、小兴安岭在内。此说，不可取。

其三、日本学者白鸟库吉在其所著的《室韦考》中认为：“那么在此文中所述的吐纥山是现在的什么山？目前还没有推知此山的确切依据。其在距离南室韦走11日路程之处，因此推断其中心是现在的墨尔根的附近应该没有太大的误差。”[白鸟库吉，1919；金昭、阿勒得尔图，2009, 6]白鸟库吉对室韦吐纥山的考证没有受到丁谦

观点的影响，而是与丁谦先生得出相反的观点。墨尔根即今天的嫩江县所在地，行政区划属于黑河地区，属于嫩江之左岸的小兴安岭的山地。这是最早较为明确地提出室韦吐纥山在今黑河地区的学术观点。并对后来的吐纥山的定位产生了重大的影响。

谭其骧先生主编的《中国历史地图集·释文汇编东北卷》，将吐纥山的地望推定在“由嫩江上游而东至黑龙江之间的小兴安岭北端，当即北室韦九部围绕而居的吐纥山。嫩江上游地区至今黑龙江东部俄罗斯境结雅河下游东岸地区，当即北室韦的分布区。”[《中国历史地图集·释文汇编东北卷》，1988，54]《中国历史地图集·释文汇编东北卷》锁定吐纥山的地望是可信的。该书强调了《魏书·室韦传》所载的室韦在“勿吉北千里，去落六千里。”传中并记载有和龙至室韦的道路，起点就是捺水。[《中国历史地图集·释文汇编东北卷》，1988，54]“其国有大水从北而来，广四里余，名捺水。国土地下湿失韦国，在勿吉北千里，去洛六千里。路出和龙北千余里，入契丹国，又北行十日至啜水，又北行三日有盖水，又北行三日有犍了山，其山高大，周回三百余里，又北行三日有大水名屈利，又北行三日至刃水，又北行五日到其国。有大水从北而来，广四里余，名捺水。国土下湿”。[《魏书·室韦传》，1970]因此，《中国历史地图集·释文说明书东北卷》确定北室韦的地望其主要依据是：北室韦濒临捺水，围绕吐纥山而居。古之捺水无疑就是今天的嫩江，“捺水”又称“难河”，有时写成“那河”、“纳水”、“讷河”、“嫩江”，今之嫩江即古代捺水的音译或转写。这一观点已经被学术界所首肯，已无异议。《魏书》中的上述记载有一个重要的细节一直被学术界忽视了，去室韦之路，路出和龙后过犍了山，到达室韦国的行程恰恰是11天路程，说明《魏书·室韦传》所记载的至室韦路程与《隋书·室韦传》记述的南室韦至北室韦的路程实际上是一致的。不同的是北魏时期尚没有分出南室韦与北室韦，而隋唐之后室韦已经有了明确的南北之分。另外，《魏书》中所记载的犍了山到达室韦国的里程是11日，一日行程为60里，那么总行程当为660里，这与《隋书·室韦传》记述的行程是一致的，犍了山应该在到达室韦王府的11日里程内求之。从地望上看，犍了山当在大兴安岭的东侧的较大的山峰中求之。此外，在《魏书·室韦传》的最后记述了室韦的居地“国土下湿”的地理环境特征。也就是说室韦人的居地除了具有山地特征外，还有湿地的特征。在松花江与嫩江的平原上，有三条重要的河流即乌裕尔河与讷莫尔河与洮儿河这三条河流的附近拥有大量的湿地。从吉林的白城地区到大庆、齐齐哈尔附近都是大片的沼泽与湿地，这些地方都属于室韦人的居住区。也就是说在嫩江的中下游地区、乌裕尔河以南，洮儿河以北及其松花江、嫩江三水汇合的地区都有着大片的湿地。张博泉先生赞成此说：“吐纥山即今小兴安岭。”“北室韦当分散在今嫩江上游、小兴安岭及今瑗珲地方。”[张博泉、苏金源、董玉瑛，1981，98]

总之，谭其骧先生主编的《中国历史地图集·释文汇编东北卷》对北室韦吐纥山位置的这一推断具有充分的说服力，上述的两个重要的依据是支撑这一推断的基础。较比丁谦、王颀、王德厚先生的观点更加接近历史的真实性。

此外，吴廷燮的《室韦考略》中所说的“北室韦当为嫩江、讷河、呼玛等地。”，[吴廷燮，1922，5]魏嵩山在《中国历史地名大辞典》中所推断的室韦：“吐纥山，即今黑龙江省嫩江县、黑河市间小兴安岭西北部。”[魏嵩山，1995，389]无疑这一推断与谭其骧先生所主张的吐纥山的观点有不谋而合的意味。但是，《中国历史地图集·释文汇编东北卷》“将北室韦居住的吐纥山确定在嫩江上游以

东，瑗瑋黑龙江段以西与小兴安岭北端之间的山脉的结论则早于魏嵩山先生的观点。显然，魏嵩山先生在考证室韦吐纥山时参照了谭其骧等人的学术成果。而吴廷燮先生的观点则应该引起我们注意，因为是吴廷燮先生第一次提出了室韦吐纥山当在“嫩江、讷河、呼玛等地求之”，这实际上打破了自丁谦先生以来，吐纥山在大兴安岭东坡一带寻找的错误观点。提出在嫩江左岸的小兴安岭山脉寻找吐纥山的新观点。谭其骧先生等人的观点则是对吴廷燮先生推断吐纥山的地望所谓新的诠释，吐纥山应该在嫩江上游以东，瑗瑋黑龙江以西的小兴安岭之地内求证，则更加具体而缩小了地望范围。遗憾的是谭先生等人没有进一步对吐纥山进行实地考察，因此对于具体在这一区域的那一座山尚没有被明确下来。赞成此说的还有贾原《鄂伦春与东北古民族的族源关系》认为：吐纥山“据《北史》记载，当时围绕吐纥山（今小兴安岭）一带居住着北室韦人。”[贾原，2008，166-167]日本学者津田左右吉在《室韦考》中认为：“北室韦当系后魏以来之室韦本部，其住地则在嫩江流域之齐齐哈尔附近也。”[津田左右吉，1915；金昭、阿勒得尔图，2009，100]津田左右吉并没有遵从白鸟库吉的观点，而是把齐齐哈尔作为北室韦的核心位置。白鸟库吉则是把墨尔根（今嫩江县）作为北室韦的核心地域。然而，他们都主张北室韦的地望在嫩江左岸而并非是右岸则是有其合理因素。干志耿、孙进己在《室韦地理考述》中赞同津田左右吉的观点，把北室韦的核心位置确定在齐齐哈尔，并在解释《旧唐书·室韦传》中所记载的讷北室韦时，将讷北室韦解释成“则讷北支室韦应在乌裕尔河北，今讷谟尔河流域。”[干志耿、孙进己，1983，175]这是学术界从来没有过的对讷北支室韦的新解，值得学术界的注意和商榷。此外，赵展在《对蒙古族起源于“蒙兀室韦”说的质疑》一文中认为：“北室韦在小兴安岭的沿黑龙江一带，他们的生活比嫩江流域室韦更为落后，基本上与鄂伦春人相同。”[赵展，1982，127]赵展先生对北室韦地理位置的划定，虽然界定在小兴安岭的沿黑龙江一带，但是其划定的区域范围过大。因为小兴安岭的沿黑龙江一带的范围从今天黑河地区与呼玛县交界的黑龙江上游，一直到鹤岗市萝北县的江岸古城的小兴安岭东端长达数百公里，北室韦的活动地域范围不可能如此之大。更何况今黑河地区的逊克县以下的黑龙江沿岸当属于黑水靺鞨的居地，赵展对北室韦地理位置的考证过于夸大。

最近邓国平先生撰文《蒙兀室韦（蒙古族先世）的历史渊源探析》认为：北室韦的地理位置应该在“伊勒呼里山呼玛河南且近于瑗瑋 北室韦应该在呼玛河南和瑗瑋境内。”邓国平还进行进一步的发挥：“今额尔古纳河下游与黑龙江上游水大宽阔，南岸土地肥沃，森林茂密，水草肥美，鱼类品种繁多，动植物资源丰富，北室韦部落应该选择优越的自然环境来进行自我生活与发展。”他还认为：北室韦实际上就是蒙兀室韦的直接源流，尤其是在许多习俗方面都趋于一致。因此，他认为蒙兀室韦就是来源于隋代的北室韦。[邓国平，2009]这种观点基本上是没有超出谭其骧先生主编的《中国历史地图集·释文汇编东北卷》的观点，不过是把嫩江源头的伊勒呼里山也划定在北室韦的范围内。但是，缺乏对吐纥山的考证，以及对围绕吐纥山而居的九部室韦缺少考据。

其四、孙文政先生认为：《中国历史地图集·释文说明书东北卷》所说的：“北室韦环绕而居的吐纥山，在嫩江中游以东小兴安岭余脉某山还是较为合理的。该书明确了吐纥山在嫩江县、讷河县境内，这为我们寻找北室韦所居的吐纥山缩小了范围。那么在嫩江县境内，那座山能是北室韦所居的吐纥山呢？查找地方文献，发现

《黑龙江省志·地名录》记载：‘发源于嫩江县南部的东吐沫山的老莱河，自北向南，流经嫩江县境内的跃进农场、伊拉哈镇，而后进入讷河市境，经老莱镇南流至讷河镇东注入讷漠尔河。’[孙文政，未刊稿，10]今天嫩江县境内的东吐沫山，是不是隋唐时期北室韦环绕而居的吐纥山呢？东吐沫山位于嫩江县南部尖山农场境内，老莱河是嫩江流域中游东侧的一个支流，其发源地东吐沫山的地理位置符合东吐沫山的东字是相对嫩江或是此山西边的山而言，吐沫山与吐纥山相差一个字。这样我们先来考证纥与沫两个字存在什么关系，然后再看今天的吐沫山是否是历史上的吐纥山。这样吐纥山的“纥”字所读没（沫）音，既可以写成没，也可以写成沫，所以吐纥山与吐沫山，其实就是历史上不同时期同一个山的不同写法而已，这就说明今天嫩江县南部尖山农场内的东吐沫山，就是隋朝时期北室韦绕吐纥山而居的吐纥山。”

“《北史》和《隋书》所记载的北室韦绕吐纥山而居的吐纥山，明确了为今天嫩江县南部尖山农场境内的东吐沫山，也就明确了《魏书》所记载的室韦及《北史》和《隋书》所记载北室韦的确切地望了。前文已经论及唐朝所设置的室韦都督府，应设在与之关系较为密切的北室韦境内，现在北室韦居住的吐纥山找见了确切位置，在今嫩江县南部尖山农场境内的吐沫山，这样，我们就可以依据室韦都督府当在北室韦境内，在其附近寻找唐朝室韦都督府治所了。”[耿煜，1998，586]

孙文政先生考证北室韦吐纥山当为嫩江县南部尖山农场境内的东吐沫山，其主要依据是利用音韵学的音转关系对“沫”与“纥”音互转，将一字之差的吐纥山与吐沫山归为一体，而把东字省略脱落。这一结论虽过于牵强，但是文政先生能够把室韦吐纥山的位置放在嫩江县附近的嫩江左岸的小兴安岭山脉中求证，则是正确的选择。

综上所述：国内外对于室韦吐纥山的考证主要分为两种观点：一种观点认为吐纥山应在大兴安岭西坡即嫩江右岸之地，二是认为吐纥山应该在嫩江上中游左岸小兴安岭山地内求之。经过一百多年以来的探讨，学术界的观点逐渐倾向于北室韦的吐纥山地望；当在嫩江上游左岸，至黑河市瑷珲区段的黑龙江右岸之间的小兴安岭山地内求证。这一区域正是今天黑河市所辖的行政区划地域。那么，在这一区域内究竟哪座山峰是北室韦吐纥山呢？找到了北室韦吐纥山的地理位置，就能够进一步寻求到北室韦的九部围绕吐纥山而居的大致方位，因此对于吐纥山的地理位置的确定是考证北室韦九部位置最重要的历史地理坐标。

三、北室韦的吐纥山即黑河市小兴安岭北端的大黑山与九水山

笔者赞同谭其骧先生主编的《中国历史地图集·释文说明书·东北卷》所考证的北室韦的吐纥山的地理位置，应该在嫩江上游左岸以东；至黑河市瑷珲镇所在地的黑龙江右岸以西的小兴安岭山地。在这万山群中究竟哪座山峰应该是吐纥山呢？经过笔者查证：黑河地区所属的小兴安岭山脉中，唯独坐落在嫩江上游至瑷珲之间的小兴安岭北麓有一座奇特高大的山峰——即大黑山。大黑山位于黑龙江省黑河市瑷珲区罕达气乡南部的小兴安岭北麓的山脊上，海拔 867.4 米。山顶浑圆、平坦，其平坦面积达 15 平方公里，这是非常罕见的山峰。边缘为兴安落叶松环抱，中间岩石裸露，树木稀少，地表被越桔、杜香、偃松、鹿蹄草覆盖。岩石表面生长泥苔藓类，植被属大兴安岭植物类型，土质瘠薄。大量的“鹿蹄草”的覆盖，说明了原来有大量的驼鹿的活动痕迹。

大黑山属于小兴安岭山脉，又称“东兴安岭”、“内兴安岭”，亦名“布伦山”。山脉走向为纵贯黑龙江省中北部，其西北以嫩江为界与大兴安岭相连，接大兴安岭支脉伊勒胡里山，东部连接三江平原，东南抵松花江畔，与张广才岭相接，西南与松嫩平原毗连。小兴安岭与黑龙江以北俄罗斯境内的北东走向的山脉属于一个整体，北段在俄罗斯境内，称为布列亚山脉；南段在黑龙江省境内，称为小兴安岭山脉。南北长约450公里，东西宽约210公里，面积77725平方公里。山脉呈西北—东南走向，一般海拔500—1000米。山势平缓，北低南高，伊春附近的大管山海拔1203米。地貌相比差异显著，南坡山势浑圆平缓，水系绵长；北坡陡峭，成阶梯状，水系短促。北部多丘陵台地，地表以砂砾岩、玄武岩为主，河谷多宽谷，大黑山属于小兴安岭的北麓地区。

其周边分布着众多的河流，大、小约九条重要的河流。大黑山的西北与伊勒呼里山的东北麓相接壤，这就是大小兴安岭的结合部，也是嫩江源流的山谷之地。大黑山东接瑗瑁盆地与北流段的黑龙江与精奇里江（俄罗斯称之为结雅河）对冲的河流的直角处。大黑山的北端也是黑龙江，其西端则是嫩江上游的发源地。由小兴安岭的大黑山与大兴安岭的伊勒呼里山形成的峡谷就是大、小兴安岭的诸水形成的嫩江之源。大黑山上顶部的浑圆的山体为这一地区所特产的一种大型高山动物——驼鹿提供了最重要的地理环境。这是兴安岭森林里体态最大的动物，据《生物学词典》中解释：“学名驼鹿，亦称‘罕’、‘堪达罕’。哺乳纲，偶蹄目、鹿科。是最大型的鹿。体长二米余；尾短；雄的有角，角横生成板状，分叉很多。颈下面有鬃。体色棕、黄、灰混合；四肢下部白色。栖息在森林的湖沼附近；善游泳；不喜成群。这种被称为“堪达罕”的野生鹿，又叫“汗达罕”、“犴大罕”。犴达罕是大兴安岭森林里体态最大的动物，威武，敏感，分布广泛，主要活动于大、小兴安岭的山地的顶部。这种动物是北室韦人和现在居住在这里的世居民族——鄂伦春族主要驯养的大型动物。今黑河市瑗瑁区大黑山附近有“罕达气”镇，此罕达气之地名可能就与这种大型鹿科动物有关，从族源上追溯鄂伦春当与北室韦族有关。在罕达气镇南部北大河南有一条嫩江的支流门鲁河的上游，地图上标为“北师河”。“北师河”的‘北师’二字也可能与历史上的北室韦人的称谓有关，因为北师与北室韦之间脱落一个“韦”字，可能是历史地名的演变与一千多年的标音文字的不同，使地名发生了标音文字变异的结果。（因本文是主要考证北室韦的吐纥山，对于黑河地区的历史地名将有专文讨论，故不展开论述）在大黑山附近，实际上还有许多历史地名都需要进行系统而缜密的考证。例如：在大黑山的南部还有一个地名，至今被标写为“九水山”，他位于大黑山南部数公里的地方。如果我们从更广义的角度观察小兴安岭的北部地区的群山，大黑山南部可以延伸到五大连池市与讷河市地域的纳谟尔河右岸。因为在历史文献中有“讷北室韦”的记载。笔者赞成干志耿、孙秀仁先生的观点，所谓的讷北室韦就是今天讷谟尔河以北的意思[干志耿、孙秀仁，1987，134]。笔者认为，讷谟尔河发源于五大连池的湖泊，由东向西流经由五大连池市与齐齐哈尔市的讷河市一直向西注入嫩江。这条河流十分重要，是区分南室韦与北室韦的分界线。由此向北则称之为北室韦，故有讷北室韦之称。无独有偶，在五大连池市东侧，发源于北安市东南部小兴安岭山区有一条河流称之为“南北河”，这是完全用两个不同方位而命名的地名，如果从字面上理解就是一条由南向北流淌的河流。其实不然，如果我们从历史文献中的“讷北室韦”的视角去理解这条南北河的来历，或与历史上的南北室韦有关联性。值得注意的是，在小兴安

岭北麓即今日黑河地区的大黑山的范围内审视“九水山”的地名则是更加有趣的现象。《隋书·卷八十四》明确记载：“南室韦北行十一日至北室韦，分为九部落，绕吐纥山而居。”这就说明，在北室韦居住地的吐纥山的周围有九条相对独立的河流，并分为九个部落环绕吐纥山而居。也就是说如果今天的黑河市的大黑山是《隋书》中所记载的吐纥山的话，那么在大黑山或黑河市所属的小兴安岭北部地区有九条水环绕此山。我们不能简单的将吐纥山看成是一条孤零零的山峰，大家知道无论是大、小兴安岭，其山脉的走向与长白山、燕山和其他山脉有着本质的不同。其山岭之间的山峰很难严格区分成独立的山峰，而是相对于河流的走向而区别某一处山岭。吐纥山实际上应该是由众多的山岭组成的相对较大的山岭，吐纥山应该是属于小兴安岭北部的山岭。而今天的大黑山则是吐纥山岭间的较大的山峰。实际上，“大黑”与“吐纥”之间的谐音关系是非常明显的，“大黑”又读如“大贺”或“达赫”、“大赫”、“突赫”。今山东人与辽东半岛的人在称呼“大黑山”时仍读如“大贺山”、“达赫山”，可能当时隋朝对北室韦所居住的地方标音时尽量对北室韦的原始发音保留了母体发音。今日之所以没有写成吐纥山而是因为年代久远，不断变换迁徙的族群利用汉字表音时多采用了中原的汉字，这种地名的汉字只标音而不表意。无论是对音、谐音，还是从同音异写的角度，都说明了今日的大黑山的地名与北室韦的吐纥山地名之间，存在着千丝万缕的联系，证明大黑山当是北室韦吐纥山地名的延续。九水山的地名则是更为直接的说明了历史上的北室韦的九水之民居住在吐纥山的事实。因此，九水山则是对隋书中记载的北室韦人居住在吐纥山的九个部落的历史本源的地名。从地名语源学角度可以充分的看出，北室韦分为九部绕吐纥山而居的确是以九条水为分布的规律。以水为部、以水为姓、以水来划分部落之间的分界，在东北古代民族的社会习俗与结构中有许多先例。如：女真人、达斡尔人都是如此。

由此可见，无论是大黑山还是九水山，这些现存的地名都是从不同的角度说明了北室韦的居住地就是今天的小兴安岭的北部地区，其地域范围则是根据九条水的分布范围而决定的。根据刘忠堂先生在地形图上厘定，九水山属于现在发源于黑河地区小兴安岭山地，公必拉河支流库纳尔和上游，以及公必拉河上游洪湖吐河的发源地小兴安岭山脉。在行政区划上九水山属于瑷珲区二站乡管辖，其山峰海拔为700米，山顶距离北面的大黑山顶直线距离仅有43公里，九水山西南距离塔溪乡直线距离47公里，西侧直线距离大罕公路3.2公里。大罕公路是瑷珲区和嫩江县的分界线，九水山呈南北走向。大罕公路就在山脊上蜿蜒。九水山东距西沟古城41公里，东南距二站乡直线距离41公里。在对上述九水山与大黑山的厘定过程中，我们在实地踏查和校讎地图发现，围绕着大黑山与九水山附近的确存在着九条重要的河流。他们分别是：宽河（北流入黑龙江）、卧都河（西流入嫩江上游）、法别拉河（东流入黑龙江）、门鲁河（西流入嫩江）、科洛河（西流入嫩江）、公必拉河（东流入黑龙江）、逊必拉河（东流入黑龙江）、讷谟尔河（西流入嫩江）、什锦河又称石金河（东北流入黑龙江）。上述的九条河流有五条河流入黑龙江上、中游右岸，四条河流入嫩江上游的左岸。有趣的是，上述这九条河流都属于黑河市所辖的行政区划内。北室韦作为古代民族的活动范围基本上与黑河市所辖地区与相当，这一地域的历史文化面貌和文明形态的神秘面纱正在渐渐被揭开，因此加强对该区的文明遗迹遗存的调查工作则是今后的重要任务。黑河市政府与黑河学院所开展的自然与文明千里行活动，则具有非凡的意义。

2017年，黑河学院组织的黑河地区自然与文明千里行科考队在瑗瑁区西岗子镇西沟村公必拉河左岸之地发现两座山城，山城的形制特点极为特殊，其中西沟南城依山势而筑，只有在北侧修建一道长约300余米的城垣，其他三面均依地势濒临公必拉河左岸的陡峭的山崖而简单修筑。城垣上有马面和瓮门结构，显然其修筑年代的下限应该属于辽金时期，城内有大量的穴居坑，临公必拉河的高耸的崖壁上修筑有瞭望台遗址。另一座山城则修筑在此山城的北侧，我们称之为西沟村北城。这好似一座消失了金40年的山城，经过考察队员吴边疆、刘忠堂二人反复核对史料调查采访，才使得这座山城又重见天日。西沟北城也是坐落在公必拉河下游的左岸，地势险要，城垣依山势而筑。城垣主要修筑在山脊通往山梁的必经之路上。西墙与南墙保存较好，有护城壕，未见马面瓮门，古城内有大量的穴居坑，穴居坑的数量多于西沟南城，从古城垣的建筑特征与结构上观察，山城的年代显然与南城不属于同一年代，可能早于西沟南城。因公必拉河地处九水山之地的范围，尤其是北城的年代可能属于北魏或隋唐所建，当属于室韦人修筑的古城。而南城因为有马面、瓮门结构的存在或建于北魏隋唐，辽金沿用。根据公必拉河流域所发现的古城，在九部室韦所居住的九条河流附近当有同一时期的山城或古城的存在。除公必拉河外，我们已经在逊必拉河流域也已经发现了较为密集的古城或山城。关于九水山和北室韦的九部落的历史地理的考证尚待深入，有人过早的确定公必拉河流域所发现的西沟南城、北城为室韦王城的观点未免过于草率。历史研究最基本的常识是论从史出，在毫无根据的条件下仅凭自己的主观臆断而拿不出任何根据的猜想是不足取的。[刘城，2017，1-3]（笔者注：该文对黑河市瑗瑁区西岗子镇西沟村老羌城的年代进行了主观臆断，而没有遵从“论从史出”的基本常识，云里雾里，语焉不详、逻辑颠倒、无凭无据，且文中无任何注释，所列引文均抄自于他人论述而不加注。其次，该文在描述西沟村南城与北城（即老羌城与小羌城时），地理位置与方位、结构都是错误的，可见作者的文中信息多数属于张冠李戴和没有实地踏查的结果造成的，这种如此不严肃的文章出现的硬伤比比皆是。况且《黑河学刊》本期刘城一文又缺页少篇，丢三落四，该刊的编辑水平如此之低，令人瞠舌。）

综上所述：今黑河市附近的小兴安岭的北麓，即今天的大黑山与九水山之间的小兴安岭山脉，当为《隋书》所记载的北室韦的吐纥山。谭其骧先生主编的《中国历史地图集》，以及中央民族大学主编的《中国历史地图集·释文汇编东北卷》将北室韦的吐纥山的地望所在，均确定在瑗瑁镇以西的小兴安岭北部，尤其是《中国历史地图集·隋唐》部分的北室韦吐纥山的位置就标注在这一地区。我非常钦佩已故的谭其骧先生与王钟翰先生，他们均没有亲自来到黑河地区进行实地考察，但是他们却能够依据历史文献利用历史地理学的考据方法，将北室韦的吐纥山以及北室韦的分布范围大致不误的推断于此，与我们今天经过实地踏查和发现的重要的室韦文化的分布圈基本吻合。由此，不仅更加验证了谭其骧先生、王钟翰等先生的观点的正确性，更加充分说明了黑河地区的小兴安岭北麓山地就是北室韦的吐纥山。大黑山与九水山正是北室韦所留下的地名化石，具有十分重要的历史地名的传承意义。九水山、北师河、大黑山、讷谟尔河的地名的存在，证明了古代民族的历史地名遗存的延续性，是毋庸置疑。开展东北地区地名的语源学、语镜学、语音学，以及对应的历史文献学与历史地理学研究是非常必要的。这种多学科的交叉研究必将能够推动该地区的历史学与民族学的发展与进步。北室韦的吐纥山就是今天的黑河市的大黑山与九水山之间的小兴安

岭山脉。从而使我们对于北室韦的分布范围也会产生新的认识，根据目前大黑山与九水山的发现与北室韦吐纥山地理位置的确定，我们大致可以划分出北室韦的九部分布范围，大致东至逊河及库尔滨河注入黑龙江流域，西至嫩江上游右岸伊勒呼里山至东麓，北至黑龙江左岸，南至讷谟尔河右岸。在这一地域内的考古学文化遗存遗迹则是我们应该充分认识的重要地区，自北魏、隋唐、辽金时期的遗迹遗物都是值得我们系统梳理和研究的遗存。尤其是对该地区的古代民族的筑城、出土文物、历史地名，交通驿站都是我们的研究范围和认真思考的问题。

Библиографический список

- 《魏书·室韦传》卷 100，中华书局，1970 版。
- 《隋书·室韦传》卷 84，中华书局，1970 版。
- 商务印书馆：《大清帝国全图》，初版时间为光绪三十一年（1905 年），整套为两册分装，一为《大清帝国全图》，一为《大清帝国分省图》，均为八开本。于光绪三十四年（1908 年）第三次重印，宁夏博物馆藏有一套，实属难得。到了民国 1914 年，《大清帝国全图》适应潮流更名为《中华民国新区域图》再次出版，以应社会需要。《大清帝国全图》见证了中国的百年历史为我们研究中国近代历史。
- 丁谦：《魏书外国传地理考证》，载于《浙江省图书馆丛书》第一辑，1915 年
- 吴廷燮：《室韦考略》，《四存月刊》，1922 年第 14 期，第 5 页。
- [日]白鸟库吉：《室韦考》，原载《史学杂志》1919 年，第 30 编，收录于金昭、阿勒得尔图主编：《蒙古民族发祥地考论》，文化艺术出版社，2009 年，第 6 页
- [日]津田左右吉《室韦考》，1915 年，收录于金昭、阿勒得尔图：《蒙古民族发祥地考论》，文化艺术出版社，2009 年，第 100 页。
- 张博泉、苏金源、董玉英：《东北历史疆域沿革考》，吉林人民出版社，1981 年 8 月。
- 赵展：《对蒙古族起源于“蒙兀室韦”说的质疑》，《学习与探索》1982 年第 2 期。
- 干志耿、孙进己：《室韦地理考述》，《社会科学战线》，1983 年第 3 期。
- 苏日巴达拉哈：《蒙古族族源新考》，民族出版社，1986 年版。
- 王颀：《室韦的族源和各部方位》，《中国蒙古史学会论文集》（1983），内蒙古人民出版社，1987 年 9 月版，第 130 页、第 131 页。
- 张久和：《室韦地里再考辨》，《中国边疆史地研究》，1988 年 1 期。
- 王德厚：《室韦地理考补》，《北方文物》，1989 年第 1 期。
- 乌云达赉：《达斡尔族的起源》，《内蒙古社会科学（文史哲版）》，1990 年第 3 期。
- 魏嵩山：《中国历史地名大辞典》，广东教育出版社，1995 年 5 月版，第 389 页。
- 张久和：《室韦地里再考辨》《中国边疆史地研究》，1998 年第 1 期。
- 耿煜：《黑龙江省志·地名录》，黑龙江人民出版社，1998 年 9 月版，第 586 页。
- 贾原：《鄂伦春与东北古民族的族源关系》，《前沿》，2008 年第 3 期。
- 邓国平：《蒙兀室韦（蒙古族先世）的历史渊源探析》，《吉林师范大学学报》（人文社会科学版），2009 年第 12 期。
- 孙进己、冯永谦主编：《东北历史地理》，黑龙江人民出版社，2012 年版。
- 范恩实：《从历史学、考古学、民族学的多重视角看室韦起源问题》，《黑龙江民族丛刊》，2017 年第 2 期。
- 孙文政：《辽代室韦国王府考》，未刊稿，第 10 页。

ОСНОВНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ОБСЛЕДОВАНИЯ ПАМЯТНИКА ЧУЛУУН-ХОТО У ХОШУНА ДЖАЛАЙД ВНУТРЕННЕЙ МОНГОЛИИ

Ван Юйлан, Хэй Лун

在内蒙古兴安盟扎赉特旗嫩江右岸的绰尔河畔，有一座受蒙古族祭拜的神山——础伦浩特（石城山），又名博格达山（蒙古语—神山）。为了弄清扎赉特旗础伦浩特遗址与博格达山的关系，特别是针对础伦浩特遗址的年代问题需要实地踏查，并根据实地踏查的数据与第一手资料，对该遗址进行族属考古与甄别，最终对该遗址的大致年代进行判断。为此，在扎赉特旗文体广电局的组织下，与2018年11月16日至21日，对础伦浩特遗址及神山和神山周边地区进行了实地踏查。从严格意义上说，本次考察实际上是针对础伦浩特遗址的族属问题进行一次民族考古学或历史地理学的调查，以便达到地方行政部门与学术之间的历史文化与现实需要的认同，或者是当地的民族认同。因为历史上的民族性与族属特征并没有留下清晰的文字记录，我们只是在民族文化的物质性方面寻找他们的真实的民族属性，因此踏查之前我们便考虑到调查的意义与价值所在，找到了民族属性就能够对础伦浩特遗址的年代有一个科学合理的认识。为了能够真实地反映我们考察的经历与内容，现将踏查的时间、路线、经过、内容、结论概要如下。

一、考察路线时间经过与出发

2018年8月，黑河学院王禹浪教授与大连民族大学黑龙教授，黑河学院远东研究院技术部研究员刘忠堂一行三人；受扎赉特旗文化旅游广电体育局的委托，开展针对扎赉特旗础伦浩特遗址的学术研究。为了完成这一学术考察和研究工作，我们经过经过二个多月的各项准备，采购设备、资料收集、地图检索、路线确定，特别是针对前人的研究成果的梳理，初步掌握了扎赉特旗础伦浩特遗址的基本特征。在多次与扎赉特旗行政主管人员沟通后，最终确定在11月中旬考察础伦浩特遗址。

踏查的路线与经过；2018年11月16日，黑河学院王禹浪教授与刘忠堂研究员从已经是积雪覆盖的黑龙江畔黑河市出发，乘坐天顺旅游公司租用的一辆别克商务车一路向西南600公里外的齐齐哈尔方向奔驰。道路已被冰雪覆盖，一路在小兴安岭上穿越覆盖的冰原。高速路修建在小兴安岭的起伏的山丘上，小兴安岭的海拔不高平均只有500多米。树影稀疏、蓝天映衬，偶尔可见雉鸡、飞龙在道路两旁的雪地上觅食低飞。经过一个整天的颠簸傍晚到达齐齐哈尔市的嫩江宾馆入住。黑龙教授则从东北最南部的温暖的大连，乘飞机于11月17日到达齐齐哈尔市。17日下午2点，扎赉特旗文体广电局派来的白色越野吉普接到黑龙教授后来到嫩江宾馆与王禹浪教授和刘忠堂合流，一起乘车沿着高速公路向着扎赉特旗音德尔镇方向疾驶，过嫩江大桥至泰来县江桥抗战博物馆与前来接应我们的扎赉特旗文体广电局局长包额尔敦汇合。参观江桥抗战博物馆，在抗日英雄马占山将军铜像前合影留念。这里是黑龙江省与内蒙古的交界处，山川草木虽然已经凄冷和秋黄，但是落日的余晖散落在去往扎赉特旗的公路上；晚霞落日沿着古老的绰尔河左岸向西。夜幕降临，一抹夕阳泛出五彩奇光，横亘在前进方向的天边。

途径扎赉特旗好力宝镇永兴村农耕文化博物馆。镇长在漆黑的夜色中等候我们，在进入博物馆的墙壁上刻有“应时取宜，守则和谐。”大厅摆放着一个巨大的犁杖，意即农耕文化的象征。已经是夜幕降临了，好力宝镇镇长与博物馆长在博物馆门前等待我们，一起参观博物馆。博物馆的橱窗内摆放了许多文物标本，其中有大量辽金时期的铁器、铁农具、炊器、生产工具、生活用具、瓷器、陶器、骨器，铜器，铁杈、铜杈、铜镜、玉器、北宋铜钱、石臼、石杵等。这些文物标本具有鲜明的农耕文化的地域特色，。由此可见，当时的契丹人、女真人文化深受汉民族农耕文化的影响，可以看得出来在绰尔河下游流域与嫩江下游流域这种游牧、狩猎、渔捞、农耕文化的复合现象的典型特征。三十分钟后，在漆黑的夜色中与镇长、馆长告别，车队继续向泰来县塔子城博物馆疾驶，没有月光，天空繁星点点，全靠汽车灯光的照耀前行。晚上7点，到达黑龙江省所属的泰来县塔子城博物馆，馆长在漆黑的夜色中等候我们的到来。内蒙古扎赉特旗的文体广电局与黑龙江省泰来县文体广电局有着十分友好的关系，因此泰来县馆长才能够在夜里专门为我们一行打开博物馆，这是完全打破常规的特殊安排，虽然感到十分疲倦，我们依然怀揣着感恩之心看完了塔子城博物馆的展览。

泰来县塔子城博物馆紧邻辽金泰州古城，泰州是辽金北方的军事重镇，主要防御北部的乌古迪烈部对辽金北部边防重地的侵扰，而专门设置的军镇。博物馆内的文物十分丰富，大量的建筑饰件，布纹板瓦、筒瓦、瓦当、瓦头、铁镰刀、铁锄刀、铁犁、铁铧、铁杈、定白瓷、龙泉瓷、影青瓷、钧窑瓷、仿定瓷、铜镜、铜钱、官印、佛造像，佛塔地宫中出土文物，塔子城的顾名思义就是原来存有一幢辽代的六角密檐砖塔，解放初期倒塌而得名。旁边的古城为夯土版筑，有马面、瓮门、角楼，古城内的建筑结构清晰可辨。由于已经是晚上，高达雄浑的泰州城与重修的古塔都隐映在夜幕中。7点30分，返回扎旗，20分钟后到达扎赉特旗所在地的音德尔镇。音德尔镇灯光通明，万家灯火一片繁荣景象。音德尔为蒙古语台阶之意，这里是嫩江平原最西端与大兴安岭东麓的结合部，宛如阶梯，故名音德尔。车至城内安达宴会厅，一连串的蒙古包都以蒙古英雄命名，哲别，忽必烈，木华黎等。这是扎赉特旗文广新局局长按照蒙古人待客的习惯款待我们。席间演奏了令人陶醉的乌兰牧骑歌舞；悠远深情的马头琴把我们带入辽阔的草原，使我们忘却了疲劳。

二、考察础伦浩特遗址的经过与重要收获

2018年11月18日，周日，晴，晨6点起床，7点30分在额尔汗餐厅蒙古特色早餐，奶茶，炖羊肉，奶皮子，各种小菜，馅饼，花卷等；副旗长徐卫奇礼节到场。8点40分考察队出发，沿国道111东北而偏北，路径绰勒镇，绰勒实际上就是绰尔的同音异写。这是内蒙古东部地区的一条大河，全长570公里。左右两岸分布着66座古代民族筑城，说明绰尔河流域古代城市与人口较为稠密。过绰尔河大桥，左侧有水库。11月的绰尔河尚没有封冻。因修筑公路不能走直线穿过，只好从绰勒水库直行奔阿尔本格勒，黑龙教授解释“阿尔本格勒”为蒙古语十户的意思，阿尔本意为十，格勒意为户的意思。又路径希勒图，（即有庙宇的地方）。由音德尔镇出发向西北方向100公里内几乎都是丘陵潜山区，在距离阿尔本格勒镇二公里地方，我们的车队左拐进入矿山水泥路，土道难行颠簸，车速减缓，又经旦巴屯，于9.40分到达神山林场，现神山周围已经成为国家级自然保护区。沿途村落多黑牛、黑猪家畜。10

点到达神山脚下的停车场，神山祭祀学会会长白双虎等人已经在这里等候。神山的主峰就在我们的眼前，在崇山峻岭中神山的雄浑的气势，使人顿生敬畏之感。神山的周边是起伏的丘陵草原，深秋与初冬之间的大地上已经看不到绿色，神山给我的第一感觉：每一块石头都具有佛的身姿，我们仰望神山上的怪石嶙峋模样，心中油然激起顶礼膜拜的心流。

在停车场换乘北京吉普改造的专用森林防火车，满载一行 7 人沿着神山的西南，绕过南、东南折而东北，从神山的东北方向开始爬山。吉普车开始沿着凹凸不平的崎岖的山路向神山制高点的敖包行进，这哪里是路，只是山上常年流淌的一条冲沟，吉普车就骑着冲沟向山上攀爬。北京吉普的越野的能力是一流的，巨石、深坑、陡坡、倒树、荆棘都被碾压在前进的车轮下。驾驶员是一位蒙古人，也是神山祭祀学会的会员，或许是我们的敬拜神山的虔诚感动了神山，给我们无限的力量终于爬上了海拔 858 米的大敖包脚下。回首上山的路，最陡的地方接近 45 度角，惊险迭出，令人后怕。真是不敢相信这辆貌不惊人的北京吉普竟然有如此强大的推动力。在神山祭祀学会白双虎会长的引领下，我们首先祭拜了敖包，献上蓝色哈达、叩首、围绕敖包由右向左绕三圈，这是一个巨大的敖包，直径 16 米多，高出地面 3 米多，敖包的周围系满了白、兰、黄三色的哈达，敖包上面放满大小不一的各种石块，那是象征着蒙古人敬神放置虔诚的灵石。祭拜了敖包后白会长又带我们爬上北面的幸运石岩壁，站在幸运石上，极目远眺，神山的北面、西面是连绵起伏的山峦，南面的绰尔河犹如一条玉带蜿蜒曲折由西向东飘然而去，东侧的余脉逐渐降低消失在极目的视野中。

幸运石的脚下数十米便是神山顶部巨石的底部，其下方有二块巨大的“石叮”形成的山洞，洞中有最新发现的北魏或辽代的石刻（亦如上述）。可能是北魏太安四年，抑或辽大安四年，佛教徒在此处做道场之所（打观音七）。这是一个晴朗的天空，能见度极好，站在神山的顶端真正体会到了“会当凌绝顶，一览众山小”的感受。虽然在瑟瑟的寒风中有些冷意，但是早被这万千气象，重岩叠嶂所带来的神情气爽所覆盖。刘忠堂用无人机，我们用照相机一一拍摄下了这一令人难忘的情景 依依不舍的离开了观景台，跟随白双虎会长返回神山敖包后，继续向南开始考察此行的目的地——础伦浩特遗址的考察。“础伦浩特”有时也写成“楚鲁浩特”虽然是不同的汉字，但是所表达的则是同一个蒙古语词汇，在汉语中可谓同音异写的现象。础伦浩特遗址就在敖包南侧的山坡上，础伦浩特遗址的北部几乎与敖包紧邻。我们从最北部的石城墙的起点沿着城墙向南延伸进行仔细考察，漫步在古老的城垣看到这些断壁残墙的一块块青色的城墙石都是就地取材的花岗岩，我们在寻找城墙上所暴露出来的各种线索。在坍塌的墙体内外裸露着楔形石、长条石、碎石、块石、不规则石块，大小不一，横躺竖卧在山脊上。这是一条从神山顶部敖包的东南侧一直延伸到神山脚下的沟壑底部的山脊。城墙沿着山脊修筑，由北向南墙体的左侧较为陡峭，右侧的墙体则与山体之间的地表略有高差，由此可以分辨出墙体左侧是城墙的外部，而右侧则是城墙的内侧。在城墙起始点的北端有一个盗掘的深坑，坑中与地表分布有青砖和布纹瓦残片。根据刘忠堂现场 GBS 定位，坐标为东经 122 度 9 分 27 秒，北纬 46 度 55 分 19.8 秒，海拔高度为 793 米，（定位时间 2018 年 11 月 18 日 12 点 20 分 22 秒）

从神山敖包开始，城墙随着山体向南倾斜，其海拔高度一直在随山势降低，由北向南城墙至 310 米处开始分叉，主体城墙沿着山脊继续向南一直延伸到山脚下，在陡峭的山崖与平缓的山坡结合部止，长度约 120 米左右。主墙体的总长度为 430 米。

在城墙分叉的 310 米处，从主墙体向右（即向西）分离出一段城墙，直奔西部的大石板平台，城墙长度约 50 米。此后分离出来的城墙由大石板平台沿着山脊继续向南到达南部的悬崖止，此为分叉的西墙长度 140 米。实际上由东侧主体城墙的分叉城墙应为古城的腰墙，长度约 50 米。由北向南墙体分布的平面；略呈大写的英文字母 Y 字的形容是恰当的。如果我们把东墙墙体加上腰墙墙体，再加上西墙墙体的总长度为 620 米。

值得注意的是，城墙的砌筑主要是利用了东部和西部偏南的山脊上用取材于此山中的花岗岩石块垒砌筑城，从分叉城墙的腰墙西部巨大方形石块平台向北均是悬崖峭壁，如同刀削斧劈，形成对神山敖包的天然屏障。由大石块向南则是利用山脊的陡峭处填以石块链接垒砌成石墙，随山脊分布逶迤向南。东西两翼的分叉墙体恰好封闭了从南部缓坡进入山谷的道路，具有阻挡拦截由南部攀登神山敖包的唯一山口。总体上观察，筑墙者在西部利用了神山的悬崖峭壁的地形，在东部的较缓的山脊上铲平地基石垒砌城墙。腰墙则是堵住了南部由缓坡登山的谷口形成隘口。

经测量可知城墙南部坐标为：东经 122 度 9 分 31.66 秒，北纬 46 度 55 分 4.66 秒，海拔高度为 709 米。由北向南的城墙落差在 80 米左右。

城墙垒砌的方法：铲平山脊后用较大的不规则的石块砌筑墙基，在墙基之上利用不规则的条石、楔形石垒砌城墙，较大的缝隙则用碎石填充。由于墙体砌筑在斜坡较大的山脊上，在城墙的内侧利用较宽的石板作为档壁石利于城墙底部以防止城墙向内坍塌。楔形石则是砌筑在城墙顶部错开压缝以稳固城墙。城墙上无马面设施，根据现存的墙体与两侧坍塌的城墙石观察，墙体的高度在 3 米左右，而墙体厚度也不超过三米，这一高度与厚度都不足以起到军事防御的作用。东部城墙的南北两侧都发现有缺口，怀疑是城门的所在，如果是城门所在，那么就排除了瓮门的可能性，而是毫无军事防御能力的券门结构。城墙底部还发现有排水的水门。垒砌城墙的石块除了花岗岩石、砂岩石外，还有少量的火成岩，亦即玄武岩及火山喷发后凝固形成的石块。础伦浩特（石城）城墙的另一个特点：就是借助陡峭的山体环绕在神山顶部的巨大敖包周围，形成一个自然天成与人工垒砌城墙相结合的封闭式墙体。东城墙的南北二个券门直通东侧山坳中的一座小石城。

小石城位于础伦浩特遗址主体城墙的东侧 124 米的山坳处，从等高线上可以清晰地看到小城恰恰处在两条等高线之间，这是一处相对平缓的山坳。在地表上看不清楚小石城东北角的分布状况，后来刘忠堂用无人机航拍后才发现山坳中有一座平面呈刀型用较大石块垒砌的石城。特别是东北角只能借助这种航拍，才看清了小石城的平面分布状况。由于小石城周长在航拍测量为 280 米，如果将突出的东北角城墙计算在内的话，小石城的周长当在 338 米。在小石城东南角 88 米处有一个较大的深坑，当地俗称为水井，原来井中有水，并有山泉从井口流出，传说中的铁链子就在这口井中。我们测量了井口的直径当为 8—10 米，我们怀疑这不是一口普通的水井，而应该是一个借助泉眼而修筑的蓄水池。在蓄水池附近也发现了青砖、石块；想必原来也有建筑，蓄水池的周边也有用石块垒砌的可能性。在小石城内到处是被盗掘的深坑，在盗掘深坑附近大量的青砖、铺地砖、墙壁砖，以及布纹板瓦、筒瓦、大型连体板瓦，大型花岗岩石块、长条石、方形石，人工加工痕迹十分明显。经图上测量城墙南端距离西南方向最近的绰尔河直线 12.5 公里，距离南偏西方向的巴根新仓直线距离为 4 公里。

神山古城分为东、西两座石城，大城为西城，西城东墙下（东面、外面）有小石城，小石城内遍地散落布纹瓦、青砖（铺地的地面砖和墙砖等），瓦多为浅灰色和深灰色，还有半红半灰色火候不均的瓦，瓦有厚有薄，以板瓦为主，也有筒瓦，在盗掘的深坑内的地层中还可以清晰的看到布纹瓦堆积的文化层和人工扰动的碎石堆积，以及横躺竖卧的花岗岩石石块。从这些盗掘的土坑面积上看，小石城内有着丰富的文化层堆积，遍布城内的布纹瓦俯拾可得。小石城的墙体主要使用花岗岩、石英粗面岩的石块砌成，石块均为不规则形状，稍微加工后形成基础石，在其上错缝砌筑，砌筑的方法几乎与础伦浩特遗址的主体大城墙体相一致。

小石城几乎紧邻西侧围绕神山敖包的较大的石城墙体，亦即大石城的东侧墙体，二者的文化属性当为一体，由此反映出的族属文化也属于同一种文化。因为，大、小石城的砌筑方法相同，并且使用的岩石均为就地取材，更何况无论是大石城还是小石城均发现布纹瓦与青砖。因此，本次调查我们基本弄清了础伦浩特遗址的文化内涵应该包括，神山的大敖包、大石城、小石城、以及小石城东南 88 米的蓄水池等。所以，我们将其定为础伦浩特遗址文化群。然而，础伦浩特遗址文化群的年代、族属、性质到底如何，则是我们应该弄清楚的重要问题。

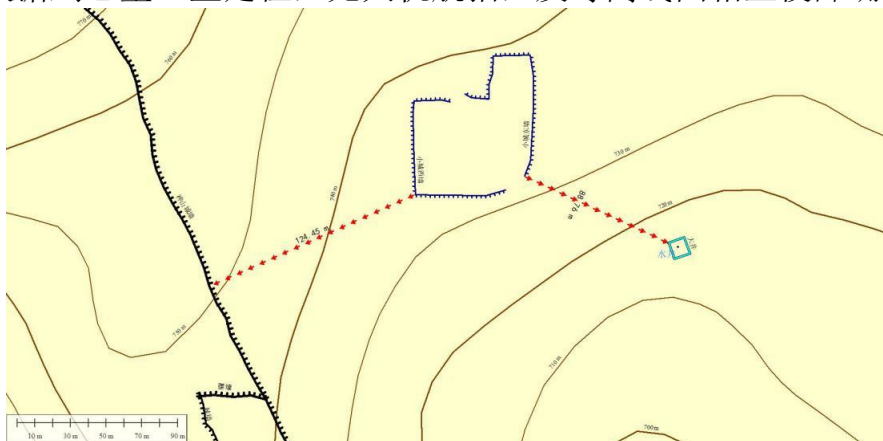
下午 4 点 40 分，我们又乘做森林消防车回到了神山停车场，神山——础伦浩特遗址在灿烂的夕阳下显得更加神秘。今天在白会长的带领下，我们一行 7 人整整考察了 6 个半小时，在础伦浩特遗址上徒步行程达十余公里。

神山古城城墙中心距离西南方向的绰尔河 12.5 公里，距离西偏北巴彦哈达 4 公里，距离西南方向巴根心仓 4.7 公里。



础伦浩特遗址与神山位置精准位置图

（根据刘忠堂卫星定位，无人机航拍，及等高线图相互校讎确定）



础伦浩特遗址小石城、蓄水池等高线位置平面结构图

三、神山础伦浩特遗址年代与文化族属的认定

神山础伦浩特遗址的年代与文化族属问题一直存在着争议和比较混乱的认识。如有人认为神山是从元代蒙古族祭祀开始，也有人从历史地理地名语言学的角度将元代的多延温都尔、元代朵颜千户所，明代的朵颜山、清代的朵云山与辽代的都俺山联系起来，认为博格达山（即神山）的地名就是起源于辽代的都俺山。这种观点虽然照顾到了历史地名之间的相互关系，但是对语音相近的地名之语源、语义、语境的关系研究的尚不清晰。特别是将神山祭祀与础伦浩特遗址整合为一体的研究，以求证这一遗址群的民族属性的综合研究尚没有有效的开展起来。因此，上述的研究虽然有一定道理，但是很难厘清神山础伦浩特遗址群民族文化属性的问题。本节结合前人的研究成果与实地调查的资料，重新梳理文献提出我们对神山础伦浩特遗址的年代与文化族属的初步结论，仅供学术界参考。

其一、我们认为神山顶部的敖包与山下的“大石叮”石刻、础伦浩特大石城、小石城、蓄水池，以及这座突兀的神山都属于一个重要的文化族属群。因为，他们同处在一个遗址群的空间范围内，并且地域紧密相连，不应该把他们割裂成相互孤立的单元体。因此，遗址的名称应该重新命名，可以明确的称之为“神山—础伦浩特文化遗址群”。

其二、神山—础伦浩特文化遗址群的性质，是一处极为高贵的某北方民族集宗教（佛教、喇嘛教、蒙古族固有的宗教）、祭祀（敬天、礼地、祭祖）、陵园、神祇的重要场所。因为，目前为止，这一遗址群的文化性质几乎都与上述内容相关。应该在东胡系统中的鲜卑、室韦、契丹的历史文化的线索中寻找。

其三、神山—础伦浩特文化遗址群的佛教道场起始年代；可能与北魏太安四年，或辽代大安四年有关。根据我们的实地考察与已经在神山—础伦浩特文化遗址群中发现的“大石叮石刻”文字的考证，都能够证明北魏或辽朝所刻。因为，石刻文字中的“太安”还是“大安”字形尚有争议。太安与大安年号的年代相差甚远，北魏太安年是拓跋浚的年号（455—459年），而辽大安年间为辽道宗耶律洪基在任的年号（1085—1094年）。这两个朝代都是北方佛教兴盛时期，前者为鲜卑族，后者为契丹族建立的王朝政权。因此，无论是北魏的太安年间；还是辽朝的大安年间，二者都早于元朝的朵颜山的记载。

其四、础伦浩特遗址的大、小石城与蓄水池的年代可能为辽朝契丹人留下的文化遗存。其中的较大的石城与神山上的敖包具有一定的联系，因为从大石城的分布的状况来看，基本上是围绕着敖包而封闭起来的专属区。城墙的修筑结合特殊的悬崖峭壁依山势而建，充分利用自然天成的岩石结构，紧紧的簇拥和拱卫着神山顶部的敖包位置。可以肯定地说，大石城并不是一座军事堡垒，从古城墙修筑的特点上看；城墙低矮、不牢固、不设马面、不设角楼、不设瓮门，更不具备军事防御的功能。我们认为大石城遗址是为了维护神祇而修筑的专属封闭区的围墙，神祇的中心位置可能就是神山上的大敖包。在大敖包侧面可以窥见到里面有夯土的痕迹，据白会长透露内蒙古大学教授说这个敖包形成的时间可能在一千年以上。如果这个推测属实的话，其年代当在辽朝以前无疑。

其五、础伦浩特中的小石城遗址地表散落的大量素面布纹瓦、板瓦筒瓦、超大型板瓦、方形铺地砖、墙壁砖、青砖，以及大型条石、柱础石等，都说明了小石城内曾经有大型高等级的建筑群。从这些布纹瓦和青砖的烧制特点上看，只有与辽代皇家

大型专用建筑饰件关联性极大。特别是在大量的布纹瓦中薄厚不一，色彩有红、灰、青、深灰、深青色，这是因为时代的不同烧制的窑口的不同和火候的不同所导致的结果，说明遗址上的大型建筑延续的时间较长。从小石城的规模（周长 338 米）上看，古城既不是屯兵之所，也不是官衙之地，更不是一般的民宅或城市。从神山—础伦浩特文化遗存的整体上分析，小石城可能是皇族或贵族行神祇（敬天礼地祭祖）遥拜之礼的专用场所。小石城东南方向 88 米的蓄水池，当为山泉的蓄水场所，其建筑年代当与础伦浩特遗址相同。按查北方民族以绰尔河流域为中心的古代民族中，建立过帝国王朝的只有鲜卑建立的北魏、契丹建立的大辽、蒙古族建立的大元。鲜卑、契丹、蒙古均为一脉相承的关系，这是一个非常有趣的话题。我们认为小石城和大石城可能修筑于辽朝，如果神山可以定位辽朝都庵山的话，那么小石城就是辽朝皇帝经常来祭祀“奇首可汗”的享殿之所。所谓的享殿即供奉灵位，祭祀先祖灵位的大殿，也泛指陵墓的地上建筑群。位于陵寝中轴线上的供奉饮食起居的“寝”宫前，是陵宫内最为重要的祭享殿堂。

“奇首可汗”是契丹人公认的先祖，不仅在《辽史·太祖本纪》中已经有明确记载，更为重要的是出土的耶律羽之的墓志铭中也有明确的第一手资料为证。耶律羽之的墓葬发现与 1992 年 7 月，地点在赤峰市阿鲁科尔沁旗罕庙苏木古勒布胡硕嘎查。这是一座被盗掘的墓地。墓志中写道：“公讳羽之，姓耶律氏，其先宗分佶首，派出石槐，历汉、魏、隋、唐以来世为君长。”墓志中的“佶首”即《辽史》中的奇首可汗的“奇首”或“奚首”，均为同音异写字。可证，契丹人的始祖奇首可汗应该确有其人。奇首可汗的事迹已经不可考，但是《辽史·太祖纪赞》中出现的“都庵山”的地名却实是一个重要线索。“辽之先，出自炎帝，世为沈吉国，其可知者盖自奇首云。奇首生都庵山，徙潢河之滨。”又《辽史·太祖本纪》：“上登都庵山，抚其先奇首可汗遗迹，徘徊顾瞻而兴叹焉。”这两段记述；主要说明了契丹之先祖奇首可汗出生于都庵山，这与 1992 年出土于赤峰市的辽朝初期的重臣耶律羽之墓志铭所记述的契丹先祖之首的“佶首”是一致的，所不同的是《辽史·太祖赞》中明确了奇首可汗的出生地，就是都庵山。公元 912 年（辽太祖 7 年），耶律阿保机在追击反叛的刺葛等人，曾登上都庵山，“抚其先奇首可汗遗迹”，说明在都庵山上应该有奇首可汗的遗迹可寻。然而，奇首可汗在都庵山上究竟留下了怎样的遗迹？则是值得探究的问题。是出生地的纪念物，或居住的遗迹，抑奇首可汗死后的埋葬地，还是为纪念奇首可汗的祭祀的场所。总之，辽史中对阿保机描述的寥寥数语，已经充分表达出他的复杂的心境，以及对祖先奇首可汗的那种创业之艰辛，兴叹于今非昔比的无限崇敬与追思感慨之中。太祖的这种心境；必然也会引起对奇首可汗遗迹需要大兴土木而修善之的想法。总之，都庵山不仅仅在语音学上与朵颜山、朵云山可以互转，更为重要的是博格达山上的础伦浩特遗址，均符合辽代为祭祀奇首可汗修筑的具有封禁、祭奠祖先与神祇的建筑特点。

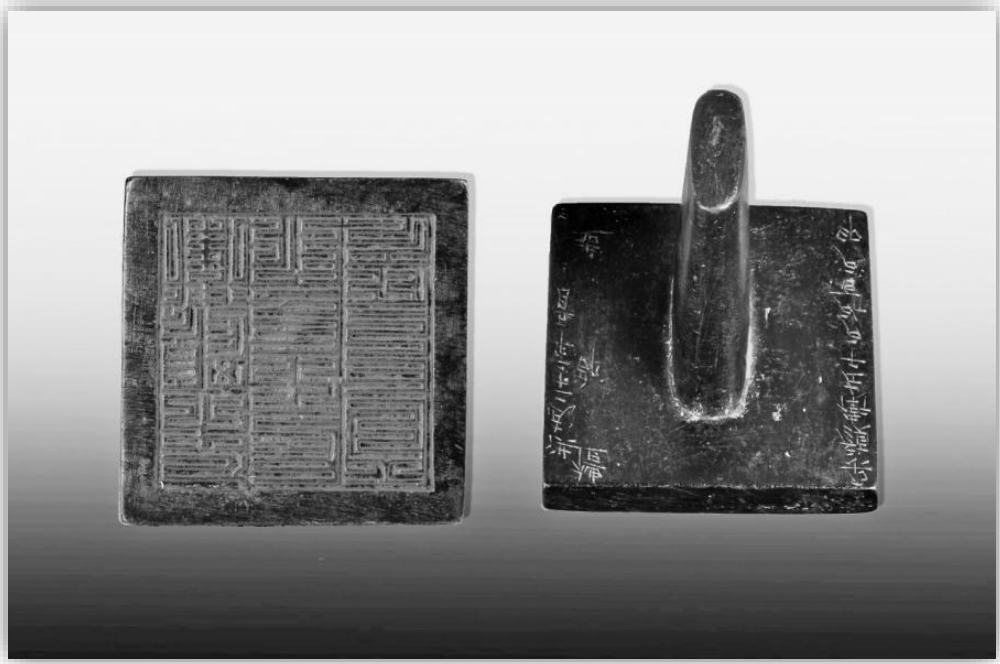
其六、神山—础伦浩特文化遗存的整体具备古代坛、庙、冢国家意识形态礼仪空间的地位。作为蒙古族的先民鲜卑、契丹、室韦都有崇东拜日，祭神山的习俗和礼仪。祭祀祖先、祭拜神山与天地在契丹族的国家意识与民族意识中早已形成，行拜山仪、祭祖、敬天之礼俗一般多选择朝向东南，础伦浩特遗址中的小石城恰恰坐落在神山大敖包之东南方向，最值得注意的是小石城本身的城门遗址也是开设在东南角与西北角的对角线上，这是按照契丹族的礼仪方式而精心设计的。

其七、神山础伦浩特遗址文化群所显示的宗教特征，是具有多元宗教文化源流与不同的时代特征。神山脚下的大石叮所显示的“打观音七”则是佛教的道场，所谓打观音七或举行观音七，也叫“打七”，即克期取证。在七天之内，外缘放下，一念不生，专心致志，持念观世音菩萨名号。念观世音菩萨，能离开邪知邪见，能增长正知正见。神山上的大型敖包所显示的宗教特征，则实际上又是蒙古族的原始宗教萨满教与元代传入蒙古的喇嘛教，亦即藏传佛教的文化特点。

其八、本次组织的对神山—础伦浩特文化遗址群的考察，最为重要的是纠正了过去的对础伦浩特遗址中大、小石城规模与城墙走向、形制、城墙结构等数据。使我们能够清晰完整的看清楚础伦浩特遗址中大、小石城之间的联系以及方位布局中所显示出来的族属特性。彻底纠正了“础伦浩特遗址为兴安盟境内最大型古城”的错误认识。以及所谓“内城外城”的错误概念，特别是纠正了古城周长为 6000 米的臆断。

其九、神山础伦浩特文化遗迹群是多源文化的综合体，其崇山拜日之俗来自于北方民族的原始萨满教，后来北魏时期是否有佛教传入该地，可以神山大石叮刻石佛教道场为证。当然，更不排除辽代佛教对博格达山的影响，因为博格达山距离辽代泰州较近，直线距离数十公里。辽代泰州地区是佛教圣地，并存有泰来塔子城辽塔这是佛教兴盛的标志性建筑。辽代佛教传播到博格达山的可能性是存在的，可以预言；在未来的考古发掘或调查中一定会有更多的发现。无论是原始的萨满教，还是佛教，抑或喇嘛教虽然是从不同的时代传入博格达山地区，并能够融为一体，则是与民族认同及文化共同体意识具有一定的联系。

其十、都俺山、多延温都尔、朵颜山、朵云山与博格达山在地名关系方面，虽然没有直接的语音联系。但是，博格达山直译为“神山”的含义可能蕴含了从都俺山到多延温都尔，朵颜山、朵云山延续下来的神秘的辩证关系。也就是说，之所以从辽朝开始的都俺山、至元明清的朵颜、多云、多延温都尔等称谓，恐怕就是因蒙古一系的民族对此山有着特殊的神秘的崇拜内容，故有博格达乌拉——即神山的称谓。需要说明的是朵颜山与元朵颜千户所、朵颜卫并非是一回事。也就是说朵颜千户所或朵颜卫不一定设置在多云山上或朵颜山间，明代的朵颜卫已经是一个偌大的区域概念，管辖范围很大。朵颜卫之名称无疑与朵颜山有关，但是其设置地点不一定就是朵颜山。当然，朵颜山的治所很可能属于朵颜山的范畴，其设置地点可能在距离朵云山或朵颜山较近的地方。因此，在朵颜山或今天的博格达山所发现的石城并非是朵颜千户所或朵颜卫的所在地。朵颜千户所或朵颜卫的位置应该在距离博格达山较近的河流附近的古城中寻找。在绰尔河流域分布着近 60 余座辽金元时期的古城，许多明代的卫所都是沿用金元时期的城池，靠近博格达山的河流侧畔很可能就是朵颜千户所与朵颜卫的治所。1901 年，在内蒙古莫力达瓦旗乌尔科发现的“朵颜卫左千户所百户印”，其治所就不在朵颜山，而是在距离很远的朵颜山东北靠近嫩江右岸的莫力达瓦旗附近出土。我们认为：莫力达瓦旗的乌尔科很可能就是朵颜山左千户所的管辖范围，也就是说朵颜卫的地域范围应该在嫩江右岸的中下游地区包括绰尔河、洮儿河、库勒河、雅鲁河等流域。



1901年莫力达瓦旗乌拉科出土的明代
“朵颜卫左千户所百户印”

现藏黑龙江省博物馆

清嘉庆五年（公元1800年），黑龙江布特哈总管驻地伊倭齐地方（即今内蒙古自治区莫力达瓦达斡尔族自治旗）出土了一方明代官印，印文为九叠篆书“朵颜卫左千户所百户印”，现收藏于黑龙江省博物馆。该印呈方形，边长7.2厘米，有椭圆形柱状纽，印背阴刻汉字“朵颜卫左千户所百户印”、“礼部造”、“洪武二十二年五月日”，侧刻“颜字二号”。根据印文所知明代朵颜卫下设左千户所，左千户所之下又设百户，按照明朝的规定：“卫所是明朝在全国各地设立的一种军事机构，一般5600人为一“卫”。而卫下设所，所则有千户所和百户所之别：1120人为一“千户所”，为重要府州驻军；112人为一“百户所”，隶属于千户所。”今天内蒙古地区的莫力达瓦旗所在地濒临嫩江右岸，很可能就是明代朵颜卫左千户所之下设治的百户所，与左千户所相对应的则是右千户所，左右之别主要是面南而分左右。由此可知朵颜卫及其管辖的机构并非一定就在博格达山，博格达山上的础伦浩特城遗址更不可能是明代的朵颜卫所在地。

其十一、2019年5月，为了继续弄清博格达山的历史问题，王禹浪与黑龙、刘忠堂在扎赉特旗文化部门的陪同下，对博格达山靠向西北的周边山地又进行了补查。在博格达山祭祀学会白会长的陪同下又对博格达山石城遗址、大石叮遗址，以及博格达山主峰西北部的山谷进行了考察。除博格达山石城和大石叮外，又在西北山谷中发现了石城墙遗址。石城墙横断山谷一直延伸到博格达山主峰的西侧，说明博格达山围绕着主峰还有更多的尚没有被发现的遗存，这个发现增加了博格达山石城遗址的断代难度。但是，却对确认博格达山石城的建筑起始于辽朝初期具有重要意义。当然，对于博格达山的最终结论尚有待于考古的发掘。

综上所述：博格达山即神山的来历与蒙古一系的鲜卑、室韦、契丹、蒙古等族长期活跃于绰尔河流域有着千丝万缕的关系。在多元文化与宗教的作用下，蒙古族的

先民将博格达山作为神山来敬拜祭祀祈愿，神山在已经成为蒙古族心中敬畏的神祇所在。在对神山祭祀的礼仪中参加了各种宗教的色彩与崇拜对象，无论是祖先崇拜、英雄崇拜、民族意识、族群意识，甚至包括国家意识等等都能够囊括其中。神山在很早的时候便成为蒙古族先民契丹族的神圣之山，并将此山作为契丹祖先奇首可汗的兴盛之地加以崇拜和祭奠，神山就自然成为契丹民族的神祇的禁苑。一山一水，一草一木，一石一土都是神圣不可冒犯，因此辽朝在这里修筑了禁苑封地的围墙，并在神山敖包东南，遵照契丹人崇东拜日之俗，修筑了享殿和祈愿供奉的专门享殿。

神山发现的北魏“大石叮打观音七”的佛教道场专门用语在石刻中被发现，说明了博格达山最早进入佛教视野则是始于北魏，恐怕这是目前发现北魏最北部的佛教道场的文化遗存。当然，在鲜卑到达绰尔河前后，对于博格达山是否已经存在着萨满教对神山的祭祀活动，我们还难以断定。萨满教是蒙古族及其先民从远古至今，一直信奉的原始宗教，祭拜敖包则与萨满教最为密切。元朝开始的蒙古族转信喇嘛教则把佛教、萨满教与藏传佛教逐渐融为一体，这一点在博格达山的祭神山礼仪中已经不足为奇。

博格达山可能是朵云山、朵颜山或辽代都俺山的所在地，但是神山上的础伦浩特石城遗址并非是朵颜卫或朵颜千户所的城池。因为朵颜卫、朵颜千户所必须是具有军事防御能力，行政管辖特征、以及反映军民居住生活情景的遗址、遗物都不见于此石城中。总之，础伦浩特石城遗址无论从形制、规模、建筑特点、使用的筑城材料、出土文物、功能、性质等方面都没有明代卫所筑城的特征，因此可以断定博格达山可能被称为朵颜山或朵云山，但是博格达山的础伦浩特遗址与朵颜卫、朵颜千户所没有任何关系。

Благодарности. Исследование выполнено при поддержке китайского фонда общественных наук, проект «Исследование хэйшуй мохэ династий Суй Тан и соотнесенных историко-географических проблем», No. 18BZS122.

Библиографический список

时间：2018年11月16—21日、2019年5月

地点：内蒙古扎赉特旗巴彦乌兰苏木哈拉改吐嘎查神山附近

人员：王禹浪、黑龙、刘忠堂、包局长、白会长等若干人（略）

路线：黑河-大连-齐齐哈尔-扎赉特旗-巴彦乌兰苏木-哈拉改吐嘎查-大神山-依孙苏博山

目的：实地踏查础伦浩特神山附近大、小石头城遗址并做初步年代鉴定、求证其历史的源流

执笔：王禹浪、黑龙

制图：刘忠堂

ИССЛЕДОВАНИЕ ПЕТРОГЛИФОВ «ФЭЙЛУНШАН» В БОЛЬШОМ ХИНГАНЕ В КОНТЕКСТЕ ШАМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Чжуан Хунянь

大兴安岭松岭飞龙山岩画点位于大兴安岭松岭林业局古源林场施业区，距松岭（劲松镇）30 公里。飞龙山地貌属第四季冰川时代地质运动形成的冰蚀长城景观，因形似一条横卧于原始森林之中的巨龙而得名。绘于飞龙山岩壁上的岩画因长期深藏于人迹罕至的密林之中，岩画保存较完好。飞龙山岩画数量众多，内容丰富，是迄今为止大兴安岭发现的岩画数量最多、岩画面积最大、岩画完存最完好的岩画点之一。2018 年 10 月下旬、2019 年 4 月、5 月，课题组对飞龙山岩画点进行了三次田野考察。

飞龙山岩画的空间分布

第一处岩画所在的岩石表面位于飞龙山一处形似坐着的巨熊的身体右肋处的巨石上。这座熊山熊头的岩石呈黑色，熊肋呈灰白色，巨石岩面平整，高约 6、7 米，且有岩棚遮蔽。

第一组，也就是最高处的一组。这组岩画位于岩石的右上方，距离地面约 5 米，岩画漫漶程度较高，但依稀可见一个椭圆形，椭圆中有上下两排“十”字纹和人形，亦或许都是人形。在椭圆的下方有多个行走状的人形，右边 2 个较清晰，左边的较模糊。

第二组岩画在第一组岩画的左下方，由 3 幅岩画构成。右上方为一个边框为方形的图案，在方形当中上下排列着 4 排人形，上面一排为 3 个人形，第二排为 5、6 个人形，第三排为 3 个人形，最下面一排为 4、5 个人形，由于岩面的龟裂和人形图像的叠压，颜色亦深浅不一，有的看上去像十字形纹。在方形的左下方为上下错落的两幅岩画，上幅岩画为 4 个张开双臂的人形，在 4 个人形的下面为一条开口向上的弧线，其中左侧的两个人形的脚没有与弧线接触，右边的两个人形则叉开双腿站在弧线上，即类似站在一条小船上。紧挨着船上右侧人形还有一个体态较墩厚的动物图形，与熊类似。在这幅岩画的左下方紧接着是一幅 4 个手臂相连的人形，4 人双腿均站在弧线上（船上）。在这组岩画的正上方的岩



石上有大面积浅红色，但由于被岩石析出的白色物质覆盖很难辨认是岩画还是岩石本身的色彩。

第三组岩画位于第二组岩画的下面约 1 米左右，单幅岩画 7、8 幅。有人形、动物形、“十”字纹符号等，较清晰的为左上部的 2、3 个人形和人形上面的的类似于头朝上的侧身动物形，右边的岩画则较模糊，难以辨认。在这些岩画的下面还有几幅人形，但由于岩石析出物的影响，也不甚清晰。

第四组岩画在第三组的下方，单幅岩画 10 余幅，但由于岩石的脱落，使几幅岩画残缺。其余可辨认的岩画则为人形或“十”字纹，还有两条倾斜的平行线段。

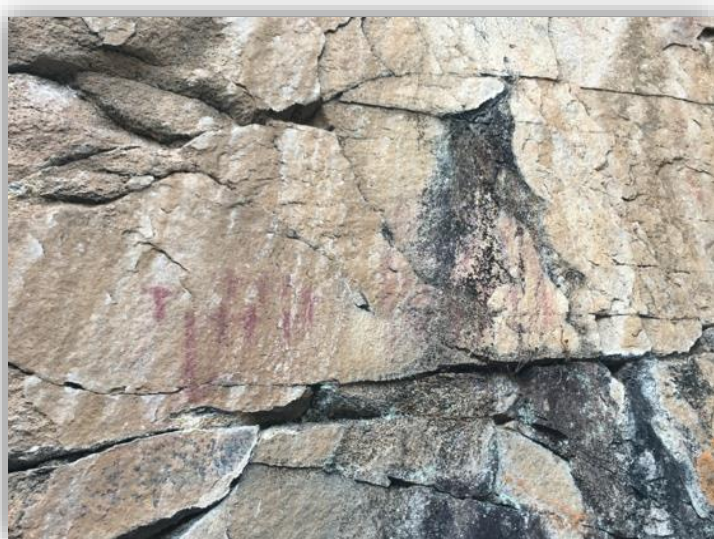
第五组岩画这面大岩壁的左下方，距地面大约 1.5 米左右。为一个大人形率领的众多小人形组成。大人形的大小约是小人形的 2 倍多，大人形身躯很长，双腿叉立，双臂向身体两侧平伸，在双臂的下面似乎还戴着羽翼。在大人形的右侧腰部开始向右有一排人形或十字纹，脚下也有一排人形，大约有 11 个，正下方 1 个，左下 3 个，右下 7、8 个，紧挨着大人形的稍大 2 个的人形较清晰，其余的因腿部不明显，与十字形难以区分。在这排人形的下方还有两排人形或其它图像，因被岩石的灰白色析出物覆盖，难以辨认具体图像。这组岩画或许是萨满在举行某种祭祀活动。

第六组岩画位于第五组的右上方，由 9 个单幅图像组成。在 1 根底部带钩的立柱（或许为立柱的阴影）的左侧后方一个人形，在立柱的右后方为两行 7 个人形，7 个人形围成了半个椭圆，8 个人形皆双臂向身体两侧平伸，似行走状。似乎在举行某种活动。

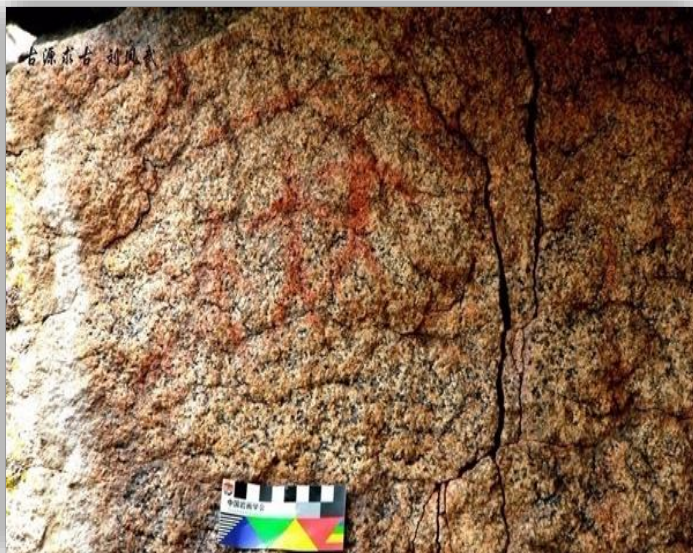
古源（飞龙山）第二处岩画点位于飞龙山的西侧，距第一外岩画点 30 多米，有单幅岩画数十幅。

1. 这是较为清晰的一组岩画，由人形和十字形组成（或均为人形）的组图，其中位于上排正中的人形较明显，双臂向两侧平伸，腿部能分辨出双腿，但较短。在其左边有一人形，右边有 3 个人形，下面两排人形或十字形，第 1 排 4 个，第二排 4 个或 5 个，2 个较清晰。从构图上看，下面两排的十字形与上面的人形在构图上较一致，可能因岩面脱落或被岩石析出的黑色物质遮挡，看上去像笔划较粗的十字形。在这组图形的上面约 40 厘米处，还有一组岩画，因岩石龟裂和岩石析出物的遮挡，图像不甚清晰，或为被椭圆形包围的几个人形。

2. 这组岩画内容类似第一组岩画图像，也是由人形与十字形组成，人形处于最上端，这组图形构图倾斜，从人形的腿部开始下面为三、四排人形或十字形，第一排为人形的左边 3 个，右边 1 个；第二排为 3 至 4 个；第 3 排 2 至 3 个；图像面积为人形的二分之一。由于这些图像漫漶较严重，难以分辨是人形还是笔划较粗的十字形。



3. 这组岩画在一处岩棚的下面，为一排人形，人形为双臂向身体两侧平伸，双腿叉开，似行走或奔跑状，动感十足，人形从右往左依次渐小，3个人形图像较清晰，第4个人形不甚清晰，在人形的上面从右向左为一弧——或许为一椭圆，但只能分辨半个椭圆，人形脚下的线已模糊不清，或许不存在。



4. 这组岩画亦在一岩棚下，比较阴暗，岩石析出的黑色物和菌斑覆盖住了岩画的上部，这组岩画也似乎为一排直立的竖线，或为人形，但在人形的脚下有一横线将人形连接在一起，在其左侧略上还有一人形。

5. 这组人形岩画位于一块非常平整的岩面的下部，人形排列整齐，人形身材颇长，似行走状，右侧2个较清晰，左侧的已漫漶不清。

飞龙山岩画地点的选择

许多岩画点是自然环境的产物。纵观大兴安岭岩画，我们发现，岩画在空间分布上有一个共同特点，即岩画点均选择在一些突兀的石砬子处，岩画则绘在这些石砬子带有岩棚的较平整的岩壁或独立高耸的大石柱上。这些岩石，有的鬼斧神工，如天台山、仙人洞等；有的钟灵毓秀，如神指峰、苍山石林等；有的雄奇壮美，如飞龙山、天书岭等。同时，在这些岩画点的周围还有较平坦的空地，这似乎传递出一个信息，先民对岩画地点的选择不是随意的，而是有意味的。正如以色列的哈姆库姆是史前的祭祀重地，被认为与圣经中西奈山是同一个地方，是著名的圣山；非洲的马拉维岩画的洞穴，被尼雅乌人认为是“古代神灵”驻足的圣地。笔者认为，先民岩画地的选择不仅如盖山林先生指出的是氏族部落祭祀祖先举行重大仪式的场所，更是中国北方族群萨满借此沟通天地的场所，它不仅体



现着北方先民对自然界的认知，更蕴含着北方先民的精神信仰。飞龙山岩画地点的选择正体现了这一点。

北方先民岩画地的选择首先体现了先民对圣山的崇拜，萨满通过神山、圣山——宇宙之山沟通天地。

“萨满”一词源于通古斯语，随着对萨满文化研究的纵深，萨满文化已由北亚及西伯利亚通古斯人的原始宗教信仰扩展到“萨满教作为世界普遍存在之现象”，得到了美洲、非洲、中亚、东南亚太平洋岛国等地的民族学和考古学资料的支持。“萨满”也成为西方学术界通行的学术术语。

萨满文化作为普遍流行于东北亚、西伯利亚、欧洲北极地区及北美洲和南美洲的文化观念，首要特征是它的宇宙三界观。萨满文化认为，宇宙由上、中、下三个层次组成。上层为天界，居住着至高神及日月星辰、神性动物等神灵。中层世界即人类所居住的世界，同时也居住着一些神灵和鬼魂。下层世界居住着兽形动物和怪物，常常对人类充满恶意。萨满不同于常人之处是：他可以依靠灵魂出游等技术手段自由出入三界之间，以帮助族人祈福、治病、预测等

美国学者米尔恰·伊利亚德在《萨满教——古老的入迷术》一作中强调，萨满教的三层宇宙通过一个“地轴”（axis mundi）连接。萨满可以通过这个柱子，自由出入不同层次的世界。萨满教地轴在不同文化中有不同的象征物，如在中亚和北亚文化中是宇宙山或宇宙树[米尔恰·伊利亚德，2018，259—269]。张光直先生据此推断，中国的《山海经》中提到的昆仑之山、玉山、长留之山、青要之山、登葆山、灵山、肇山等均与巫师升天或神居有关，因此这些神山应是连接宇宙的天梯或天柱。如张光直先生所言，中国许多北方民族都有自己的神山、圣山，这些神山、圣山是这些族群的发祥地，如大兴安岭（大鲜卑山）之于鲜卑人；木叶山之于契丹人；肯特山之于蒙古人；于都斤山之于突厥人等，故这些圣山也是其民族或族群的祭祀朝觐之所。而岩画又是绘制在圣山的灵石上，“山常为神居之所”，是古代巫师或萨满的“众帝自所上下”的天柱或天梯，巫师或萨满通过圣山、宇宙山与天地沟通。大兴安岭原始先民在选择岩画的作画地点时，就是把这些奇异的山峰作为连接宇宙三届的地轴或天柱，萨满通过它穿行于三界之间，与天地进行沟通。

岩画点的选择还体现了原始先民对岩石——灵石的崇拜。岩画——不论是岩刻，还是岩绘，都是以岩石为载体而存在，而且许多岩画图形的叠压关系亦说明这些岩画不是一次绘就，而是在同一岩石上经过长时间的多次绘就。这表明，先民相信这一岩石具有某种灵性和神性，人们通过它能达到对自然界的某种召唤和诉求，因此，这些岩石不仅成为沟通天地的媒介，也同时成为被崇拜的对象。俄罗斯学者阿尼西莫夫在《西伯利亚埃文克人



的原始宗教》中通过对埃文克人的民族学调查认为：“这些带着神圣动物画像的岩石，正如埃文克人的氏族圣地——岩石‘布嘎得’一样，是生活于新石器中期的勒拿河古代居民的崇拜对象和仪式中心。”[阿尼西莫夫，2016，37]“埃文克人举行‘吉尔库木基’”仪式（为增殖幼兽目的举行的仪式）时氏族亲属集中至氏族圣地——‘神圣的大石头’（科蒙金山上），给氏族神带来了表示谢意的牺牲之后，即开始进行仪式，包括进行为萨满建造仙人柱，并按照萨满的指示，用木料做萨满的众神偶像，并有秩序地布置在仙人柱的四周。在这些偶像附近，萨满和亲属进行巫术舞蹈吉尔库，这种舞蹈具有明显的色情性质（特别是萨满）。按照全部情况来看，这是一种哑剧舞蹈，模仿公鹿追母鹿的意向，其余的是表现兽群生活方面的特征。”[阿尼西莫夫著，2016，34]

无论大兴安岭远古先民，还是今天的满一通古斯语族后裔，在原始信仰上同属于萨满文化圈，他们的自然观、宇宙观和文化观，都有着亲缘关系。飞龙山岩画地点的选择即体现了这种宇宙观和文化观。而岩画中的载人船形图像，意味着逝者之船。船头的那只熊，则充当了萨满的动物助手，引导萨满将逝者的亡灵运送到逝者祖先居住的地方——船形图像右上方的方框围栏中去。在这里，熊可能充当了萨满的助手，它帮助萨满往来于宇宙三界。

飞龙山船形岩画与萨满宇宙观

飞龙山岩画从最下面的一组看，或可理解为萨满带领下的人群或族群在举行一场祭祀活动。在这组图像中，萨满的人形位于图像的最上端，其比例明显大于其他人形，在萨满人形的平伸的双臂处还有类似羽翼的装饰。在这组图像往右上方，则是围成半圆圈的一组人形，其中一人在前面引领，围着一根柱子行进或舞蹈。这组图像或可理解为萨满引领下的人群（族群）围绕着宇宙柱或氏族图腾柱在举行祭祀活动。“萨满教的三层宇宙通过一个“地轴”（axis mundi）连接。萨满可以通过这个柱子，自由出入不同层次的世界。”再往上，则是一组倒立的动物，或可理解为供奉的牺牲。再往右上方，则是那两条载着人和动物的小船组成的第二组岩画。这是飞龙山岩画的主体。笔者认为，萨满在这里乘上小船，载着逝者的灵魂——小鸟，借助助手熊的帮助，将逝者的灵魂送到冥界——逝者已经逝去的亲人那里或逝者“逝者祖先出发的家乡”——方框围成的栅栏。



船形岩画在东南亚马来半岛、加里曼丹及中国东南沿海和广西左江流域岩画中比较多见，如加里曼丹尼亚河畔一个高达300米的洞穴遗址发现船棺及洞穴赭石岩画，岩画的内容为一艘船和伸开手脚作舞蹈状的人物图像，图像内容被认为是一种“死者之舟”场面的宗教仪式[郑德坤，1987，2]；在马来西亚东部的沙拉瓦克也发现了用红色颜

料涂绘的有船队的岩画，同时，在洞窟中还发现了史前的船只，年代被确认为新石器时代。这些船被认为是葬礼船，岩画中的船只被认为是“死亡之舟”或“灵魂之舟”。当地人相信，通过这种葬礼和岩画中的“灵魂之舟”可以把死者的亡灵送到彼世[盖山林，2001，155]。

船形岩画在东南亚马来半岛、加里曼丹及中国东南沿海和广西左江流域岩画中比较多见，如加里曼丹尼亚河畔一个高达300米的洞穴遗址发现船棺及洞穴赭石岩画，岩画的内容为一艘船和伸开手脚作舞蹈状的人物图像，图像内容被认为是一种“死者之舟”场面的宗教仪式[郑德坤，1987，2]；在马来西亚东部的沙拉瓦克也发现了用红色颜料涂绘的有船队的岩画，同时，在洞窟中还发现了史前的船只，年代被确认为新石器时代。这些船被认为是葬礼船，岩画中的船只被认为是“死亡之舟”或“灵魂之舟”。当地人相信，通过这种葬礼和岩画中的“灵魂之舟”可以把死者的亡灵送到彼世[盖山林，2001年版，155]。

在东南亚的马亚西亚和印度尼西亚等地，岩画上面的船被称为“逝者之船”，“这艘船会带着死者的灵鬼回到祖先最初出发的家乡”。“坐船在空中穿行的观念只是萨满教升天技艺在印度尼西亚的一个应用。船在萨满进入冥界的癫狂之旅（逝者之地或神灵之地）中发挥着重要的作用，这些癫狂之旅的目的是护送逝者去往地下世界，或者寻找被恶魔或神灵绑架的病人灵魂，逐渐地，甚至萨满在恍惚中自己升天也使用这艘船。”[米尔恰·伊利亚德，2018，358]

船形岩画在中国北方岩画中不多见。与大兴安岭毗邻的俄罗斯远东地区发现有船形岩画，其西伯利亚奥廖克马河中纽克扎遗址有三幅船形岩画，船为直线，船上站着前后排列成一行的8、9个人形，人形为侧身，身体微曲，双臂前伸，头上戴有角饰或动物面具。在船的四周绘有带有放射状光芒的太阳、鹿等图像。这组岩画应与西伯利亚的神话传说有关。在新石器时代岩画中，鹿的形象遍布西伯利亚，成为当时人们精神信仰的中心。根据西伯利亚传说，鹿角能承载着太阳周游于太空，从日出到日落驰骋不息，唯有在夜幕降临时，太阳才沉落到地下王国中去，直到第二天早晨又搭乘着鹿角再去奔驰，周而复始，循环不止。这则神话传说，也体现了当时人们的时间观念和对天体的认识。

俄罗斯滨海边疆区阿穆尔河下游的萨卡奇—阿连岩画中有三幅磨刻的船形岩画，其中2条船上有9人，一条船有8人；乌苏里江支流结雅河则有红色彩绘船形岩画，船上有7人。日本学者大冢和义这样描绘这三处岩画：“在富戈佩、萨卡奇·阿梁（又译为阿连）和结雅河三处遗迹中，船的主体均描绘为横位状态。船体为弧形，乘船者则以纵向排列的线段来表现，船和人物往往融为一体。”[大冢和羲，1997，2]

日本学者大冢和义认为，“描绘这些船的地点，多在河川和近海的地方”。从以上几点分析，不得不认为这种有众多的人乘坐的大船，是出自能够操纵这类船只——这种情况下以从事捕捞生产为基础的部落的产物。即这些船的主题，可以看作是集体进行捕捞活动的场面的真实写照。然而，因为描绘的船和人物等，已采取了非常抽象化、概念化的构图，所以，将其看作宗教性的表象则更为稳妥些。这些船和埃及神话中的太阳崇拜有关。埃及神话中说：白天，太阳乘着安切特大船沿着尼罗河上空运行，傍晚，在进入地下世界的门前，换乘夜间运行的美斯库代特大船。在尼罗河岸边形成的天的观念，一直传播到遥远的北方诸部族中。”[大冢和羲，1997，2]

日本学者大冢和义的观点虽然不无道理，但笔者认为，俄罗斯西伯利亚、远东地区和中国大兴安岭同时出现的船形岩画更多的是与该地区人群信奉的萨满文化紧密相联。船在萨满文化中是一个重要的文化符号和有意味的形式，它不仅是萨满沟通宇宙三界的重要媒介，也是与东南亚地区的“逝者之船”“灵魂之舟”一样，是运送死者亡灵前往逝者祖先所在地和灵魂飞升天界的载体，可超越不同的空间界限，它体现了萨满文化的天上地下王国观念。“在西伯利亚人的观念中，河流的上游与出生、成长、温暖和光明联系在一起，而河流的下游与死亡、寒冷和世界末日有关。根据古代的信仰，西伯利亚人的灵魂死后即随河而下，流下死亡的王国。”[陈兆复，2010，97]

同样信奉萨满教的斯堪的纳维亚北部文化中，有一首关于死亡之舟的诗：“我穿越了神圣的海和深深的山谷，我听到水声，看到神秘物，它们从地下流过，我在天空飞驰，我看到了神圣的天国。”[黄亚琪，2018]，194]这首诗说明，船不仅仅是逝者肉体的载体，更是灵魂飞升之旅中通向再生的交通工具。

上世纪初，前苏联学者阿尼西莫夫对西伯利亚通古斯语族之一埃文克人的民族学调查中，在记述了埃文克人的葬俗时对此有详细而深入的分析。“埃文克人在人死之后尸体放在坟墓上的板台上（在泰加森林的僻静角落里），并在送死者走上‘遥远的道路’的时候，供给死者在阴间彼世继续谋生的一切必需品。男子死了，要随葬猎人所需要的一切，女人死了，则随葬以妇女生产工具，以及家务劳动所必需的一切。坟墓木板台被理解为在当时情况下死者的木筏或小船。埃文克人认为，就在这小船上，死者沿着神话的氏族河，飘向氏族的死亡亲属的居地。但是，往那里去并不是一下子就能达到目的的。当尸体还没有腐烂、骨骼还没有洁净的时候，按照埃文克人的看法，‘伯恩’还要居住在死者的体内。仅仅经过一定的时间，当‘伯恩’渐渐地分离了，并完全离开骨头之后，才认为可以举行‘安葬’——领死者身体魂进入‘死人世界’（阴间）的萨满仪式。这一仪式的意义可归结如下：萨满领着离开人体的灵魂‘伯恩’，乘坐‘木板——木筏——木船’，往‘迈乃恩’——氏族的死亡亲属居地而去。‘迈乃恩’这一居留地，埃文克人认为位于‘下层世界’——‘海尔古·布嘎’的氏族河河口上。然后，萨满再返回到生人的土地上，即‘中层世界’、‘都庐·布嘎’（人间）。而从一个世界到另一个世界的入口处（大门）则被特殊的由萨满看守神组成的栅栏挡住。”阿尼西莫夫，2016，58。]在东北亚，道尔干人、尼夫赫人、那乃人和埃文克人也有这样的习俗。

飞龙山岩画中牵着熊的载人小船，不正是萨满在助手熊的引导下，带着逝者的灵魂乘着灵魂之舟，沿着氏族河将其送往萨满三界的下层世界氏族河的河口吗？而那个方框围栏即为萨满返回到中界（人间）“入口处由特殊的萨满看守神组成的栅栏。”在象征着栅栏方框形岩画的右上方，还有一些人形和中间带着两行十字形纹的椭圆形组成的岩画。这组岩画处在最高处，它或许反映的是萨满宇宙三界的上界——天界。天圆地方，椭圆象征着天，圆中的十字符号象征着日月星辰。萨满借助着小船和熊的帮助，往来于宇宙的三界之中。

萨满文化地下王国和天上王国观念中小船还有一种表现形式，即船棺葬。船形棺用独木将内部剝空成船状，做成船形棺。因独木为神灵栖息之所，故又称“灵槎”或“仙人舟”。槎为竹筏、木筏。灵槎，即仙人所乘之舟。剝木为船棺，是凭借独木的

灵气，渡过天上的银河，以升天界。“愿借灵槎上九天”就是借船棺死后飞升天界之意。这也许就是船棺葬的文化内涵。

船棺葬多出现在东南亚及我国东南沿海和四川等地区，但在中国北方，从新疆罗布泊的小河墓地到蒙元成吉思汗子孙的船棺葬，再到契丹人和女真人的“剝木为盘，如舟状”的祭盘仪式，借“小船——神舟”以飞升天界的观念沿续了几千年，直到近代东北地区的在鄂伦春人、赫哲人仍传承着这一习俗。

2005年，在新疆罗布泊孔雀河小河墓地发掘出大量船棺葬，这些远离海洋的内陆沙漠地区出土的船棺葬，令人惊奇。曾主持小河墓地发掘工作的新疆文物考古研究所前所长、研究员伊第利斯说：“（小河墓地）这个墓葬在国内独一无二，在世界上也没有任何墓葬与之类似。小河墓地平面图，确系‘像一条船’，揭去棺盖板，棺木是船形。”[2007, 10]小河人的船形棺不是独木棺，而是做成独木船形。且在男性墓前立有船桨形木柱，象征女阴；女性墓前则立有上粗下细多棱形木柱，象征男根。这些在沙漠中树起的密密麻麻的高高的胡杨柱，形成了一道生殖崇拜的文化景观。

在中国东北古代民族中，蒙古族也有船棺葬的习俗。波斯史学家拉施特在《史集》中记载了成吉思汗逝世前的一件事：“有一次成吉思汗出去打猎，突然在一棵孤树下下了马。他心情喜悦地说道：‘这个地方做我的墓地倒挺合适！在这里做个记号吧！’”一棵孤树为何引起成吉思汗如此大的兴趣？这是因为蒙古族有树崇拜文化观念，并认为这棵孤树是神树，是神灵栖息之地，是通天的天梯或天柱，因此有说他正是用这棵孤树做了一副独木船形棺，并以这个地方为装殓墓地。在成吉思汗子孙中，儿子拖雷以及孙子蒙哥合罕和忽必烈合罕死后也葬在这里。叶子奇著《草木子》卷三记载：“元朝官裹，用椁木二片，凿空其中，类人形大小合为棺，置遗体其中，加髹漆毕，则以黄金为圈三圈定，送至其直北圜寝之地，深埋之。则用万马蹴平，俟草青方解严。”

成吉思汗及蒙古族的树崇拜观念源于萨满文化的连接宇宙三界的“地轴”象征物——宇宙树的崇拜。萨满文化认为，逝者死后借神树——宇宙树升天，独木棺即为宇宙树的载体。这种观念与四千多年前罗布泊小河人构筑的船形墓地、船形棺一样，都反映了中国北方民族的一种生命意识和一种从地下王国到天上王国的文化观念。

赫哲族也有这种葬俗。凌纯声先生在《松花江下游的赫哲族》中有这样的记载：“赫哲人打围死在山中时，即取大树干一段，先将树的一面斫平，再挖成槽形以作棺，上面亦覆一槽形之树作棺盖，尸纳木中，用树皮紧扎棺盖”[凌纯声，2012，232]



在北方民族的萨满教祭祀中，契丹人和女真人将“灵槎”简化抽象为祭木盘仪式，在《金史》中曾有明确记载：“金因辽旧俗，以重五、中元、重九日行拜天之礼。其制一剝木为盘，如舟状，赤为质，画云鹤文。为架高五六尺，置盘其上，荐食物其中，聚宗族拜之。若至尊则于常武殿筑台为拜天所。”契丹人和女真人习俗中的这个做成舟船状、涂成赤红色的祭天木盘应为祭天之船，宇宙之船，它带着生命的张力，飞向天宇。在这里如舟状的祭盘和独木舟形的船棺，二者之间显然存在着内在的文化关联和相同的文化密码。

总之，古老的大兴安岭岩画作为中国北方先民的文化遗产，它不仅反映了先民的物质生活，更反映了先民的精神生活和原始宗教信仰，后世中国北方民族的文化元素都能在大兴安岭岩画中找到母题。

Библиографический список

[美]米尔恰·伊利亚德著，段满福译：《萨满教——古老的入迷术》，社会科学文献出版社，2018年版。

[苏]阿尼西莫夫著，于锦秀译 《西伯利亚埃文克人的原始宗教》，中国社会科学出版社，2016年3月版。

郑德坤：《从沙捞越考古发现谈中国与东南亚地区古代文化交流》，《东亚文化》1987年第2期。

盖山林：《世界岩画的文化阐释》，北京图书出版社，2001年版。

[日]大冢和羲著，魏坚译《雕刻船形——富戈佩洞穴船形岩画的历史背景》，《内蒙古文物考古》1997年第2期。

陈兆复：《世界岩画——亚非卷》，文物出版社，2010年版。

黄亚琪：《广西左江蹲踞式人形岩画研究》，科学出版社，2018年版。

《新疆罗布泊小河墓地 2003 年发掘简报》，《文物》2007 年第 10 期。

凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，民族出版社 2012 年 11 月版。

«КИТОВЫЙ ГЛАЗ» И «МАТЛЕР»: КИТОВАЯ КУЛЬТУРА В СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ В ДРЕВНИЕ И СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ВРЕМЕНА

Ху Утин

人类捕鲸的历史源远流长。据现有史前遗迹推断，早在新石器时代人类就开始了捕鲸活动，人类与鲸类的接触历史迄今已有数千年之久。对于历史上人类与鲸的关系的研究，中外史学界早有开展，而其研究重点则为近代以来东西方的捕鲸史，特别是近代欧洲与北美的捕鲸历史。不过，国内外学界对于从史学角度深入探讨古代及中世纪东北亚地区的捕鲸问题则较少涉及，而这种研究状况又与东亚地区作为人类已知最早捕鲸活动场所的地位很不相称。对此，笔者拟以十世纪以前的东北亚地区为对象，探讨此间东北亚各地的捕鲸活动与鲸制品利用，以期能为目前中外学界有关捕鲸的文化史研究增添更为丰富的注脚。

一、古代及中世纪朝鲜半岛及日本的捕鲸活动

东北亚的捕鲸活动历史悠久。早在新石器时代，当时居住在朝鲜半岛东南部日本海沿岸的人类即已开始了捕鲸活动。韩国蔚山大谷里盘龟台岩刻画中，即有 2 组由鲸和船组成的捕鲸图。其中一组描绘了一艘载有 19 名渔民的大船，船头站立一人，手持的绳索将一头与船体几乎相同长度的鲸连接起来；另一组则是由一条船与两头鲸组成的捕鲸画面，其中一头只见尾鳍及尾柄部分，另一头较大的鲸的长度约为船体的 2 倍。此外，还有一处画面描绘了一头背部被鱼叉刺穿的鲸。由此可见，当时朝鲜半岛对马海峡沿岸居民已经采用了带绳的鱼叉来捕鲸。而在中国史前期及历史早期的遗址中，在距离海岸较远的地点也有鲸类遗骨被发现。如 20 世纪 70 年代在哈尔滨松花江边曾发现须鲸的碎片；江苏省灌南县距海岸 80 公里处曾发现鳁鲸的头骨上下颌一部分、前肢一大部分（包括指骨等）及两个脊椎（一个横直径 400 毫米，前后长 290 毫米；另一个横直径 340 毫米，前后长 260 毫米）。特别值得注意的是，1936 年在安阳殷墟遗址也发现了鲸类的大脊椎骨和四肢骨，其中有两块脊椎骨现藏于国家博物馆：大块高 23 厘米、长 26 厘米、宽 19 厘米，小块高 14 厘米、径 28 厘米。由于安阳距海岸有七八百公里，而哈尔滨、灌南县等地也距离海岸较远，因此，这些鲸类骨骼显然是由人工搬运而来，并加以应用的。相关文献对我国历史早期的这种捕鲸及远距离运输活动也有记载，如《竹书纪年》即提到：“后芒即位，元年，以玄珪宾于河，东狩于海，获大鱼”；王国维引《北堂书钞》之“命九东狩于海”，认为应作“命九夷东狩于海”。所谓“九夷”一般是对居于中原东北沿海地域的“东夷”的统称。虽然这里记载的“大鱼”从上下文来看很难判断其究为何物，但揆诸前引殷墟等地的考古发现可以推知，《竹书纪年》中所记夏后帝芒（或荒）“命九夷东狩于海”而“获大鱼”之事，应该是中国历史早期滨海族群捕鲸并远程运输至王朝统治中心的文献证据，可与前述安阳殷墟中所发现之鲸类骨骼形成互证。这表明中国的捕鲸活动可以追溯至夏商时期。

不过，虽然在周代以后的典籍中不乏关于鲸类的想象、描写或目击记录，但大多是基于对搁浅鲸或近岸鲸的观察，或是航海中与鲸类的不期而遇，而鲜少积极主动的捕鲸活动；而在中原以外的东北亚地域却形成了独特的鲸文化传统。

朝鲜半岛捕鲸活动历史悠久已如前述。据《三国史记》记载：“（新罗沾解王）十年 春三月，国东海出大鱼三，长三丈，高丈有二尺。”这里记载的目击到的“大鱼”，从体长来看，应属较小的鲸类；而史籍记载了“大鱼”具体的身长、体高，表明这些鲸应该不仅仅是在海岸附近被目击到而已，推测可能是鲸冲岸搁浅或被猎捕后，人们通过近距离观察才获知其身量的大致丈尺。如果说上述记载中反映的情况还不能完全确定为捕鲸活动的话，那么《三国史记·新罗本纪》中的另一则记载则更为明确：“（实圣王）十五年 春三月，东海边获大鱼，有角，其大盈车。”本条中的“获”字，其本义据《说文解字》即“猎所获也”，前引《竹书纪年》所记夏后芒之“东狩于海，获大鱼”，也用“获”来表示捕获之义；“东海”即指日本海而言。值得注意的是，史料中所说“大鱼”的形态是“有角，其大盈车”，这种带有“角”且只有车般大小的鱼似乎与印象中鲸类的外形不相符。不过，“其大盈车”其实并非对“大鱼”身量大小的如实描述，而只是一种用来形容极大之鱼的习语，《列子·汤问》即言：“引盈车之鱼于百仞之渊。”晋张湛注引《孔子家语》曰：“鯤鱼其大盈车。”可见先秦诸子笔下硕大无朋的“鯤”都可以用“盈车”来形容其巨大；所谓“有角”则可能是对“大鱼”头部具有角质凸起部分的描述，而大型须鲸中的北太平洋露脊鲸就具有这种角质凸起。据研究，北太平洋露脊鲸最显著的外部特征就是在其头部生有许多角质瘤，其中最大的一个着生于上颌前端顶部，呈椭圆形，高 15 厘米，长 40~70 厘米，宽 25~60 厘米；而露脊鲸下颌两侧又各生有一列（3~7 个）小型圆角质瘤，这两列角质瘤曾被古罗马的博物学家视作“类似角的白色条纹”，进而也把露脊鲸称为“公羊”（Ram）或“公羊鱼”（Ram-fish）。可见，史料中记载的“有角”且“盈车”的“大鱼”很有可能就是北太平洋露脊鲸。由此可知，此条史料正是关于公元 5 世纪新罗人在日本海沿岸捕获大型鲸类的记载。

从现存考古证据来看，日本绳纹时代的遗址曾出土过大型鲸类的遗骨，但由于鲸类具有在海滩搁浅的特征，因此仅有鲸类骨骼的出现无法确证捕鲸活动的有无，因为从海岸搁浅的鲸身上获取骨骼并加以利用是完全有可能的。与之相比，考古遗址遗物中出现的关于捕鲸的图像则成为古人捕鲸活动的更为明确直观的证据。据此，古代日本的捕鲸活动至少可以追溯到弥生时代中期（约公元前 400 年~公元 50 年）。位于日本长崎县壹岐市石田町原之辻遗迹的石田大原墓区，出土了一件由上中下三部分组成的三连式瓮棺，在下瓮罐的肩颈上部及口沿内侧共有三处线刻纹饰，从形象判断，三处分别描绘的是两头鲸与一艘船，其中一头鲸的身上还带着被刺入的数枚鱼叉。三处线刻图共同构成了一个捕鲸场景，这被认为是日本最早的捕鲸图像。古坟时代（3 世纪中叶~7 世纪）的贝塚遗址中也发现了关于捕鲸的墓室线刻画。如位于长崎县壹岐市乡之浦町的大米古坟，在其前室左侧岩石上有一副“捕鲸图”，整个画面由多艘船和鲸类组成。由于线刻图画笔法稚拙，故画面形象不够明确，但据判断，画面中至少有两头大型鲸类及小鲸群，而整个画面反映的是捕鲸船队用鱼叉将大型鲸类驱赶到岸边的场面。又长崎县谏早市小长井町的长户鬼塚古坟，在其玄室东侧壁腰石与前室西侧壁腰石上也有一副和鲸有关的线刻图画，其中的鲸形象，尤其是鲸头部的凹痕、侧鳍、尾鳍、鲸须等细节都用简单的线条描绘出来了。此外，成书于奈良时代（710 年—794 年）的典籍中也出现了与捕鲸有关的词汇。如《古事记》载神武天皇所作歌谣：“宇陀高城狩场间，欲捕鸣鸟张罟网。吾雌伏且待，欲获鸣而鸣不至，反得勇细鲸”；《万叶集》所收和歌中也出现了与捕鲸有关的“枕词”：“鯨魚取、海

邊乎指而”“鯨魚取、淡海乃海乎”“鯨魚取、海乎恐”“勇魚取、海路爾出而”“鯨魚取、濱邊乎清三”“不知魚取、海片就而”“鯨魚取、海哉死為流”。这些“鯨魚取”“勇魚取”等在日语中都是捕鲸的意思，它们在奈良时代的和歌中都是作为“枕词”而放在表示“海”“浜”“灘”等与海有关词汇之前。具有“捕鲸”含义枕词的出现，表明奈良时代日本人对捕鲸活动早有认识，也证明当时日本捕鲸活动较为常见。奈良时代日本的捕鲸活动还可从一件保存至今的国宝级文物上得到证明。天平胜宝八年（756）六月二十一日，光明皇后为圣武天皇祈求冥福，将天皇生前所用种种服御玩好献入东大寺，供养卢舍那佛。这些珍宝的具体名目，被详细记录于《东大寺献物帐》（又名“国家珍宝帐”）中。其中，有一件珍宝即与鲸有关：“大鱼骨笏一枚。长一尺二寸一分，本广一寸九分”。所谓“大鱼骨笏”即用“大鱼”的骨骼制作的笏，今藏奈良东大寺正仓院的北仓 12 号文物正是载录于“国家珍宝帐”中的“大鱼骨笏”，经测量，该宝物长 35.6 厘米、宽 5.7 厘米、厚 1.3 厘米，尺寸与《献物帐》所记相当。根据近年进行的正仓院宝物材质调查，该宝物是用抹香鲸的下颚骨加工而成的。能够以大型鲸类的骨骼为材料制作工艺品，这正是奈良时代日本捕鲸活动及与之相关的工艺发展的证明。

二、中世纪东北亚靺鞨-女真系族群的捕鲸传统

中世纪东北亚另一个与捕鲸有关的地域是围绕鄂霍次克海及日本海东北部的黑龙江下游、乌苏里江以东、库页岛、堪察加半岛及日本北海道和千岛群岛的滨海地域及岛屿。在这片地域上生活着诸多靺鞨-女真系族群，具体而言，这些族群包括位于黑龙江下游至江口的郡利部、位于锡林霍特山以东直到日本海及靺鞨海峡沿岸的莫曳皆部、位于库页岛的窟说部、位于勘察加半岛的流鬼，以及位于南千岛群岛、北海道北部和东部沿海地带的鄂霍茨克人。在这一地域的考古遗址遗迹中也曾发现过与捕鲸有关的图像。如北海道根室市弁天岛贝冢遗址出土的一件约 8 世纪的鸟骨制“针入”，长 8.3 厘米，其上雕刻着一副线刻捕鲸图：整幅画面由一艘载有船员的船和一头大型鲸组成，船员一共 7 人，其中 6 人操桨，当船头而立的 1 人手持长柄鱼叉作投射状，蓄势待发；不远处一头巨鲸身中 4 根鱼叉，其中 2 根通过绳索将鲸身与船相连。这幅线刻捕鲸图是对当时鄂霍茨克人利用带绳鱼叉进行捕鲸活动的生动再现。又北海道利尻岛亦稚贝冢遗址出土的一件鹿角制雕刻品，鹿角上雕刻了一只熊头以及 40 头以上的海洋动物（鲸、海狗、海狮等），其中就有一头露脊鲸的背部形象。据研究，熊崇拜与猎捕海兽是以鄂霍次克海为中心的各地区中各族群共有的文化特征，这件雕刻有熊及海兽的鹿角正是这种文化特征的反映；它是用驯鹿角雕刻而成的，因此推测它可能来自利尻岛以北的库页岛等地区。雕刻中出现了大型须鲸类的身影，它是鄂霍次克海沿岸族群捕鲸活动与鲸认知的反映。此外，近现代民族志资料也显示出这一地区的捕鲸传统。根据相关记录，居住在北海道喷火湾（内浦湾）的阿伊努人除了使用毒箭猎鲸外，也采用了与上述捕鲸图刻画相似的带绳鱼叉的捕鲸方法，他们会先在鱼叉头上涂抹乌头类的毒药，捕鲸时猎人就用这种鱼叉捕鲸，当身中鱼叉的鲸因受伤和中毒变得虚弱时，捕鲸者即拉动鱼叉绳将鲸拖至岸上。另一方面，捕鲸活动对于世居堪察加半岛的科里亚克人而言具有十分重要的地位。他们会在风平浪静之时乘坐皮舟出海猎捕弓头鲸和白鲸，捕鲸使用的鱼叉主要由燧石制刃部、驯鹿角制叉头、海象皮制绳环（用于连接鱼叉绳）、木制前杆等部分构成；捕鲸时，猎手站在船头，手

持鱼叉，当船靠近鲸时，猎手尽力将鱼叉投向猎物，鲸被鱼叉击中，并被鱼叉绳和捕鲸船牢牢地连在一起，但仍牵拽着捕鲸船向前游；当鲸筋疲力尽不再反抗时，捕鲸船会拖着被捕获的鲸，并在另外两艘皮舟——他们互相之间用绳索连接——协助之下驶向岸边，最后在靠岸后，用爬犁将猎物运至岸上。考虑到科里亚克人与流鬼的密切关联性，他们这种古老的捕鲸方式可能也可以追溯到“流鬼国”的时代。

除鄂霍次克海地区外，黑龙江下游及日本海东北沿岸地区的族群也从事捕鲸。关于这一地域族群的捕鲸活动，目前并无相关考古学证据。不过，一些民族志资料与传统史诗作品为探讨这些族群的捕鲸活动提供了线索。据记载，清代黑龙江由阿吉大山以下直至入海口的两岸地区，则居住着“额登喀喇”（又称“不剃发黑斤”）及“济勒弥”等族群，这些族群虽然语言各异，但其风俗习尚却十分接近。在这些族群生栖的黑龙江下游直至入海口的水域内，历史上就曾有鲸类动物出没。据日本江户后期的探险家间宫林藏对黑龙江下游特林至江口段的实际踏查所见，“从此至下流，河中多鲸鱼，其形状白色，与常鲸鱼异”；“河中所产之鱼物…鲸有白色者”。他对出现在黑龙江中的这种白色鲸类动物印象很深。无独有偶，清人曹廷杰的记录中也提到了一种出没于黑龙江下游水域的“麻勒特鱼”：

东北海口有大鱼长一二丈，大一二围，其头有孔，如江豚，涉波孔中喷水，高一二丈，訇然有声，可闻数里，黑斤、济勒弥人通呼为麻勒特鱼，谓此鱼奉龙王旨，送鱼入江，以裕民食，不准回海 时值五月，麻勒特送乌互路鱼入江 时值六月至七月半，送七里性鱼入江 时值七月半至八月底，送达莫嘎鱼入江，皆至格林河口而返。其送也，每三四为群，相去里许，逆流而上，奔波喷浪，势甚汹涌 至麻勒特鱼，其先济勒弥人等原以奉旨送鱼，不敢捕取，近二十年来，俄人不信此说，设法取之，济勒弥人等从而效之。每于风浪大作时，乘舟扬帆，持叉踩捕，俟出水时，以叉叉之，叉尾系以长绳，俟鱼力困惫，牵至江沿，或售或食，不敢携入室中，恐有神祟，俄人不尔也。

这种被称为“麻勒特鱼”的水生动物，身长一二丈，头部有孔，能喷出高一二丈的水柱，形态“如江豚”，且会发出巨大的声响，“訇然有声，可闻数里”，它们追逐洄游的鱼群进入黑龙江，“每三四为群，相去里许”，直到下游的格林河口江段才返回。这些特征表明，所谓“麻勒特鱼”就是一种生栖于黑龙江入海口外海域中的一种酷似海豚的鲸类动物，结合间宫林藏的描述，可以确定，该鲸类动物就是白鲸。白鲸是一种小型齿鲸，体长 3.5—5.5 米，成体全身白色，颜色和外形与江豚（白鬃豚）接近，常发出如公牛低鸣似的叫声，声音颇大；白鲸主要分布于北极及高纬度地区，鄂霍次克海、库页岛周围海域及黑龙江口也是其主要分布区；白鲸经常出没于河流入海口附近，或直接游入河流，现有记录显示，他们甚至会沿着河流游数千公里；白鲸常由 2—10 头鲸组成小群活动，喜欢一个跟一个的成单行前进，很少两头并驾齐驱，并以马哈鱼属的鱼类为其主要食物。白鲸所具有的这些习性与特征，完全符合曹廷杰与间宫林藏的记载。不仅如此，上条史料还记录了济勒弥人的捕鲸活动：他们乘风浪驾船，持鱼叉捕鲸，“叉尾系以长绳”，当鱼叉叉中鲸时，长绳即将船与鲸相连，待白鲸因伤失血而精疲力竭时，捕鲸船再将连接的鲸拽到岸上。济勒弥人的这种用带长绳鱼叉捕鲸的方式，不仅与前述中世纪东北亚各地捕鲸图像中所表现的方法相一致，而且若将其与前述鄂霍次克海沿岸其他族群的真实捕鲸方式作比较，也能发现

他们之间的相似之处。由此可知，黑龙江流域的世居民族与鄂霍次克海周围地区的族群有着相似的捕鲸传统。

除民族志资料外，流传久远的萨满史诗作品也是日本海沿岸靺鞨-女真系族群鲸文化传统的反映。在东海女真民族史诗《乌布西奔妈妈》中就有许多片段，详细描述了居住在锡霍特山以东日本海沿岸地区的东海女真先人的捕鲸文化传统。如其中对捕鲸并用于祭祀的描写：

咚咚鱼皮鼓声中，浪尖里划来十只柏木长舟，十只长舟中，拘俘着一只巨鲸。巨鲸喷跃着巨浪，排山倒海……数十名族众用木杈猛刺鲸鱼鱼尾，一声爆啸，鲸鱼像有神力助举，安详地跃上祭坛石案。

姆尔吉欣然应允，献三只猛虎、三条长鲸，牲血浇洒坛旗。

乌布西奔命人在海滨搭建祭海神坛神幢……从远海捕来神牲 宰杀白鲸一尊，宰杀香鲸一尊，宰杀灰鲸一尊

其中提及的用于祭祀的鲸类，除“巨鲸”“长鲸”等笼统言之，还有白鲸、（抹）香鲸、灰鲸等切实存在的鲸类名称，并且还描述了祭祀用的巨鲸被十只长舟“拘俘”的场景。所谓“拘俘”，似乎有巨鲸被十只长舟通过带绳鱼叉牢牢制住并曳向岸边的意味。因此，除却诸如鲸鱼“安详地跃上祭坛石案”这类具有明显想象成分的描写，可以说，史诗中的这些片段是对东海女真先人源远流长的捕鲸传统的真实反映。

综上可知，从考古发现、近现代民族志资料及传统史诗作品来看，世居于黑龙江下游、库页岛、日本海东北部、鄂霍次克海沿岸地带的靺鞨-女真系族群有着深厚的鲸文化传统。

三、古代及中世纪东北亚的鲸制品利用——鲸骨、鲸须和鲸睛

东北亚历史早期的鲸制品利用主要体现在对鲸骨的获取与使用上，这一点从前述殷墟出土的鲸类骨骼即可得到证明。而日本佐贺贝冢出土的鲸骨制品则将东亚鲸产品利用史上溯至距今 5000 至 3000 年前。佐贺贝冢遗址不仅出土有用鲸骨制成的类似饭勺形状的骨角器，还出土了具有鲸类脊柱骨压痕的陶器，以及被加工成圆盘形的鲸类脊椎端板。与之类似的是，在以黑桥贝冢为代表的 57 座日本九州地区绳纹时代贝冢遗址中，都出土了有鲸类椎端板压痕的所谓“鲸底陶器”。“鲸底陶器”出现的原因，是由于当时使用经过加工的鲸类椎端板作为制作陶器时的工作台，所以使得鲸骨的纹理留在了陶器表面形成压痕。上述遗迹遗物表明，早在绳纹时代，九州地区的日本人即已利用鲸骨来制作工具，或作为制作陶器的工作台。除历史早期的考古发掘材料外，汉魏时期的典籍文献也有关于鲸骨利用的记载，如《魏武四时食制》中即提到鲸“骨可为矛矜”，即用鲸骨制作矛柄。这种利用鲸骨制作武器柄的做法，正与科里亚克人的做法相似，后者也利用鲸骨来制作捕鲸鱼叉的长柄；并且，科里亚克人还用鲸类椎骨制作照明用的灯。而古代东北亚利用鲸骨最为明确的例子亦来自日本，即前引正仓院宝物“大鱼骨笏”——用抹香鲸的下颌骨制成。此外，前引东海女真史诗《乌布西奔妈妈》也有不少片段中出现了鲸骨制品，如用鲸肋骨制作的鼓槌、用鲸骨片编成的“银色神甲”、用鲸骨镂刻的“轻腿靴”等。

鲸须也是十世纪前东亚地区广泛利用的鲸产品。所谓“鲸须”是指生长在须鲸类动物口中上颌两侧的角质须板，一般每侧有鲸须板 140~430 片，向下垂直成梳状排列，每片略呈三角形，它是须鲸的滤食器官。由于鲸须本身具有良好弹性和韧性，

因此，自古即作为制作多种器物的素材加以利用。唐人封演在其所著《封氏闻见记》中即记载了对鲸须的利用：

海州土俗工画，节度令造海图屏风二十合。予时客海上，偶于州门见人持一黑物，形如竹箴。予问之，其人云：“海鱼腮中毛，拟用作屏风贴。”因问所得，云：“数十年前，东海有大鱼死于岸上，收得此。惟堪用为屏风贴，前后所用无数。今官造屏风，搜求得此。”奇文异色，泽似水牛角，小头似猪鬃，大头正方，长四五尺，广可一寸，亦奇物也。

从上述记载可知，所谓“海鱼腮中毛”，得自东海大鱼“死于岸上”，颜色为黑色，“形如竹箴”“小头似猪鬃，大头正方”“长四五尺”。而露脊鲸、弓头鲸的鲸须均呈黑色，且长度最长可达 2.5—4 米，鲸须板下端为呈发状的鲸鬃。这些特征都决定了上述“大鱼腮毛”只能是鲸须。这块鲸须得自一头在海岸搁浅死亡的大型须鲸，并被用作屏风帖。这是唐代利用鲸须制作工艺品的一个例证。至今可见的中世纪东北亚鲸须工艺品实物为日本正仓院所藏宝物——“鲸须金银绘如意”。所谓“如意”是一种佛教法器，正仓院所藏的这件“如意”长 58.5 厘米，掌部宽 5.9 厘米，是用露脊鲸的鲸须制作而成，表里两面用金银泥绘制灵芝云及花卉纹饰，制作工艺高

中世纪东北亚最具神秘色彩的鲸制品是“鲸睛”。所谓“鲸睛”，又称“鲸鲩鱼睛”，顾名思义，即鲸类动物的眼球，它的性状在十世纪前的典籍记载中往往被神化。如《魏武四时食制》即记载鲸鲩“瞳子如三升碗大”；《古今注》亦言鲸“眼为明月珠”；任昉《述异记》则曰：“南海有珠，即鲸目瞳，鲸死，而目皆无精，夜可以鉴，谓之夜光”；曹毗《观涛赋》则记：“骸丧成岛屿之墟，目落为明月之珠”。这些记载中都将鲸睛视为一种明珠——“明月珠”，认为它在黑夜中明亮可鉴。这种对鲸类眼球的神化不禁使人怀疑所谓“鲸目瞳”可能只不过是珍珠而已。实际上，除了这类神化描写外，十世纪前的中国史籍确实对“鲸睛”有所提及。如《册府元龟》《新唐书》都记载了靺鞨拂涅部向唐朝进贡“鲸鲩鱼睛”的史事；而《元和郡县图志》更明确提到，唐岭南道循州在元和时期的“土贡”中有“大鱼睛”。从这些史料记载来看，唐代中原王朝的确通过地方土贡或边疆民族进贡等方式获得过“鲸睛”，虽然仅从这些进贡的“鲸睛”的名称上还无法判断其是否真为鲸类眼球，但《元和郡县图志》中对循州土贡“大鱼睛”的记载值得注意。因为这条记载仅见于《元和郡县图志》中的“元和贡”，而不见于《新唐书》《唐六典》等典籍，可见这种“大鱼睛”在唐代并非常贡，这说明循州地区只在一个较短的时期内曾获得过“大鱼睛”，可见“大鱼睛”并非像珍珠这样的可持续供应的资源，它的获取可能具有偶然性；另外，唐代岭南道的崖州珠崖郡、白州南昌郡又都是著名的珍珠产地，《新唐书·地理志》中就明确记载了这两处地方的土贡中都有“珠”；《岭表录异》亦记载唐朝岭南廉州海岛设大池“采老蚌割珠，取以充供”；可见在唐人的头脑与语境中，“珠”与“鱼睛”并非一回事，不大可能将两者混淆。基于上述原因，应该基本可以排除唐朝所获“鲸睛”（或“大鱼睛”）是珍珠的可能。

同时，《隋书》中的一则记载又将我们对“鲸睛”的讨论引向了日本：“（倭国）有如意宝珠，其色青，大如鸡卵，夜则有光，云鱼眼精也”。这里提到被称为“如意宝珠”的“鱼眼精”，除了与其他传说中的“鲸睛”一样具有“夜则有光”的特性外，还具有非同一般的大小与颜色——“色青，大如鸡卵”，即表面呈现出浅蓝色或蓝绿色，形状并非浑圆，而是鸡蛋般的形状大小。值得注意的是，日本（倭国）将

这颗“鱼眼精”命名为“如意宝珠”，应该是借用了佛经中的典故。所谓“如意宝珠”即“如意珠”（梵语：Cintā-maṇi），本义是指“从宝珠出种种所求如意”，据《法苑珠林》引《杂宝藏经》：“佛言：此如意珠是摩竭大鱼脑中出，鱼身长二十八万里”；同时，这“摩竭大鱼”又与鲸鱼有关，据《一切经音义》的解释：“摩伽罗鱼，亦云摩竭鱼 此云鲸鱼，谓鱼之王也”；“摩竭者，梵语也。海中大鱼吞啖一切诸水族类吞船舶者是也”；《法苑珠林》引《十诵律》亦曰：“摩竭大鱼身长或三百由旬、四百由旬，乃至极大者长七百由旬故”。基于当时日本佛教初兴的背，以及佛教典籍中“如意宝珠”与巨鲸的密切关联，可以推知这鸡卵大小的“鱼眼精”应即“鲸睛”。江户时代的本草书《本朝食鉴》也有关于鲸睛的记载：“乌珠子如水精之磨，虽为佩饰而软，古有但马国献鲸珠者，然则坚而如珠，亦有之乎？”其中称鲸的眼睛为“乌珠子”，进而提到鲸睛的性状“如水精之磨，虽为佩饰而软”，“水精”即水晶。从中可见，鲸睛晶莹明亮，若作为配饰，其质地较软；更重要的是，该条记载中还透露，但马国在古时曾“献鲸珠”，虽然没有具体提及所谓“古有”究竟为何时，但却证明日本以鲸睛为配饰之事古已有之。所不同者，但马国所献“鲸珠”的质地是“坚而如珠”，即硬度如同珍珠一般，与“乌珠子”的“为佩饰而软”有较大差异。这种差异似乎暗示了两者系不同的珠宝，且都与鲸类相关。而这种不同在一则平安时代后期的史料中得到了进一步的证实。大治二年（1127）五月二十六日，院御使师安朝臣向白河法皇报告：“肥前神崎御庄死鲸被打寄，万人切取之，间腹中有珠”；此事被时任大外记的中原师远记录在自己的日记——《鲸珠记》当中，据中原师远确认，这枚鲸珠“其体水精也，大如小甘子”。由此可知，肥前国神崎庄所献“鲸珠”并非鲸的眼球，而是得自鲸腹中，其质地如水晶，大小则与一枚小号柑橘相似。这种鲸珠质地较硬（“其体水精”），与但马国所献类似，而与《本朝食鉴》所记之“乌珠子”不相类；其形状亦与前述呈鸡卵状之“如意宝珠”差异较大。综合以上讨论可以发现，史籍所记日本与鲸有关之宝珠可能分为两种，一为《隋书》及《本朝食鉴》所记之“如意宝珠”和“乌珠子”，应属真正的鲸类眼睛；二为《本朝食鉴》和《鲸珠记》所记之但马国及肥前国所献“鲸珠”，可能是鲸类体内在某种特定条件下生成的结晶体或水晶质地的结石。

动物学家对鲸类眼睛的研究也有助于我们对作为佩饰的“鲸睛”的理解。由于有效标本获得比较困难，学界对大型鲸类眼睛的相关专门研究并不多。就现有研究来看，大型鲸类的眼球并非圆球体，而是近乎于呈扁平化的半球体，角膜与巩膜都较；为了适应水下昏暗的环境，其眼球具有高度发达的脉络膜层（Tapetum lucidum），能够使大量的光线经过多达 50—70 层的原纤维层的多倍反射而返回视网膜，从而提高鲸类在微弱光线条件下的视觉灵敏度，也使得鲸类的眼睛在黑暗环境中发出较显眼的亮光；而对布氏鲸和座头鲸的眼球解剖显示，它们的眼球中就含有这种高反光性的脉络膜层，呈现出浅蓝绿色，并几乎覆盖整个眼底。对一些特定鲸种样本的眼睛研究显示，灰鲸新生儿的眼球大小可达 5×4×4.9 厘米（右眼）和 6×3.8×4.5 厘米（左眼）；而抹香鲸拥有齿鲸类中最大的眼睛，眼球大小可达 7×7×3 厘米；一头 8 米长的成年布氏鲸的眼球大小为 6.35×8.8×7.9 厘米；一头 4 米长的座头鲸幼鲸的眼球（左右）平均大小约为 4.85×6.2×5.74 厘米；一条身长 14.9 米的成年南太平洋露脊鲸的眼球大小则为 5.9×7.4×7.7 厘米；鲸类中最大的蓝鲸，其眼球大小大致相当于一个小号葡萄柚，或一枚垒球，即大约直径 10—15 厘米左右。由此可见，大型鲸

类的眼睛较之于其巨大的身长和体型确实显得不成比例，其大小与鸡蛋较为接近，而座头鲸等鲸类的眼睛因脉络膜层底色的缘故的确会呈现出类似于“青色”的色泽，也确实会在暗夜中发出显眼亮光，这些鲸眼的实际性状与构造基本都能与前述《隋书》和《本朝食鉴》所记之“鱼眼精”“乌珠子”相符合。这表明鲸类的眼球在历史上确实有可能因为其所具有的“夜有光”“如水精之磨”等特性而作为一种佩饰珠宝被使用。

除日本外，古代朝鲜半岛也出现了与鲸睛有关的史事。据《三国史记·高句丽本纪》载：“（闵中王四年）九月，东海人高朱利献鲸鱼目，夜有光”；“（西川王）十九年夏四月，王幸新城。海谷太守献鲸鱼目，夜有光。”这里出现的“东海”即指朝鲜半岛以东的日本海；而根据《高句丽本纪》所载之“东海谷守献朱豹”一事可知，所谓“海谷”也在“东海”附近。由此可知，这里记载的两次“鲸鱼目”，都是由位于朝鲜半岛东北部日本海沿岸附近地区进献的，并且两条记载中也都提到了“鲸鱼目”所具有的“夜有光”的特性，与前文引诸记载相一致。更重要的是，在中世纪以后的朝鲜半岛历史中，也的确发生过因“鲸眼”引起的纠纷事件，它能够反映出朝鲜半岛在进贡与利用鲸睛方面的传统延续。李氏朝鲜英祖乙巳元年（1725）九月，庆州迎日湾附近的迎日浦口有三头鲸搁浅死亡，被当地色吏申彦秀、村民金泰征等人发现并剖分“自专”，庆尚道监司监税官金廷泰亦未与内需司的宫差“分利”，导致宫差“归诉于内司”，内需司因而牒呈庆尚道监赵荣福，“以鲸鱼眼、须征送事，有监税官刑配之命”；赵荣福遂严查涉事人等，并“摧觅鲸眼与须”，而申彦秀则因“三个腐烂见失”之故，“只纳其三眼及数片小须”；事后，赵荣福上疏朝廷，认为“鲸眼只是微细之物，元非紧切之用，而该宫监刻期征纳之意，至烦天听，殊涉猥屑”，而朝廷因此小事下令严惩地方税官，“恐遐方小民必谓殿下为一鲸眼有此处分”，并称“投珠于谷，抵璧于山，即不贵异物之意也”。在这一事件中，庆尚道监税官吏因未向宫差征送“鲸鱼眼、须”即获罪，而地方官则以“投珠于谷”“不贵异物”为理由建议朝廷“昭俭之德”，以避免“远方听闻之疑惑”，使圣德有亏。由此可知，朝鲜王朝有利用鲸须和鲸眼的传统，并将鲸眼视为一种与珠璧性质相似的“异物”。结合前引《三国史记》的记载，这表明朝鲜半岛对鲸类眼睛的利用传统源远流长，也证明鲸眼是作为与珠玉相似的佩饰来使用的。不过，从三头搁浅鲸的六只眼球中有“三个腐烂见失”这一点来看，鲸类眼睛应该不会像珍珠那样能长久保存，而是较易腐烂。由此可见，古人虽然试图对鲸睛加以利用，但因其易腐烂，故不能长期保存与使用，因而出现在史籍中的关于进贡或征用鲸睛的记载都是临时性或短时性的，而并没有长期征用或使用的记载。

另外，前引《新唐书》《册府元龟》中出现的拂涅部向唐朝进贡“鲸鲛鱼睛”的记载，是日本海东北部靺鞨-女真系族群利用鲸睛的明证。按拂涅部并非沿海部族，其居地大致位于今兴凯湖以西密山一带；据记载，拂涅部多次入唐朝贡，且与越喜、铁利等部数次共同入唐，“时时通中国”；此外，拂涅部又与郡利、莫曳皆等部族保持着较为密切的联系，史载：“郡利、屈设、莫曳皆不能自通（中国）”；“（流鬼）南与莫曳靺鞨邻，东南航海十五日行，乃至”；“靺鞨有乘海至其国（即流鬼）货易，陈国家之盛业，于是其君长孟蟀遣其子可也余志，以唐贞观十四年，三译而来朝贡。”从这些史料记载可知，拂涅部与滨海诸部早已建立密切联系。首先，郡利、屈设、莫曳皆诸部没有与唐朝建立直接的朝贡关系，那么唐朝廷应该是通过与

这些部族距离较近且早已“通中国”的拂涅、越喜、铁利、虞娄诸部才能获知郡利等部的名称及位置信息，这就说明拂涅诸部与郡利诸部早有联系。其次，堪察加半岛的流鬼国与莫曳皆部隔海为邻，但前往流鬼进行“货易”的“靺鞨”应该不是莫曳皆部人，这同样是因为莫曳皆部“不能自通”，即没有与唐朝建立联系，当然不会了解唐朝的所谓“盛业”，也就更不可能向流鬼人“陈国家之盛业”了，而只有“时时通中国”的拂涅诸部才有可能这样做；考虑到拂涅诸部皆不临海，因此其去往流鬼国很可能要借助与流鬼“船行十五日”可至的莫曳皆部的帮助，这说明拂涅诸部不仅与莫曳皆部联系密切，很可能与远至勘察加的流鬼国也建立了贸易联系。最后，流鬼国于贞观十四年遣使“三译”入唐朝贡，可以推测，由于流鬼与莫曳皆的直接联系，他们这一次入唐必定要先航行至莫曳皆部；也就是说，由于语言不通，流鬼人只能先与懂流鬼语言的莫曳皆部联系，再通过莫曳皆部与拂涅诸部联系，最后再借助拂涅诸部与唐朝相通，这应该就是“三译”的含义。综上可知，由于拂涅部与莫曳皆诸部及流鬼国都有交往，因此，其进献唐朝的“鲸鲵鱼睛”应该是得自莫曳皆或流鬼等滨海且有捕鲸传统的部族。值得注意的是，《乌布西奔妈妈》中就有不少片段涉及“鲸睛”，如法吉女罕所披“鲸睛龙骨鹅绒白云蛤的水浪银光衫”，乌布西奔所戴由“蚌珠、鲸睛围镶”“暗夜烁目”的“五鹰九珠日月冠”，由“百颗鲸鱼睛镶嵌”“照穿沧海迷疑”的“神服穗式”，乌布西奔海葬时身披的使“暗海变为光明海，照穿万里远”的“鱼睛珠百颗”等。这些出现于史诗片段中的鲸睛，虽然其数量与效果常被刻意夸大，但不可否认，它们都是因具有“暗夜烁目”的光亮而被用作佩饰，这一点与前引其他诸史料所反映的情况是相同的。这表明锡霍特山以东及日本海沿岸的世居部族也有以鲸睛作为装饰珠宝的传统。由此可见，来自东北亚沿海地域的鲸睛，通过拂涅部的中介进入中原，从而实现了十世纪前鲸睛在东亚世界的长距离流布，同时也使得靺鞨-女真系族群的鲸文化传统，以鲸睛为物质载体，向中原地区传播。

ДОПОЛНИТЕЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЧЖУРЧЖЭНЬКОЙ НАДПИСИ НА СТЕЛЕ ХРАМА ЮННИН: ОТНОШЕНИЕ ЧЖУРЧЖЭНЬКОГО ЯЗЫКА И МАНЬЧЖУРСКОГО ЯЗЫКА В ДИНАСТИИ МИН

Ци Янь

永乐七年（1409），中国明朝政府设立奴儿干都指挥使司，作为管辖黑龙江流域及库页岛的最高军政机构。明成祖朱棣为加强这一地区管理派遣女真族宦官亦失哈为钦差太监巡视此地，宣谕抚慰百姓。永乐十一年（1413），亦失哈第三次巡视奴儿干都司，在奴儿干都司官衙所在地附近原有观音堂的基础上，修建了一座供奉观世音菩萨的佛寺，即永宁寺。

《永宁寺记》碑原在永宁寺中，其位置在奴儿干都司城西南、黑龙江与亨滚河交汇处对岸的江边石崖上，现属于俄罗斯联邦哈巴罗夫斯克边疆区。1904年以后，永宁寺碑被沙皇俄国当局拆除，运往符拉迪沃斯托克（海参崴）斯维尔特兰大街20号阿尔谢涅夫博物馆。《永宁寺记》碑为花岗岩质地，碑体轮廓清晰，碑顶凸凹不平，左侧顶部有三处凹陷。碑高102厘米，宽49厘米，厚36厘米，碑正面刻汉字30行，每行64字，额书“永宁寺记”；碑阴为蒙古文与女真文，是对汉文内容的简要翻译，各15行。碑两侧均为汉文、蒙古文、女真文、藏文刻写的佛教“唵、嘛、呢、叭、咪、哞”六字真言。碑文中的汉文由明朝官员邢枢撰写，蒙古文由阿鲁不花书写，女真文由康安书写。本文主要研究对象为《永宁寺记》碑中的女真文部分。

清康熙绘制的满文《胡尔哈河入海图》中第十九幅绘是清代政府关于奴儿干永宁寺碑最早的记录；持不同观点的学者认为杨宾的《柳边纪略》、吴兆骞的《秋笳集》、方拱乾的《宁古塔杂咏》分别为《永宁寺记》碑文最早的著录者。清末，历史地理学家曹廷杰是《永宁寺记》碑文研究最大的贡献者，正确的指出碑文时代及其内容，并利用碑文研究明代疆域及其民族问题。1900年，日本学者石泽发身（即大仓发身）出版《白山黑水》一书，对奴儿干永宁寺两座碑记作了介绍、转释。同年六月，内藤虎次郎在《历史和地理》杂志第一卷第四号上，发表了《明东北边疆辨误·附奴儿干永宁寺碑记》一文，随后《读史丛录》收录其1929年再次发表的文章《奴儿干永宁寺二碑补考》。二十世纪三十年代末，中国学者罗福颐、日本学者园田一龟两人，分别对永宁寺碑文作了考证和校录，增补和订证了若干文字，分载于《满洲金石志》和《满洲金石志稿》。

前人研究多集中于汉文碑文考释以及明代政府对奴儿干都司的管辖问题。本文在前人基础上，把女真碑文转译为罗马字母，试图将明代女真语与清代建州地区满语联系，回译碑文中并未识别出的女真文；进而探究明代女真语与清代建州地区满语的关系问题；深入探讨永宁寺的职能。

一、《永宁寺记》碑女真碑文文本研究

《永宁寺记》碑文研究主要集中于汉文研究，多集中于文字的识别、碑文反映出的人物履历和东北民族关系等问题。《永宁寺记》的汉文碑文，在《东北边防辑要》释文362字，《吉林通志》释文468字，《黑龙江志稿》释文897字，《内藤湖

南全集》释文 900 字，《满洲金石志》释文 946 字，《明代奴儿干永宁寺碑记校释》释文 1025 字，《明代奴儿干都司及其卫所研究》释文 1032 字，正文仍缺 34 字。《永宁寺记》碑女真文碑文尚无人专题研究，此碑无牌额，自右向左书写，十五行文字中第一、二、三、五、六、八、十行顶二格。女真文碑文有助于准确释汉文，但女真文碑文鲜有学者进行研究，本文将女真文碑文译为满文，根据满语与女真语的共性语法现象，再回译破解女真文碑文。

(一) 明代奴儿干《永宁寺记》碑的女真文碑文

一 dai mi haan ni alawa gi nuruge ni bua du i yong(ning) taila jisumeibie iwehe ilibure. dondici abha dee biemei genggiyen (ofi) doru ba dasime, tenderu bieme ti (ofi) jiliweihun mudu ujejime (ali mei tebu bie) gai.

二 haan ni usiile du tumen itee ehe gi bandibuhai du etuhunlehi on urgunjele, goroonlohi nilma ili dahara.

三 haan tebie abha i fejele taiping gi susai ania. juwan i jakun meiyen, seje dihai hulo ti jugu goro ilibume gurun ni nialma meihe tekdenbume dije, wei tao (seme isi).ai uliti julsi nuruge ni falia du do. [on]

四 bo i gilemi udige abha i fejele taiping be dodibie, kekenglemei gedure tejele bua goro on i isimei dendeusuei gisa.

五 haan ni alawa gi ilan ceni ecibubie, ilge be gemu ehe gi tejei oluse.

六 ejen ni mugilen du ilge ni ehe ose, hadaimahaieie. i lo uyun ania nienieori nuin guan isiha adi emu minggan chaohai nialma, orin sunja amba diha du tehu, nuruge ni bua du babie. dusi i hafan ilibu. [beise bithe]

七 si gemu nusiba. bua i itee gemu ehe baha seme. nialma nuguru abha du shun ni dehei gese, doru goro nu urgunjie uliha. funcerei nialma dahabie, kekenglemei gene gisa

八 haan tasa duliburu daisibume ejehe doroo, etuweku bochao alibuwi. nialma jee bandiluhai bua du tumenhu hafan ilibu. jure sahai ilge be sahi ni seme buje. [yonglo juwa ania tuveri nuin guan i]

九 siha adi ba bubie, haisi dexi nuruge du isitala muderi tulihiku i adi. haha hehe nialma du etuku baitaga ulin be aliba. sakdai siha amba oso gemu (ehe) urgunmei. daha du aci nialma udi aiin.

十 haan ni mengguun ancun ei i hacin ni ice gi taila rabie. bua i itee i semgunhe eie buru joeri buru eie, gemu sai du tuhini seme. [yonglo juwa emu ania boroeri nuruge ni furile man jing zhan ni]

十一 hausu erge du ta aliin bandiluhai dee biemei nuguru sainso, jule guanintang be halabie taira jisumei futici rabie. goro on etuhun

i nialma kekenglemei jugute gisa. nialma urgun ehe doru. [siladosi]

十二 sokja du utala ilge be jilabie, ujejiru (usu wei) gese ai. jui omolo i jalan do isi dahabie, husunburu be guaiy jonemei wan denderu gi bieha. ili bu gisa tumen ania do joburu fololu.

十三 da ming yonglo juwa emu ania uyun bia juwe juwa juwe innggi ili.

十四 nuin guan isiha jadasin jangtongr jangdinga

十五(guan) i dujihuei cienbaihu nuruga dusi arhai nialma i gebu sure han bithe de raha bie. juse bithe rahai nialma liaau dong ni juse kanga.

(二) 明代奴儿干《永宁寺记》碑女真文碑文的满文对译

一 da ming han i hese ni nuruge i ba de yong(ning) juktehen weilembi wehe ilifi. donjici abka den bime genggiyen (ofi) doru be dasime, na den bime amba (ofi) jilhangga muduri ujeleme (alime tebumbi) kai.

二 han ni usihin de tumen irgen elhe ni banjibuha de etumbi. hanci on urgunjere, goro on niyalma dahara.

三 han tembi abka i fejergi taiping ni susai aniya. juwan i jakuun meiyen, sejen jahuudai holo ci juguun goro ilibume gurun ni niyalma shangnaha jafabume jihei, wei ta (isimbi). damu amargi jergi nuruge ni aiman de dombi [on]

四 boo i gilemi ujise abka i fejergi taiping be dojimbi, hengni tembi hedume teile ba goro on i isime muterakuu kai.

五 han ni hese ni ilan mari elcibumbi, irgen be geme elhe ni tehei ombi.

六 ejen ni mujilen de irgen ni elhe ombi, damu wajirakuu. i lo uyun aniya ni-yengniyeri nuin guan ishiha jirgi emu minggan choohai niyalma, orin sunja amba jahuudai de tebure. nuruge ni ba de bumbi. dusi i hafan ilibumbi. [beise bithe]

七 si gemu acuhuun. ba i irgen gemu elhe baha seme. niyalma tome abka de shun ni den i gese, doru goro de urgunjiha. funcere niyalma dahambi, hengni tembi gene gai.

八 han yamen dolora daiselabume ejen jai doru, etuku bose chao alibumbi. niyalma songkoi banjihai ba de tumen hu hafan ilibumbi. jurgi sahai irgen be sahai ni seme buhai. [yonglo juwan aniya tuweri dolo guan i]

九 siha jergi be bumbi, haisi deri nurege de isitala mudero tulergi ku i jergi. haha hehe niyalma de etuku aguura ulin be alibumbi. sakda ajige amba osohon gemu (elhe) urgunjime. daha de gebci niyalma ujimbi.

十 han ni menggun ancun jirgi hacin ni ice ni juktehen weilembi. ba i irgen i shahuuurakuu geli ururakuu, gemu sain de dahambi seme. [yonglo juwan emu aniya borori nuruge ni wargi man jing zhan ni]

十一 hashuu ergi de tere alin banjibuhai den bime sain, julergi guanin tang be halambi juktehen weiluembu fucihi baimbi. goro on etuhu

i niyalma hengni tembi ginggulembi gai. niyalma urgun elhe i. [ulgeci ebsi]

十二 de utala irgen be jilambi, ujere(rakuu) i gese. jui omolo i jalan de isimbi dahambi, huusunburerakuu jondome we mutere ni biha. tumen aniya de jondobure folon ilibumbi gai.

十三 da ming yonglo juwan emu aniya uyun biya juwe juwan juwe innggi ilimbi.

十四 nuin guan isiha jadasin jangtongr jangdinga

十五(guan) i dujihuei cienbaihu nuruga dusi arahai niyalma i gebu be han bithe de araha. juse bithe arahai niyalma liaau dong ni juse kanga.

（注：因写作时间较早，并为采用 2019 年 9 月 1 日执行的 DA/T30—2019《满文档案著录名词与术语汉译规则》，带来不便深表抱歉）

（三）《永宁寺记》碑女真文碑文的汉译

大明皇帝敕奴儿干地方修永宁寺造碑，伏闻天之德高明，故能覆幬，地之德博厚，故能持载。圣人之德神圣，故能悦近而服远，博施而济众。我朝统一以来，天下太平五十年矣。九夷八蛮，梯山航海，并肩接踵。东北的奴儿干吉列迷及诸野人部落杂居，皆闻风慕化，未能自至。皇帝敕使三至其地，招安抚慰。君心以民安为善。永乐九年春，特遣内官亦失哈等，帅官军一千余人，巨船二十五艘，复至其地，设置奴儿干都司衙门。官吏和顺，民安故业，日升欢喜，余人服从而叩首。皇帝授以署理官爵印信，赐以衣服，布钞。依土立兴卫所，收集旧部人民，使之自相统属。十年冬，内官亦失哈等载至其地，自海西抵奴儿干及海外苦夷诸民，赐男妇以衣服器物，给以谷米，皆踊跃欢欣。复以金银等物择地建寺，柔化斯民。永乐十一年秋，奴儿干之西满泾站之左山高而秀丽。先是，已建观音堂，今造寺塑佛，远近之人皆来尊崇叩首。亘古以来，未闻若斯，子子孙孙，世世臣服，永无异意。

大明永乐十一年九月二十二日立

内官亦失哈、扎达申、张童儿、张定安

官的都指挥、千百户、奴儿干都司之名字，载为汉文。女真文书写人辽东的女真康安。

（四）《永宁寺记》碑女真文碑文补释

行数	女真文	女真文罗马字母转写	对译满文的罗马字母转写	汉文解释
第一行	𐰇	ning	ning	宁
第一行	𐰇 𐰏 𐰐 𐰑	no- ong gi	tebume	承载，增加
第三行	𐰇 𐰏	isi bie	isimbi	到达
第九行	𐰇 𐰏 𐰑	nan- ha-hong	elhe	平安
第十二行	𐰇 𐰏	usu wei	rakuu	不
第十五行	𐰇	guan	guan	官

二、《永宁寺碑》碑文折射出的女真语与满语的关系

（一）历史延续关系

女真文字是女真语的主要表现形式。完颜阿骨打反辽建立大金政权后的天辅二年（1118 年）命开国功臣、女真族著名学者曾学习过契丹字和汉字的女真贵族希尹，叶鲁等基于汉字和契丹字，对汉字、契丹字采取加笔、减笔、变形或照搬几种办法，并借鉴唐宋俗字，所制得女真文字，即女真大字，“乃依仿汉人楷字，因契丹字制度，合本国语，制女真字。天辅三年（1119 年）八月，《字书》成，太祖大悦，

命颁行之”。熙宗（完颜亶）“天眷元年（1138年）正月 颁女直小字”。文字颁布初期，“百姓诰命，女直，契丹，汉人各用本字，渤海人同汉人”官方使用女真大字。皇统五年（1145年）“五月戊午，初用御制小字。”经一番修改后，女真大小字并行使用，并在政治、文化生活中广泛地应用起来。女真文作为官方通用文字，用以撰写国书谕令和文诰，设立女真字学校以教授女真文，培养女真字人才；立女真进士科，以升擢选官；译述汉文经典，传播先进的汉文化；女真字还应用于碑刻、符牌、铜印、画押、墨书题记或官印铜镜之边款等。但因女真贵族垄断文化，广大的女真下层人民并不可能人人都学会女真字，加上女真字本身固有的局限和弱点，普及起来十分困难。因此，当女真族与中原文化接触后，学习汉语和汉字的人逐渐增多。金亡以后，在元朝统治期间，女真族同蒙古族接触频繁，又有不少人学会蒙古语和蒙古文，而真正会女真文的人便逐渐减少。明中期以后，女真文逐渐变成了一种死文字，其使用范围也仅限于女真族的发源地。明末，很多女真人已经不认识女真字，甚或不使用女真字了。

明末建州女真兴起统一女真各部后，其首领努儿哈赤于万历二十七年（1599年）命学士额尔德尼、噶盖等以蒙古字拼女真国语，创制无圈点满文新字，也称老满文，颁行国中。从此，女真文便彻底废止不用了，满文终于取代了女真文。这种老满文字母比较简单，比女真文字易学，便于普及。但是也有弱点，它不能很好地记录音素较多的女真语音，致使部分字母“上下字无别。故‘它、搭’、‘特、德’、‘扎、蜇’、‘呀、耶’等字不分，均如一体。若平常语言，按其音韵，尚可易于通晓。至如人名地名，则恐有错误”。加上老满文属初创，字母尚不统一，变异较多，不大规范，进而大清天聪汗皇太极在天聪六年（1632年）正月，命文士达海“可以原字头照旧书写，惟增加圈点，俾后学者视之，或有裨益于万一。如有错讹，仍能用旧字头证明”。皇太极颁布了新满文十二字头，规范了字母形式，较准确地区别了原来不能区分的语音，由于增加了圈点，使一些字音得以区别开来。还增加了一套拼写外来语（主要是拼写汉语借词）的字母。用这套字母写出的满文，称为新满文，或称有圈点满文。所以，清代建州满语与明代女真语的语音、语法基本相似，但写法完全不同。

（二）语言的变异关系

《永宁寺碑》为辽东康安与海西亦失哈所立，故其方言为建州方言，即与清代的规范满语十分接近。明代女真语与清代建州满语在其发展历程中语音、语法以及词汇方面均有所变异。

1. 语音方面

语音现象	所在 碑文行数	女真 语	满语	汉译
女真语词 中 di 演变为满 语词中 ji	第一 行	dond ici	donji ci	闻
	第二 行	band ibuhai	banji buha	生

	第四行	udig i	ujise	家奴的孩子们；野人们
	第六行	adi	jirgi	等

但这种现象并不是绝对，也有少数明代女真语与清代建州满语完全相同，例如第十二 jilamei（女真语）----jilambi（满语）汉意为慈爱不变。这使我们清晰的从侧面看出明代是女真语特征不断消失，逐步蜕变为满语的过程。其中也有女真语词中 gi 向满语词 ji 演变的现象，例如，第六行 mugilen（女真语）----mujilen（满语）汉意为心。

语音现象	所在碑文行数	女真语	满语	汉译
女真语与满语词中 l-r 不分甚至脱落	第四行	feje le	fejer gi	下面
	第五行	ilge	irgen	人民
	第五行	ehe	elhe	平安

2 语法方面

语法现象	举例及其阐释
副动词	<p>ilibure（女真语）---ilifi（满语），汉译为立。女真语动词词根加-bure 等于满语动词词根加-fi, 即顺序副动词，充当谓语表示动作行为依次发生，强调动作之间时间上的先后差别。</p> <p>dasimei(女真语)----desime（满语），汉译为遮盖。女真语动词词根加-me 等于满语动词词根加-me, 即并列副动词，用在句中作并列谓语或者状语，充当谓语表示动作，表示二个或多个动作之间是并列发生或者共同发生的关系。</p>
助词	<p>位置格 du do(金代女真语)----du(明代女真语)----de(满语)，永宁寺碑中 du 出现 14 次 do 出现 2 次，说明明代 do 已濒灭亡，且不再分阴阳性。</p>
	<p>宾格 女真语 ba bua be do 转变为满语 be</p>
	<p>方向格 女真语 i ni gi 转变为满语 i ni</p>
态式	<p>现在 女真文 bie 转变为满语 mbi</p>
	<p>现在进行时 女真文 mei 转变为满语 me bi; 女真文 mai 转变为满语 mahabi,</p>
	<p>否定式 女真文 aiku 转变为满语 akuu</p>

由此可见，女真语发展到明代，随后逐渐演变为满语的过程中，副动词功能变化不大；格助词表示方式由分散到统一，其阴阳性逐步弱化，词中高位元音 u/o 和低位元音 a 逐渐向中位元音 e 过渡；时态式的表示方式因在句末，故女真语发展过程中增加了鼻音的发音，说明满语在一定程度上是女真语的口语化的体现。

3 词汇方面

明代女真语与清代建州满语在其发展历程中词汇变化具有以下特征：第一，女真语多为单音节词，满语为音节词汇。例如，《永宁寺记》碑女真碑文第一行 mudu (女真语)---muduri (满语)，汉译为龙；第二行 nilma(女真语)----niyalma (满语)，汉译为人；；第六行 ania(女真语)----aniya (满语)，汉译为年；第八行 bo(女真语)---bose (满语)，汉译为布。第二，名词中词汇变化较大。例如方位名词，《永宁寺记》碑女真碑文第三行 fejele(女真语)---fejergi (满语)，汉译为下；uliti(女真语)---amargi (满语)，汉译为北(后)；julsi(女真语)---dergi (满语)，汉译为东(上)；第十行 furile(女真语)---wargi (满语)，汉译为西，为迎合满语音节词汇的特征，每个方位名词后都用后缀-rgi 补音。第三，基础词汇与亲属名词几乎不变。第四，数词没有任何变化。第五，动词的词根稳定，词缀变化较大。反映出北方少数民族动作的取向极易善变，进而反映出北方生存环境的恶劣与人居的迁徙性。第六，形容词中情感词汇发生变化，体现出北方少数民族性格的不稳定性。

(三) 文化的继承关系

语言与文化具有密不可分的关系。语言是文化的载体，文化是语言的内涵。女真语与满语的历史发展是在共同的地域文化背景下形成的。“白山黑水”的生态基础、采集渔猎与氏族聚居的文化习俗，神灵崇拜与萨满祭祀的精神信仰的继承性是影响女真语与满语的语音、语法和词汇整体形式不变的主要因素；随着时间的发展，同一地域的生态基础、文化习俗，精神信仰也在悄然发生着变化，多民族交往不断频繁，这种变化性是导致女真语与满语差异化的动力。所以，满语为为辨识的女真语提供了破解的新途径。

三、余论——是寺非寺永宁寺

“寺”字本意为主外宾之事（鸿胪寺）的国家职能机构，但在在不同时期有着不同的内涵。清代学者顾炎武曾指出“寺字自古至今，凡三变；三代以上，凡言寺者，皆奄竖之名。自秦以宦者任外廷之职，而官舍通谓之寺。说文有寺，廷也。有法度者也。此亦是汉时解耳。汉人以太常、光禄 为九寺。又变而浮屠之居中，亦谓之寺矣。”东汉末年佛教传入我国，西域白马驮经初止于鸿胪寺，遂取“寺”为佛教布道场所，设立白马寺。隋唐时期，中原地区佛教用“寺”正式取代了“伽蓝”、“阿兰若”等梵文的译音。

女真语“寺”用罗马字母表示为 talla，即梵文“伽蓝”的音译，并非采用同一时期中原地区“寺”的发音，这说明女真人生活地区初期的佛教文化并非中原传入，而是从蒙古地区传入的藏传佛教。随着金代统治者入主中原，女真民族不断汉化，在汉化的过程中，中原地区的佛教文化传入女真人龙兴之地，逐步完成东北地区佛教的本土化。明代永宁寺建寺时，东北地区的佛教既有大乘佛教，又有小乘藏传

佛教；东北北部地区，藏传佛教色彩浓厚于中原大乘佛教，南部反之。“寺”起初在东北地区并未得到女真人的重视，《女真译语》中“佛”位于天文门第十位，仅次于天、地，而且高于权力所有者的“汗”，但“寺”位置却相当靠后，次序远在萨满教宗教术语“楼子”的后面，这说明“寺”与“佛”在女真人心目中并非同一事物。满语“寺”用罗马字母表示为 juketehun，本意祭祀。此词是中原儒家思想观念与佛教融合的产物，是清兵入主中原后，对寺庙的称呼。而女真语“寺”的满语被译为台站或卫所，其原因有二，一是建立寺庙的目的是招抚百姓，巩固边防，这与卫所得职能一致，二是地理位置上看建寺地点皆为人口聚集的卫所或站台所在地区附近。综上所述，永宁寺记碑深层含义为奴儿干都司卫所碑，永宁寺的建立的实质目的是明王朝统治象征的标志。

明代女真文与清代建州地区满文虽文字形态不同，但存在着语音、语法的相似，故通过语音、语法和词汇的关系，将明代女真文转化为清代建州地区满文，采用“回译”的方式还原回汉文，进而破解女真文碑刻中不可识别的文字。在这一对译的过程中，寻找明代女真文与清代建州满语的历史延续性，语音、语法和词汇方面的进化性，文化关系的继承性，进而可以为我们深入研究金代女真文提供一个新路径。本文通过语言文化的视角解析，发现金代女真人，甚至是明代东北地区佛教文化并非汉族传入，而是从蒙古地区传入的藏传佛教，随后被清代统治者所继承，藏传佛教信仰的纽带也是满蒙联姻、结盟的文化基础。

Благодарности. Исследование выполнено при поддержке фонда гуманитарного общественных наук Министерства образования КНР 2019 г., проект «Упорядочение и исследование писаниц стел на чжурчжэньском языке».

Библиографический список

钟岩民、那森柏、金启琮：《明代奴儿干永宁寺碑记校释——以历史的铁证揭穿苏修的谎言》，《考古研究》，1975年第2期。

丛佩远、赵鸣岐：《曹廷杰集》，中华书局，1985年版。

李兴盛：《究竟谁是永宁寺碑最早的著录者》，《社会科学辑刊》，1985年第5期

内藤虎次郎：《内藤湖南全集》，筑摹书房，1970年版。

杨旸、袁闾琨、傅朗云：《明代奴儿干都司及其卫所研究》，中州书画出版社，1982年版。

（元）脱脱等撰：《金史》，中华书局，1975年版。

顾炎武著，黄汝成集释：《日知录集释（全校本）》，上海古籍出版社，2006年版

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И НАЧАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ БУДДИЗМА В СЕВЕРО-ВОСТОЧНОМ КИТАЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ СЯНБЭЙ И КОГУРЁ)

Ван Цзюньчжэн

Буддизм является одной из основных мировых религий. Он возник в середине 1-го тысячелетия до н.э. на территории современной северной Индии. Судя по древним китайским источникам, в Китае буддизм ранее всего появился в начале 1-го тысячелетия в период династии Восточной Хань. Купцы и проповедники были ранними распространителями буддизма, приходившие в Центральную равнину (Китай) по Шёлковому пути из среднеазиатских государств. Согласно письменным источникам, первые буддийские сутры были привезены на белой лошади в Лоян, столицу династии Восточной Хань, во время царствования императора Мин-ди (57–75). Потом в г. Лояне был создан в Китае первый буддийский храм – Байма-сы (Храм Белой лошади).

Буддизм активно развивался в период династии Северной Вэй и в результате возникла большая община в сяньбэйских, ханьских верхних (аристократических) слоях и народах. Типичная форма развития буддизма – расцветающее возведение буддийских монастырей и храмов, особенно крупных пещерных храмовых комплексов в северной провинции Шаньси (столице Пинчэн) и середине провинции Хэнань (столице Лоян). Монахи, миряне, служилое сословие, простые люди, купцы создали десятки тысяч статуэток и скульптурных изображений Будды и буддийских святых. Такое буддийское искусство во многом отражает китайскую эстетику раннего средневековья.

Буддизм впервые появился в Северо-Восточном Китае приблизительно в начале династии Цзинь [晋, 266–420].

Одним из ветвей этноса сяньбэй является мужун-сяньбэй, создатели государств и властей Трёх-Янь – Передней Янь (337–370), Задней Янь (384–407) и Северной Янь (407–436). В связи с тем, что их территория примыкает к Центральной равнине, общность мужун-сяньбэй представляла собой первую популяцию Северо-Восточного Китая, принявший буддизм и распространившую его в Северо-Восточном Китае. Столица Лунчэн (Драконовый город) являлась центром распространения буддизма. Длительная война между Когурё и Тремя-Янями продолжалась в течение столетия, но обе стороны также временами имели дружественные отношения. Когурё граничит с районом Трёх-Янь, культурный уровень мужуна-сяньбэй был выше культуры Когурё. Когурё воспринимал культурные элементы с Центральной равнины через территорию мужун-сяньбэй. Следовательно, Когурё находится под сильным влиянием буддизма Трёх-Янь, что указывает на то буддизм Трёх-Янь являлся важным фактором распространения буддизма в Северо-Восточной Азии [Цзинь Хунпэй, 2014; У Бо, Ван Цзюньчжэн, Ван Тяньцзы, 2015, 141].

Судя по записи из хроники «Биографии Хуана Цзинь-шу (Истории Цзинь)»: «(В первом году правления Юнхэ) есть один чёрный дракон и белый дракон. Их видены в горе Луншане. Император мужун Хуан с чиновниками любовались драконами в протяжении более 200 шагов от драконов. Приносили жертвы Тайлао (крупный рогатый скот, баранов, свиней). Два дракона скрещивали головы и улетели. Хуан был очень счастлив и вернулся во дворец, освободил преступников в своей стране, назвал новый дворец Хэлун (два дракона) и построил на горе буддийский храм Луньсян (Летучий дракон)». На кит. языке: 永和元年) 时有黑龙白龙各一, 见于龙山, 眇亲率群寮观之, 去龙二百余步, 祭以太牢, 二龙交首戏翔, 解角而去。眇大悦, 还宫, 赦其境内, 号新宫曰和龙, 立龙翔佛寺于山上 [Биографии Мужун Хуана Цзинь-шу (Истории Цзинь), 1974]. Возведение буддийского храма «Летучий дракон» указывает на то, что буддийская вера и её верующие уже существовали в период Передней Янь. Мужун Хуан у Задней Янь бежал к императору Фуцзянь Передней Цинь. В то время Фу Цзянь уважал Ши-таоаня, который привел к процветанию буддизма в Передней Цинь. После создания власти Задней Янь мужем Чуем, буддизм продолжался развиваться в западном Ляонине. Согласно хронике «Биографии Чуя Цзинь-шу (Истории Цзинь)», в одной битве между Задней Янь и Северной Вэй есть монах Чжитань поучаствовал на военных деятельности. На кит. языке: 忽有大风黑气, 状若隄防, 或高或下, 临覆军上。沙门支昙猛言于(慕容)宝曰: ‘风气暴迅, 魏军将至之候, 宜遣兵御之。’ 宝笑而不纳。昙猛固以为言, 乃遣(慕容)麟率骑三万为后殿, 以御非常) [Биографии Мужун Чуя Цзинь-шу (Истории Цзинь), 1974]. Эта запись свидетельствует о принятии буддизма верхним слоем мужун-сяньбэй.

На могиле Фэн Суфу в Бэйпяо было обнаружено тисненое золотое украшение в форме фигуры человека и горы, фонкция которого должно «Маочжэн». Рельефные узоры на декоративных деталях, зигзагообразные узоры на периферии, высокое сиденье статуи Будды посередине, пламенная подсветка сзади и стоящие официанты, держащие припасы с обеих сторон [Ли Яобо, 1973, 10] (Рис. 1).



Узор на этом золотом украшении имеет ясные элементы буддийской культуры, что является важным свидетельством развития буддизма на южной территории Северо-Восточного Китая в период Северной Янь, особенно в то время среди высшего дворянства.

Рис. 1. Золотое украшение с рельефным узором Будды.

Источник: Ли Яобо. Могила Фэн Суфу в Сигуаньиньцзы уезда Бэйпяо пров. Ляонин // Исторические памятники. 1973. № 3. С. 9.

В период правления императора Сяовэнь из династии Северной Вэй, отец императрицы Фэн – Фэн Лан был сыном Фэн Хуна, владыки королевства Северной Янь. «Биография императрицы Фэн Вэй Шу (Истории Вэй)» записана: «Императрица создала храм короля Веньсюань в Чаньане, и создала буддийскую ступу («Сыянь-футу») в Лунчэне (Драконовом городе), и установила каменные стелы». На кит. языке: 太后立文宣王庙于长安, 又立思燕佛图于龙城, 皆刊石立碑 [Биографии императриц Вэй Шу (Истории Вэй), 1974]. Ступа «Сыянь-футу» существует до сих пор и находится в г. Чаояне пров. Ляонин, она называется Северная Пагода. Она представляет собой квадратную тринадцатитуровневую карнизную пагоду, которая состоит из глинобитного грунтового фундамента, кирпичной основы, сиденья Сюйми, корпуса ступы, карниза ступы, тормозной крыши и т.д. Её высота составляет 42,6 м. В годах Жэньшоу императора Вэнь-ди династии Суй построена пагода храма Баоань на старом месте ступы «Сыянь-футу», представляющую собой деревянную постройку в виде павильонного стиля, которая позже была разрушена огнем и оставила только фундамент. Согласно археологическим исследованиям, часть глинобитного фундамента пагоды династии Суй имеет длину около 100 метров и высоту 7 метров. В династии Тан она была реконструирована в квадратную пагоду с пятнадцатитуровневой плотной карнизной кирпичной пагоды. Она была дважды отремонтирована в династии Ляо и переименована в пагоду храма Яншоу. В конце концов, была сформирована Северная Пагода Чаояна, которая имеет ядру династии Тан и внешний вид династии Ляо [Музей г. Чаояна, 1996, 133].

Большое количество буддийских храмов и святилищ было построено на территории Западного Ляонина в течение периода Трёх-Янь, включая пещеры Ванфотан (храм Десятитысячных Будд) в уезде Исянь. «Краеведение Цзиньчжоу-фу (Огрука Цзиньчжоу)» описывают: «С левой стороны храма Хуаншаньпо есть холмы, 29 каменных Будд перед холмом, одна каменная Будда с каждой стороны каменной пагоды за холмом, один холм справа, 31 каменные Будды перед холмом, каменная пагода находится за холмом, также одна каменная Будда с каждой стороны пагоды». В пещерах Ваньфотан также сохранились две писаницы со статуями династии Северной Вэй. В одной писанице среди них записан процесс возведения пещер Ванфотан, целью которых является преобразование буддийских доктрин в статуи Будды, чтобы люди могли верить и поклоняться.

Пещеры Ванфотан делятся на западный и восточный районы, из которых в западной части 9 пещер, а в восточной – 7 пещер. Все пещеры были высечены в конце династии Северной Вэй и были отремонтированы или изменены в династиях Тан, Ляо, Мин и Цин. Поскольку сейчас сохранились остатки буддизма, мы еще можем найти множество памятники с характеристиками династии Северной Вэй. По характеристикам лица и форме тела можно разделить на две типы: круглое лицо и сильное тело, красивое лицо и стройное тело. Все Будды – это сидящие Будды, а Бодхисаттвы – это в основном стоящая статуя слуги Бодхисаттвы. Большинство статуэток учеников, сторонников, апсар (феей) также

носят пальто с плечами (Рис. 2). Будда Вимо носит корону, носит одежду с широкими рукавами и держит хвост в левой руке. Официанты были одеты пальто с плечами или халат с широкими рукавами [Лю Цзяньхуа, 2001, 86]. На южной вершине квадратного столба пещеры № 1 в западной части пролетает три рельефа, стиль которых скульптуры как апсары (феи) в Лotosовой пещере Лунмэнь г. Лояна, которые имеют сильный стиль у северных народов и характеристику медотики скульптуры «красные кости и чистые лица». Статуи Будды Майтреи, Шакьямуни, Вимала и Манджушри в пещере № 4 в западной части выполнены в стиле средних и поздних периодов династии Северной Вэй. На буддийском алтаре в пещере № 8 в западной части выгравированы Будда и две Бодхисаттвы. Стиль изобразительного искусства таких произведений относится к стилю среднего периода династии Северной Вэй.

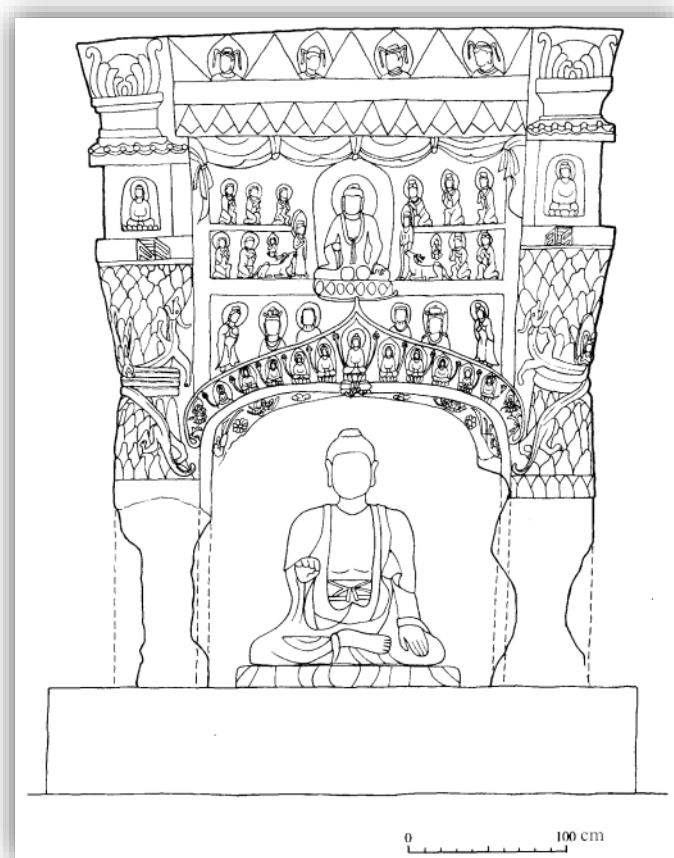


Рис. 2. Планировка южной части центральной колонны главного зала пещеры № 1.
 Источник: Лю Цзяньхуа. Пещеры Ваньфотан в уезде Исянь. Пекин: Наука, 2001. С. 23.

Пещеры Ваньфотан наиболее близки к Пещерам Юньган и Лунмэнь на северной территории Центральной равнины Китая по форме и характеристикам буддийских пещер, однако, в целом Ваньфотан под влияние из Пещеры Юньган гораздо больше, чем другие пещеры как Лунмэнь. Хотя пещеры Ваньфотан можно назвать повторением и упрощением «Пинченской модели» династии Северной Вэй в районе Лунчэн, существуют также некоторые традиционные местные особенности. Например, трёхкамерная пещера, имеющая форму « $\frac{\text{品}}{\text{品}}$ » на

плоскости, представляет собой систему пещер нового типа, созданную путем заимствования практики ранних пещер Юньган – создание двух камер с обеих сторон основной пещеры. В Пещерах Ваньфотан отсутствует буддийский костюм в стиле «широкий халат и широкий пояс», который постепенно был популярен после реформы императора Сяовэнь-ди династии Северной Вэй. Короче говоря, Пещеры Ванфотан представляют собой произведения искусства и распространения верований буддизма к востоку в период Северных династий в Центральной равнине Китая. Кроме копий и дополнений к переводу и эстетике пещер Северного Китая, они неизбежно включают в себя свои элементы и становятся комплексным носителем буддийской культуры. Хотя буддизм Трёх-Янь продолжает вбирать культуру из Северного Китая, он также повлиял на распространение и развитие буддизма Когурё.

Из ныне известных самым ранним историческим источником про когурёский буддизм является текст «Биографии возвышенных монахов», составленная монахом Хуэй Цзяо династии Южной Лян. В источнике описано о том, что монах Чжи Дунь (314–366) династии Восточной Цзинь послал посъмо «когурёскому (корейскому) даосу (монаху)», которое представляет монаха Чжу Фашэня (286–374). «Биографии возвышенных монахов во восточном море» называет «когурёского даоса» Ши Ванмэн (释亡名). Судя по его религиозному названию, вероятно, этот «когурёский (корейский) даос (монах)» – буддист. Если такое мнение правильно, мы можем предполагать, что буддизм уже был введен в Когурё до 366 г. С точки зрения исторического фона, «во-первых, власти Заднее Чжао и Передней Цинь, примыкающие к Когурё, вверены буддизм по всей стране. Территория до нынешнего Западного Ляонина подведомственна власти Заднее Чжао, которое имели хорошие отношения с Когурё, поэтому буддизм, вероятно, был очень рано введен в Когурё». Во-вторых, в то время правления префектуры Лэлан, расположенная к востоку от Когурё, был введен буддизм. Следовательно, буддизм также может быть введен в Когурё из Восточной Цзинь посредством Лэлана и Дайфаня» [Ли Хайтао, 2011, 51].

«Биографии возвышенных монахов – биография Шитаня» рассказали, что «в конце годов правления Тайюань (376-396) император У-ди династии Восточной Цзинь монах Шитань взял десятки буддийских сутр и поехал в Сюаньхуа на востоке Ляонина для пропаганды буддизма. Вероятно, это начала контакта Когурё с буддизмом» (晋孝武太元之末, (释昙)赍经律数十部, 往辽东宣化, 显授三乘, 立以归戒, 盖高句丽闻道之始也). Точное время распространения буддизма в Когурё можно найти в корейских источниках «История трёх королевств» и «Остатки трёх королевств». «Биография короля Сяошоулинь Истории трёх королевств» записана: «В 2 году правления (372) короля Сяошоулинь, император Фуцянь Задной Цзинь аккредитовал посланца и монаха Шуньдао (顺道), поставил статуи Будды и буддийские сутры»; «В 4 году правления (374), монах Адао (阿道) приехал»; «В 5 году правления (375), Храм Сяомэнь(肖门寺) был создан для размещения Шуньдао. И был создан Храм Ифулань(伊弗兰寺) для размещения Адао» [Цинь Фуши, 2003, 221]. Согласно этому, мы можем предполагать, что

буддизм был введен в Когурё по крайней мере в 372 г., и буддистский Храм Сяомэнь и Храм Ифулань также были построены во столице – Городе Гонэй Когурё. Однако археологические раскопки не смогли предоставить точные материалы для определения мест столичных буддийских храмов Когурё. «Биография Когурё Ветхней истории Тан» имеет запись: «Жилища находится в местах по долине подножия горы и создана из соломенной травы. Только в буддийских храмах, святилищах, королевских дворцах и администрациях используются черепицы». Использование черепиц в буддийском храме является важным ориентиром для изучения памятников буддийских храмов Когурё. Самым ранним раскопанным концевым диском верхней черепицы Когурё из ныне известных является концевой диск с орнаментом перистых облак и хронологической надписью «Четвёртый год Тэйнинь (太宁四年)» (326), обнаруженная из памятника Города Гонэй Когурё. В то же время памятники буддизма были также обнаружены в районе г. Цзиан. В 1985 г. была обнаружена позолоченная бронзовая статуя Будды, нижняя часть уже не существует. Остаточная высота статуи составляет 7 см. (Рис. 3). Здесь также были обнаружены строительные материалы Когурё как нижние черепицы и верхние черепицы. Гэн Техуа предполагал, что это место может быть бывшим местом Храма Сяомэнь или Храма Иврань [Гэн Техуа, 2006, 342–343].



Рис. 3. Позолоченная бронзовая статуя Будды.

Источник: Гэн Техуа. Исследование фресковых живописей в могилах Когурё. Чаньчунь: Изд-во Цзилинского университета, 2008. С. 136.

Сун Юйбинь впервые ввел теорию археологической типологии и изучил буддийские памятники Когурё и Бохая. Он взял материалы использованных черепиц из памятников Когурё и Бохая в качестве отправной точки, и полагал, что памятник храма № 1 с. Гучэн (городище) г. Хуньчунь была построена в период становления столицей Гонэй, когда буддизм был введен в бассейн реки Тумень.

Храм Янму-линьцзы был построен после того, что Когурё переносил столицу в Пхеньян [Сун Юйбинь, 2005, 62–69]. Памятник храма Янму-линьцзы расположен в холме к востоку от деревни Янму-линьцзинь в городе Хуньчунь, а на юге 3 ли находится бохайское городище Сачи. В храме всего несколько фундаментальных камней. По словам местных жителей, первоначальная глинобитная платформа высотой около 1 м., имеет длину 20 м. с востока на запад и 15 м. с севера на юг. На месте были обнаружены концевые диски с орнаментом лотоса, верхние черепицы с шипами, нижние черепицы с нажимными пальцами, черепицы с кольцевыми линиями, черепицы с веревочными узорами и рельефная каменная статуэтка Будды [Комиссия редакции «Краеведения исторических памятников пров. Цилинь», 1984, 74].

Пхеньян Северной Кореи также является областью, где сосредоточены буддийские храмы Когурё. До того, что Когурё перенёс столицу в Пхеньян, Король Гуанкайту (Хаотай-ван) «создал Девять храмов в Пхеньяне» в 393 г. н.э. Храм Цзинган был построен в Пхеньяне в 7 г. правления Короля Вэньцзымин (498), храм Панлон также был построен в период правления Короля Баоцзан (642–668) [Ли Лэинь, 2000, 182]. В настоящее время памятники когурёских буддийских храмов, обнаруженные в ходе археологических исследований, в основном включают 15 памятников – храм Kungang-sa, храм Sangori-sa, храм Banyong-sa, храм Cheonghori-sa, храм Ra-sa, храм Jungheung-sa, храм Amji-sa, храм Jeongneung-sa, храм Wongori-sa, храм Cheongam-sa, храм Gosalri-sa, храм Ru-sa, храм Yeongmyeong-sa, храм Pyeongcheonri-sa, храм Sangsongri-sa [Ли Дуньхуа, 2009, 120–124]. Среди них храм Jeongneung-sa, расположенный в г. Пхеньяне, имеет большой масштаб. У храма всего 10 построек. Расположение храма симметрично распределено с восьмиугольной структурой предполагаемой пагоды в качестве центра и оси. Храм был построен с конца 5 в. до начала 6 в. [Гэн Техуа, 2008, 136] (Рис. 4). В одной из разрушенных частей горного городища возле Пхеньяна обнаружены две позолоченные бронзовые статуи Бодхисаттвы, лежащие в каменном шкафу [Пяо Цанькуй, 2015, 66]. Значит, что здесь мог храма или буддийское святилище.

«Поскольку буддизм был представлен как новая религия, его религиозное место – храм является новой формой архитектуры на земле Когурё. Поэтому фактор, который влияет на строительную культуру Когурё в первой очереди – это храмовая постройка. Можно сказать, что ранние когурёские буддийские храмы были полностью скопированы и перенесены из китайских буддийских храмов в Северных династиях». Судя по памятникам когурёских буддийских храмов среднего и позднего периодов, обнаруженных в настоящее время в Пхеньяне, они представляют собой замечательную архитектурную форму и систему в Центральной равнине в Северных династиях – «залы и башней стоят рядом друг с другом» [Ли Лэинь, Сунь Вэйжань, 2016, 12–15].

В дополнение к памятникам буддийских храмов, процветание буддизма Когурё отражено на фресках гробниц и могильников Когурё. Фресковые живописи на могилах Когурё (с центром могилы Чанчуань № 1 г. Цзиань) содержит

богатое буддийское культурное содержание: рисунки, связанные с культом Будды (посвящения Будде), изображения Бодхисаттвы, апсары (феи), лотосов и метаморфоз лотоса, дерева с семи сокровищами и т.д. [Отряд исторических памятников пров. Цзилин, Институт по сохранению исторических памятников уезда Циань, 1982, 154–173] (Рис. 5). Фресковые живописи – это троица небес, Будды и людей, и она разделена на трехъярусное пространство. По сравнению рисунками с могилы фресковой живописи на Северной Корее, с «тремя пещерами династии Бэйлян» Пещеры Могао и «Лянчжоуской моделью» в восточной части Великого шелкового пути, датировка могилы Чанчуань № 1 позже середины 5 в. Буддийские элементы, такие как рисунок ритуального культа для Будды (посвящения Будде), Бодхисаттвы, апсары (феи), лотосы, отражают тесную связь когурёских буддийских фресок с буддийскими памятниками в бассейне Жёлтой реки и восточной части Шелкового пути (Пещеры Могао, Пещеры Горы Тяньтишань, Храм Бинлин и т.д.), и это также глубоко влияет на изображение. Что касается Северо-Восточного Китая, существует четкая хронологическая связь между могилкой Чанчуань № 1 и буддийскими памятниками Трёх-Янь (мужун-сянбэй), что в основном отражается в стилистическом сходстве буддийских статуй Пещеры Ванфотан в уезде Исянь. Таким образом, посвящения Будде, Бодхисаттвы, апсары, лотосы, образы буддистов и другие буддийские элементы широко появлялись на фресковых живописях Когурё.

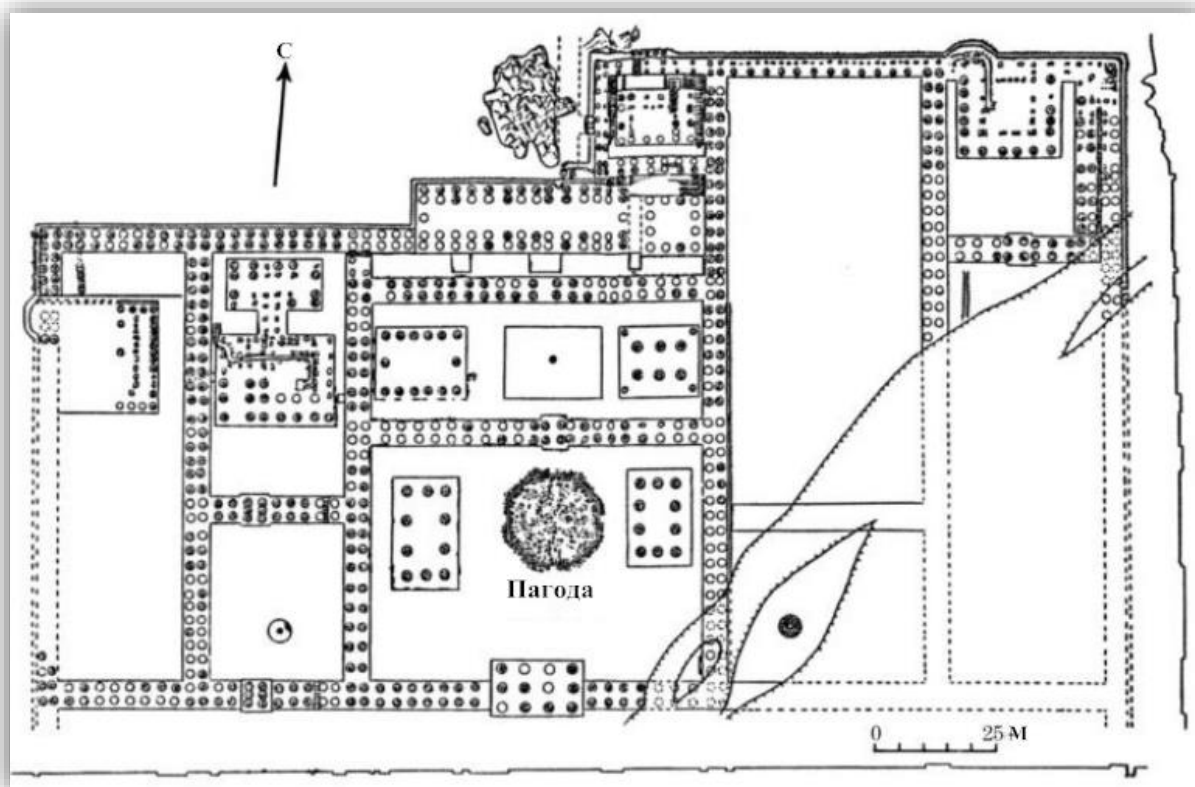


Рис. 4. Планировка памятника храма Jeongneung-sa в Пхеньяне.
 Источник: Ван Файфэнь. Исследование памятников крупных построек Когурё с центром памятника постройки № 2 в горном городище Циншилин // Северные исторические памятники. 2020. № 1. С. 66.



а.



б.

Рис. 5. а. Прорисовка рисунки ритуального культа для Будды (посвящения Будде).
Восточная стена. Могилы Чанчуань № 1;

б. Прорисовка Бодхисаттв, апсар (феей), лотосов и метаморфозов из лотоса.
Северная стена. Могилы Чанчуань № 1.

Источник: Отряд исторических памятников пров. Цзилин, Институт по сохранению исторических памятников уезда Циань. Могила Чанчуань № 1 в Циань // Археология и история Северо-востока. 1982. № 1. С. 159, 160.

Лотос – важный символический орнамент буддизма. Эта значимость выражена в популярности изображения лотоса в концевых дисках и фресках Когурё. Множество концевых дисков с изображением лотоса было обнаружено в гробницах Цяньцю, Тай-ван, Цянцзюнь («Генерал»). Большинство концевых дисков лотосового изображения, обнаруженные в гробницах Цяньцю, имеют шесть лепестков. В гробнице Тай-ван найдены концевые диски с двумя лепестками и восемью лепестками. В гробнице Цянцзюнь в основном концевые диски с восемью лепестками. Концевые диски с изображением лотоса также встречаются на некоторых строительных основаниях. Концевые диски с изображением лотоса,

на которые сильно повлияла буддийская культура, оказали большое влияние на бохайскую культуру. В дополнение к концевым дискам с изображением лотоса, концевые диски с изображением жимолости появляются в большом количестве после 5 в. Подобно дискам лотоса, изображение жимолости наиболее широко использовалось и появилось в постройках гробниц. Вероятно, причина этого заключается в том, что люди использовали буддийские украшения, символизирующие реинкарнации жизни и смерти, чтобы выразить своё соболезнование умершим [Янь Цзымин, Пяо Юйшунь, 2010, 41–46].

На фресковой живописи могилы № 4 Некрополя Укуй ещё существует содержание, представляющее триаду конфуцианства, буддизма и даосизма (Рис. 6). Конфуцианский персонаж одет в высокую шапку, мантию, широкий халат и большую поясу, пояс на груди. Ноги стоит на лотосе, в руке держит веер. Этот образ больше похож на образ учёных (интеллектуалов и чиновников) Южных династий, стремящихся к свободе и элегантности, поэтому не обязательно рассматривать его как конфуцианец в строгом смысле. Но образ буддийских монахов очень ясен. Монах лысый, одетый в рясу, сидит на лotosовом стуле, держит в руке свиток, как читать Священное писание. Даос носит волосы, его левая нога свернута, его правая нога выпрямлена. Он одет в пуховую одежду, а его рука рисует восемь триграмм. Такие образы трёх людей разных убеждений отражают пересечение и синкретизма религий в Когурё.



Рис. 6. Диаграмма образов конфуцианца, буддиста и даоса в могиле № 4 Укуй.
 Источник: Отряд исторических памятников пров. Цилин. Могила № 4 Некрополя Укуй в г. Цзиань пров. Цилин // Вестник Археологии. 1984. № 1. С. 128–130.

Могила Deokheungri (德兴里) обнаружена в Pyeongannam-do к западу от Пхеньяна КНДР в 1976 г. [공석구(Seok Koo Kong), 1990, 349–381]. Идентификация владельца могилы окончательно не определены. Однако, в основном очевидно, что владелец могилы Чжэн (鎭) должен быть человеком из Восточного Ляонина, въехавшим в Когурё, а не когурёцем (Рис. 7). Лю Юнчжи, Кан Цзе, Ань Чжиминь считали, что владельцем могилы должен быть мужун-сянбэй [Лю Юнчжи, 1983. 87–97; Кан Цзе, 1986; Ань Чжиминь, 2002]. В последнее время появилось мнение о том, что владелец могилы Чжэн мог быть происходить от семьи по фамилии Фен «знатного рода» в Префектуре Чанлэ-Синьду, вполне вероятно,

служил префектом префектуры Ляодун и губернатором Ючжоу с 369 по 407 г. [Лю Цзюнь, 2019, 1–11]. В писанице тушью написано письмо «ученик Бууды Шакьямуни (фамилия не ясна – автор) Чжэн (释加文佛弟子□□氏镇)». Исходя из письма, мы знаем, что владелец могилы представляет собой буддиста.



Рис. 7. Образ владельца могилы на фресковой живописи Deokheungri.
Источник: Гэн Техуа. Исследование фресковых живописей в могилах Когурё.
Чаньчунь: Изд-во Цилинского университета, 2008. С. 327.

Распространение буддизма в Когурё включают морские и сухопутные пути. Из переписки между монахом Чжи Дунь династии Восточной Цинь и корейским монахом, рассказывающей о Чжу Фашэне, можем увидеть информацию о морской связи между Восточной Цзинь и Когурё. На самом деле, часть маршрута этого морского пути как полуостров Шаньдун через южную часть полуострова Ляодун до устья реки Ялу, была в основном зрелой во времена династий Цинь и Хань. Буддизм быстро развивался в среднем и нижнем течении реки Янцзы во время династии Восточной Цзинь. Императорские семьи и дворянские стои Восточной Цзинь тесно связаны с буддийскими монахами. Императоры Юань-ди, Мин-ди, Чэн-ди, Ай-ди, Сяову-ди, Гон-ди и другие верят буддизм. Были великие монахи как Чжу Цянь, Чжи Дун, Хуэй Юань и др. [История Китая, династии Вэй, Цинь, Северные и Южные, 2001, 260]. Буддизм достиг полного расцвета в Южных династиях. Когда на северной земле шла война и эта территория была далеко, буддисты Восточной Цзинь имели причины и возможность установить прямые отношения с Когурё. Этот морской путь также стал основным каналом связи для культурных обменов между Южными династиями и Шиллой и Пэкче в южной части Корейского полуострова. «Следы культа лотоса,

найденные в могилах Доншоу и Deokheungri на Корейском полуострове, позволяют предположить, что они могут быть тесно связаны с верой в Чистую Землю Амиабхи, которую пропагандирует монах Чжидун. Это также подтверждает реальность существования морских маршрутов движения между Восточной Цзинь и Ляодуном, Корейским полуостровом с одной стороны, и конечно, можно также объяснить историческую подлинность буддизма, распространявшемуся по морскому пути от Восточной Цзинь до Корейского полуострова в середине 4 века» [Ли Лэйн, 2008]. Это мнение полно обобщает процесс распространения буддизма между Восточной Цзинь и Когурё. Записи из хроники «История трёх королевств» о том, что власть Фу Цзян аккредитовала монаха, и введен буддизм в Когурё, подтверждает некоторые исторические нити распространения буддизма по сухопутным путям. Буддизм также достиг большое развития в Северном Китае в период Шестнадцати королевств (304–439). В 370 г. Фу Цзян уничтожил Передний Янь, и территория королевства простиралась от бассейна Желтой реки на северо-восток к Ляодуну (Восточного Ляонина), еще больше устраняя препятствия для восточного буддизма. Возведение буддийского храма «Летучий дракон» указывает на существование буддизма и буддистов. После угасания власти Фу Цзяна, буддизм получил дальнейшее процветание в районе Лунчэн (ныне Чаоян).

Буддизм Когурё является важным звеном в истории буддизма в Северо-Восточном Китае, он не только способствовал распространению буддизма в регионе Ляодун и бассейнах рек Ялу и Тумэнь, но также дальше оказал влияние на Корейский полуостров и Японский архипелаг. Следы буддизма Когурё можно увидеть в буддийских памятниках Силла и Пэкче (Рис. 8).

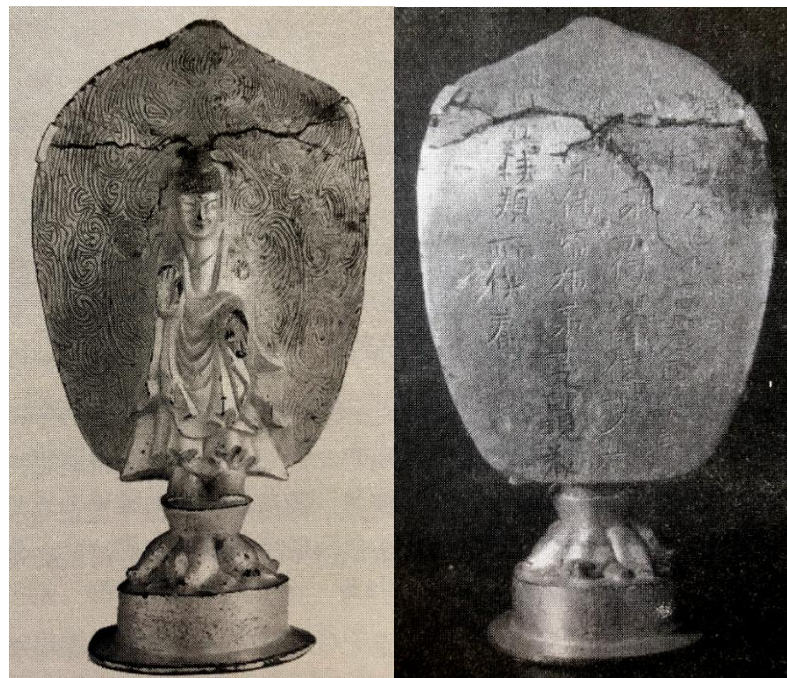


Рис. 8. Позолоченная бронзовая статуя Будды Когурё, обнаруженная в Кёнсан-намдо Южной Кореи.

Источник: Гэн Техуа. Исследование фресковых живописей в могилах Когурё. Чаньчунь: Изд-во Цилинского университета, 2008. С. 137.

Таким образом, буддизм был внедрен в Северо-Восточный Китай примерно в начале династии *Цзинь* (266–420). Одним из ветвей этноса сяньбэй является мужун-сяньбэй, создатели государств и властей Трёх-Янь. В связи с тем, что их территория примыкает к Центральной равнине, общность мужун-сяньбэй была первой популяцией Северо-Восточного Китая, принявшей буддизм и распространившей его в Северо-Восточном Китае. Буддизм Когурё является важным звеном в истории буддизма в Северо-Восточной Азии, он не только способствовал распространению буддизма в Северо-Восточном Китае, но также оказал влияние на Корейский полуостров и Японский архипелаг.

Библиографический список

Ань Чжжиминь. Антрибуция владельца могилы Deokheungri // Сведения по истории и археологии Северо-Восточной Азии. 2002, № 2. 安志敏. 朝鲜德兴里壁画墓的墓主人考略//东北亚历史与考古信息. – 2002. – № 2.

Гэн Техуа. Исследование фресковой живописи в могилах Когурё. – Чаньчунь: Изд. Цилинского университета, 2008. – 374 с. 耿铁华. 高句丽古墓壁画研究. 长春: 吉林大学出版社, 2008. – 374 页.

Гэн Техуа. Краткий очерк истории Когурё. – Чаньчунь: Изд. литература и истории Цилина, 2006. – 385 с. 耿铁华. 高句丽史简编. 长春: 吉林文史出版社 2006. – 385 页.

Вэй Цуньчэн. Археология Когурё. – Чаньчунь: Изд. Цилинского университета, 1994. – 150 с. 魏存成. 高句丽考古. 长春: 吉林大学出版社, 1994. – 150 页.

Вэй Шу. Истории Вэй. – Пекин, 1974. 魏书. 北京: 中华书局, 1974.

Вэнь Юйчэн. Исследование буддийской фресковой живописи в могиле Чанчуань № 1 в Цзиань // Исторические памятники на Севере. – 2001. – № 2. – С. 32–38. 温玉成. 集安长川一号高句丽墓佛教壁画研究//北方文物. – 2001. – № 2. – 页 32–38.

История и культура Когурё. Под ред. Гэн Техуа, Ни Цзюньмин. – Чанчунь, 2000. – 416 с. 耿铁华, 倪军民主编. 高句丽历史与文化. 吉林文史出版社, 2000. 416 页.

История Китая, династии Вэй, Цинь, Северные и Южные // Под ред. Чжан Чичжи, Ван Цзыцзинь, Фан Гуанхуа. – Пекин, 2001. – 364 с. 张岂之, 王子今, 方光华主编. 中国历史·魏晋南北朝卷. 北京: 高等教育出版社, 2001. – 364 页.

Кан Цзе. К проблемам могилы Deokheungri со фресковой живописей // Исследование музеев. 1986. – № 1. 康捷. 朝鲜德兴里壁画墓及其有关问题//博物馆研究. – 1986. – № 1.

Комиссия краеведения исторических памятников провинции Цилин. – Чанчунь, Краеведение исторических памятников уезда Хуньчунь, 1984. – 169 с. 《吉林省文物志》编委会主编. 珲春县文物志. 长春: 1984. – 169 页.

Ли Дианфу. Исследование когурёских захоронений в Цзиань // Вестник археологии. 1980. – № 2. – С. 163–185. 李殿福. 集安高句丽墓研究//考古学报. – 1980. – № 2. – 页 163–185.

Ли Дуньхуа. Периодизация развития буддизма в Корейском полуострове и особенности разных периодов // Вестник архитектуры. – 2009. – С. 120–124. 李东华. 佛教在朝鲜半岛的发展分期及各时期寺刹的特点//建筑学报. – 2009. – 页 120–124.

Ли Лейн. Исследование религиозных верований Когурё. Автореферат диссер. на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Чаньчунь, 2008. 李乐营. 高句丽宗教信仰研究. 东北师范大学博士学位论文, 2008.

Ли Лэинь, Сунь Вэйжань. Влияние буддизма на когурёскую архитектуру // Вестник Тунхуаского педагогического университета. – 2016. – № 6. – С. 12–15. 李乐营, 孙炜冉. 佛教对高句丽建筑的影响//通化师范学院学报(人文社会科学). – 2016. – № 6. – 页 12–15.

Ли Хайтао. Краткое исследование буддизма Когурё и его влияние // Мировые религиозные культуры. – 2011. – № 6. – С. 51–55. 李海涛. 略论高句丽的佛教及其影响//世界宗教文化. – 2011. – № 6. – 页 51–55.

Ли Яобо. Могила Фэн Суфу в Сигуаньиньцзы уезда Бэйпяо пров. Ляонин // Исторические памятники. – 1973. – № 3. – С. 2–19. 黎瑶渤. 辽宁北票县西官营子北燕冯素弗墓//文物. – 1973. – № 3. – 页 2–19.

Лю Цзяньхуа. Пещеры Ванфотан в уезде Исянь. – Пекин: Наука, 2001. – 172 с. 刘建华. 义县万佛堂石窟. 北京: 科学出版社, 2001. – 172 页.

Лю Цзюнь. Повторное исследование надписи тушью могилы Deokheungri с фресковой живописью // Альманах Северо-Восточной Азии. – Пекин. – 2019. – № 11. – С. 1–11. 刘军. 朝鲜德兴里壁画墓墨书铭记再探讨//载于郑春颖主编. 东北亚研究论丛(第 11 辑). 北京: 商务印书馆. – 2019. – 页 1–11.

Лю Юнчжи. Атрибутирование могилы губернатора Ючжоу // Историческое исследование. – 1983. – № 2. – С. 87–97. 刘永智. 幽州刺史墓考略//历史研究. – 1983. – № 2. – 页 87–97.

Музей г. Чаояна. История и памятники Чаряна. – Шэньян: Изд. Ляонинского университета, 1996. – 213 с. 朝阳市博物馆. 朝阳历史与文物. 沈阳: 辽宁大学出版社, 1996 年. – 213 页.

Отряд исторических памятников пров. Цилин. Могила Чанчуань № 1 в Цзиань // Археология и история Северо-востока. – 1982. – № 1. – С. 154–173. 吉林省文物工作队, 集安县文物保管所. 集安长川一号壁画墓//东北考古与历史(第 1 辑), 1982 年. – 页 154–173.

Пяо Цанькуй. Памятники столицы Когурё на территории Пхеньяне. – Гонконг: Изд. Азии Гонконга, 2015. – 264 с. 朴灿奎. 平壤地区高句丽都城遗迹. 香港: 香港亚洲出版社, 2015. – 264 页.

Сун Юйбинь. Трактровка первоначального времени введения буддизма в бассейне р. Тумэнь // Исторические памятники. – 2005. – № 11. – С. 62–69. 宋玉彬. 试论佛教传入图们江流域的初始时间//文物. – 2005. – № 11. – 页 62–69.

У Бо, Ван Цзюньчжэн, Ван Тяньцзы. Краткий очерк «Третьей конференции истории Северо-восточного Китая» // Вестник Харбинского университета. – 2015. – № 6. – С. 139–144. 吴博, 王俊铮, 王天姿. 第三届全国东北史学术研讨会综述//哈尔滨学院学报. – 2015. – № 6. – 页 139–144.

Цинь Фуши. Истории трёх королевств. Под ред. Сунь Вэньфань и др. – Чанчунь, 2003. – 214 с. 金富轼著, 孙文范等校勘. 三国史记. 长春: 吉林文史出版社, 2003. – 214 页.

Цзинь Хуннэй. Распространение к востоку когурёского буддизма и его влияние // Третья конференция истории Северо-восточного Китая. Далянь, КНР, 31 октября – 2 декабря 2014. 金洪培. 三燕佛教文化东传高句丽及其影响. 第三届全国东北史学术研讨会, 中国大连, 2014.10.31. – 11.2.

Цзинь-шу (Истории Цзинь). – Пекин, 1974. 晋书. 北京: 中华书局, 1974.

Янь Цзымин, Пяо Юйшунь. Исследование использования изображения жимолости в архитектурных украшениях Когурё // История архитектуры. – 2010. – № 26. – С. 41–46. 杨子明, 朴玉顺. 忍冬纹饰在高句丽建筑装饰中的应用初探//建筑史 (第 26 辑), 2010. – 页 41–46.

Seok Koo Kong. The 5th Baekje Research International Conference Paper: Deokheung-ri Mural Tomb's Protagonist and Its Character // Baekje Research VOL. 21 NO. – (1990): 349–381. 공석구(Seok Koo Kong). "제 5 회 백제연구 국제학술대회논문 : 덕흥리 벽화고분의 주인공과 그 성격". 百濟研究 VOL. 21 NO. – (1990): 349–381.

К ВОПРОСУ ОБРАЗОВАНИЯ ЛЕГЕНДЫ «НИШАН-ШАМАН» В КОНТЕКСТЕ МОТИВА «ПОГОНИ ЗА ДУШОЙ И ОСТАВЛЕНИЯ ДУШИ»

У Ган

《尼山萨满》是流传在我国东北满、达斡尔、鄂温克、鄂伦春、赫哲等多民族的萨满传说。讲述的是富人之子外出打猎病亡，富人求助尼山萨满，尼山萨满赴阴间为其子寻魂求寿的故事。

自 1908 年，俄国学者 A. B. 戈列宾尼西科夫在我国齐齐哈尔附近发现满文手抄本之后，又陆续发现 5 种手抄本。这些文本先后译成汉文、俄文、德文、英文、日文、意文、韩文等国文字。自 1934 年，我国学者凌纯声发现赫哲族口传《一新萨满》之后，在上述这些民族中又发现 14 种口头传说。随即各国学者展开了深入研究。由最初翻译介绍进入满文手抄本及其萨满文化的探讨。

20 世纪末，俄国学者 K. C. 雅洪托夫提出：“有关尼山萨满的故事不仅存在于满族中，而且达斡尔、鄂温克、鄂伦春等民族中也有非常相似的故事。大概不能不注意到这一点，特别是如果将‘尼山学’作为阿尔泰学的一部分。”“我们认为，‘尼山学’现在应该进入一个新的事情——综合研究现存的所有变体。”〔（俄）K. C. 雅洪托夫：《〈尼山萨满〉研究》（俄文版），圣彼得堡东方学中心和“瓦达列依”商业出版公司，1992 年。转引自赵志忠译注《〈尼山萨满〉全译》，北京：民族出版社，2014 年，第 223、224 页，张铁山翻译〕。要进行综合研究，就需要关注这些民族的《尼山萨满》传说之间的关系。我国学者赵志忠认为，“东北达斡尔族、赫哲族的《尼山萨满》是在满族《尼山萨满》影响下形成的；鄂温克族、鄂伦春族《尼山萨满》或者受满族《尼山萨满》影响，或者与满族《尼山萨满》有同源关系。”〔赵志忠：《东北少数民族中流传的〈尼山萨满〉传说比较研究》，《黑龙江民族丛刊》1991 年第 4 期〕色音认为，“经过基本情节母题比较分析可以断定满族、达斡尔族、赫哲族、鄂伦春族、鄂温克族中流传的《尼山萨满》传说的各种变体之间具有某种直接影响的亲缘关系。”〔色音：《比较文学视野中的北方民族萨满传说类型》，陈岗龙、额尔敦哈达主编《奶茶与咖啡——东西方文化对话语境下的蒙古文学与比较文学》，北京：民族出版社，2005 年，第 264 页〕。那么，上述这些民族的《尼山萨满》传说之间究竟是影响关系，还是同源关系（或者是亲缘关系）？这需要进一步探讨。

对于同源关系而产生传说的雷同性，是以雅可·格林和威廉·格林两兄弟以及马科斯·缪勒为代表的神话学派的观点，他们认为这种雷同性是民族文化或文化的同源性所决定的。马科斯·缪勒在《比较神话学》中更直接认为，在各民族语言形成之前，语系没有分化时神话产生，因此民间传说和故事彼此非常相似。〔转引自刘魁立《欧洲民间文学研究中的神话学派》，《刘魁立民俗学论集》，上海：上海文艺出版社，1998 年，第 252 页〕。如果说这些民族《尼山萨满》传说的雷同性是在阿尔泰语系没有分化之前产生，那么在其他民族中，也该有《尼山萨满》传说流传，但是目前并没有发现。如果说从语族角度论，达斡尔族属于蒙古语族，与满一通古斯语民族不应具有同源性。相反，在阿尔泰语系有的民族中还存在其他萨满起源神话。突厥语民族裕固族有《贡尔尖和央珂萨》故事，讲述裕固族最初的萨满是一位老奶奶。一天，她

正在打酥油，腾格里天神附魂于她身上，她就跳起神来，于是众人向她叩头礼拜，她成为裕固族第一位萨满；鄂温克族另一种萨满起源神话讲述的是：神鹰在人间选定了—一个具备当萨满条件的孩子，把他的灵魂吃掉，朝着太阳升起的东南方向飞去，最后落到树上并筑巢，在巢里产卵。从鹰卵里孵化出来的孩子由野兽抚育成人，这个鹰的后代便成为人间第一个萨满。[两篇萨满故事转引自色音《比较文学视野中的北方民族萨满传说类型》，载陈岗龙、额尔敦哈达主编《奶茶与咖啡——东西方文化对话语境下的蒙古文学与比较文学》，北京：民族出版社，2005年，第258页]。这就说明，《尼山萨满》传说是在各民族语言形成之后产生的，从同源性角度不能很好地解释《尼山萨满》传说的雷同性。

对于影响关系而产生传说的雷同性，是以特奥多尔·本菲等人为代表的流传学派观点，他们认为这种雷同性是各民族各地域间文化影响的结果。他们强调民间文学的最初发源地。[转引自刘魁立《欧洲民间文学研究中的流传学派》，《刘魁立民俗学论集》，上海：上海文艺出版社，1998年，第276页]。如果按照这种观点，因为有了《尼山萨满》满文手抄本，所以该传说要源于满族，大部分学者是持这种观点的。不过，笔者研究发现，《尼山萨满》满文抄本与达斡尔族关系比较密切。

满文抄本有6种，根据赵志忠等学者的分类，主要有戈列宾尼西科夫第一次发现的“齐齐哈尔本”，戈列宾尼西科夫第二次发现的“瑗瑛一本”，戈列宾尼西科夫第二次发现的“瑗瑛二本”，戈列宾尼西科夫第三次发现的“海参崴本”，雅洪托夫新发表的“新本”，收藏于中国社会科学院民族研究所的“民族本”。[赵志忠译注《〈尼山萨满〉全译》，北京：民族出版社，2014年]。关于“新本”，俄国学者K.C.雅洪托夫说：“由手稿部与《尼山萨满》抄本一起购进的另一本中夹有一张纸条，上面写着收集地名叫麦海尔台村。该村20世纪上半叶居住着达斡尔人。夹有纸条的这个抄本内容是记录了一些满语—达斡尔语词汇。可以假定，斯塔里科夫所收藏的《尼山萨满》手抄本也是来源于此地。与现在附近地区达斡尔人记录的口头故事题材相同性在某种程度上也有利于证明这一假定。”[(俄)K.C.雅洪托夫：《〈尼山萨满〉研究》，圣彼得堡东方学中心和“瓦达列依”商业出版公司，1992年俄文版。转引自赵志忠译注《〈尼山萨满〉全译》，北京：民族出版社，2014年，第223页，张铁山翻译]。麦海尔台村位于中国东部铁路海拉尔东南察拉姆台站15公里。赵志忠说：“笔者在翻译‘新本’过程中，曾发现两个达斡尔语词，一个是omie（敖麦神），为管生育的神，又称作‘敖米娘娘’；一个是dagina（仙女）。这两个词在其他手抄本中是没有的，也许是证明‘新本’搜集地在达斡尔地区的旁证。”[赵志忠：《〈尼山萨满〉全译·前言》，北京：民族出版社，2014年，第11页]。关于“民族本”，有学者称“五十年代，曾有人在达斡尔地区搜集到《尼山萨满》的满文稿本。现在，这一稿本保存在中国社会科学院民族研究所。”[赵展译《尼山萨满传》，沈阳：辽宁人民出版社，1988年，第6页]。关于“齐齐哈尔本”，1908年，A.B.戈列宾尼西科夫从世代居住在墨色尔村（位于齐齐哈尔市东北部）的满族人嫩德山·京凯里那里得到了《尼山萨满的传说》的第一种手抄本。也就是说“新本”“民族本”“齐齐哈尔本”都与达斡尔族有关。

抄本“霍格牙格”曲调与达斡尔民歌关系紧密。在6种抄本中，除了“民族本”之外，其他5种均有“霍格牙格”曲调。“霍格牙格”曲调在抄本中出现次数较多。“瑗瑛一本”出现了4次之多。笔者在达斡尔地区采录，达斡尔族民间艺人鄂彩凤、金翠英等都会唱“霍格牙格”民间歌曲，笔者访谈达斡尔族音乐专家杨士清先生，他

认为“霍格牙格”是达斡尔族哈肯麦勒曲调，在东北诸民族当中，只有达斡尔族才有这种曲调。[2015年9月29日电话访谈]。

满族学者富育光说：“瑗瑛当地就出过几位达斡尔族学者，在我童年记忆里非常深刻。清末，有位著名的德巴克什，姓德苏勒哈拉，‘巴克什’汉意即‘先生’，他就是达斡尔人；还有一位索先生，姓索多尔哈拉，也是达斡尔人。他们满汉皆通，用流畅的满文为本族和满族诸姓书写萨满神谕、谱牒和满文说部《尼姜萨满》，逢年遇节，车马迎送，备受尊敬。”[富育光先生为吕萍、邱时遇《达斡尔族萨满文化传承：斯琴挂和她的弟子们》所作“序”，沈阳：辽宁民族出版社，2009年，第2、3页]。也就是说，不排除“瑗瑛一本”“瑗瑛二本”是出自这两位达斡尔人之手。

上述可见，把《尼山萨满》满文手抄本等同于满族传说是不确切的。不过，我们可以说，齐齐哈尔、瑗瑛等地是《尼山萨满》传说的核心区，因为这两个地方是达斡尔族、满族世居地，也由于这两个地方出现比较多的满文抄本。其他原因，下文还将会提及。

二

应该说，《尼山萨满》是满、达斡尔等民族共同参与完成的。戈列宾尼西科夫第三次发现的“海参崴本”内容最为丰富，笔者以此本为基础，来探讨各民族《尼山萨满》传说之间的关系。

“海参崴本”情节可划分为六部分：

富人之子上山打猎而死。

神人指点请尼山萨满起死回生。

尼山萨满追魂。

尼山萨满遇亡夫纠缠，弃其灵魂。

尼山萨满见到子孙娘娘。

婆婆状告尼山萨满，皇帝将其拴在井里。

满文抄本“新本”“民族本”“瑗瑛一本”情节①至⑤相同，缺情节⑥。“新本”“民族本”多了一个情节即“富人之子娶妻”，为有别于前面情节，称之为情节⑦。“齐齐哈尔本”不全，只有情节①、②，故事发展到“富人去请尼山萨满”就结束了。“瑗瑛二本”是个特殊的本子，情节①、②不同，富人无子，东岳大帝帮助其得子，尼山萨满帮助增寿。情节③、④、⑥相同，但缺情节⑤。综观6种满文抄本，可以看出，最为稳定的是情节③即“尼山萨满追魂”，其次是情节④“尼山萨满遇亡夫纠缠，弃其灵魂”。

满族口述本《音姜萨满》《尼姜萨满》《阴阳萨满》情节①至④相同，《音姜萨满》缺情节⑤，《阴阳萨满》缺情节⑤、⑥。《尼姜萨满》情节⑥不同：皇帝身边的喇嘛领婆婆向皇帝告状，皇帝处死尼姜萨满，将其法器投入枯井。《宁三萨玛》[《音姜萨满》（何世环讲述，2005年）、《尼姜萨满》（富希陆整理，1959年）、《阴阳萨满》（祁学俊整理，1984年）、《宁三萨玛》（傅英仁讲述，蒋蕾整理，1985年），此四篇参见荆文礼、谷长春汇编《尼山萨满传》（上），长春：吉林人民出版社，2007年，第1—29页]。只有情节①、②，是未抄完的残本。《女丹萨满的故事》[金启琮整理，以计德焕讲述为主，陶金寿、计海生讲述补正，采录时间不详，载金启琮《满族的历史与生活》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1981年]。情节①、②不同：不是富人之子，也无神仙老人指点。而是皇帝之子即太子得病，请喇嘛医治无效死去。于是请女丹萨满追魂。情节③、④相同，缺情节⑤，情节⑥不同：喇

嘛挑唆皇帝把女丹萨满扔进井里害死，皇宫三天不见太阳，知道女丹萨满冤死，让其永随佛满洲祭祀时受祭。综观满族 5 种口述本，可见情节③、④最稳定，情节⑥有变化，出现喇嘛挑唆致尼山萨满而死的情节。

达斡尔族口述本《尼桑萨满》 [达斡尔族口述本《尼桑萨满》由萨音塔娜整理，她在整理附记中说，“我在整理过程中，以巴达荣嘎同志提供的满文资料为主，揉进了奇克热、金贵德两位老人口述故事。”载萨音塔娜整理《达斡尔族民间故事选》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1987 年]。情节①至⑤相同，情节⑥有变化：尼桑萨满亡夫向伊热木汗（阴间帝王）告状，伊热木汗和皇帝商量，皇帝下旨，请尼桑萨满给其母治病，尼桑萨满没有治好，皇帝将其扔进九泉，尼桑萨满下沉时，抓住自己头发往上拽，地上有多少根头发，达斡尔人就有多少萨满。《雅僧萨玛》 [《雅僧萨玛》由齐齐哈尔地区沃凤久、杨文生、鄂文海、多铁宝四位萨满讲述，吴维荣整理，采录时间是 1985 年 12 月。载吴维荣《达斡尔族的萨满教》，《吴维荣文集》，齐齐哈尔市达斡尔族学会、黑龙江省达斡尔族研究会，2007 年，第 423—425 页]。缺情节①、②、⑤，情节③、④相同，情节⑥略有变化：婆婆向官府状告雅僧萨玛，官府将雅僧萨玛抓到大铁柜子里，扔进枯井，神鸟从铁柜子里飞出，向人间萨满传授医术。综观达斡尔族 2 种口述本，情节③、④稳定，情节⑥有变化。

鄂温克族口述本《尼桑萨满》 [龙列讲述，敖嫩整理，莫日根布、胡·图力吉尔翻译。荆文礼、谷长春汇编《尼山萨满传》（上），长春：吉林人民出版社，2007 年，第 95—99 页]。情节①不同：富人无子女，长生天送子。情节②、③、④相同，缺情节⑤，情节⑥有变化：婆婆上天状告尼桑萨满，长生天用铁链将尼桑萨满捆绑，扔进深渊，尼桑萨满的唾沫变成无数的萨满。《尼桑女》 [尤烈口述，道尔吉翻译，马名超整理。载《黑龙江民间文学》第 6 期，1983 年]。情节有很大不同：富人之子被恶魔看中，送进魔洞，尼桑女降魔救子。玉帝知道，抓住尼桑女。天女救下尼桑女，尼桑女成为牧民先人。与“海参崴本”比较，“尼桑女降魔救子”和情节③基本相同，属于“尼山萨满追魂”。情节⑥有变化，皇帝变成玉帝。其余情节都不同。综观鄂温克族 2 种口述本，情节③比较稳定，情节⑥有变化。

鄂伦春族口述本《尼顺萨满》 [黄玉玲讲述，王朝阳整理，1987 年 4 月采录，载《鄂伦春族民间故事选》，上海：上海文艺出版社，1988 年]。情节①、②、③相同，缺情节④、⑤、⑥。《泥灿萨满》 [孟玉兰讲述，叶磊整理，1986 年 9 月采录于呼玛县白银那鄂伦春民族乡。载《中国民间故事集成·黑龙江卷》，北京：中国 ISBN 中心，2005 年]。情节①至⑤相同，情节⑥有变化。《泥灿萨满》情节⑥是：额真设计把泥灿萨满推到坑里，用石头压上，泥灿萨满的神衣布条飞到谁家，谁家就可以当萨满。被救孩子的父亲为报恩，把额真杀死。《尼海萨满》情节⑥是：尼海萨满救活很多人，皇上不高兴，人口多解决不了吃穿，于是抓住尼海萨满，埋进土坑里，神铃和铜镜飞向天空，鄂伦春人有了萨满。综观鄂伦春族这 3 种口述本，情节①、②、③稳定，情节⑥有变化。

赫哲族口述本《一新萨满》 [凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，国立中央研究院历史语言研究所单刊甲种之十四，1934 年]。情节①不同：富人之子双胞胎打猎而亡。情节②、③、④基本相同：一新萨满救活其中一子，缺情节⑤、⑥。可见，赫哲族口述本情节②、③、④稳定。

总结满文抄本及满、达斡尔、鄂温克、鄂伦春、赫哲五个民族口述本基本情节，可以得出结论：情节③、④稳定，情节⑥有变化。也就是说情节③“尼山萨满追

魂”、情节④“尼山萨满遇亡夫纠缠，弃其灵魂”是绝大部分《尼山萨满》传说的共有情节。情节⑥“婆婆状告尼山萨满，皇帝将其拴在井里”有变化，惩罚尼山萨满的或是皇帝、或是长生天、或是玉帝、或是喇嘛唆使皇帝。情节③、④、⑥逻辑紧密相连，尼山萨满因追魂而遇亡夫纠缠，无奈弃其灵魂。最后导致婆婆为其子状告尼山萨满，皇帝将其拴在井里。可以说，《尼山萨满》传说的基本矛盾体现在情节③、④上。基本情节③的核心母题为“追魂”，基本情节④的核心母题为“弃魂”。由此归纳出《尼山萨满》核心母题为“追魂—弃魂”。

三

“追魂”与“弃魂”是一对矛盾概念，一个是积极救人，一个是放弃救人，这需要我们认真解读《尼山萨满》。

“追魂”仪式是萨满文化的核心，也是世界古老的母题。英国人类学家 J. G. 弗雷泽在其所著的《金枝》中，列举了各个族群的“追魂”母题。[参见（英）J. G. 弗雷泽：《金枝》，汪培基、徐育新、张泽石译，北京：商务印书馆，第 301—328 页]。同样，我国满、达斡尔、鄂温克、鄂伦春、赫哲等各民族中也存在大量“追魂”故事。在达斡尔族萨满信仰中，就有着丰富的追魂仪式。据达斡尔族萨满杨文生、敖仁讲述：“‘伊尔木汉’是达斡尔人对阴间世界的称呼。认为那里是阎王和死人的灵魂所居之地。如果有人因横祸早亡。神通广大的萨满还能到阴间世界把他的灵魂领回来，还原其躯体，称为‘苏木苏勒其贝’，可直译为取魂或追魂。小孩闹病，以为是其灵魂离开肉体到处游荡，便举行招魂仪式。”“萨满遇到昏迷不醒的重病人，认为是他的灵魂已离开肉体去了阴间世界，便举行追回其灵魂的仪式。达斡尔语称为‘苏木苏勒其贝’。事先在炕壁上凿一至三个孔眼，作为萨满的神灵由此钻入地下阴间世界的出入口。仪式开始，萨满跳神至昏迷状态，由助手扶助使其头对着炕壁的孔眼俯卧在地。处于睡眠状态。过若干时间后，萨满神衣上的某一个铜铃发出响声，预示萨满的神灵已经从阴间世界回来。随之萨满惊醒过来。端坐在凳子上唱词，述说他追魂途中的经历、见闻和他所带回的患者灵魂的形貌特征。”[1991 年 8 月，满都尔图在齐齐哈尔市郊区全和太、哈拉屯采录整理。满都尔图：《达斡尔、鄂温克、蒙古（陈巴尔虎）、鄂伦春族萨满教调查》，中国社会科学院民族研究所民族学研究室编印，1992 年，第 9、10、16、17 页]。萨满跳神是治疗的核心。达斡尔语称“雅德根何克贝”，二神跟着唱称“伊若达格贝”。木腾根据幼年的亲身经历回忆当萨满的母亲过阴追魂的情景，其中一段讲述道：“把母亲轻轻地放在褥子上，头向西北角，给她左手拿三个纸糊的金元宝，右手拿三团大酱，再放白剪纸的公鸡、巴狗。”[何文钧、杨优臣主编《嫩水达斡尔文集》，黑龙江省达斡尔族研究会、齐齐哈尔市达斡尔族学会，2004 年，第 178 页]。达斡尔族英雄故事《德莫日根和齐尼花哈托》[载呼思乐、雪鹰编《达斡尔族民间故事集》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1981 年]。中，萨满齐尼花哈托把真身留在人间，领着哈吧狗和公鸡，拿着大酱块，到伊热木汉的阴曹地府去寻找德莫日根的灵魂，走了整整一天一夜，齐尼花哈托与暗害德莫日根的梅花哈托决斗。这都与《尼桑萨满》核心母题“追魂”一致。

“弃魂”是由于尼山萨满亡夫尸骨腐烂，不能解救而不得不放弃。这种观念在达斡尔族英雄史诗《阿勒坦嘎乐布尔特》[载吴刚、孟志东、那音太搜集整理译注《达斡尔族英雄叙事》，北京：民族出版社，2013 年]。中也有体现，阿勒坦嘎乐布尔特死后，金黄骏看守主人的尸体，为防止尸体腐烂，把自己身体变为墙，遮挡太阳的

热量，用尾巴当作扇子，甩动使他凉快。这是为后面苍天施法术救活阿勒坦嘎乐布尔特做准备。也就是说，只要尸体不腐烂，萨满施法术就能够让死者重返人间，这就是“灵魂不灭”的观念。总之，关于“死而复生”，萨满教观念是尸体不能腐烂。在东北各民族中虽有这种观念，但关于“弃魂”的故事，除了东北诸民族流传的《尼桑萨满》传说之外，还很少见到。也就是说，“追魂”是古老的萨满文化母题，而“弃魂”是新生的母题。

通过《尼桑萨满》核心母题“追魂—弃魂”，可进一步理解为这是两个故事内容环绕在一起：尼桑萨满“追魂”过程中，发生了“弃魂”事件，在“追魂”结束之后，“弃魂”后果形成，尼桑萨满被惩罚。前文提到惩罚尼桑萨满的或是皇帝、或是长生天、或是玉帝、或是喇嘛唆使皇帝，由此可见，尼桑萨满是被最高统治阶层或者说被皇权所压迫。

从《尼桑萨满》传说结局来看，该传说向世人讲述的核心不是“追魂”，而是“弃魂”，以及由“弃魂”引发的尼桑萨满的灾难。尼桑萨满为何有此灾难？这需要透过传说回到社会历史当中来看萨满文化的发展。萨满文化在中国阿尔泰语系诸民族中延续多年后，遇到来自外地的藏传佛教（喇嘛教）和伊斯兰教的挑战，经过长期的相互对抗后，维吾尔族等突厥语民族以及东乡族、保安族改信伊斯兰教，蒙古族大部分以及土族、裕固族改信藏传佛教。[参见满都尔图《中国阿尔泰语系诸民族的萨满教》，《满都尔图民族学文集》，北京：民族出版社，2006年，第292—296页]。达斡尔族以及满—通古斯语族各民族一直有萨满信仰。到了清初，政府多次禁止萨满公开活动，皇太极下令：“满洲、蒙古、汉人端公道士，永不许与人家跳神拿邪，妄言祸福、蛊惑人心，若不尊者杀之，用端公、道士之家，出人赔偿。”[《清太宗实录稿本》，辽宁大学历史系印本，1978年，第13页]。清政府还规范了祭神、祭天仪式，乾隆十二年（1747）印《钦定满洲祭神祭天典礼》，道光八年（1829）刊刻《满洲跳神还愿典礼》，光绪二十四年（1898）《恭祭神杆礼节之册》。清政府主张百姓信仰佛教。所以，笔者认为《尼桑萨满》讲述的核心是萨满被皇权所迫害。而故事“追魂”与“弃魂”部分，无非是个引子。故事背景应该发生在清朝（进一步说，是清末时期）。那种以传说内容出现金国、明朝就认为产生在那个时代，是靠不住的。按照历史学家顾颉刚“层累地造成的中国古史”的观点：“时代愈后，传说中的古史期愈长”、“时代愈后，传说中的中心人物愈放愈大”[顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》，载《古史辨自序》（上册），北京：商务印书馆，2011年，第2页]。由此说来，《尼桑萨满》传说中出现的金国、明朝的时间并不可靠，所反映的社会现实也并不是那个时代。

由此可进一步论证上文所述，齐齐哈尔、瑗瑛是《尼桑萨满》传说核心区。因为，清朝黑龙江将军府先后设在瑗瑛、齐齐哈尔，是东北政治、经济、军事的核心。在东北，清政府文件必先到达瑗瑛、齐齐哈尔，这些地方必先有所回应。因此，这个地方的萨满反抗也最为激烈。随后，《尼桑萨满》传说逐渐在东北地域笃信萨满的各民族中流传开来。所以，笔者认为探讨《尼桑萨满》传说形成要从传说形成的核心区域出发，在这个核心区域生活的诸民族萨满都对《尼桑萨满》传说的形成有过贡献。从目前材料来看，满族、达斡尔族在《尼桑萨满》传说形成过程中贡献较多；满族、达斡尔族、鄂温克族、鄂伦春族、赫哲族等民族参与了《尼桑萨满》传说的传播。

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

НОВЫЕ МЕТОДЫ И ПОДХОДЫ В ИССЛЕДОВАНИИ ЭМИГРАНТСКОЙ ИСТОРИИ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КИТАЯ

Лю Цюаньшунь

“移民史”的研究在中国兴起是在20世纪九十年代。应该说，在汉语语境中，“移民”一词在古今含义中是有差别的。在中国古籍中，“移民”主要是指因各种原因而迁移人口。而在现代汉语中，“移民”开始具有两种词义和词性。它是指，“1. 居民由一地或地国迁移到另一地或另一国落户。2. 迁移到外地或外国去落户的人”。还有一词与“移民”涵义较为类似，就是“侨民”，它主要是指“住在外国而保留本国国籍的居民”。可见，“移民”与“侨民”都可以指迁移的居民，但二者的区别主要在于是否保留本国本籍。但这种区别若置于特殊的历史时期或特殊地域时，就会出现问题。比如在研究20世纪上半叶时期中国东北境内的人口迁移问题时。因特殊的历史背景，这一时期内中国东北境内的人口构成十分复杂，既有中国境内如山东、河北等地居民的迁入，也有大量来自俄国（苏联）、日本、朝鲜等国的外籍人口，而这些外籍人口或有明确的国籍属性，或是流亡而来，既丧失了本国国籍，也不愿加入中国或第三国国籍者。在中国传统的研究习惯中，常将上述中国境内迁移的人口和来自日、朝人口称为“移民”，而将俄国（苏联）人口称为“侨民”，分别进行论述。所以，从这个角度来讲，研究中国东北地区的人口迁移问题具有一定的难度。

但是，不论是移民还是侨民，他们能够作为一种现象出现，都是历史、社会、政治、经济等各种因素的合力结果，恰恰是在上世纪八十年代以后，中国史学界出现了“眼光向下”的学术旨趣变化，上述问题因而成为研究热点，所以，从这个角度来看，中国东北地区内的人口迁移问题具有较高的学术价值，同时也是学术研究从“高冷”的为研究而研究走向关心现实问题的“有温度”的研究的一种体现。

一、近年来中国学界关于中国东北地区移民问题的相关研究

关于中国移民史的研究类型，中国学者袁轶峰曾将其大致分为三种：一是在人口史脉络中的移民研究，即从人口史角度研究移民的原因、数量、类型和分布。二是在区域社会史脉络中的移民研究，即从区域社会史的角度研究移民对某一区域的开发、社会结构的影响。三是在族群关系脉络中的移民研究，即从族群关系的角度研究移民与原住民的关系和移民本土化的过程。其中，由于研究者们认识到人口变化在区域社会发展中的重要作用，开始注重对一些具体问题、具体区域的细致研究，从而使在移民史研究中对某一区域内的移民历史的考察逐渐增多。“进入20世纪90年代后，学者们立足于江西、山陕、东北、中原、苏浙、四川、两湖等众多区域，从不同视角出发，对各地域移民与地方社会、国家之间的复杂关系进行了深入分析和细致探讨，在取得瞩目成就的同时，也形成了多样化的研究路径。”在这些区域中，东北地区常被研究者按照传统的研究习惯，以一种整体面目而出现，而这样的研究习惯早在上世纪三十年代就已经形成。当时，有别于传统的中国史学是以据实记述为书写原则，以“寓褒贬、别善恶”为史论原则的话，民国时期的东北史研究者受时代影响，

具有强烈的爱国主义思想和使命感，对民族命运之担忧、对国土沦丧之痛惜以及史学家之责任感，很大程度上构成了他们研究和撰写东北历史的动因，他们以丰富的古代文献史料和考古资料证明东北地区不论是在时间上还是空间上，都是中国的一部分。将“东北”作为中国之一部而研究范式由此形成。

与这一研究范式相对应，是20世纪二十年代中国国内向东北地区的“移民狂潮”的出现。“可以说，从20世纪之初，直到日本发动侵华战争之前，中国境内发生的规模最大、且最有影响的移民运动，无疑是向东北地区的移民运动。移出区域主要是河北、山东、河南及山西等华北诸省，尤以山东、河北两省移出人口最为众多。其次便是向内蒙古及西北边疆地区的移民，这些移民以来自山西及陕西等省份的百姓居多。”而在三十年代，由于日本对中国东北地区的占领，在其所谓的“国策移民”的政策下，大批日本开拓民进入中国东北地区。

在这样的历史背景和研究传统下，东北地区的移民问题研究成为区域史和区域移民史研究的一个固定的研究内容，并且延续至今。目前，研究中国东北地区移民史问题的著述并不多见，而且主要是以整体性研究出现，即将东北地区视作一个整体而进行研究。

1987年，路遇写成并出版了《清代和民国山东移民东北史略》（上海社会科学院出版社）。主要研究了清代和民国时期山东往东北地区的移民。其中，清代部分主要是讲述“流人”（清初）和“流民”（清末）两种类型的移民，而民国部分主要是讲述山东向东北移民的阶段性特征和移民的构成，因成书时期还存有移民和移民亲属，所以第三部分是具有口述史性质的移民回访记录。

1990年，李兴盛先生《东北流人史》（黑龙江人民出版社）一书出版。该书以时间为序，概述了从有文献可考的西汉至清末的东北移民中的流人问题，其中东北流人特指“从关内各地遣戍东北之人”，“至于东北境内诸省之间互相遣戍的流人及东北境内向关内各地遣戍的流人”，书中并未涉及。2008年，在补充了新的史料和理论论述之后，该书的增订版《增订东北流人史》出版。

2003年，张士尊写成《清代东北移民与社会变迁（1644-1911）》（吉林人民出版社），主要研究了清代的东北移民政策、东北移民与社会结构变迁和东北移民与区域功能变化三个问题。2007年，同样从社会史角度研究东北移民问题的还有范立君的《近代关内移民与中国东北社会变迁（1860-1931）》。

2009年，马平安的著作《近代东北移民研究》（齐鲁书社）将“东北移民”概念界定为“无论国内其他地区，无论世界上哪个国家，其人口只要离开故乡或常住地，而迁入中国东北地区来经营谋生，并且居留一段时间且与东北地区发生相互影响关系者，都可算作移民”。在这种界定下，作者主要探讨了1861年至1945年间的东北地区的国内移民和国际移民，移民与近代东北经济、东北政治及社会制度、东北文化的互动关系，及至东北人性格形成问题。

2010年，高乐才的《近代中国东北移民研究》（商务印书馆）从多视角、多层次透视、探索移民在中国东北开发、建设、实边以及文化发展中的作用，并从中总结了移民的历史经验和教训。内容包括：移民历史动因、移民与东北解禁、移民人口考察、移民分布与结构、移民的生活、移民与土地开发等。

除上述宏观研究外，还有一些专门研究，如从文化角度进行研究的，范立群《东北移民文化》（社会科学文献出版社，2018年）作为中国2017年度国家社科基

金重大项目“清代以来东北移民史资料整理与研究（1644-1945）”的阶段性成果而出版。该书在梳理了中国东北移民过程的基础上，对东北移民文化的形成、主要内容、主要特征及价值进行了研究。王丽丽的《东北移民创业文化中的“闯”与“创”》（黑龙江大学出版社，2018年）则是将移民文化与东北地区经济的现代化转型相结合，将东北经济的发展与文化转型相结合。姜晔的《近代东北移民与农业研究》（辽宁教育出版社，2011年）论述了1911年至1949年间东北地区的农业经济变化和移民问题。研究日本向中国移民问题的，资料汇编性质的有黑龙江省档案馆和黑龙江省社会科学院历史研究所联合从黑龙江省档案馆馆藏档案资料选辑并翻译出版了《日本向中国东北移民》（1989年），书中公布了许多档案原件，包括移民政策法规、入殖各类、计划与实施、移民土地、朝鲜移民、移民危机和日本开拓团一览表等。进入21世纪后，在东北移民史整体性研究取得多项成果的基础上，对这一区域内部的微观研究不断出现。2003年，黑龙江省档案馆出版了十卷本的《东北日本移民档案 黑龙江卷》（广西师范大学出版社），吉林省档案馆出版了五卷本的《东北日本移民档案 吉林卷》（广西师范大学出版社）。九十年代以后，开始出现研究性专著，如孟宪章等人翻译出版了浅田乔二诸的《日本帝国主义在中国东北的移民》（黑龙江人民出版社，1991年）。左学德《日本向中国东北移民史》（哈尔滨工程大学出版社，1998年），孟明月的《宏观视域下日本对中国东北移民问题研究》（辽宁大学出版社，2014年）。调查实证性的研究有孙继武等人主编的《日本向中国东北移民的调查与研究》（吉林文史出版社，2002年），对黑龙江省的桦川、依兰、汤原、北安、甘南等县和内蒙古东部地区的科右前旗等当年日本移民地进行了较为广泛的实地调查，采访了百余名当年日本移民侵略的受害者和见证人。

与上述著作相比，关于中国东北移民史的研究性论文数量更多，内容也更加丰富。如按移民类型，可分为关内移民、日本移民、朝鲜移民；按研究内容，涉及移民文学、移民政策、移民的行政管理，移民与制度变迁，移民与土地开发、移民社会文明转型等；还有学者按时间，如清代、民国、伪满，进行分段论述。

可以说，关于中国东北移民问题的整体研究和专项研究的大量成果的问世，既是中国移民史研究走向深入的体现，也是在当前中国东北成为人口输出地区这一背景下，历史研究对现实问题的回应。而在历史研究和现实问题中，黑龙江地区因在地理上处于中国东北部，北、东部与俄罗斯毗邻，西、南分别与中国的内蒙古和吉林相接；历史上，既是中俄跨境人员往来的发生地，又是清代和民国时期中国政府移民兴边的重要地区，同时也是日本为侵占中国而进行“开拓”移民的重点，因而黑龙江地区的移民问题复杂而又具有自己鲜明特点。所以，在中国东北移民研究中，关于黑龙江地区移民问题的研究明显强于其他地区。

二、关于黑龙江移民问题的相关研究

除涵盖在上述关于中国东北地区移民问题的整体性研究外，还有一些关于黑龙江移民的专项研究著作。1987年，李德滨和石方合著的《黑龙江移民概要》出版。该书分为“解放前黑龙江移民史要”和“解放后黑龙江移民概述”上下两篇，对黑龙江移民史进行了较为全面的阐述和系统的分析。

2014年，从民族角度研究黑龙江外来移民问题的《外来移民与黑龙江下游少数民族社会经济变迁研究——以赫哲族为例》（杨光，中国财富出版社）。而在2019

年，先后有李朋的《清末民初黑龙江移民史研究》和王海波的《清末黑龙江地区移民研究》（黑龙江人民出版社）出版。

2019年11月，石方先生的《黑龙江移民史》一书在前书的基础上出版。从1987年到2019年，三十余年间，中国的移民史研究不论是在研究视角还是研究方法上，都有了很大转变，而从《黑龙江移民史概要》到《黑龙江移民史》，正是这些转变的浓缩。

1. 中国学者的研究视角的转变无论是在时间，还是空间上，都有了大幅拓展。

首先，在时间上。《黑龙江移民史概要》（以下简称《概要》）一书以1949作为主要的时间节点，主要论述了清季以后的黑龙江移民问题，对于清季以前的黑龙江移民史的上溯虽有涉及，但篇幅较少。并且认为“黑龙江移民的历史可追溯很远，其上溯可及辽代”。而在《黑龙江移民史》（以下简称《移民史》）中，认为“在有文字记载的历史上，黑龙江区域古代民族的第一次较大规模迁移要属鲜卑民族的内迁”。这种将历史期限大大提前的原因在于，《概要》是将汉族人民北徙至黑龙江流域作为黑龙江移民史，即是将汉民族的迁移作为判断依据。而在《移民史》中，摒弃了这种以汉民族为依据的观点，将中华民族视作统一整体而进行研究。因而，作为黑龙江古代民族之一的鲜卑民族大规模内迁至中原地区，建立“北魏”政权，成为中华民族悠久文化的组成部分，这种观念上的转变符合中华民族历史发展的实际。也正因此，《移民史》不再以1949年作为黑龙江移民史在时间上的主要节点，而是更加尊重实际情况地，分别对各个时期的历史进行阐述。例如，它在述及古代的移民问题时，是按照鲜卑族的内迁、靺鞨诸部的迁徙重组、女真人的南迁、蒙古族诸部落的变动，分别进行论述，而对于明以后移民则是按照时间为序，分别讲述了明际、清代、民国和现代的黑龙移民。

其次，在空间概念上。《概要》使用“黑龙江地区”一词，但对于它的外沿和内涵并未进行解释。《移民史》使用“黑龙江区域”一词，并且作者特别说明，“使用黑龙江区域这个地理概念，主要是由于屡屡变更的行政区划。有清一代直到民国松花江以南仍属于吉林管辖，松花江以北隶属于黑龙江罗辖治，另有大兴安岭及蒙古地方，很难用现在的行政区划厘清划一。使用黑龙江区域的概念，就是把这一范围纳入统一论述”。可见，这种界定是作者充分考虑到了“黑龙江地区”在历史上的复杂性和现实中的敏感性的结果，是作者尊重历史并关注现实的结果。

2. “空间视角”成为中国学者研究视角的最大转变。

客观地研究历史几乎是每一个史学家的诉求，为实现这一目标，多学科和跨学科的研究方法不断被引入历史研究中，这就要求史学研究视角必须随之改变，中国东北史也是如此。此外，虽然20世纪的中国东北史曾将中国东北置于国际关系和地缘政治中进行解读，但遗憾的是，受当时的时代背景、史学研究范式所限，中国东北史未能突破传统史学的范畴，仍是以政治史、军事史、战争史为主，而文化、经济、民族等传统研究领域又未能跨越国界成为国际文化、经济交流和民族交往的一部分，仅仅是中国史的一部分。因此，东北地区许多问题的研究必须要以空间作为研究视角。

“空间视角”的一个最大体现就是“流域文明史”的观点。

结合东北地区的实际情况和东北史研究的特殊性，近年来一些学者在东北史研究的基础上，提出了东北流域文明的概念，并在实际研究中取得了很大进展，推动和丰富了东北史研究的理论和方法。中国学者王禹浪的提出了“东北流域文明研究”，

并且将东北文明划分为五大流域文明区域，即黑龙江流域文明，辽河流域文明，大、小凌河流域文明，鸭绿江流域文明，图们江流域文明。而在《移民史》一书中，石方先生也认为黑龙江区域历史上有着三大族系，即西部的东胡——鲜卑——室韦——契丹——蒙古系，中部的濊貊——索离——夫余——豆莫娄系，东部的肃慎——挹娄——勿吉——靺鞨——女真系，这三大族系在黑龙江区域“留下各自的文明史痕，由西向东呈现为铜钵好赉、昂昂溪、新开流三种不同的原始文化类型”。这种以流域文明或区域文明为代表的“空间视角”的出现，代表着中国学者对历史研究是以“时”为序向以“时空”为序的转变。

3. 对移民问题的动态考察从单向走向双向。

如前所述，“移民”一词从涵义体现的是一种动态过程，既指迁出（向外），也指迁入（向内）。而这种动态过程体现在黑龙江移民问题上，还包括外国移民。因此，不论是《概要》还是《移民史》，都将这种动态过程作为自己关注的重点，在论述了国内移民的同时，也涉及了日本移民、俄国移民、朝鲜移民和欧美移民。在论述国内移民时，《移民史》特别提出，“黑龙江区域——罕见的双向移民区”的观点，认为这种“双向”体现在历史上以三大族系为代表的少数民族迁往中原地区（内迁），也体现在近现代以来的“闯关东”移民的出现。而关于国外移民，《概要》将俄国移民、朝鲜移民和欧美移民三种类型的移民合为一章，日本移民作为一章，这种多寡安排难免给读者造成轻重不同的印象，而在《移民史》一书中，作者首先将这些移民都同样分列章节，并且增加了犹太侨民一章单独论述，认为这些外国移民都对黑龙江当地的历史和社会产生了重大影响，而这显然是符合黑龙江地区的历史发展的实际情况的。基于此，作者提出，“黑龙江区域先民鲜卑人、渤海人、女真人、蒙古人、满族人等就是在中原农耕文化的吸附下‘抛掷出去的一块块历史碎片’，在中原地方与汉族文化碰撞、混化、融合，为绚丽多彩的中华文化增添异彩。而到了近现代，汉族人口在各种原因的综合作用下，源源不断地移民黑龙江区域，为巩固边疆、开发边疆，做出了不可磨灭的贡献。而由于历史原因，以各种形式出现在黑龙江区域的外国移民，更是给这里增添了异域色彩，其功与过、美与丑、罪与罚自有历史评说。这样一个罕见的双向移民区，是需要进行认真研究的。研究的路径是以历史脉络为主线，以典籍文献为依据，尽量使用已掌握的社会学、人类学方法和田野调查资料，尝试着将其做成一部活生生的黑龙江区域移民史”。

4. 对移民问题的关注点由高向低，从历史的普遍问题转向关注人类自身。在《概要》中，除厘清了黑龙江移民的历史发展以外，主要关注点还在于黑龙江移民的类型、移民的原因、移民的历史作用、文化影响和不同时期的移民特点，以及对移民的管理等问题，而在《移民史》中，关注的焦点变成了外来移民与当地居民的融合、移民与区域社会的互动、移民的经济、文化和生活等问题。而这正体现了中国史学“眼光向下”的研究视角的变化。

三、一点结语

任何的史学研究，都离不开研究的时代背景。时代背景不同，研究的目的必然会发生变化。《概要》一书成于 20 世纪八十年代，正是中国改革开放刚刚起步之时，市场在经济生活和资源调控中的效用显现得并不明显，许多问题需要从历史中寻找答案，需要历史研究提供可资借鉴的方法。《概要》的作者正是看到了这一点，看

到随着中国经济改革的深入必然要产生人口的新的迁移问题，因而希望通过自己的研究能为“把中国人口这盘棋作活”贡献绵薄之力。而《移民史》一书成于 21 世纪，中国的改革开放“在摸着石头过河”的同时，已经取得了巨大成就，逐渐走出了有中国特色的社会主义道路，但在这场改革浪潮中，黑龙江人口态势也悄然变化，“从一个人口流入省份变成人口净迁出省份”，“人口的流失特别是高素质精英人口的流失及人口的老龄化指标高于全国的平均数”，而黑龙江作为中国重要的边疆省份，人口态势问题“关系到黑龙江振兴与边疆稳定的大问题”，在这样的背景下，《移民史》的作者希望通过阐述历史上黑龙江人口来源、去向及在中华民族融合中的贡献与作用，引起人们对边疆问题的普遍重视。而将东北移民问题既看作是历史问题，也视为具有重大意义的现实问题，此种观点已经在中国学界达成共识，正如范立君所指出的，通过研究东北移民问题，“可以从中认识东北地区人口迁移的规律，为今天东北地区经济发展、社会稳定、边疆安全提供启示和借鉴。”

РУССКИЕ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА ЗА РУБЕЖОМ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АКАДЕМИЧЕСКИХ КРУГОВ КИТАЯ И ЯПОНИИ

Ду Ин

一、关于域外俄罗斯人的称谓与形象

所谓域外俄罗斯人，一般认为是指1917年俄罗斯革命后移民到俄罗斯域外的人们。有关他们的称谓，实际上有“流亡者”，“难民”和“侨民”等多种提法。日本学者谏早勇一认为，一般情况下“流亡”与“难民”是不同的。域外俄罗斯人是指那些因为政治原因等按照自己的意志到了国外不能回去的人，但是近年来由于经济原因、或者为了实现自己的梦想来到国外，与母国间自由来往的人增加。当然这样的人不能都称作流亡者。一些俄罗斯诗人本人就不承认自己是流亡者。但东京大学出版社出版的《欧亚大陆世界2 侨民论》将他们统称为“流亡者”、“流亡哲学家”。只是因讨厌流亡这一用语的暧昧，出现了其他表现形式。如《侨民论》的执笔者日本学者奥彩子指出，在目前的文学研究领域，“侨民”用语越来越被广泛使用。究其原因，是20世纪被广泛使用的“流亡”用语作为知识分子的特权，笼罩在某种浪漫色彩下遭到批判。另一位学者沼野充义提到，当下在俄罗斯通常使用“域外俄罗斯人”，将“流亡俄罗斯人社会的文化遗产视为俄罗斯的一部分来认识和重构”，但这一概念没有把出国的理由、情况作为问题，这对于试图找出替代“流亡”用语的表述的我们可以说是个启示。有关域外俄罗斯人，也有将他们叫做不接受苏维埃政权的白俄。但实际上其中，不只是作为统治阶级的地主、资本家以及与苏维埃政权对抗的白卫军，还包括知识分子、艺术家、技术人员。关于域外俄罗斯人，1998年在日本成立的“来日俄罗斯人研究会”有如下描述：域外俄罗斯人主要是指1917年俄罗斯革命后来到日本的俄罗斯人，临时经停日本的流亡者的文化活动，以及长期生活在日本和满洲（中国东北）的白俄。中日两国学界研究显示，白俄流亡到全世界各地，其中选择去欧洲的人数最多。法国、德国就有约100万人。俄罗斯人为欧洲新时代建设在各自领域都做出了突出贡献。

为了更深入地了解他们，不少学者由对俄罗斯人的研究转向对他们作品的研究。吉林大学张炜聚焦这些到了国外的俄罗斯人的乡愁。在其《抹不去的乡愁——论纳博科夫小说中的俄裔流亡者形象》，展现了在那个充满战乱、变革、文学阵营分裂的混乱年代，纳博科夫的离乡流亡经历及其文学运行轨迹。文章指出，纳博科夫对流亡者形象的记录几乎贯穿了他的整个写作生涯，他不但将锐利的目光投向了他的流亡同胞，甚至在作品中，读者也可以依稀发现纳博科夫本人的影子，而这身影恰恰投射于《玛丽》、《天赋》和《普宁》之中。国内外学界对纳博科夫小说的研究成果，为我们阅读纳博科夫小说，尤其为审视他表现流亡主题的小说提供了重要凭证。笔者即以此为基础，选择《玛丽》、《天赋》、《普宁》这三部小说作为阅读文本展开细读，以“流亡”、“乡愁”为主基调，将“意象”和“边缘人”作为理论支撑，对纳博科夫“时间之狱”、“彼岸世界”等理论进行具象分析，进而以上述方法为依托看其笔下的流亡者形象流变，加宁、费奥多尔、普宁即完整地组成了纳博科夫笔下的流亡者形象链条。

对此，中国学者崔永光，刘鹏的《格格不入与心灵地图——纳博科夫笔下的俄罗斯“移民社区”书写》则反映了纳博科夫眼中的“移民社区”。通过对俄罗斯移民社

区流亡生活、纳博科夫流亡经历的阐述,在描绘其流亡文学地图的同时,分析移民社区的精神内核和流亡知识分子的生存境遇,探讨移民社区书写的症结。纳博科夫早年时期的“移民社区”生活及其笔下的俄罗斯侨民界和境外流亡知识分子经历的流亡与苦痛、孤独与超越、创伤与记忆都反映出纳博科夫艺术创作中的叙事策略和文化记忆。20世纪俄罗斯“移民社区”一方面为俄罗斯政治流亡者、作家、诗人、哲学家等知识分子提供归属地,另一方面他们面对遥远的祖国时,又加剧了移民的身份构建困境与危机。周冰心在《西湖》发表了题为《病重的祖国:二十世纪的流亡作家们——索尔仁尼琴终结一个时代》的论文,在引言中他总结说,对于宏大的默默无言的历史而言,为一种精神信仰而纯粹性的流亡已经在世界上终结,流亡文学也随着苏联流亡作家索尔仁尼琴在2008年8月3日的去世而画上句号,那些在二十世纪叱咤风云的欧洲流亡作家们现在都已回到自己祖国,相信只有死能承载他们的动荡不息的灵魂。在一个时代拉上帷幕时,我们要纪念他们试图用文学拯救病重祖国的梦想。汪介之教授的《流亡者的乡愁:俄罗斯域外文学与本土文学关系述评》,以对高尔基的重新评价为起点,渐次展开了对现代俄罗斯文学史、二十世纪俄罗斯文学批评史、白银时代的文学文化以及中俄文学和文化关系等课题。另外,他还在《20世纪俄罗斯域外文学中的自传性作品》指出,20世纪俄罗斯域外文学中,曾出现过一系列自传性作品,其中“第一浪潮”中的自传性作品成就最为突出,主要有作家普宁、什梅廖夫的自传体小说,诗人茨维塔耶娃的自传性散文和哲学家别尔嘉耶夫的“思想自传”等。这些自传性作品以其内容的真实、叙述风格的真切和作者心灵的真诚见长,无可非议地成为俄罗斯域外文学中最有价值和特色的作品类型之一。

二、关于域外俄罗斯人及俄罗斯文化的特征

俄国革命及其内战的结果,使100多万流亡难民离开苏联,在世界各地形成独特的“流亡文化”。1920年代,柏林成为“流亡文化”的中心,但是其后转到巴黎,至第二次世界大战爆发的漫长岁月里,不仅在文学方面,在绘画、芭蕾音乐戏曲、思想等诸多领域取得了显著的成绩。有关流亡文化的研究,也多集中在柏林和巴黎,对其他国家和地区的研究并不充分。中国学者石方在《二十世纪一二十年哈尔滨多元文化研究》一文中以从多元文化交融互鉴的视角对俄罗斯侨民带来的文化对哈尔滨城市发展的作用进行了积极的客观评价。尤其提到了俄侨戏剧与绘画艺术,以及兴办教育,办刊办报等对哈尔滨社会的促进作用。哈尔滨师范大学斯拉夫语学院张艳杰的《哈尔滨俄侨精神世界探析——基于东正教视角》,指出了精神世界是人特有的一种生存状态,它既是人精神力量之所在,也是人性的重要组成部分。东正教在俄罗斯千年的历史文明中融汇而成俄罗斯民族的慧根,成为俄罗斯民族生命之魂。日本学者望月恒子指出,从十月革命到苏联内战的爆发,被称为第一浪潮的流亡俄罗斯人达200万。他们在世界各地形成俄罗斯人聚集地,出版发行俄语刊物,进行社会评论及文学活动。以此为基础在异国他乡创造了独特的俄罗斯文化。哈尔滨就是城市中的一个代表。这座城市的建立与其所展现的历史一样,在哈尔滨经历了帝政时代输入文化、流亡文化和苏联文化相互交融,因此,在中国国家内部独特的俄罗斯人社会培育的俄罗斯文化具有很高的独立性。在以第一流亡者为中心形成的文化活动中,文学研究一直十分盛行。但是研究对象主要是以柏林、巴黎为中心的第一浪潮文学,从其发展看,从文学史概论到个体作家作品的研究成果颇多。但哈尔滨等亚洲各地的流亡者

研究，历来以社会史研究为主，而他们所进行的文学活动本身关注较少。因此，不限于对欧洲第一浪潮的研究，对缺乏研究的亚洲地区的文学活动给予关注，无疑对于呈现第一浪潮的全貌大有裨益。主要以在哈尔滨的诗人作家 nesumei rofu 在哈尔滨 21 年的活动为主，其散文作品也传播到哈尔滨之外的地区，因此，在欧洲流亡文学界广为人知，随着 20 世纪末作为在外俄罗斯的“东方一枝”的远东、中国的俄罗斯人社会研究显著进步，其作品和个人的人生轨迹越加清晰，成为人们了解域外俄罗斯人的重要窗口

似乎对这种需求的呼应，中国青年学者彭传勇在阎国栋《俄国汉学家》、石方的《哈尔滨俄侨史》以及李兴耕等《风雨浮萍——俄国侨民在中国》等著作编目基础上，进一步梳理相关研究成果，出版了《哈尔滨俄侨中国学家》一书。他认为，哈尔滨俄侨中国学尽管只走过了短短半个世纪，但其历史地位和影响不容忽视。哈尔滨俄侨中国学家在俄罗斯中国史研究上取得了辉煌的成就，做出了巨大贡献。其研究不仅补充和丰富了中国东北边疆研究的相关史料，也因此使哈尔滨成为俄罗斯中国学研究的重要基地。

三、有关域外俄罗斯文化在中日两国的传播与融合

从中日学者的研究方法来看，近年来越来越多地从越境成为重要元素的现代文化研究的视角、来探讨在国家框架下苏联国家之外、以俄语为共同语言基础的人创造出来的在域外俄罗斯文化。从地区和文化两个层面将从革命后的俄国到欧洲的流亡者、远东的流亡者和移民作为研究对象，对域外俄罗斯人文化进行综合探讨研究。中国学者唐戈在其《19 世纪末叶以来俄罗斯文化在东北地区传播的主要途径》一文中指出，19 世纪末叶以来俄罗斯文化在中国东北地区的传播，首先表现为在移民到东北地区的俄罗斯各族群内部的延续，其次是向与上述族群发生直接接触的人或人群中传播，最后间接传播到其他地区。其中直接传播又具体包括家庭、邻里、学校、单位等四种途径。俄罗斯在东北地区的移民不但规模大，而且移民的主要类型是贫民，特别是农民，从而使得俄罗斯文化在这一地区传播的力度要远远大于近代英、美、法、德等外来文化在中国其他地区的传播。北海道大学的望月恒子在《20 世纪上半叶域外俄罗斯文化研究》认为，20 世纪上半叶域外俄罗斯文化研究，一是集中在成果丰富的欧洲，一个是在远东地区。这两个两个地区的文学、艺术、音乐、戏曲、电影和绘画等各领域文化创作者及其所揭示的文化现象，使得有关域外俄罗斯文化研究扩展为地区和文化两个层面。她的研究聚焦在外俄罗斯东方文化的一支，即中国和日本的俄罗斯犹太人的成立和发展。通过运用有关流亡文学的系统的、创造性研究和对有关流亡者事迹的历史和实证研究，对 20 世纪上半叶域外俄罗斯文化的实态进行综合把握。

云南大学的胡博雅、鲁刚《哈尔滨俄罗斯侨民与中俄文化的交汇融合》认为，中东铁路的兴建和大批俄罗斯侨民的涌入，直接催生了哈尔滨城市的崛起。一方面，早期曾在人口结构中占据主导地位的俄罗斯侨民，对哈尔滨城市文化产生了巨大和深远的影响；另一方面，作为我国东北首屈一指的大都会之一，以汉文化为主体的中华文化，也更加深刻地影响着旅哈俄罗斯侨民。中俄文化的交汇融合，不仅造就了独具特色的哈尔滨城市文化，而且通过长期的文化熏陶尤其是持续不断的通婚联姻，使得俄罗斯侨民及其后裔中的一部分人突破种族、国家和民族的界线与差异，最终走向了“中国化”的进程，成为人类历史上种族、民族和文化交汇融合的突出范例。

韩文宣在其撰写的《十月革命后俄侨在日本的流亡（1917-1945）》一文中，通过对日本的俄罗斯流亡者的梳理研究认为，俄国十月革命后，随着苏维埃政权的建立，以贵族为中心的俄国侨民流亡到世界各地。相比之下，逃往日本的俄国侨民很少，大约只有数千人。俄国侨民在日本的流亡历经三个阶段：1917年到1923年、1923年到1939年、1939年到1945年。其中，1917年到1923年不仅流亡人数最多，而且流亡人身份主要是贵族。日本政府对于流亡俄侨并非来者不拒，从1918年到1922年，日本政府出台了种种针对俄侨的政策，对流亡日本的俄侨进行限制和筛选。十月革命后流亡到日本的俄国侨民不仅超过日本史上任何时期，也超过同期驻日的外侨人数。尽管俄国侨民在日本命运跌宕、生活艰难，但在西方先进资本主义文化沐浴下的、以贵族为主体的俄国侨民恪守东正教信仰，不仅保持了俄罗斯传统文化的特性，而且在经济和艺术等方面业绩非凡，不仅给当地日本居民的衣食住等生活方面带来很多影响，而且也极大地促进了日本阪神地区政治经济文化的繁荣发展，推动了日本近代化的进程。

其中，歌剧、歌剧团的传播十分影响较大。森本赖子的论文《1920年代哈尔滨的侨民文化——以俄语公开发表资料为线索》，以20世纪20年代到伪满洲国成立时期的歌剧文化为考察对象。考察了1926年和1927年到日本演出的“俄罗斯歌剧团”在日本各地巡演情况，以及现场演出给日本当地民众带来的新奇和震撼。森本赖子以1998年在俄罗斯出版的塔司吉娜（tasukina）《俄罗斯的哈尔滨》为基础，对哈尔滨的歌剧到底是怎样的艺术进行了深入考察。特别是该文章采用证言的形式，通过当事者的讲述，一方面揭示了剧场文化的黎明期，歌剧文化的地位及其演变，另一方面，展示了20-30年代音乐生活、音乐教育和歌剧的关系。并通过赤星平野的感受，探讨了这一时期在哈尔滨歌剧文化对包括日本人在内的外国人的影响。赤星将《哈尔滨的歌剧和芭蕾》投稿于满蒙文化协会发行的杂志《满蒙》。在这一小说中，通过主人公珍田的口讲述了自己去哈尔滨旅行后的体验。访问了铁道俱乐部，哈尔滨的冬天是音乐的鼎盛时期。另外一个丰田外交官的妻子随丈夫1930年去哈尔滨光看歌剧的证言。详细地描述了在铁道俱乐部上演的歌剧。以俄语资料为线索，呈现了20年代的哈尔滨歌剧文化的状况。1900年开始演剧为中心的哈尔滨剧场文化，因1917年俄国革命白俄人移民哈尔滨，歌剧走向常态化。但是歌剧文化真正遍地开花是苏联掌握了铁道经营实权的20年代以后。苏联大力支持和培育哈尔滨歌剧艺术，是将艺术作为战略宣传手段，哈尔滨是其文化政策的一环。因此，哈尔滨歌剧文化的成长与苏联密切相关。

四、有关俄罗斯人研究的新视角

中日两国学界不同于欧洲的一个新动向是将俄罗斯人与日本人相联系的研究方法。伊贺上菜穗在其《日本的满蒙开拓政策贺俄罗斯人》一文中，通过实地调查呈现了1930至1945年间满洲国城市哈尔滨之外的农村俄罗斯人生活。一个是距离牡丹江较近横道河子火车站不远的洛马诺夫卡村，一个是内蒙古自治区北部的呼伦贝尔的哥萨克村子。这里的俄罗斯人或因为被白俄部队和警察征用，或者被日本人征用，后作为日本间谍等遭到苏联人逮捕。另外，大阪大学大学院言語文化研究科、言語文化専攻的yakimenko regina在其《1920-1940年代满洲的俄罗斯人和日本人的满洲经验研究——关于1920-1940年满洲俄罗斯人和日本人记忆比较研究》一文，探讨了这一时期居住在中国东北的俄罗斯人和日本人的日常性、精神性和心理防卫应对，并尝试

性地将俄罗斯人经验和日本人的经验进行了比较分析。在比较中呈现了 20 世纪上半叶，作为西洋文化和东洋文化的代表的俄侨和日侨迥然不同的生活世界，特别是他们对于满洲的不同体验。

另外，关于俄罗斯侨民和日本侨民的研究比较多，但迄今为止的研究多将此作为个别现象处理。如，像藤原的那样，虽然探讨了白俄和日本人的交流特点，但并未对在满洲的俄侨和日本人的日常生活特征、成员构成的思想、精神状态从整体上处理和把握。生田美智子通过研究探讨了满洲国时代控制俄罗斯人生活的“白俄人事务局”，考察了当局的做法对普通俄罗斯人生活的影响。并对从满洲迁往各国的俄罗斯人，如去了美国、澳大利亚和俄罗斯国家的情况进行实地调查。将俄罗斯人和日本人相联系进行研究堪称是一个例外，也是俄罗斯侨民文化研究的新视角。由此看来，生田美智子研究超越了民族、侨居、社会等抽象范畴，将日本人和俄罗斯人的回忆录综合起来考察，并通过文化学、社会学、哲学、历史学的现象进行了比较研究。

此外，坂本秀昭（2013）在其著作中，对参加共同研究者的论考进行归纳。在其书中，提到了俄罗斯人社会和日本特务机关的关系。揭示了侨居在满洲的俄罗斯侨民和犹太人的日常生活、信仰、经济生活的状况，同时，客观描述了流亡俄罗斯人的生活。

五、几点思考和启示

迄今为止的研究，都以不同视角呈现了域外俄罗斯人和俄罗斯文化。关于文化的交流互鉴，多元文化融合也从中得到了一定程度的反映。如以哈尔滨、上海、横滨等城市为中心的地域研究，以音乐、美术等艺术与当地文化交融的文化研究都取得许多成果。当然，其中也不无殖民文化侵略者、日本间谍等负面印象。不少域外俄罗斯人伴随着中东铁路而来，他们所从事的传教活动也往往被视为是带有侵略的性质的文化活动。因此，在记述中采取了回避的或者是较为安全的表述。或者是不顾历史事实，对历史事件采取人为割裂的做法。如，《俄罗斯的哈尔滨》执笔者在撰写过程中，回避了中东铁路的历史记述，选择性地讲述了满洲和哈尔滨的历史。

二是对当事人的实地调查，可以让我们更加直观地看到了域外俄罗斯人，特别是域外俄罗斯人二代的主体性。关注个体为历史裹挟的人生、家庭境遇发生变化，这也是适应时代发展需要，将历史和现实有机结合，使研究扎实推进的重要环节。日本学者望月恒子通过她的《20 世纪初期日本对中国俄侨文学的认知》指出，20 世纪风云变幻，造就了中国俄罗斯侨民文学这支奇葩。它不仅在中国大地上盛开，对中国的邻国日本来说，其辐射力远远超过欧洲俄侨文学对其影响。中国俄侨文学具有自己的特点，值得进一步研究。横滨国立大学的长绳光夫教授在其《在日流亡俄罗斯人相关文化活动综合研究》课题研究报告中提到，除了要对流亡者尽可能进行调查，还要对他们的文学、思想、宗教、教育、艺术等人文科学各领域进行研究，对其日常生活对当地社会带来的影响进行考察，尤其是对日本文化的发展做出的贡献进行考察。这些研究思想都是关注个体发展，加强对俄罗斯人及其文化重视的体现。

在日本学者的域外俄罗斯人和俄罗斯文化研究中，“来日俄罗斯人研究会”备受关注。该会 1998 年成立以来，将对流亡者进行抢救性调查作为主要目标，同时，对俄罗斯各领域文化进行研究，尤其是对俄罗斯文化如何影响日本当地社会的日常生活，对日本文化发展做出的贡献进行了综合探讨。在听取他们体验的同时，尽可能获

取关联信息。因此，对将对流亡者本人、流亡者后代、相关人士作为调查重点。对群马、东京、神户流亡者、来自哈尔滨的俄罗斯人进行了访谈调查。并将日本国内各地进行同样研究的研究人员、来日的外国学者建立联系，获取信息，为今后的研究做准备。“来日俄罗斯人研究会”，在举办了 30 届研究会会议的基础上，出版了《在异乡——来日俄罗斯人的足迹》，加上之前的《俄罗斯与日本》共计 17 册，涉及内容给日本文学和文化的影响，在撒哈林和北海道俄罗斯人的活动、滞留日本的俄罗斯人的人生轨迹，朝鲜半岛和满洲的流亡俄罗斯人的动向、俄罗斯人的奋斗姿态等，从正面讲述了他们。《在异乡》出版成为进一步收集情报的契机。该会由于实行开放原则，因此吸引了各类参与者。此外，通过一年一度的报告会，展示了域外俄罗斯人和俄罗斯文化研究的新成果和新视角。

以上，通过对中日两国学界域外俄罗斯人与俄罗斯文化的研究成果梳理，透过他们的研究视角，形成了笔者有关域外俄罗斯人和俄罗斯文化的基本认识。由于时间有限，自己所掌握的资料还不够全面，对研究成果的梳理可能存在挂一漏万的情况，但希望笔者这项研究梳理总结成果，呈现问题，为域外俄罗斯人和俄罗斯文化的深入研究、全方位展现提供方向性的指示。

ПОНЯТИЕ «ЭМИГРАНТ» В КИТАЙСКОМ ЭТНИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ: ЭТИМОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ, ПОЛИТИКА

Лю Ши

Условия, когда воспринимающий этнос сталкивается с проблемой рецепции эмигрантской культуры, обнажают и усиливают скрытые механизмы работы этнического сознания. С одной стороны, непосредственные межэтнические контакты, бытовой и даже возможный брачный опыт с эмигрантами помогают разрушить или скорректировать книжные этнокультурные стереотипы, существующие в сознании культуры-реципиента. С другой стороны, статус «культуры-благодетельницы» в отношении эмигрантов-изгоев ставит последних в униженное положение, искажает фреймы восприятия. Важно также учитывать возможный эффект «разочарования» от впечатления, когда-то создаваемого бывшей «высшей» культурой, превратившейся в эмигрантскую – «низшую» [Pageaux, 1981, 171]. Данные процессы работы этнического сознания мы наблюдаем в 20–40-е гг. XX в. в китайской культуре по отношению к культуре русских эмигрантов.

Понятие «эмигрант» появилось в Древнем Китае в период династии Восточная Цзинь (326 г.) вместе с социокультурным явлением миграции [Ли Бочжун, 2005, 93]. На севере в тот период шли нескончаемые войны, а юг был относительно стабильным. Чтобы убежать от войны, люди мигрировали на юг. Беженцев, мигрировавших с севера на юг, стали называть «侨民, qiáomín» эмигрантами (живущие не дома, но не за морем) [Ли Чуань, 2018, 80].

С развитием экономических и культурных связей внутри страны, а также за её пределами, расширением внешней торговли и развитием транспорта, во времена династий Тан и Сун резко увеличилось количество людей, которые стали переезжать из одного места на другое, оставляя родину. Родина в традиционном китайском понимании – это, в первую очередь, то место, где человек родился [Хоу Цзяньхуй, 1998, 37]. Потому, очевидно, все те китайцы, кто покидал свои родные места, становились эмигрантами, где бы они не находились – в чужих городах или чужих государствах [Хуан Ни, 2002, 75]. Прагматичные китайцы спокойно относились и относятся к проблеме эмиграции – они знают, когда придет срок умирать, каждый истинный сын Поднебесной должен будет вернуться на родину предков.

В современном китайском литературном языке понятие «эмигрант» («侨民, qiáomín») имеет абсолютно нейтральное значение и определяется как 住在外国而保留本国国籍的居民 (живущий за границей, но сохраняющий гражданство своей родины). Эмиграция («侨民(们)») – это собирательное именование для обозначения множества эмигрантов. Таким образом, современные толковые словари китайского языка учитывают только географическую и юридическую семантику понятий «эмигрант» и «эмиграция», практически так же, как это было и при возникновении понятия. Но нейтральное значение понятия «эмигрант» не всегда было присуще китайскому этническому сознанию.

В разные эпохи у одних и тех же понятий возникают новые общественно-политические, религиозные, этносоциальные и этнокультурные коннотации [Телия, Опарина, 2001, 147]. В 1920-е гг. семантика слова *эмигрант* приобрела острые политические оттенки.

С начала 1920-х гг. начинается новый этап восприятия китайцами тех, кого они привыкли называть «заморскими дьяволами» («洋鬼子, yangguizi»). Этот опыт не только открыл китайцам иное знание о «всемогущих» «белых варварах», но эксплицировал неизвестные аспекты собственной этничности. После революции и Гражданской войны сотни тысяч беженцев из российского Дальнего Востока пытаются спастись на территории Северной Маньчжурии – в Харбине, сохраняющем ещё положение города, не тронутого революционными потрясениями и заселенного ещё с начала века бывшими строителями КВЖД и обслуживающим дорогу и её жизнеобеспечение людом, а затем в Шанхае. Несмотря на этнические различия, всех беженцев (русских, украинцев, белорусов, евреев, поляков, литовцев, латышей, грузин, армян и др. – около 35 национальностей [Мелихов, 2003, 219]) объединяло представление о бывшей родине – России, владение русским языком, общие беды изгнанничества.

В восприятии китайцев они также предстали в едином образе – русских изгоев, которые потрясли весь Китай. Само явление эмиграции, образы восприятия эмигрантов обрели для китайцев иной смысл. В условиях острой политической борьбы, протекающей в Китае между сторонниками Коммунистической партии и Гоминьдана, восприятие эмиграции и эмигрантов стало призмой, сквозь которую политические противники рассматривали своё историческое прошлое, оценивали перспективы будущего и поверяли свою этничность.

В «Современном китайском словаре», опубликованном в 1933 г., понятие «эмигрант» («侨民, qiáomín») было расположено в синонимическом ряду со словом «белоэмигрант» («白俄侨民, báiféiqiáomín») и имело следующее толкование: «Русские, которые выступают против русской революции и Советов, живут в разных странах и помогают империалистам подавить революционное движение 反对俄国革命及苏维埃的俄罗斯人, 他们流落各国, 帮助帝国主义镇压革命运动».

Спустя долгие годы, вплоть до середины 80-х гг., в китайском этническом сознании понятие «эмигрант» («белоэмигрант») (с проекцией на политический, литературно-публицистический, научный дискурс) будет определять всех тех, кто волей или неволей оказался в Китае после Октябрьской революции: русских аристократов, буржуазию, трудовой народ, невзирая на их социокультурный уровень и этнические корни. При этом идейно-политическая коннотация практически вытеснит этимологию. Дополнительный иероглиф «белый» («白色的») превратит нейтральное до этого времени значение слова «эмигрант» в понятие с резко-оценочными коннотативными значениями:

1. Национальный: русские (выходцы из бывшей Российской империи) («俄国人, éguórén»).

2. Политический: *оппозиционер* (по отношению к Октябрьской революции, так как представляет собой имперское прошлое) 是 «反对» («fǎnduì»).

3. Социальный: *изгнанник*, 是 «流落 ("liúlùo")»; бесправный.

4. Юридический: *лицо без гражданства, апатрид* 无国籍的人 («wúguójíderén»).

5. Эмоционально-оценочный: *агрессивный* (по отношению к новорожденной Советской России, а затем и Советскому Союзу) 是 «镇压 ("zhènyā")» [Ян Хуй, 2010, 25].

Метаморфозе семантического значения социальной категории «эмигрант» в национально-политическую номинацию сопутствовали объективные общественно-политические обстоятельства. В 20–40-е гг. прошлого века Китай переживает острые социальные потрясения: позади эпохальная Синьхайская революция, приведшая к свержению многовекового маньчжурского владычества; идёт напряженная война между Гоминьданом и КПК; перед Китаем – нависшая угроза японской агрессии. В этом контексте послереволюционная Россия, а затем и СССР, вызывают восторг, служат образцом – вспомним восторженные публикации Цюй Цюбо [Ян Хуй, 2015, 133] Граждане новой России – все, как один, – герои, преодолевающие невероятные трудности, строящие из своего «голодного края» (Цюй Цюбо) светлое царство труда и всеобщего благоденствия.

Иное дело – те, кто не принял русскую революцию и оказался в эмиграции. Все эти люди «потеряли лицо» перед китайцами, утратили свое могущество перед «желтой расой» и оказались на положении просителей [Балакшин, 2013, 170–171].

Китайские исследователи констатируют: «Белоэмигранты в китайском контексте утратили свою историческую и культурную привлекательность и сочувствие, они рассматривались как просто пассивный, исторический обусловленный реликт: как яркое зеркальное отражение между двумя полюсами – царским империализмом и Советским Союзом, между двумя эпохами – царской Россией и Советской Россией, и даже между двумя революционными путями – идеологической и социальной революцией» [Ян Хуй, 2010, 78].

Кроме того, китайское восприятие феномена эмиграции было неразрывно связано с советским политическим дискурсом, в котором после 1917 г., а особенно – после 1920 г. слово «эмигрант» обретает негативные коннотации, синонимизируется с понятием «бывший человек», «враждебный элемент», «враг народа», «враг Советского государства» [Чжан Цзяньхуа, 2010, 231].

Образ восприятия «чужого» в публицистике и литературе [Забяко, Сенина, 2018], или «культурные образы» [Pageaux, 1981, 180–181], как нельзя лучше эксплицируют этнокультурные стереотипы и фреймы (политические, религиозные, этнические) воспринимающего этноса. Китайской публицистике и литературе новейшего времени на протяжении почти всего XX столетия была присуща политическая ориентированность и идеологическая ангажированность. После «Движения 4 мая» («五四运动») 1919 года противодействие империализму стало основным направлением китайской идеологии. В это время Гоминдан продвигает политику сотрудничества с Советской Россией и коммунистами.

Позднее Советский Союз как крупнейший сосед становится центром идеологической ориентации в антиимпериалистической борьбе Китая [Цао Цзюйжэнь, 1981, 71].

После 1927 г. ситуация изменится. В сформировавшемся левом крыле китайской литературы (литературы «Лиги левых писателей») «белоэмигрант» как оценочная номинация выбирается авторами сознательно: «Если бы их признали изгнанниками (эмигрантами), то однозначно признали бы их жертвами политики, а СССР признали бы как источник политических репрессий. Очевидно, что именование «эмигрант» бросало бы вызов законному статусу власти пролетариата» [Ян Хуй, 2014, 162].

В 1927 г. Гоминьдан объединяет юг Китая и порывает с КПК, постепенно укрепляя диктатуру Чан Кайши [Чжан Хун, 2004, 1]. С 1928 г. Чан Кайши и его правящая верхушка становятся объектами борьбы КПК, в том числе, и на литературном фронте [Куан Синьнянь, 1998, 1]. В конце 1920-х гг. вооруженная борьба по примеру Советского Союза стала основной политикой КПК, а организация забастовок, демонстраций и митингов в городах – её основными способами борьбы Белоэмигранты становятся политическими врагами китайского пролетариата, угрожающими и Советскому Союзу [КПСС, 1931], а с точки зрения конкуренции на рынке труда – экономическими врагами китайского пролетариата [Ли Иман, 1930].

На протяжении 1927–1936 гг. газета «Шэнь бао» («申报») публикует сотни материалов об эмигрантах, большинство из которых рассказывает о кражах, грабежах с их участием, алкоголизме, проституции, нищенстве как их образе жизни и т. д. этих разлагающихся социальных типов и «империалистических приспешников» [Ян Хуй, 2013, 119], скрытых чужих» (Лу Синь) [Лу Синь, 1933].

Такая политическая установка обусловит то, что в литературе «пролетарского направления» («левого крыла») образ эмигрантов (белоэмигрантов) обретет шаржевый, иногда доходящий до прямой карикатуры, характер. Именно в этом контексте сформировалась проза о белоэмигрантах в творчестве прозаиков Лиги левых писателей. Начало ей положили рассказы Цзян Гуанцы «Страдания Лизы» (1929) и «Поэт Ялов» Дин Лин (1932), повесть «Горе Софии» Сяо Хун (1936) и др. [Сенина, Забияко, 2016, 276–278].

В произведениях, описывающих инцидент 1929 г. («красно-белый спор» в китайской трактовке), на «белоэмигрантов» будет возложена вся вина за происходящее. Именно «ленивые эмигранты» становятся причиной возмущения «трудлюбивых» китайских рабочих: «Забастовали китайские рабочие на водопроводном заводе иностранной концессии. Тогда отряды белоэмигрантских уголовников вторглись на завод. Концессионное правительство, желая, чтобы они помешали забастовке, заплатило им в пять раз больше денег, чем китайцам. Они хорошо поняли друг друга. Для этих ленивых белоэмигрантов – это благословение неба. Им не нужно много работать, они могут плавать в бассейне в такую жаркую погоду. Потому белоэмигранты вызвали возмущение китайских рабочих» [Фэн Найчао, 1929, 3].

После начала антияпонской войны (1932 г.) всем белоэмигрантам, как «милитаристским и империалистическим прихвостням», придется ответить за вину всех «баймаоцзы», «дабицзы» и «сяобицзы» (именование японцев) в прошлую русско-японскую войну (1903–1904 гг.). Если персонаж желал подчеркнуть своё отрицательное отношение к эмигрантам, он ссылался на агрессивную политику царского правительства по отношению к Китаю, уравнивая действия России и русских с милитаристской Японией и японцами (Шу Цюнь [Шу Цюнь, 1938, 169], Ма Цзя [Ма Цзя, 1936, 61] и др.).

В шанхайской литературе образ восприятия белоэмигрантов в таком карикатурном понимании реализует весь комплекс представлений о «заморских дьяволах», варварах, не имеющих морально-нравственных принципов. Не желающие признать «единственно правильную» родину – Советский Союз, живущие мечтами о прошлом России, эти люди (все, как один, – дворянского сословия) уподоблены диким зверям: «Эти "Ло Со" [Цянь Синцунь, 1929], которых в своей стране раньше называли "дворяне", которые наслаждались прежде бесчисленными богатствами, сегодня – лишь *частично люди, которые напиваются в хлам, шастают по улице туда-сюда как призраки*. Иногда они *поют* государственный гимн эпохи Николая – как *похоронную песню*. Они *похожи на зверей, глупо ползают и блюют*», – напишет Цянь Синцунь [Цянь Синцунь, 1929, 375]. Не случайно для них, в отличие от северо-восточных этнофолизмов «баймаоцзы», «лаомаоцзы» по отношению к русским, используется номинации «лосо», «лосун» («罗索, luósuǒ»; «罗宋, luósòng») [Чжан Минян, 1935], в своей основе в китайской интерпретации связанные с понятиями *дикий, страшный, демонический*.

Таким образом, политический контекст развития китайской общественной мысли и этнического сознания 20–40-х гг. способствовал тому, что нейтральная семантика понятия «эмигрант» была практически стерта, в нее были внесены этнические, политические и юридические смыслы. На долгие годы, вплоть до конца 90-х гг., представление об «эмигрантах» из России было связано исключительно с отрицательными коннотациями. И если в литературной рецепции образа русских эмигрантов в 20–40-е гг. еще можно эксплицировать попытки писателей объективно описывать образы этих «чужих», волею рока оказавшихся в Китае, то в научном историческом дискурсе эта категория рассматривалась исключительно в рамках негативных оценок [Сенина, 2018, 30]. Только в последние годы китайские исследователи с большим трудом изменили данную парадигму изучения феномена русской эмиграции в Китае.

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

Библиографический список

Балакишин П.П. Финал в Китае: возникновение, развитие и исчезновение белой эмиграции на Дальнем Востоке. Т. 1. – М., 2013. – С. 161, 170–171.

Забияко А.А., Сенина Е.В. Образ восприятия Китая и китайцев в русской дореволюционной литературе и публицистике XX в. // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2018. – № 4.

Мелихов Г.В. Белый Харбин середина 20-х. М.: Русский путь, 2003. – 440 с.

Сенина Е.В., Забияко А.А. Образ русской женщины в китайской литературе 20–40-х годов XX века // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2016. – № 3 (51). – С. 275–282.

Сенина Е.В. Образы взаимного восприятия русских и китайцев в русской и китайской литературе и публицистике первой половины XX в.: дис. ... канд. филол. наук. – Благовещенск, 2018. – 246 с.

Телия В.Н., Опарина Е.О. Культурная коннотация как способ воплощения культуры в языковой знак // Культурология. – 2011. – №1. – С. 145–148.

Pageaux D.H. Une perspective d'études en littérature comparée: l'imagerie culturelle. Synthesis. – Paris: Bucharest. 1981. – 228 p.

反帝国主义对苏联的武装攻击. Антиимпериалистическая вооруженная атака на Советский Союз // Красный Китай. 红色中华. – 1931. – № 3.

Куан Синьнянь. 旷兴年. 1928 年的革命文学. Революционная литература 1928 года. – Цзинань: Изд-во шаньдунского образования, 1998. – 279 с.

Ли Бочжун. 李伯重. 东晋南朝文化融合. Культурная интеграция в династии Восточном Цзинь // Историческое исследование. 历史研究. – 2005. – № 6. – С. 91–107.

Ли Иман. 李一氓. 随笔 - 白人移民与中国无产阶级. Эссе – белоэмигрант и китайский пролетариат // Баэрдишань. 巴尔底山. 1930.

Ли Чуань. 李川. 汉语中一个关键词侨的审辨. Анализ ключевого слова Цяо в китайском языке // Вестник Аньхойского университета. 安徽大学学报. – 2018. – № 1. – С. 79–85.

Лу Синь. 鲁迅. 踢. Пинок // Шэньбао: свободный разговор. 申报:自由谈. – 1933. – № 2.

Ма Цзя. 马加. 复仇之路. Дорога к мести // Мировые новости. 世界动态. 1936. – С. 61.

Фэн Найчао. 冯乃超. 片断:从白俄老婆子说起. Отрывок: от рассказа белоэмигрантской жены // Современный роман. 现代小说. – 1929. – № 1. – С. 3.

Хоу Цзяньхуй. 侯建会. 祖国概念研究. Исследование концепции Родины // Вестник Вэйнаньского педагогического института. 渭南师范学院学报. – 1998. – № 6. – С. 37–41.

Хуан Ни. 黄颢. 华侨的历史形成及其特点. Историческое становление и особенности китайских эмигрантов // Вестник Чаньяньского университета. 长安大学学报. – 2002. – № 2. – С. 75–77.

Цао Цзюйжэнь. 曹聚仁. 鲁迅年谱. Погодичная биография Лу Синя. – Пекин: Изд-во Народной литературы, 1981. – 312 с.

Цянь Синцунь. 钱杏邨. 那个罗索的女人. Женщина Ло Со // Ежемесячник синь лю. 新流月报. 1929.

Цянь Синцунь. 钱杏邨. 那个罗索的女人. Женщина Ло Со // Сборник Цянь Синцуня. 钱杏邨文集. – Шанхай: Изд-во Современного книжного. 1929. – 518 с.

Чжан Минян. 张明养. 白俄在远东. Белоэмигрант на Дальнем Востоке // Тай Бай. 太白. 1935. № 4.

Чжан Хун. 章红. 1927–1937 年上海警察. Шанхайская полиция, 1927–1937 гг. – Шанхай: Изд-во Шанхайской древней книги, 2004. – 267 с.

Чжан Цзяньхуа. 张建华. 卢纳察尔斯基的政治轨迹和思想历程. Луначарская политическая траектория и идеологический процесс // Учеба и исследование. 学习与探索. – 2010. – С. 231.

Шу Цюнь. 舒群. 无国籍的人们. Апатриды // Поле боя. 战地. – Шанхай: Книжный магазин Бэй Синь, 1938. – 448 с.

Ян Хуй. 杨慧. 1930 年代中国现代文学中的白俄叙事. Белоэмигрантские повествования в современной китайской литературе 1930 г. XX в.: дис. ... канд. филол. наук. – Сямэнь, 2010. – 184 с.

Ян Хуй. 杨慧. 中俄文本视域下的瞿秋白文学思想. Литературная мысль Цюй Цюбо в кругозоре китайского и русского текстов // Вестник Цициньского университета. 吉林大学学报. – 2015. – № 2. – С. 133–139, 175.

Ян Хуй. 杨慧. 苦难的风景:1930 年代中国文学中的白俄乞丐. Страдальческий пейзаж: белоэмигрантский нищий в китайской литературе 1930 г. XX в. // Вестник Нанькайского университета. 南开大学学报. – 2013. – № 4. – С. 119–129.

Ян Хуй. 杨慧. 隐秘的书写:1930 年代中国文学中的白俄. Скрытое письмо: белоэмигранты в китайской литературе 1930 г. // Исследование современной литературы. 现代文学研究. – 2014. – № 3. – С. 160–173.

ФОРМИРОВАНИЕ ПОНЯТИЯ «РОДИНА» В ЭТНИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ КИТАЙЦЕВ (ПО МАТЕРИАЛАМ СЛОВАРЕЙ И ТЕКСТОВ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

Фэн Ишань

Каждый народ представляет собой общность людей, объединённых языком, культурой, менталитетом. Представления о мире, свойственные носителям языка и культуры, заключаются, в первую очередь, в семантике языковых единиц, выражающих ключевые идеи этнической национальной картины мира [Шмелев, 2005, 17–24]. «Средоточием национального самосознания» народов с патерналистским типом культуры (русских, китайцев) является представление о родине и выражающие его концепты [Забияко, 2002]. Формирование образа родины зависит от самого народа, от того исторического опыта, который вложен в семантику этого понятия. От сходства воззрений на то, что есть родина, от общего чувства сопричастности зависит само существование народа как единого целого [Забияко, 2002, 237].

В этническом сознании китайцев понятие «родина» имеет давнюю историю развития, обусловленную внутривосточным развитием страны и долгой изолированностью Среднего государства от остального мира. Для понимания сложности процесса этимологической и лексико-семантической реконструкции истории формирования понятия обратимся для начала к современным дефинициям. Существующие в настоящее время толкования понятия «родина» в китайском этническом сознании имеют политические, этические и нейтральные смыслы, тесно между собой связанные.

Разные коннотации понятия «родина» в китайском языке выражаются разными иероглифами или их сочетаниями. Новый русско-китайский словарь трактует понятие «родина» как:

1. Отечество, родная страна 祖国 (zǔguó), 家乡 (jiāxiāng), 故乡 (gùxiāng).
2. Место рождения, происхождения кого-чего-н., возникновения чего-н. 诞生地 (dànshēngdì), 发祥地 (fāxiāngdì); 故乡 (gùxiāng); например, приехать на родину – 回故乡 (huí gùxiāng)) [Современный русско-китайский словарь, 1992–94, 909].

Китайские ученые, опираясь на толковый словарь Синь Хуа, дают следующее определение концепту 祖国 (zǔguó, Родина): «Согласно интерпретации современного китайского толкового словаря, словом "Родина" определяется родная страна. Также в китайской языковой картине мира родина – это место, где жили предки, земля, которую они культивировали и облагораживали. Люди заботятся о земле, передаваемой из поколения в поколение, поклоняются ей и защищают её. Чувства людей к Родине включают чувства национальной идентификации, любви к своей природе, культуре и жизни народа» [Люй Шусян, Дин Шэншу, 1978, 1322].

Китайский «Словарь этики» определяет понятие «родина» следующим образом: «Страна, в которой жили предки. Страна, которая принадлежит определённой нации. Данная нация обосновалась в этой стране, развивала свою собственную экономику и культуру и защищала свою независимость и свободу. Родина – это место, где люди живут из поколения в поколение, поэтому люди всегда испытывают к нему особые чувства. Это чувство, в свою очередь, требует, чтобы люди защищали общие интересы, выполняли свои обязательства перед Родиной и оценивали себя и других соответственно этому. Отношение к Родине исторически касалось и политической сферы, и моральных устоев. Любовь к социалистической Родине является важной нормой социалистической и коммунистической морали» [Сун Сижэнь, Чэнь Лаочжи, Чжао жэньгуан, 1989, 1199].

Ван Дэшэн в «Энциклопедии преподавания в китайской средней школе (Серия Политика)» приводит следующее определение: «Родина – это уважительное именование своей страны. Родина включает в себя людей, землю, ресурсы, язык, национальные традиции и все прекрасное в стране» [Ван Дэшэн, 1990, 435].

Перейдем к лексико-семантическому анализу иероглифов, составляющих слово Родина – 祖国 (zǔguó).

1) Иероглиф 祖 (zǔ) имеет следующие значения: 1. 祖父 (zǔfù) – дед, отец отца, также обозначает родственников дедушки; 2. 祖宗 (zǔzōng) – предок (относится к поколениям старше деда); 3. Основатель какой-то организации или группы, фракции [Словарь, 2001, 1323].

2) Иероглиф 国 (guó) означает: 1. 国家 (guójia) – государство; 2. Выходец из данной страны, либо что-то, имеющее отношение к данной стране (особенно – если речь идет о Китае), например: 国旗 (guóqí) – флаг или 国画 (guóhuà) – китайская национальная живопись; 3. Самый лучший в стране [Словарь, 2001, 360].

В китайском языке существуют также другие слова, соотносящиеся с понятием «родина», например – 故乡 (gùxiāng; место рождения или долгосрочного проживания, родной город.) или 家乡 (jiāxiāng; родное место или дом, в котором человек рос с детства. Его также называют «родным городом», «старшим домом»).

Указанные слова в китайском языке синонимичны, но не тождественны. Разница между ними заключается в следующем.

1. 故乡 (gùxiāng) используется для обозначения места, в котором человек жил когда-то (долгое время), но сейчас уже не живёт. Часто используется в письменном языке.

2. 家乡 (jiāxiāng) обозначает место, где семья человека жила в течение нескольких поколений. Теперь он может жить там или уже не жить. Обычно используется в разговорной речи.

Рассмотрим значение иероглифов, из которых состоят рассматриваемые слова.

1. Иероглиф 故 (gù): 1. Неожиданные события: несчастные случаи; 2. Причина; 3. Иметь намерение, делать что-то намеренно; 4. Старый, прошлый;

5. Старые друзья, старая крепкая дружба; 6. Смерть (когда речь идет о людях); 7. Союз [Словарь, 2001, 341].

2. Иероглиф 家 (jiā): 1. Семья; место, в котором живёт семья; 2. Направление науки; 3. Человек, обладающий специальными знаниями или имеющий богатый практический опыт и занимающийся определённой деятельностью; 4. Люди, которые управляют определённой отраслью или имеют какую-то идентичность; 5. Скромная речь, наименование человека или родственника, старшего по возрасту [Словарь, 2001, 467].

3. Иероглиф 乡 (xiāng): 1. Деревня, село; 2. Место, где человек вырос, родовой дом; 3. Местный; 4. Название провинции (административной единицы Китая) [Словарь, 2001, 1072].

Таким образом, в современном китайском понятие «родина» выражается разными иероглифами и их сочетаниями – в зависимости от того, что вкладывает в это понятие конкретный человек (родина как родной город, дом или – как целая страна, отчизна).

Ван Шикэ, автор работы «Многомерное исследование метафоры "Родина-мать" в новых китайских стихах», полагает, что слово «祖国» [zǔguó] («Родина») в китайском языке не является заимствованным. Его появление – результат развития языка [Ван Шикэ, 2012]. В этимологическом словаре слово «родина» (кит. 辞源 [cíyuán]) определяется как «страна происхождения» (кит. «祖籍所在之国» [zǔjí suǒzài zhī guó]) [Источник, 1988, 1231]. «Большой китайский словарь» определяет слово «родина» как «место происхождения предков» (кит. «祖先的原籍» [zǔxiānde yuánjí]), [Большой китайский словарь, 1993, 855]. «место, где жили предки» (кит. «祖先以来所居之地» [zǔxiān yǐlái suǒ jūzhī dì]) [Большой китайский словарь, 1993, 851].

Современное слово «Родина» (кит. 祖国 [zǔguó]) в китайском языке появляется только во времена ранней династии Мин (1368–1644). В 1461 г. это слово упоминается в «Да Мин И Тун Чжи» (кит. 大明一统志) – географическом описании, которое было написано Ли Сианем и Пэн Шин [Ван Шикэ, 2012, 47]. Книга повествует об эволюции «Мо Дэ На Го» (кит. 默德那国 [Mòdénǎguó]) – Медины (Западная часть Саудовской Аравии), второго после Мекки священного города мусульман. Согласно тексту, Медина – «родина народности хуэй» (кит. 即回回祖国也 [jí huíhuí zǔguó yě]) [Яо Дали, 2004]. В начале правления династии Цин в 1679 г. была написана «Летопись Мин» (кит. 明史), где использованы слова из «Да Мин И Тун Чжи»: «Мо Дэ На, родина народности хуэй» (кит. 默德那, 回回祖国也 [mòdénǎ, huíhuí zǔguó yě]) [Источник, 1988, 1231].

Далее вплоть до позднего периода правления династии Цин (конец XIX – начало XX вв.) слово 祖国 [zǔguó] в китайской исторической литературе встречается крайне редко и только для обозначения *страны исхода* неханьских (мусульманских) народов. Например, Вэй Юань (конфуцианский учёный и политический деятель эпохи Цин) в трактате «Шэн У Цзи» (кит. 圣武记, «Записки о войнах совершенномудрых [императоров]») использует следующую формулировку: «Ба Шэ Чжэ, родина народности хуэй» (кит. 巴社者, 回回祖国 [bāshèzhě, huíhuí

zǔguó]) [Вэй Юань, 1842]. В 1879 г. Ван Чжичунь в «Цинчхао Жоуюань Цзи» (кит. 清朝柔远记, «Записки об усмирении окраин династией Цин»), отмечал: «Сначала родина мусульман называлась Арабский халифат» (кит. 初, 回教祖国 曰天方 [chū, huíjiào zǔguó yuē tiānfāng]) [Ван Чжичунь, 1986, 113]. Иероглифы 回回 [huíhuí] в приведённых цитатах используются для обозначения народности хуэй, а слово 祖国 [zǔguó] обозначает концепт «родина».

То, что в классических китайских текстах эпохи Мин и Цин слово «родина» используется в отношении народности хуэй, не случайно и значимо. Слово «祖国» [zǔguó] применяется в рассмотренных случаях не хуэйцами, а китайцами, определяющими таким образом страну происхождения «чужого» народа. Логично было бы предположить, что если человек может использовать слово «родина» по отношению к другому этносу, то он способен применять его и по отношению к стране собственного происхождения. Но на самом деле в китайской литературе слово «祖国» [zǔguó] по отношению к Китаю не используется вплоть до конца XIX – начала XX века (1840 г. – 1919 г.). Объяснить это можно тем, что в эпоху династии Мин Китай только восстанавливался после долговременного господства монголов, а до этого – длительного периода государственной раздробленности [Китай, 2000, 528–546; Цзян Гунтао, 2010–1, 122–125]. Исторические потрясения, выпавшие на долю страны, препятствовали формированию понятия «родина» как родного государства, отчизны (которое в современном китайском языке выражается словом «祖国» [zǔguó]). Образ родины в этническом сознании китайцев ассоциировался с родным городом, деревней или уездом (об этом будет подробнее сказано далее).

Хоу Цзяньхуй в своей статье «“祖国” 概念刍议» «Исследование концепции Родины» пишет, что изначально слово «Родина» («祖国» [zǔguó]) использовалось людьми, живущими за границей (эмигрантами), для обозначения страны своего происхождения [Хоу Цзяньхуй, 1998, 37–39]. Он отмечает: «Формирование понятия "Родина" связано с этнической эмиграцией и этнической конфронтацией, его использовали в основном эмигранты и выходцы из других стран. Представители давно сложившихся наций, постоянно живущие на определённой территории, использовали слово "Родина" для обозначения своих поселений, что послужило расширению сферы использования слова "Родина"» [там же]. Автор разделяет понятия «Родина» и «государство». Государство является инструментом управления и политической категорией, а Родина – это «органическое целое, оболочкой которого является территория, а сутью – народ и его культура. Родина, таким образом, – культурная категория» [Хоу Цзяньхуй, 1998, 37–39].

Несмотря на то, что современное значение слова «Родина» («祖国» [zǔguó] – «родное государство») сложилось только после образования КНР в 1949 г., в китайском языке и до этого уже существовали лексические единицы, имеющие близкое толкование. Например, «древнее государство» (кит. 故国 gùguó), «родная земля» (кит. 故土 gùtǔ).

故国 gùguó («древнее государство») – это: 1. Страна с длинной историей; 2. Страна, которой уже нет; 3. Данная страна; 4. Родина; родное место.

故土 gùtǔ («родная земля») – это: 1. Родина, родное место; 2. Земля происхождения.

То, что эти понятия постепенно формировали современный комплекс значений слова «Родина», доказывают классические тексты древней китайской поэзии. В стихотворениях китайских классиков прославленной эпохи династии Тан (Ли Бо, Ду Фу и т.д.) в метафорическом значении «родина» встречаются различные сочетания иероглифов, что мы попытаемся продемонстрировать на нескольких примерах.

Ли Бо (701–762 г.), иначе – Ли Бай, Тай Бай – жил во времена процветающей династии Тан. Наиболее значимыми его произведениями считаются «Мысли тихой ночью» (кит. 静夜思), «Трудны дороги в Шу» (кит. 蜀道难), «Весенней ночью в Лояне слышу флейту» (кит. 春夜洛城闻笛), «Дорога трудна» (кит. 行路难) и др.

Тема тоски по родине встречается в творчестве поэта чаще других. Он много и увлечённо странствовал, однако сердце его всегда оставалось в родных землях. Осенью 726 г. Ли Бо, находясь в округе Янчжоу, заболел и остался практически без средств, что вынудило его остановиться в монастыре Силин, где его выхаживали монахи [Торопцев, 2014, 98]. Оказавшись в таком бедственном положении, поэт ощущал горькую тоску по родным местам, что подтолкнуло его к написанию стихотворения «Мысли тихой ночью» (пер. здесь и далее авт. – Ф.И.):

床前明月光，
疑是地上霜。
举头望明月，
低头思故乡。

Лунный свет перед кроватью,
Как будто иней на земле.
Поднимешь голову – и видишь яркую луну,
Опустишь голову – и тоскуешь о родине.

Язык стихотворения прост и лаконичен, в нём нет сложных образов, однако присутствуют сравнения. Лунный свет в глазах лирического героя похож на иней, стихотворение же было написано в сентябре, когда ещё слишком рано для первых осенних морозов. Ассоциация с инеем, которую лунный свет вызывает у лирического героя, намекает на то, что внутри у него холод и одиночество – он вдали от дома, болен и тоскует. Глядя на луну, лирический герой вспоминает, что его родное место тоже освещено лунным светом.

В данном стихотворении в значении «родина» использовано слово «故乡» [gùxiāng] (букв. «родное место», «родное село»). К настоящему времени семантика слова «故乡» [gùxiāng] остаётся такой же, как в 8 века н.э. – а значит, можно утверждать, что не изменилось в китайском этническом сознании и понимание концепта «родина» как родной земли.

В 734–735 г. Ли Бо побывал в городе Лояне, где под впечатлением случайно услышанных звуков флейты, напомнивших ему о родных местах, написал стихотворение «Весенней ночью в Лояне слышу флейту»:

春夜洛城闻笛
谁家玉笛暗飞声，
散入春风满洛城。
此夜曲中闻折柳，
何人不起故园情。

Чьей-то нефритовой флейты вкрадчивый звук
Разливается в весеннем ветре и заполняет Лоян.
Слышу я мелодию «Сломанные ивы»,
Кого же песня эта не заставит заскучать о родной стороне?

Автор использует гиперболу, описывая силу звука флейты, разносящейся по всему Лояну. Это помогает ему выразить, как сильно он тоскует по дому. В стихотворении также есть намёк на древний китайский обычай ломать ветвь ивы, провожая родственников и надеясь на их возвращение. Ива в глазах китайцев – особое дерево, она может вырасти и прижиться в любом месте. Срывая ветвь ивы для уезжающего, китайцы таким образом желали ему поскорее прижиться на новом месте – так же, как это делает ива. В китайской традиции ива, с одной стороны, символизирует нежелание разлучаться, а с другой – обещание не забывать. В контексте стихотворения образ ивовых веток выражает тоску поэта по родине, его желание вернуться в свой дом.

В лирическом контексте понятие «родина» выражено словом «故园» [gùyuan] (букв. «родные места»). Лексемы «故乡» [gùxiāng] и «故园» [gùyuan] синонимичны друг другу, однако последнее, как нам кажется, в большей степени соотносится с чувственным восприятием родной земли, а не обозначением какого-либо населённого пункта. Данная коннотация органична для анализируемого стихотворения, где ключевой метафорой является *звук флейты*, разливающийся в воздухе.

Рассмотренные стихотворения свидетельствуют о том, что для лирического героя Ли Бо образ родины вмещает в себя гораздо больше, чем просто место рождения. Родина – это и земля, и лунный свет, и чарующие звуки музыки. Такое мироощущение придаёт образу родины в творчестве поэта особое богатство и глубину. Нельзя не отметить и то, что в обоих приведённых стихотворениях Ли Бо тоска по родине выражается через *пейзажные образы*.

Ду Фу – ещё один выдающийся поэт эпохи династии Тан. Самыми знаменитыми произведениями классика являются «Весенний пейзаж» (кит. 春望), «Взирая на горную вершину» (кит. 望岳), «Весенней ночью радуясь дождю» (кит. 春夜喜雨), и др. Немалое место в творчестве Ду Фу занимает и тема родины. В молодости поэт много путешествовал, а во время мятежа Ань Лушаня (755 г.) он был вынужден вместе со свитой императора бежать из столицы, где служил при дворце, в то время как семья его осталась в Чанъане. Ду Фу долгое время не мог получить от них вестей [Бежин, 1987].

В написанном в 759 г. в стихотворении «Весенний пейзаж» (кит. 春望) звучит тема тоски по родному дому:

国破山河在，城春草木深。
感时花溅泪，恨别鸟惊心。
烽火连三月，家书抵万金。
白头搔更短，浑欲不胜簪。

Когда Страна была разбита, горы и реки остались,
а весной в городе хорошо растут дикие травы.
Так грустно, что и цветы, расцветая, заливаются слезами,
от горечи разлуки трепещет сердце – кричат и птицы.
Три месяца война не утихает, письмо из дома
мне дороже десяти тысяч золотых монет.
Белые волосы стали короче, даже заколка не держится в них.

В приведённом стихотворении слово «родина» как таковое не используется, его заменяет слово «家» [jiā] (дом, семья). Образ родины сужается в мироощущении лирического героя до образа дома, что усиливает интимные лирические интонации.

«Весенний пейзаж» мы созерцаем глазами лирического героя: страна разрушена, людей почти нет, в городе так пусто, что травы колосятся свободно – ведь некому их вытоптать. Автор использует олицетворение, чтобы передать свою печаль – цветы плачут от тоски, сжимающей сердце лирического героя. Весной цветы должны цвести и радовать глаз, а горы и реки – приносить в душу умиротворение. Но лирический герой не может радоваться весеннему пейзажу, ведь перед ним уже не та страна, что прежде. Дороже всего для героя – письмо из дома, потому что он давно не получал вестей от близких и не знает, что сейчас происходит на его родине. Для китайской поэзии характерны иносказания и намёки – читатель понимает, что волосы лирического героя поседел и поредели от тоски по родной земле.

В 764 г. в стихотворении «После» (кит. 至后) Ду Фу снова обращается к теме родины – и снова у него образ родной земли оказывается неразрывно связан с образом семьи, близких:

冬至至后日初长，远在剑南思洛阳。
青袍白马有何意，金谷铜驼非故乡。
梅花欲开不自觉，棣萼一别永相望。
愁极本凭诗遣兴，诗成吟咏转凄凉。

После середины зимы день становится длиннее.
Далеко в Цзяннань я скучаю по Лояну.
Что означают белая лошадь и синий халат?
«Цзиньгу и Тунто» – не родина.
Цветы сливы расцветут, братья же никогда не забудут.

Хотел писать стихи, чтобы развеять печаль,
но строки становятся грустнее и грустнее.

В данном лирическом произведении мы снова видим слово «故乡» [gùxiāng] (родное место, село), которое встречалось нам в стихотворении Ли Бо

«Мысли тихой ночью». Такое совпадение не удивительно: указанное слово достаточно нейтрально, оно и теперь часто встречается в китайском языке.

Интересен пример метонимии, используемый автором: *белая лошадь* и *синий халат* говорят о низком статусе лирического героя, его положение тяжело и нестабильно. Находясь в далёком, неродном городе Чэнду, он скучает по своей родине – Лояну, где его ждут знакомые места, братья и близкие, хорошие друзья. Вновь автор прибегает к образу цветов, чтобы передать свои чувства: в китайской поэтической традиции сливы символизируют друзей и родные места [Цуй Хуннань, 2014, 151–152]. Лирический герой надеется, что скоро зиме придёт конец, зацветут сливы, а сам он встретится с близкими на родине.

Приведённые стихотворения свидетельствуют о том, что для художественного сознания Ду Фу характерно понимание образа «родины» прежде всего как родного дома, семьи («家» [jiā]).

Оба поэта – Ли Бо и Ду Фу – жили и творили во времена правления династии Тан, одной из самых прославленных в истории Китая. Оба были чиновниками, государственными мужами. Эпоха Тан считается золотым веком китайской культуры, веком возрождения и объединения, однако в лирических текстах величайших поэтов этого времени образ родины выражается через лексемы «родная земля» («故乡» [gùxiāng]), «отечество» («故园» [gùyuan]), «дом, семья» («家» [jiā]).

В результате исследования мы можем сделать следующие выводы.

1. В китайском языке слово «祖国» [zǔguó] («Родина», «родная страна») появляется сравнительно поздно, в эпоху династии Мин. В более ранние периоды китайской истории образ родины связывался с такими понятиями, как «родная земля» («故乡» [gùxiāng]), «родная почва» (故土 [gùtǔ]), «отечество» («故园» [gùyuan]), «дом, семья» («家» [jiā]) и т.д.

2. Слово «祖国» [zǔguó] (*земля отцов, земля предков, родная страна*) изначально появляется в китайском языке не для обозначения собственной страны, но для описания земли происхождения народности «чужого» народа (мигрантов *хуэй*). Позднее слово «родина» стало использоваться эмигрантами, покинувшими родной Китай по какой-то причине.

3. Образ Родины в современном его понимании возникает в китайском этническом сознании в середине XX века как часть новой коммунистической идеологии КНР, как новая национальная идея, объединяющая все народности и территории Китая.

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

Библиографический список

Бежин Л.Е. Ду Фу. – М.: Молодая гвардия, 1987. – 271 с.

Большой китайский словарь. – Издательство китайских словарей, 1993. – С. 855. «汉语大辞典»汉语大辞典出版社, 1993年, 第855页。

Ван Дэшэн. Энциклопедия преподавания в китайской средней школе (Сер. Политика). – Шэньян: Издательство Шэньян, 1990. – С. 435. 王德胜 主编. 中国中学教学百科全书·政治卷. 沈阳: 沈阳出版社. 1990. 第435页。

Ван Чжичунь. Записки об усмирении окраин династией Цин. – Книжная компания Чжунхуа, 1986. – С. 113. 王之春«清朝柔远记», 中华书局, 1986年1版, 第107, 113页。

Ван Шикэ. Многомерное исследование метафоры «Родина-мать» в новых китайских стихах: докторская диссертация. – Чжэцзянский Университет, 2012 г. 王诗客«汉语新诗中祖国母亲隐喻的多维度研究», 博士学位论文, 浙江大学, 2012年。

Вэй Юань. «Рассказ Шэн У Цзи», 1842. «圣武记叙». 1842.

Забияко А.П. Начала древнерусской культуры. – М.: Московские учебники, 2002. – 480 с.

Источник слова. – Коммерческая типография, 1988. – С. 1231. «辞源», 商务印刷馆, 1988年, 第1231页。

Китай во второй половине XIV–XV в. // История Востока: В 6 т. – М.: Издательство восточной литературы, 2000. –Т. 2. – 716 с.

Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии / Сост. С. Серебряного. – М.: Художественная литература, 1977. – 928 с.

Люй Шусян, Дин Шэншу. Современный китайский словарь. – Коммерческая типография, 1978. – С. 1322. 吕叔湘、丁声树, «现代汉语词典» //商务印书馆, 1978年。

Словарь «Синь Хуа». – Пекин: Коммерческая типография, 2001. – С. 1323. «新华字典» /商务印书馆辞书研究中心修订, – 2001年修订版 北京: 商务印书馆, 2001

Современный русско-китайский словарь / Под ред. Чжан Цзяньхуа и др. – Пекин: издательство «Иностранные языки», 1992.4 (переиздание 2010.11). – С. 909.

Сун Сижэнь, Чэнь Лаочжи, Чжао Жэньгуан. Словарь этики. – Чанчунь: Издательство Цзилинь, 1989. – С. 1199. 宋希仁, 陈劳志, 赵仁光. 伦理学大辞典: [M]. 长春: 吉林人民出版社, 1989.

Торопцев С.А. Ли Бо: Земная судьба Небожителя. – Молодая гвардия, 2014. – 304 с.

Хоу Цзяньхуй. Исследование концепции Родины // Вестник вэйнаньского педагогического института. – 1998. – № 6. – С. 37–39. 侯建会, «祖国”概念刍议» 渭南师范学院学报 1998年第6期

Цзян Гунтао. «Всеобщая история Китая. История династий Мин и Цин». – Издательство Цзичжоу, 2010–1. – С. 122–125. 姜公韬. 《中国通史·明清史·第五章明清之际》. 九州出版社. 2010–1. 第 122–125 页.

Цуй Хуннань. О символическом значении цветочной культуры в Корее и Китае // Журнал Харбинского профессионально-технического колледжа. – 2014. – № 5. – 151–152. 崔洪男. 关于韩中两国花文化的象征意义[J]. 哈尔滨职业技术学院学报, 2014 (05). – С. 151–152.

Чжоу Мэн, Фэн Юй. Избранные чтения стихов Ду Фу. – Народное издательство Хэйлунцзян, 1980 г. – С. 225–226. 周蒙、冯宇. 杜甫诗选读: 黑龙江人民出版社, 1980 年 06 月第 1 版: 第 225 页

Шмелев А.Д. Можно ли понять русскую культуру через ключевые слова русского языка? // Ключевые идеи русской языковой картины мира / Сб. ст. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – С. 17–24.

Яо Дали. «Родина народности Хуэй»: исторические изменения с идентичностью народности Хуй. – Китайская академика (серия 1), 2004. 姚大力: “回回祖国” 与回族认同的历史变迁. 《中国学术》, 2004 年, 第一辑.

РУССКИЙ СЛЕД В ХАРБИНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Линь Линь

一、近代哈尔滨历史的形成

哈尔滨，原名阿勒锦，清代称为哈拉宾，至今仅有一百多年历史。而它的城市建筑、商业和贸易的兴盛，却与一个多世纪之前直至 20 世纪上半叶，大量俄籍犹太人，波兰人与白俄贵族的到来有着密切的关联。1896 年，不平等的《中俄密约》使沙俄获得了东清铁路的修筑权。为了修筑中东铁路，成千上万的俄罗斯工程师、铁路职工、沙皇队员及其家属开始迁移到哈尔滨。到了 1912 年，哈尔滨居民总数为 68549 人，其中俄罗斯人达到了 43091 人，占居民总数的 63.17%。随着中东铁路的修建，哈尔滨也由原来的小村庄迅速发展成为大城市。20 世纪初，俄、英、日和捷克等国，在哈尔滨设立了总领事馆，德、法、意等国设立了领事馆，使得哈尔滨在后来的 50 年间，迅速发展成为独具特色的国际化大都市。由于多国移民的聚集，带来了文化的多样性。然而，在欧洲、俄罗斯与韩日等多种文明，与东北本地的少数民族，关内的移民以及明清被贬斥流放的内地知识分子所共同创建的边地文化的混合、交融与碰撞中；在一个世纪以后所收获的如此纷繁、杂糅、丰富的东北文化结晶与果实中，俄罗斯文化始终从中呈现出一条清晰而鲜明的脉络，它为中国这个古老的母体，移植并输入了斯拉夫民族强壮的新鲜血液。

十月革命后，由于国内战争，大批难民前往远东来到哈市。到了 1928 年，俄罗斯人还占居民总数的 65%。也就是说，在长达 30 年之久的时间里，俄罗斯人一直是哈尔滨居民的主体。当时，在哈尔滨俄罗斯人居住的地方，修建了东正教堂及具有欧洲风格的建筑。街道的名称和商店的招牌都用俄语书写，还有专门为中东铁路公司职工的孩子建立的学校，俄罗斯风味的食物也是整个城市的主流饮食。俄罗斯人对这个城市的长期居住，为哈尔滨文化的产生与俄罗斯文化的交融都划下了浓墨重彩的一笔。

二、俄罗斯文化对哈尔滨的影响

俄罗斯文化对哈尔滨这个城市建筑、教育、文学艺术、饮食服饰、语言等各个方面，都产生了及其重要而深远的影响。也可以认为，哈尔滨是一个有着鲜明异国血统的文化混血儿。直到今天，我们仍然能够清楚地辨认岁月与时间，在这座城市的许多角落所留下的俄罗斯文明烙刻的痕迹。

1 建筑

城市建筑作为一种构筑物，在很大程度上体现着建筑本身所特有的艺术风格，同时又是地域文化的一面折射镜，反映着一个国家和地区特有的城市风貌。柯布西埃曾经说过：“城市本身就是一座建筑。”通过解读不同的地域建筑风格，我们可以深入地了解一座城市所蕴含的文化底蕴。哈尔滨作为一座近代新兴的城市，其建筑风格深受俄罗斯影响，如今，经过了世纪的融合、积淀，铸就了哈尔滨特有的地域文化品格。许多具有拜占庭风格的“洋葱头”和“帐篷顶”的俄罗斯建筑风格群在哈尔滨这座城市中随处可见，也为其增添了不少异国韵味，应该说，这些形式终归是一种整体文化的移植，并非简单形式的移动，其所代表的更是一种俄罗斯文化的传承。其独特的俄罗斯建筑风格文化，演绎了哈尔滨地域建筑的独特魅力，被视为哈尔滨地域文化的表征。

尽管历经百年风雨，我们仍能欣赏到文艺复兴时期，新艺术运动、浪漫主义、折中主义风格、巴洛克艺术、古典主义复兴时期的各种代表作品的建筑实体。比如毁于文革的精美绝伦的尼古拉大教堂、圣母守护教堂和圣母安息教堂，具有极具俄罗斯建筑风情的标志性建筑如原苏联领事馆、典型的俄罗斯式木结构建筑群的松花江江上俱乐，等等。在便是曾为远东地区最大的索菲亚大教堂，90年代被命名为哈尔滨建筑艺术博物馆里，我们能完整地阅读到哈尔滨城市建设，百年兴盛的历史图片。俄罗斯的建筑艺术文化，在时间的流逝中，将哈尔滨这个城市逐一加以修正，并潜移默化地改变了哈尔滨市民的居住于生活方式，直到80年代，走进哈尔滨市民的家庭，仍能看到被粉刷成各种颜色的墙壁，并在墙壁与天花板的连接处，刷有图案优雅的装饰腰线，这种从二三十年代延续下来的房屋内装饰，在当时完全缺乏房屋装修概念的中国，无论在中原与江南，都是鲜见的，可以说这种中俄混合的建筑是哈尔滨文化最直白的昭示。

2. 教育

1898年，俄国人在哈尔滨开办了第一所小学，这是哈尔滨第一所洋学堂。随之又有了俄国人开办的中学和大学。在哈尔滨，有不少教俄语的老教师就是从俄国人开办的学校毕业的。值得提及的是1920年创建的哈尔滨工业学校，即现在的哈尔滨工业大学，该校当时曾是中俄工程师的摇篮。俄罗斯科学院通讯院士、В Н 伊万诺夫等许多科技名人都在这里走出来。此外，还有哈尔滨政法大学、北满工业大学、商业学院、师范学院等等。在中东铁路存在期间，俄国人共开办过69所中学和若干工、农、商、师、医、药、法、音、艺术等专科学校。毫无疑问，整个哈尔滨亦或是整个黑龙江教育史都无法抛开俄国的痕迹，这些俄国人开办的学校，无疑为哈尔滨的现代教育奠定了坚实的基础。

3 文学

无法准确地表述俄罗斯文学对哈尔滨这个城市的影响。因为相比以上所述的那些有形的工业商业与建筑业等物质因素，文学的作用却是无形甚至虚无的。但是无容置疑整个俄罗斯文学影响了整个中国，《钢铁是怎样炼成的》、《战争与和平》，等等。中国从三、四十年代开始大量翻译出版俄罗斯以及前苏联的文学作品，大量优秀和经典的电影作品也随之而来。老一辈人都是读着苏俄文学长大的。前苏联以及俄国最优秀的作家与作品，这些作家与作品滋养了整整两代中国人。从列夫托尔斯泰、普希金、果戈里、契科夫一直到肖洛霍夫，他们所提供的思想与艺术养料，曾经那样强烈地唤起过一代人的激情与良知。

作为最接近俄罗斯的哈尔滨，俄罗斯式的诗歌成为了这个城市所热爱的，俄国人在哈尔滨成立了著名的文学团体——秋拉耶夫卡，并创办了《边界》，《波涛》等22种文学杂志。俄国文学工作者辛勤的劳动带动和促进了哈尔滨文学活动的发展。战后以及和平建设时期，哈尔滨也曾产生过许多宏大叙事的文学作品，这也许是东北文学始终是中国文学重要组成部分的原因之一。

4 服装饮食

食与衣，这是与生活最贴近的，这些细碎之处最能体现文化交融带来的影响。哈尔滨的饮食文化，受白俄的影响甚深。金碧辉煌的华梅西餐厅仍是哈尔滨俄式大餐的招牌餐馆，中央大街上的一些不引人注意的街角，留存着正宗的俄式咖啡屋与冰激凌店，装饰与口味都是别具风情的。哈尔滨人在春夏的星期天，背着啤酒红肠面包酸

黄瓜，到太阳岛晒太阳，在树林里跳舞唱歌这类非中国式的休闲娱乐，亦与俄国人喜爱的度假方式有关。啤酒红肠面包，如今已成为哈尔滨人的日常饮食的重要组成部分。在一个家庭的餐桌上，有一盘切成薄片的红肠，偶尔还有一碟黄油或是鱼子酱，然后，一边是稀饭与咸菜——它们被混淆在一起，在同一时间内，被人津津有味地交替享用。哈尔滨人十分善于将两类完全不同的食物混合食用，将中餐与西餐巧妙地合二而一。

旗袍来自于“旗人”即满族的服装，但随着满族入关、300年后清朝皇室最终退位之后，作为旗袍发源地的东北，尤其是哈尔滨，旗袍已逐渐退出日常生活，成为某些社交和吉庆场合女士们的礼服。但是俄罗斯服饰却一直影响着哈尔滨的服饰文化。从20年代起始，哈尔滨人的着装风格与审美趣味，巧妙地吸收了俄式服饰的某些特点。从男士的呢子大衣、船形毛皮帽及高腰靴子、男士小立领的衬衫，到女士夏季五彩缤纷的连衣裙和秋冬的大围脖与大披肩，包括头巾的系法与前额盘卷的发型，在许多细微之处，都能见到俄罗斯服饰文化的悄然渗透。在某个大雪纷飞的冬天，黄昏的街头，从积雪被清扫干净的台阶上，走来一位戴着俄式宽檐礼帽的中年男子，他黑色的呢子大衣上飘落着白色的雪片，鼻子被冻得通红，身上微微发着酒气，这种俄罗斯小说中的场景在哈尔滨已经是习以为常了。

5 语言

20世纪10-20年代，在中东铁路局辖治下的所谓哈尔滨“自治区”，俄罗斯人处于绝对优势的统治地位。为了生存，从中东铁路的华工到中央大街洋行里的杂役几乎都能说几句俄国话，一些音译俄语说法渗入到哈尔滨人的语言中并沿用至今。例如吧，道里友谊路本世纪初叫警察街，在与中央大街相交的拐角处有个道里监狱，俄语称“巴里斯”，街也叫巴里斯街。老百姓把它音译为“笆篱子”，直到现在已经传了百年，成了哈尔滨人称呼“监狱”的口语。再如，现在的道里市场，过去叫“八杂市”。“八杂”是俄语“集市”的译音，“喂德罗”（铁皮桶）、“布拉吉”（连衣裙）、列巴（大面包）等俄语词汇，直到现在，有的老哈尔滨人仍在沿用。而中国本土的事物也有些刻上了俄国话的痕迹，锅包肉，原名“锅爆肉”，出自哈尔滨道台府尹杜学赢专用厨师，“滨江膳组”一郑兴文之手。由于这道菜用急火快炒，起名叫“锅爆肉”。可俄罗斯人发“爆”这个音为包，时间一长，“锅爆肉”就变成了“锅包肉”。着也算是俄语在中国文化中留下的痕迹。

俄罗斯文化对哈尔滨文化以及整个东北文化的影响都是无法忽视的，可以说处处都存留着俄罗斯文化的痕迹。但俄罗斯文化在历史上对东北以及哈尔滨人的日常生活与文化形态所产生的种种影响虽然巨大而深远，也无论哈尔滨文化中具有怎样浓烈的俄罗斯情结，无论啤酒、烈性酒和面包等表象事物给予我们多少文化的假象。哈尔滨文化依然是中国本土的产物，俄罗斯痕迹更多的体现在日常生活方式上，那是物质的、感性的、从未真正进入过思想与精神领域。乐天知命、安于现状的东北人，几乎与斯拉夫民族的忧郁、感伤、孤独的精神气质和苦难意识毫无共同之处。当年轻而雄心勃勃的彼得大帝，下决心在暴风雪肆虐、寒冷的芬兰湾附近洪水泛滥的沼泽地边上，建立起新的帝国之都，为俄罗斯开拓未来的出海口时，斯拉夫民族已经证明了自己的梦想的能力。今天的哈尔滨，更需要继承和融合，去发现那些隐藏在俄罗斯痕迹中，为我们所忽视，所不屑的对于真诚、崇高、神圣、激情的渴求，那是比俄罗斯银狐大衣、矿产森林和其他物品都更珍贵的精神资源。

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ФАШИСТСКОГО ТЕЧЕНИЯ СРЕДИ РУССКИХ ЭМИГРАНТОВ В ХАРБИНЕ В 1920-Е ГГ.

Ян Синьмо

法西斯主义源于20世纪初的意大利，与第一次世界大战有着直接的关系。在一战后的两次大型世界性危机的刺激下，借助于群众狂热而怀旧的民族情绪和对现实的强烈不满，以及资产阶级政府解决所谓布尔什维克问题之机，法西斯主义逐渐形成并演变为世界性的社会思潮和政治运动。而以墨索里尼和希特勒为首的法西斯分子又借机将法西斯主义政党推上了国家的执政党宝座，使法西斯主义具有了国家形式。法西斯党在执政初期通过各种激进举措使意德两国暂时摆脱了困境，促使法西斯主义从欧洲开始蔓延全世界，并且渗透到了当时因国内巨变而迁居他国的俄国侨民群体当中。在多种因素的刺激下，一些具有右翼思想的侨民，特别是青年侨民接受了法西斯主义思想，并在侨居地建立了多个法西斯主义组织。“这些沉闷的学说，在法国变成了鼓吹君主制政治的灵感之源，并且和浪漫的英雄主义观念，以及在创造性与无创造性、历史和非历史的个人及民族之间所做的明确划分一起，大大助长了民族主义和帝国主义，最后则是它最野蛮最病态的形式——20世纪的法西斯主义和极权主义学说。”[以塞亚·伯林著，冯克利译，2002，28]要知道，在20世纪二十年代，“法西斯”一词还没有变得臭名昭著，也还没有与“战争”、“侵略”、“大屠杀”等词语产生直接地联系，反而因其在德、意等国在反共产主义方面表现出来的“卓越战绩”而吸引了大批的反共分子，特别是对于那些不得不背景离乡，漂泊异地的俄国人来说，“法西斯主义”更像是一种能让自己重返故国、能将亲爱的祖国从布尔什维克的“魔爪”下解放出来的一种方法，而法西斯主义相较于其他右翼党派或组织来讲，它不仅有人令人炫目的意识形态方面的学说，更有行之有效的方法，甚至有立竿见影的效果，因为它可以教导俄国侨民们怎么做和做什么。“在1917年后成千上万涌向满洲的人中，很大一部分是所谓的‘白俄侨民’——一些政治人物和一部分高尔察克（А.В. Колчак）军队、阿塔曼谢苗诺夫（Г.М. Семёнов）和温格恩（Р.Ф. Унгерн），这在很大程度上决定了第一波移民潮的政治性质和心理”[Кондалева, 2020, 44]。

一、20世纪二十年代的哈尔滨俄侨

20世纪二三十年代，正是俄国侨民大量迁出俄国（苏联），奔向异国他乡的高峰时期。其中有唯恐被剥夺资本的大批旧俄贵族和工商业主，有曾在旧俄政府任职而担心被清算的文武官员，还有持不同政见的知识分子，更有妄图推翻新政权、但又失败而逃的白俄军队及其家属。“20世纪二三十年代的哈尔滨不仅是中国，也是远东和东南亚地区公认的白俄中心”。[Аблова, 2002, 28] 因为对于他们来说，哈尔滨可以说俄语，可以保有俄国式的生活习惯，可以信奉东正教，还有更多的就业和求学机会，甚至还可以更快地重返俄国，而能让他们在离开俄国前就对这一切深信不疑的原因，就是哈尔滨是中东铁路附属地的重要中心。

众所周知，中东铁路的修建促进了哈尔滨的城市发展，1903年中东铁路全线通车后，筑路工人一部分选择返回原籍，另一部分则选择进入哈尔滨，哈尔滨城市人口

因此激增。据统计，1911年，中东铁路附属地界内人口共计111246人，其中外国人75884人，俄国人以73635人位列第一位[《铁路租界内之人口》，1911-7-21]，而哈尔滨作为中东铁路的枢纽，俄国人约在4万人左右[石方、刘爽等，2003，52]，同年哈尔滨包括流动人口在内的总人口近13-14万人[哈尔滨市地方志编纂委员会，1999，460]。俄国十月革命至20世纪二十年代前后，大量的俄国难民开始涌入哈尔滨。1918年4月28日，中东铁路新理事会议通过决定，由霍尔瓦特（Д.Л. Хорват）任总公司会办，拉琴诺夫（В.Д. Лачинов）代理中东北铁路管理局局长，高尔察克（А.В. Колчак）负责军事部，统率中东铁路附属地内的所有俄国武装力量。7月，霍尔瓦特在格罗捷格沃宣布成立“全俄临时政府”，此种情势加之俄国国内形势骤变，赴哈的俄国人不断增加。据统计，1918年，哈尔滨有38024名俄国人，9月，哈尔滨白俄在道里雅木斯卡雅街（即大坑街，外国六道街，今大安街）设立收容所进行收容[李述笑编著，2013，163]，还在偏脸子（今哈尔滨安字片儿一带）建立了“纳哈罗夫卡”村[李述笑编著，2013，169]。1922年，苏俄内战接近尾声，大量白军败退进入中国东北，哈尔滨是其必经和中转之地，此年“居哈俄国侨民达15.5万人，当年哈尔滨人口猛增至38万人”[哈尔滨市地方志编纂委员会，1999，447]。[这一时期的俄侨人口数据因哈尔滨尚无统一的人口统计资料而有出入，据《哈尔滨市志·大事记人口》记载，“在哈俄侨从1916年的34115人，1918年增至60200人，1920年增至131075人，1922年增至155402人。”（哈尔滨市地方志编纂委员会：《哈尔滨市志·大事记人口》，哈尔滨人民出版社，1999年，第461页）阿布洛娃认为1923年哈尔滨的俄侨有165857人，当时哈尔滨人口约在30-50万。[Аблова, 2004, 125-126] 奥涅金娜认为1922年的哈尔滨俄侨有12万，占当地居民的四分之一。[Онегина, 1997, С. 92]. 而在近年在俄罗斯政府支持下出版的 [Русские в Китае] 一书称，“至1920年哈尔滨的居民为20万，其中有5万多俄罗斯人，1931年居民数量增长至33.2万，其中6.4万欧洲人（俄罗斯人）和5000名日、韩居民”。[Русские в Китае, 2010. С. 24]

伴随着大量俄国侨民进入哈尔滨，形形色色的思潮充斥其间，不同民族和政治派别间常对立不容。一些青年侨民常因无所事事而聚集在一起，寻衅滋事、打架互殴事件屡有发生。本就被突然涌入的大量侨民搞得混乱不堪的哈尔滨局势，更因苏俄政局和中苏关系的不断变化而错综复杂。1924年，刚刚停止内战不久的苏俄开始着手处理中东铁路问题，5月31日，中苏双方签订《中俄解决悬案大纲协定》和《暂行管理中东铁路协定》，9月20日，签订《奉俄协定》。由此产生的中东铁路管理权的变更对于哈尔滨俄侨来说，特别是白俄侨民，无疑是灾难性的巨大变革，本就存在于哈尔滨俄侨间的“红白之争”变得更为尖锐。据哈尔滨第一区警察第一署报称，1925年“8月12日晚上7点半钟在药铺街第26号运动场开全体会员会，到场会员竟以新旧党派关系发生意见冲突，迨13日早2点15分钟散会后，新党一面即在中国大街斜纹街等处预伏多数青年，伺旧党分子经过，遂齐出，聚众肆殴，并有枪声。一时人众势嚣，不服警察指挥。经警察竭力弹压，追逐至田地街、水道街等处始行窜散。后查有旧党牙吉棉果等四名被殴受伤，即时送往董事会医院疗治。”而据当事人的“白党”成员介绍，众人“至第一蹻子街、第二蹻子街之中间，空有多人由样子厂院内抛出石头并跳出。”约有“红党五十余人持械由前打来，后面远东银行院内又出来该红党一队前后夹击，逃避之时确见汽车数辆用车上之电灯照耀夺目，不能正视，以利红党之行殴”，此事“多人侨民等当场目睹，内有瓦西立也夫之长子阿耳缶吉一人持白色手

枪，同其弟標得耳乱跑”，经其父证实，阿耳缶吉早已加入“红党”[东省特别区警察管理处，1929，15、16]。更遑论1929年著名的“中东路事件”后，哈尔滨的苏联势力进一步增加所造成的影响。

好不容易依附于中东铁路的白俄侨民朝夕间变成了无业者，尽管他们只要选择加入苏联国籍便可保住饭碗，但仍有大部分的俄侨“桀骜不驯”地不愿意接受这样的条件，他们愤怒地寻找发泄对象，高喊着“看看那些有钱的犹太人吧！他们有商店、银行和旅馆。俄国孩子们在大街上要饭、卖身，而他们却吃得胖胖的”。“看看那些红军吧！他们杀了沙皇，褻渎上帝，把我们赶出祖国。他们是如此肆无忌惮地欺凌我们，即使我们流离失所，他们也不放过！”“在20年代期间，恶毒的反犹主义、反布尔什维克同不拘泥于字面意义的俄罗斯民族主义佐料混在一起而就地酝酿成了法西斯主义，使‘满洲’（指中国东北地区，此处尊重原文翻译，下同）许多年轻的流亡者活跃起来。”[约翰·斯蒂芬著，刘万钧等编译，1989，73]

远离祖国的孤寂感和异乡生活的艰难，使得俄国侨民更容易产生焦虑、自卑的情绪，安全感和情感生活的缺失使他们易于团结在一起，对现实的绝望使他们将未来命运寄托于奇迹的出现，这些成为当时俄国侨民普遍的心理情绪，加之青年固有的好勇斗狠和叛逆的性格特点，在欺凌比自己更弱的群体中获得满足感，在对绝对权威的臣服中获得安全感，在组织严密的集体中获得认同感，这些都促使年轻的俄国侨民更容易接受法西斯主义的魅惑。

二、法西斯主义思潮在俄侨青年中的蔓延

1. “红白之争”与右翼激进思想

事实上，在20世纪上半叶的俄国侨民当中存在着各种政治派别和社会组织，其中不乏同样持反苏反共思想的右翼激进组织，而且这些政治组织或派别都十分重视培养和教育青年侨民狂热的民族主义情绪，力图吸纳他们加入自己的反共反苏斗争当中，但最终的结果却是“老一代侨民在年轻一代的政治组织（其中包括新一代民族主义者联盟）的形成过程中发挥了实质性作用，但这些青年组织却强调要与在反布尔什维克的斗争中的无能父辈划清界线”[Михалев, 2009, 8]。对于青年侨民来说，君主制无疑已经成为了过去时，他们怀念的是俄罗斯帝国曾经的强盛而非帝制，但他们又受到父辈的影响不愿接受甚至痛恨已经在其“祖国”成功革命了的共产主义，所以他们更乐于另辟蹊径。而俄罗斯法西斯运动提出的消灭共产主义，在俄国组建民族国家的口号恰恰点明了隐藏在这些俄国侨民心中的精神要义。

作为影响俄罗斯未来的新一代人，青少年俄侨成为红白两派侨民十分重视的拉拢和培养对象。各种侨民童子军组织纷纷出现，他们被授以棍棒和武器，常常进行武装集训。1926年10月，东省特区警察管理处曾对中东路沿线的童子军情况做了秘密调查（如下表）。

表1 各沿线童子军队伍数目表[东省特别区警察管理处，1929，30-31]

北路	东		南		
路	路		路		
满洲	扎	绥	穆	磨	宽
里	蓝屯	芬河	陵	刀石	城子
5队	1队	4队	2队	1队	1队

扎兰 诺尔	富 拉尔基	小 绥芬	横 道河子	大 麻沟	双 城堡
2队	1队	1队	3队	1队	1队
海拉 尔	齐 齐哈尔	海 林	牡 丹江	马 桥河	
3队	3队	1队	1队	1队	
牙克 石	牙 芦	爱 河	山 石	蓆 缶硕瓦	
1队	1队	1队	1队	1队	
免渡 河	安 达	牙 不力	石 头河子	石 灰窑小站	
1队	1队	1队	1队	1队	
兴安 岭	满 沟	源 渠河	一 面坡	阿 什河	
1队	1队	1队	3队	1队	
博克 图	巴 里木	克 赞次站	帽 儿山	衣 列克兑	
3队	1队	1队	1队	1队	
		细 轮河			
		1队			

持反苏立场的白俄由于无法返回俄国和直接攻击苏联政权，驻哈尔滨的苏联领事馆工作人员就成为他们袭击的对象。苏联领事馆对此事曾多次与中方交涉，称“在东省特别区内竟有公开的少年保皇党团体、组织专以危害苏联国家为主旨，擅行对于苏联人民为种种无视强暴之匪类举动”，希望得到中方保护。1925年8月21日晚八点半，当苏联“领事署办事员苏联人民索非衣·亚阔府列夫娜·邦达尔”“送署内同事办事员木倭司塔·普川阔及叶倭司塔普川阔姊妹二人返家，行近秋林洋行地方，突有法雪斯蒂党为数约为二十人至二十五人之谱行近，余等开始呼余等以不干净之语，摘取余所戴徽章，并行向前推。当时余等虽默不置答，有一少年竟行奔过，交余所戴圆帽扯下，一群匪徒即一哄而上，对余加以殴打。”[东省特别区警察管理处，1929，21]

在这样的混乱情势下，法西斯主义凭借其领导具有绝对的权威、组织的严密纪律性和宗教的支持，博取了漂泊异乡的俄国侨民的好感。俄国学者奥涅金娜（Онегина）认为，在20世纪“二三十年代，曾创建了约15个人数4多万的侨民政治组织，它们或以‘法西斯’或以‘民族革命’命名”[Онегина, 1997, 150]。对此，我们可以从俄罗斯法西斯党的一位“战友”（俄罗斯法西斯党成员以“战友”互称）、顿河哥萨克米申科（И.Г. Мищенко）[沃尔夫甘克·阿库诺夫（В. Акунов）认为，与波哥莫洛夫在《真相时刻》（"Момент истины"）一书中对米申科的“妖魔化”描述相反，他并没有在1944年夏天被“锄奸部”射杀，而是像布特科夫（В.Н. Бутков）在回忆录《1941-1945年白色俄侨与布尔什维克主义的斗争》

（“Участие Белой эмиграции в борьбе с большевизмом в 1941-1945 гг.”）中所说，是1960年在马德里的家中去世的]的经历中了解部分全俄法西斯党成员从事激进活动的原因。1919年，14岁的米申科随同父母侨居中国，15岁加入了“俄国全军联盟”（РОВС, Русский общевоинский союз）哈尔滨分部的青年组织，并接受军事训练，当父亲死于与苏联边防军的一次交火中后，他就发誓要为父亲报仇，从19岁开始积极参加各种针对苏联的敌对活动。1924-1939年间，他20多次地潜入苏联远东地区进行破坏、恐怖和走私犯罪活动。1929年5月，他参与了向哈尔滨苏联使馆的挑衅行动，挑衅中东铁路的最后一次行动，还参与纵火和打死苏联工作人员的活动。1931年，他开始与日本人合作，成为了最早一批加入全俄法西斯党的人。“1924-1938年他先后40多次潜入苏联远东地区，多次得到日本人和白色中国人（белокитайцы）的嘉奖，甚至还得到过蒋介石奖励的纯种阿拉伯马；在上海和香港的国际银行里都有账户。与白俄将军谢苗诺夫（Г.М. Семенов）、弗拉西耶夫斯基，乌赫托姆斯基和俄罗斯法西斯同盟主席罗扎耶夫斯基都有私交。” [Богомолов, 2013, 449-450] 据说他一个人就杀害了40名红军战士[Акунов]。但在与日本人讨价还价失败以后，1938年他又与德国在哈尔滨的间谍机关和德国副总领事汉斯·里克（Ганс Рик）取得了联系，同年越过中、苏、波三国边境去了德国。

不论作为俄罗斯法西斯党成员的米申科的最终结局如何，他所代表的恰恰是这样一群青年俄侨，正如奥科罗科夫（Окороков А.В.）所评价，“血腥，污垢，内战的死亡，流浪，流亡中的悲惨生活，被抛弃者等，他们中的许多人在童年和少年时期所感受到的这些不能不在青年人的心理上留下烙印。他们渴望为祖国而积极地斗争，冒险，牺牲，而且是在今天而不是明天。在这种情况下，墨索里尼和希特勒迅速改变了本国的局势，他们朝着无限权力快速发展成为了年轻人的榜样” [Окороков, 2001, 23]。

2. “犹太问题”与反犹思想

俄国是世界上最大的犹太民族侨居国，随着中东铁路修建的步伐，越来越多的犹太人出现在哈尔滨，开办服饰用品店、食品杂货店以满足俄国工程技术人员及其家属和其他侨民的生活所需，也有人从事进出品贸易和开设各种加工工厂。1894年夏天，俄籍犹太人格里戈里·鲍里索维奇·德里金（Григорий Борисович Дризин）来到哈尔滨收购粮食，成为最早来到哈尔滨的犹太人。1903年，哈尔滨登记入册的俄籍犹太人即已达到500人[曲伟，2015，18]。“20世纪20年代至30年代初，哈尔滨犹太人社区及在中国的其他地方的犹太社区处于繁荣期。在发展顶峰期，分散在满洲及中国其他犹太社区的犹太人口达到35000人。” [西奥多（特迪）·考夫曼著，刘全顺译，2007，6]

据统计，在住哈犹太人中，俄籍犹太人占总数的90%，“其余10%则为波兰、立陶宛和拉脱维亚等国籍”，根据1936年的统计资料，在哈尔滨50个苏联籍工商业户中犹太人占41家 无国籍白俄工商业者422家中，犹太人113家；立陶宛工商业家中，犹太人占70家[曲伟，2015，18]。伴随着渐渐增多的犹太人，哈尔滨的犹太社区也慢慢出现与成型。出生和成长于哈尔滨的犹太人西奥多（特迪）·考夫曼（Theodore（Teddy）Kaufman）曾在自己的回忆录中写到，在哈尔滨，“我们是少数人中的少数”，“我们生活在自己民族聚居区内，有自己的社会文化和道德。虽然我们学习俄语，但从来没有把自己看作是俄国人。我们与中国人有联系，但总体上是商业性

的”[西奥多(特迪)·考夫曼著,刘全顺译,2007,7]。这些都造成了俄籍犹太人与广义上的俄国侨民间的巨大差异。

大部分的犹太人通过辛勤劳作换得自己在哈尔滨较为殷实的生活,同时他们开办慈善机构救援犹太同胞,建立犹太会堂和学校以保有和传承本民族文化和传统,成立各种政治团体开展复兴民族的犹太复国主义运动。犹太青年也建立了自己的组织,“贝塔”(Betar)是其中规模最大,活动也最为积极的政治组织,从1929年宣布成立到1945年,该组织从未停止过自己的活动。它“积极宣传犹太复国主义思想,号召远东地区犹太人移居巴勒斯坦,”组织成员“与哈尔滨的白俄法西斯党徒以及其他反犹势力进行抗争活动”等[曲伟,2015,155]。

许多俄侨惊奇地“发现”,当他们在为失去祖国而痛苦时,与他们同样的俄籍犹太人却可以很快地改头换面,成为中国人、苏联人抑或是其他国家的人,并在犹太社区的支持下继续开展活动;当他们为失业和无望的明天而挣扎时,与他们同样“无根”的俄籍犹太人却很快地适应了异国环境,特别是在金融、珠宝、医疗和法律领域犹太血统的侨民占据着很高的比例。这些都不能不再次引起经历过革命和内战的俄国侨民对“犹太问题”的敏感,而这些敏感又在流亡的现实生活中似乎得到了印证,从而成为法西斯主义中反犹思想滋生和蔓延的肥沃土壤。也因此,哈尔滨俄侨的法西斯主义思想从最开始就具有明显的反犹、排犹倾向。

3. 哈尔滨法学院与法西斯主义思想

对于旅居哈尔滨的俄国侨民来说,保有和传承俄罗斯的历史和传统文化是其生活的头等大事,加之侨民青年中因无所事事或是参与各种政治派别斗争而滋生的暴力倾向,使得侨民的教育问题日益严峻。

1920年,哈尔滨共有4所高等学府——法学院,哈尔滨工业大学,东方商学院和师范学院,此外还有一个哈尔滨牙科学校。其中最具盛名的当属哈尔滨工业大学,法学院虽不及哈尔滨工业大学,但它在那些没有得到苏联或中国国籍的俄国人当中,仍然享有一定的声望,而且学费较低,一年只需150金卢布。

作为哈尔滨第一所高等学校,哈尔滨法政大学的前身——高等经济法律学校创建于1920年3月1日,最初名为高等经济活动培训班,1922年在得到苏俄符拉迪沃斯托克(海参崴)的远东国立大学的认可后改称法学院,但两校很快(当年11月)就停止了合作。该校的负责人是著名的“路标派”人士乌斯特里亚洛夫(Н.В. Устрялов),第一学年的教师有副教授阿博罗西莫夫(М.В. Абросимов)教授金斯(Г.К. Гинс),副教授彼得罗夫(Н.И. Петров)和教员斯特列尔科夫(Н.А. Стрелков)。第二学年的师资增加了刑侦专家、教授米罗柳波夫(Н.М. Мирлюбов),教授恩格里弗里德(В.В. Энгельфельд)和历史学教授尼基福罗夫(Н.И. Никифоров)。第三学年(1921-22年)又增加了教授梁赞诺夫斯基(В.А. Рязановский),沃兹涅先斯基(Н.Ф. Вознесенский),亚古博夫(А.А. Ягубов)和维季科(Ф.Г. Уйтук)。很多离开苏俄符拉迪沃斯托克(海参崴)的教授和教师都曾在此校工作。此后教师团队、学生数量不断增加,教学条件不断改善。1922年7月1日改为哈尔滨法政大学。1924年1月25日,第一批6名学生从哈尔滨法政大学毕业。1929年,哈尔滨法政大学被中国政府接收,校长也由中国人接任。1936年哈尔滨法政大学与教育学院合并。1937年7月1日,哈尔滨法政大学停办[Автомомов, 2005, 54]。

在流亡于哈尔滨的俄侨当中，律师是一个十分特殊的群体，其中许多人既有参加俄国内战的经历，也有着很好的西方教育的背景，因而他们对于国家制度的一些观点切合了20世纪上半叶欧洲法学理论的主要发展方向，但他们又强调俄罗斯的特殊性，如乌斯特里亚洛夫 (Н.В. Устрялов, 1890–1938)，1920年进入法学院从事教学活动，1925年初获得苏联国籍，以苏联专家身份领导中东铁路培训部，1928年起担任中东铁路中心图书馆馆长，1934年与其他一些拥有苏联国籍的教授一同返回苏联，1937年被捕，随后被枪决]、金斯 (Г.К. Гинс, 1887–1971)，1920年2月为逃避逮捕来到哈尔滨，1921年起在中东铁路工作。曾任哈尔滨法学院罗马法教研室的编外教授。1941年移居美国。主张连带主义]、伊万诺夫 (В.Ф. Иванов, 1885–1944)，积极参与俄国的白色运动，曾在俄罗斯阿穆尔临时政府中任职，失败后侨居中国哈尔滨，从事政治、教育和法律活动，著有多部作品，如《寻找国家理想》(В поисках государственного идеала. Харбин, 1932)，《从彼得一世到今天——俄罗斯知识分子和共济会》(От Петра I до наших дней. Русская интеллигенция и масонство. Харбин, 1934)，《普希金与共济会》(Пушкин и масонство. Харбин, 1940)等]等人，他们在自己动荡的侨居生活之余不断反思白色运动的失败原因，仍坚信布尔什维克在俄国必然崩溃，并为未来俄国的政治和法律制度建设提出各种构想，同时抓住一切机会在侨民报纸和各种集会上阐述这些构想。尽管侨民中的政见“立场各有不同，有时甚至是两极分化，但在他们关于国家理想的思想中至少可以看到两个共同特征：对自由主义的失望和对人民主权的可行性的怀疑”[Аурилене, Бучко, 2017, 102]，这种情绪特征既折射了当时侨民群体普遍情感，也促进和激化了这种情感的宣泄。

В.Ф. 伊万诺夫 (1885–1944) 在自己的《寻找国家理想》(《В поисках государственного идеала》，1932) 一文中谈及了当时流行于欧洲的三个主要政治思潮，自由主义、民主制和法西斯主义。他认为，议会制不过是一种美丽的谎言，因为议会不过是通过贿选和恫吓；民主原则是所有灾难的源泉，即使是英国这样的老牌资本主义国家也难逃危机。而危机的深刻根源恰恰在于理性至上的原则大行其道，在于人类的宗教信仰危机和精神危机。在评价法西斯主义时，伊万诺夫认为法西斯主义在纪律性、爱国主义和民族主义方面表现得十分强大，但其领导人的权威却又缺乏历史根基，希特勒因反对布尔什维克而与俄国接近，但他的种族主义却又与俄国的民族主义没有共同点。虽然伊万诺夫最终认为流行于西方的理论都不适合于俄罗斯，法西斯主义、自由主义和民主制都缺乏宗教信仰 [Иванов, 1997, 504]，但他对于俄罗斯正教精神的宣扬、对法西斯主义的评价和反犹太主义的著作仍然吸引了不少俄侨读者，甚至宣称“在同俄罗斯和全人类的敌人进行的斗争中，我们祝愿希特勒和他的党取得辉煌的胜利”[Л. 戈韦尔多夫斯卡娅著，张宗海译，2003, 95–96]。1934年，他在哈尔滨出版了《从彼得一世到今天——俄罗斯知识分子和共济会》(《От Петра I до наших дней. Русская интеллигенция и масонство》)，声称俄国知识分子已经被共济会所掌控。

另外两位则是哈尔滨法学院的教授，他们对罗扎耶夫斯基的法西斯主义思想，甚至是对整个俄罗斯法西斯主义，都产生了重要的影响。

乌斯特里亚洛夫是俄国著名的法学家，在哈尔滨期间曾将法西斯主义视作一种国家制度而进行专门研究，出版过学术著作《德国的民族社会主义》

《Германский национал-социализм》，哈尔滨，1933）和《意大利法西斯主义》《Итальянский фашизм》，哈尔滨，1928）。在书中他认为，法西斯主义出现的原因是1914–1918年世界大战所产生的社会和民族间的矛盾，是在世界意识中法的威严的坠落，是法外和超法秩序的重现，是国家无力用“正常的”法律途径战胜这一切，而他也十分推崇墨索里尼和意大利的法西斯主义制度。乌斯特里亚洛夫本人和他的《意大利法西斯主义》“对俄罗斯法西斯主义的纲领产生了重大影响。后来，俄罗斯法西斯分子的领导人罗扎耶夫斯基谈到了这一点。如在国家安全机构进行的讯问中他表示，他被乌斯特里亚洛夫有关意大利法西斯主义的论点所吸引，这些论点积极评价了意大利法西斯主义的‘社会创造力’，认为这是通过‘劳资和解’和‘私人（个人的、阶级的和别的）利益从属于全民利益、民族和国家’来‘解决社会问题的大胆尝试’” [Окороков, 2001, 124]。

金斯主张社会连带主义，同时也支持法西斯主义。1930年他出版了《从自由主义到连带主义》（《От либерализма к солидаризму. На путях к государству будущего》），在书中他认为，法西斯主义最诱人之处就是社会具有共同责任观念，而这一观念又是极力反对马克思主义的。

除了这些授课教授以外，法学院的大学生当中支持法西斯主义意识形态的人也很多，比如波克罗夫斯基（А.Н. Покровский）、科拉布廖夫（Е.В. Кораблев）、鲁缅采夫（Б.С. Румянцев）、马特科夫斯基（М.А. Матковский）和罗扎耶夫斯基（К.В. Родзаевский）等。1922年，在哈尔滨法学院，“俄国大学生协会”（РСО, Русское Студенческое Общество）开始活动，在教授尼基福罗夫（Н.И. Никифоров）的带领下研究各种具有反共性质的政治流派。渐渐地，在“俄国大学生协会”内部开始聚集一些信奉意大利法西斯主义的青年俄侨，他们以协会为基地，成立秘密集会小组，并且在哈尔滨法学院和哈尔滨其他一些俄侨高校进行活动。有资料显示，1926年，“协会”的主席是格里巴诺夫斯基（П.И. Грибановский） [Онегина, 1992, 92]，思想家是波克罗夫斯基。而俄罗斯大学生协会也声明自己是“一个建立在君主专制思想基础上的法西斯组织，它在沙皇伊凡雷帝的信中和民族君主主义思想家的著作中找到了其理论表达，实际上在正教帝国的创建中得到了实现” [Киселева, 1999, 307–308]。

可以说，哈尔滨法学院的教授和毕业生通过自己的著作或是实际活动，“在众所周知的政治和法律观念的基础上建立了未来俄罗斯的模式”，虽然他们并没有创造出一种全新的思想理论，但他们从社会法学派、心理学和生物学角度对盛行于欧洲的各种国家学说的研究与分析，“对那些深入思考国家理想的侨民们的思想生活产生了巨大影响” [Аурилене, Бучко, 2017, 102]。就连一些持帝制思想的俄国极右翼侨民也开始关注和研究民族社会主义理论，同德国的法西斯分子建立密切联系。至二十年代末，在哈尔滨积极宣传法西斯思想的还有白俄将军科西明（В.Д. Косьмин）、雷奇科夫（В.В. Рычков）等人 [Усов, 2002, 191]。正是因为中国东北存在着大量的俄侨准军事组织和临近苏联边界，以及外国势力想要利用“白俄”阻止布尔什维主义在中国扩散和反对苏联的企图，都促使了俄国法西斯主义在中国东北俄侨群体中的产生 [Лакёр, 2008, 33]。

Библиографический список

Аблова Н.Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае. – М.: НП ИД «Русская панорама», 2004. – С. 120.

Автономов Н.П. Юридический факультет // Русский Харбин / Сост., предисл. и коммент. Е.П.Таскиной. – М.: Изд-во МГУ: Наука, 2005. – С. 54.

Аурилене Е.Е., Бучко Н.П. Политическая идеология русской эмиграции в Маньчжурии: проблема возрождения России // Проблемы Дальнего Востока. – 2017. – № 2. – С. 102.

Богомолов В.С. Момент истины (В августе сорок четвертого...). – М.: БУНКЕР-военторг, 2013. – С. 449–450.

Акунов Вольфганг. Образ Святого равноапостольного князя Владимира в символике одной из организаций русского зарубежья. <http://www.imha.ru/1144529097-obraz-svyatogo-ravnoapostolnogo-knyazyu-vladimira-v-simvolike-odnoj-iz-organizacij-russkogo-zarubezhya.html#.Xdd6b7puKhc>

Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения РАН, 2016. – 437 с.

Иванов В.Ф. Русская интеллигенция и масонство. От Петра Первого до наших дней. – М., 1997. – С. 504.

Конталева Е.А. Религиозный синкретизм русских харбинцев: формы политического радикализма // Религиоведение. – 2020. – № 1. – С. 43–66.

Лакёр У. Чёрная сотня. Происхождение русского фашизма / Пер. с англ. – М.: Текст, 1994. – 431 с.

Михалев Н.М. Фашистская идеология в печати русского зарубежья // Медискол. – 2009. – № 3. – С. 8.

Окороков А.В. Фашизм и русская эмиграция (1920–1945 гг.). – М.: «РУСАКИ», 2001.

Онегина С.В. Письмо К.В. Родзаевского И.В. Сталину // Отечественная история. – 1992. – № 3. – С. 92.

Онегина С.В. Российский фашистский союз в Маньчжурии и его зарубежные связи // Вопросы истории. – 1997. – № 6. – С. 150.

Политическая история русской эмиграции, 1920–1940 гг. / Под ред. А.Ф. Киселева. – М.: ВЛАДОС, 1999. – С. 307–308.

Усов В.Н. Последний китайский император Пу И (1906–1967). – М.: ОЛМА – ПРЕСС, 2002. – С. 191.

《铁路租界内之人口》，载《远东报》，1911年7月21日。

《关于新旧党俄侨组织青年团枪子队于体育会散会后在斜纹街互殴伤人一案》，东省特别区警察管理处编纂：《东省特别区警察管理处取缔苏俄赤党童子军案件汇编》，哈尔滨平民工厂总厂，1929。

《据探访局密报职工会党人秘密开会办法及沿线各站童子军队伍数目表一案》，东省特别区警察管理处编纂：《东省特别区警察管理处取缔苏俄赤党童子军案件汇编》，哈尔滨平民工厂总厂，1929。

《准交涉署来函关于苏联领事函称该馆女办事员帮达尔被法雪斯蒂党二十余人殴打各情形转请查明保护并见复一案》，东省特别区警察管理处编纂：《东省特别区警察管理处取缔苏俄赤党童子军案件汇编》，哈尔滨平民工厂总厂，1929。

约翰·斯蒂芬著，刘万钧等编译：《满洲黑手党——俄国纳粹黑幕纪实》，黑龙江人民出版社，1989。

哈尔滨市地方志编纂委员会：《哈尔滨市志·大事记人口》，哈尔滨人民出版社，1999。

以塞亚·伯林著，冯克利译：《反潮流：观念史论文集》，译林出版社，2002

石方、刘爽等：《哈尔滨俄侨史》，黑龙江人民出版社，2003。

Л. 戈韦尔多夫斯卡娅著，张宗海译：《俄罗斯侨民在中国的社会政治活动和文化活动（1917-1931）》，日本侨报出版社，2003。

西奥多（特迪）·考夫曼著，刘全顺译：《我心中的哈尔滨犹太人》，黑龙江人民出版社，2007。

李述笑编著：《哈尔滨历史编年（1763-1949）》，黑龙江人民出版社，2013

曲伟编著：《哈尔滨犹太人图史》，黑龙江人民出版社，2015。

ИССЛЕДОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОГО ОБРАЗА КИТАЯ В РОССИИ ЗА ПОСЛЕДНИЕ 30 ЛЕТ

Бай Сяогун

党的十八大以来，尤其是“一带一路”倡议提出以来，我国在参与国际事务中充分展现了大国形象，积极维护对外的国家形象，也特别重视国际社会对中国形象的认知和评价。俄罗斯与我国山水相连，两国有绵长的边境线，两国间几百年的关系演变、“一带一路”与欧亚经济联盟对接合作倡议的有序实施以及现今新时代中俄全面战略协作伙伴关系的不断深化都决定了，我国在对外形象塑造过程中，俄罗斯对我国国家形象的认知与评价具有独特而重要的地位。

国家形象分为对内和对外两个维度，它是国内外公众对一个国家政治（包括政府信誉、外交能力和军事准备等）、经济（包括金融实力、财政实力、产品特色、质量与国民收入等）、社会（包括社会凝聚力、安全与稳定、国民士气、民族性格等）、文化（包括科技实力、教育水平、文化遗产、风俗习惯、价值观念等）[孙有中：国家形象的内涵及其功能，《国际论坛》，2002（3）]等方面的认知和评价。通常情况下，国家政治形象、经济形象和国防军事形象在国家关系往来中发挥的作用较大，政治精英、学者、知识分子对此较为关注。社会形象作为国家形象的重要组成部分，更多被普通公众关注，更多影响国家间人与人的交往，能促进普通民众对一个国家形象的建构。苏联解体后，中俄关系从正常化到今天的新时代全面战略协作伙伴关系已有30年历史，中俄两国人员往来的频繁程度与中苏“蜜月期”相比有过之无不及，俄罗斯认知中国社会形象的途径空前广泛，中国社会形象也得以全景展示在俄罗斯人面前。研究30年来俄罗斯的中国社会形象变化，可以准确把握俄罗斯民众对中国的认知，对推动中俄民间交往、促进民心相通有一定的现实意义。俄罗斯多带着猎奇、揭秘的态度对中国社会形象进行评价，力求全面、客观地了解中国。

一、对中国社会生活的评价

早在20世纪初，随着俄侨大批来到中国，俄国人的生活方式、饮食文化、语言、建筑风格等被带到中国。中苏友好时期，苏联是中国的“社会主义老大哥”，是比中国进步、发达的国度，在社会生活方面的交流借鉴中，我国仍以向苏联学习为主，我们是猎奇者。苏联解体后，俄罗斯很多人对中国社会的认知都停留在苏联时期，随着中俄关系的不断发展，落后的中国渐行渐远，俄罗斯开始对蓬勃发展的社会主义中国充满好奇。但由于两国文化不同、信仰不同，俄罗斯参与建构中国社会形象的群体不同，因此其建构的中国社会生活形象难免存在差异和偏颇之处。

（一）20世纪90年代，受中俄贸易摩擦和俄罗斯“中国威胁论”的影响，加之俄罗斯人思想里固有的认为中国社会落后的偏见，俄罗斯，尤其是远东地区曾有意抹黑中国的社会生活，中国被描述成犯人、偷越国境者、偷猎者和毒品贩子横行的国家，社会落后、人民生活条件艰苦，居住、卫生标准低下，是俄罗斯边境地区流行病的发源地。

（二）本世纪10年代，中国的发展进步世界共睹，俄罗斯人了解中国的途径越来越多。俄普通公众通过留学、旅游、经商、通婚等形式在中国长期居住，他们通过在北京、上海、哈尔滨、广州、香港、台湾等城市生活和居住的经历，了解到中国社

会，这些人通过著述或接受俄罗斯期刊、报纸等采访的方式，将经济腾飞下中国社会文明、进步的形象传递回俄罗斯。俄罗斯学者 B. Γ. 布罗夫出生在中国，在苏联长大，他先后到中国 30 多次，对中国社会生活变化有深刻体会，并撰写《一位俄罗斯学者眼中的中国》一书，专门介绍中国。他认为，中国到处都发生了翻天覆地的变化，中国的城市发展很快，20—30 层的高楼已经显得很平常。在中国，有几百万人口或超过几百万人口的城市算中等城市，北京、上海等城市的交通、移动通讯设备发达。服务业、商业发展迅速，门类齐全，中国人的物质生活水平明显提高了[B. Γ. 布罗夫：《一个俄罗斯学者眼中的中国》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2004：9—33]，不仅解决了温饱问题，还开始追求精神文化生活，因为中国的城市里都有电影院、话剧团、歌剧团。俄罗斯《劳动报》也对本世纪初中国的社会生活评价称，中国人口众多，但没有人挨饿，没有人受冻。中国基础设施发达，城市建设速度飞快，高科技生产和环保事业发展迅速[王晓菊：俄罗斯对华舆情的演化及特点，《“中俄关系的历史与现实”会议论文集》，2003-08-01]。中国所有的商品和服务价格几乎都比俄罗斯便宜很多，边境地区的俄罗斯人因此愿意到中国投资房地产或定居。

党的十八大以来，中国社会的进步又取得飞跃式发展，在“一带一路”倡议下中国对外传递中国声音，讲好中国故事为中国国际形象的塑造奠定了坚实基础。中俄通过互办“旅游年”、“媒体年”等活动增加了两国人民的往来，俄罗斯对中国人的社会生活有了更深入的了解，如关注中国人长寿的秘诀，认为中国人开始注重养生，在中国的许多城市，你能看见老人们在广场上练武术和体操，到了晚上他们会聚在一起跳广场舞，练习气功[张思雨：俄罗斯新闻周刊《论据与事实》涉华报道研究（2012—2015），吉林大学，2016-06-01]。这一时期，俄罗斯对中国社会生活的描述多在实地考察、走访为基础，所关注的问题也多为俄罗斯民众普遍关心的话题。2014 年《论据与事实》周刊为报道中国长寿的原因，特派专人到广西巴马村调查，报道图文并茂，以此提升报道的可信度。俄罗斯对中国社会生活的印象发生了根本改变，中国现在高楼林立、现代小汽车代替了传统自行车、中国制造远销世界等常被用来形容中国。

二、对中国人及人口问题的评价

中国人的形象和中国的人口问题对俄罗斯的中国形象构建具有至关重要的影响。俄罗斯对中国人的认知分为中国国内的人和赴俄的华人两部分，对人口问题的评价则反映了俄罗斯对“人口扩张论”问题的一贯态度。无论是中国人还是中国的人口问题，随着中国社会的发展进步，俄罗斯对此的评价都在不断改善，俄远东地区也是。

（一）20 世纪 90 年代，B. Γ. 布罗夫在他的《一个俄罗斯学者眼中的中国》一书中特别介绍到：中国的年青人很爱“赶时髦”，开始追星，渴望留学，并且受到西方，尤其是美国为主的大众文化的影响较深。……中国人早上上班时间比较早，不同地区，饮食、服饰、生活等地方习俗也不相同[B. Γ. 布罗夫，李蓉，译：一个俄罗斯学者眼中的中国，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2004：45—68]，布罗夫对中国人的居住环境、城市风貌、退休生活、婚庆节假礼仪、人与人之间的称谓以及中国人的性格喜好等都做了详细介绍。随着中俄人民往来的频繁，“布罗夫”式的俄罗斯人越来越多，他们为俄罗斯了解中国人的社会生活提供了重要的参考。这一时期，在俄罗

斯对中国人的评价分为两部分：像布罗夫这样到过中国的人在评价中国人及中国人的社会生活时多是力求真实描述，寻找中国人跟过去相比、跟赴俄华人相比的区别；而没来过中国的人，尤其是远东地区的人则主要靠接触赴俄华人和通过大众读物了解中国人，因此难免有误读、误解，带有一定的民族情绪。如在认为中国人口众多问题上，莫斯科通俗杂志《首都》称，一个普通的莫斯科人每天就是在工作，喝酒，看电视，斥骂领导，而中国人全都在生育，生育，每分钟有 30 个婴儿降生。中国人随时准备向其他国家移民，首先就是向俄罗斯移民，甚至有人预测远东的中国人多达几百万，加剧了“人口扩张论”对中国的负面影响。但也有学者实事求是，通过研究认为从 1992 年到 2000 年，居俄华人的数量绝对不会超过 60 万，而非几百万 [Гельбрас В.Г. Китайская реальность России. М, 2001]。20 世纪 90 年代，华人在俄所从事的多是俄国人不愿做的建筑工人、种植、零售等工作。俄学者很客观的认为，必须肯定俄罗斯社会转轨时期，华人在远东创造了廉价而丰富的消费品市场，从而缓解了该地区居民因生活水平骤降、西部地区供货剧减而遭受的巨大冲击 [Чуфрин Г.И. Экономические интересы России в Северо-Восточной Азии. <http://www.rusrev.org>]。

(二) 本世纪 10 年代，尽管还有俄罗斯个别出版物对中国的人口问题有意宣扬，有关中国人口比例失调、失业率高、中国人破坏了生态环境等负面评价屡见不鲜。但随着俄罗斯对中国人口问题的研究，其对中国人和中国人口问题的评价有所改观。首先，在俄华人的形象得到改善。首先，对华商在俄罗斯受到的不公正待遇有了客观认识和分析，并认为俄罗斯不光有做生意的华人，在莫斯科还有一批号召力特强的，受过教育而且很富有的中国人，他们积极地参与各种协会和团体的活动，以维护中国人的利益，对受害中国人实施物质和其他援助 [谢尔盖·冈恰罗夫：中国人在俄罗斯，《远东问题》，2003 (4)]。1999—2008 年，远东地区与中国的贸易额增加了 10 倍，中国劳动力填补了俄远东的人力资源不足，在远东投资增加了当地的税收，带动了当地就业，而却没有任何侵略远东领土的举动。远东地区人也开始意识到，远东地区的发展需要中国。在一项有关“谁是俄罗斯最重要的亚洲伙伴”的调查中，俄远东地区的居民认为是中国；西伯利亚地区民众对印度、中国、日本一视同仁；中央联邦区更青睐中国和日本 [张亮：俄罗斯人眼中的中国和中国人，《对外传播》，2010-11-01]。其次，俄罗斯对中国人口问题以及解决人口问题取得的成效有了更客观、肯定的认识。认为中国的计划生育政策在控制人口增速和总量方面起到一定作用。由于中国政府的不懈努力，中国人口数占世界人口总数的比例由 2005 年的 20.2% 下降到 2012 年的 19.3% [Баженова Е.С. «Социально -демографическое развитие», Китайская Народная Республика: политика, экономика, культура. 2012–2013. М., 2013, 184]，中国人均寿命、城市化水平、受教育程度以及个人素质都有所提高。

(三) 2013 年“一带一路”倡议提出以来，俄罗斯人对中国有了更深入的了解和认识，对于中国人和人口问题肯定、客观的评价越来越多。俄远东地区不再认为中国人对其构成威胁，相反远东地区对中国人的吸引力在减弱：尽管中国是俄罗斯最大的客源国，但由于俄罗斯旅游基础设施不配套等原因中国人更愿意选择去欧洲旅游；远东地区投资环境差，法律、法规不完善，中国人开始选择到莫斯科或其他国家投资；现在中国商人和留学生、游客都持合法签证，非法越境的中国人极少。在俄中

国人也没有长期定居的意图，大多数人都想赚钱后回中国，并且中国领导层也始终强调，在俄罗斯的中国人一定要遵守当地法律并促进其经济发展 [Лукин А.В. Россия и Китай: четыре века взаимодействия, М., 2013, 633–635]。同时，俄罗斯学者频繁呼吁俄罗斯政府加强远东与中国的务实合作，远东居民把中国看作是通往世界的窗口和理想的休闲旅游地，近到中国口岸城市黑河、绥芬河、抚远，远到北方旅游城市大连、秦皇岛、北戴河，还有的到海南旅游过冬。党的十八大以来，中国政府不断深化收入分配制度、养老保险和医疗保险制度以及教育制度等方面的改革，为中国社会人口发展创造了条件 [Баженова, 189]，中国人凭借自身素质和购买力的提高，比以往更受俄罗斯欢迎。

三、对中国社会发展中存在的其他问题的评价

除前面提到的人口问题，不同时期俄罗斯对中国社会发展中存在的其他问题也比较关注，如贫富差距、养老、就业、医疗等社会保障问题；黑社会、娼妓、家庭暴力、青年犯罪等社会治安问题；还有老龄化、能源缺乏、环境污染、诚信等问题。俄罗斯对中国社会问题的描述，多是中国社会真实存在的问题，但因一些人对中国的了解并不深入透彻，也导致对中国社会问题的分析过于夸大。

（一）评价中国的社会保障：2002年时，中国城镇经常有穿白大褂的医生宣传卫生知识，给文化程度较低的农民讲课，城里的工人和政府职员都有医疗保险，但农村和县城医务人员和医疗设备还很急需。同时俄罗斯也对看病贵、看病难问题有所关注。2013年，《论据与事实》周刊通过其记者采访报道了广州一家中医院的情况：该中医院的医生称，在中国预约一位医生诊断5分钟需100元，根据病情患者要先在医院账户里存钱。一些罕见病患者为了尽快看病甚至在医院的走廊里打几个月的地铺。中国人爱用“偏方”治病。如果需要手术，就可能要从亲戚那里借钱。所以中国有个说法：好好活着，别看医生 [Зотов Г. Бегущие тигры, Аргументы и факты, 2013-11-1]。对于这一问题的报道只是个例，显然不够公允。党的十八大以来，我国社会医疗保障体系不断完善，城乡医保覆盖率不断扩大，看病难、看病贵问题正在缓解。俄罗斯学界对此深有研究，认为到2011年时，中国医疗卫生系统共计有953432个医疗卫生机构，其中包括21638个医院、37374个乡镇卫生院、177754个诊所（卫生所、医务室）、32812个社区卫生服务中心（站）、659596个村卫生室、3499个疾病预防控制中心、3005个卫生监督所（中心），有620万医务人员在这些医疗卫生机构供职。医疗保障的日臻完善，显然有助于中国优生优育、提高人口素质 [Баженова, 185]。

（二）除关注看病问题俄罗斯也关注中国对危害社会的违反犯罪行为的处理。比如，2012年俄《远东问题》杂志刊发《中国同非法毒品交易的斗争：历史、现实、国际视角》一文，文中指出，改革开放以来，源自“金三角”和“金新月”地区的毒品进入中国，在东南边境地区毒品犯罪问题严重，导致中国吸食毒品的人数不断上升。中国政府充分认识到毒品和毒品犯罪对中国社会及人口健康带来的严重危害，通过加强立法；明确禁毒工作的领导机制；加强对毒品危害宣传力度；对吸毒者提供有效治疗；加强国际合作等措施，在禁止毒品犯罪领域取得成效。从2008年至2010年，有6.8万人成功戒毒 [王娜，栗瑞雪：俄学者论新世纪以来中国的社会人口发展，《国外理论动态》，2015（3）]。

此外，俄也关注中国社会老龄化问题。认为，2005 年时在中国总人口中，超过 60 岁的人口数量占 12%；到 2011 年底，中国 65 岁及以上人口数占当时全国总人口数的 9.1%。在最近 20 年时间里，中国人口老龄化的数量还会增加。这就需要进一步深化社会保障制度改革，不断完善老年人服务体系，提高社保覆盖率。俄罗斯对养老、老龄化等问题的关注和评价以客观、中肯为主，负面的评价不多，但对老龄化可能带来的社会负面影响评价过于夸大。

四、对中国社会突发事件的评价

中国发生的一些扰乱社会秩序、灾情、疫情等社会影响较大的突发事件也是俄罗斯关注的重点，通过俄对这些事件的评价，也能体现出其对中国社会形象的认知。

1999 年，法轮功邪教组织被取缔后，俄对此评价称法轮功跟基督徒有很大区别，他们并不是真正意义上的教徒，他们对政治表现出极大的兴趣，对李洪志只是服从，没有博爱 [孙杨：俄罗斯新闻周刊《论据与事实》涉华报道研究 2001-2004，河北大学，2004]。2008 年，旨在分裂中国、抵制北京奥运会的拉萨骚乱发生后，俄《星火》周刊称：警察和军队禁止向人群开枪，中国政府部门深知武力解决的危险性，所以要求警察对骚乱者实行“封锁和分流”的策略 [史会洲，徐晓荷：俄周刊《Огонёк》2008 年涉华报道的研究，《俄语学习》，2010（5）]。2009 年，新疆 7.5 暴乱发生后，俄罗斯媒体评论称，热比娅的分裂主义未必能得到国际反华势力的支持，因为她个人影响力不如达赖喇嘛。可见，俄罗斯对我国发生的扰乱社会秩序的突发事件较关注，并且能给予较为可观的评价。此外，也有对中国社会形象评价失真的存在。如俄罗斯比较关注我国环境污染、雾霾等问题。2005 年的松花江水污染事件，俄罗斯的评价以负面居多，将之与经济发展不合理、政府不作为等相联系。党的十八大以来，我国将环境保护问题提上新的高度，在节能减排、环保治污、保护生态方面都取得了显著成效，俄罗斯对这些问题的负面评论，是对我国社会发展了解不够的表现。

除以上问题外，中国发生的疫情、灾情也是俄罗斯关注的重点。以电视台、网络上的报道居多，报纸也是对中国社会突发事件报道较多的平台。如 2003 年非典期间，俄罗斯高度警惕，担心非典疫情会在中俄边境地区流行。不完全统计，2003 年《独立报》有关中国非典的报道达 40 篇，《真理报》、《论据与事实》等纸媒对中国非典疫情发展都有报道。在 2003 年胡锦涛主席访俄前夕，对中国非典的报道以头条封面的形式出现在俄罗斯的报纸上，给中国形象造成一定负面影响。其对非典疫情跟踪报道、高度关注，也影响到中俄边境地区经济、旅游的合作。但俄罗斯出版物也对非典疫情得到控制，非典疫苗研制成功等进行报道，客观反映了疫情的进展。2013 年，《独立报》在报道中国发生的禽流感疫情时，仍不忘提起非典，称 2002—2003 年，在中国发生非典疫情期间，有近 800 人死亡 [Птичий грипп в Китае встревожил публику и авиалинии. Но ВОЗ призывает не паниковать, 《Независимая газета》，2013-04-19]。

俄罗斯在评价中国社会生活、中国人和社会发展中存在的问题时通常是客观的、中肯的，虽然有负面的评价，但很多源于国家间的文化差异。俄罗斯在评论中国社会突发事件时，对中国形象的负面评价相对较多，但近年也出现不断向好的趋势。如 2020 年，新冠疫情再次成为俄关注的中国社会突发事件重点。在俄罗斯最大的搜

索网站 **яндекс** 上，输入“中国”“新冠疫情”搜索词，有近 1300 万条相关信息，相关信息对中国新冠疫情进行跟踪式实时报导，其中对核酸检测免费，治疗费用减免、有效的隔离措施等给予高度评价。俄罗斯第一频道在报道中表示，中国“非常坚强”，作为第一个面对冠状病毒的国家，中国积累了丰富的经验，并积极与世界分享 [В Китае готовятся к возможному ухудшению ситуации с COVID-19. www.1tv.ru/news/2020-06-18/387931-v_kitae_gotovyatsya_k_vozmozhnomu_uhudsheniyu_situatsii_s_covid_19]。针对美国等西方媒体称疫情起源于中国的病毒实验这一违背客观事实的谣言，俄今日俄罗斯官网援引中国驻德国大使馆文章称，就新冠疫情的起源有五大谣言，即源于中国的实验室、源于武汉病毒研究所、源于武汉、最早爆发时间是 2019 年 11 月，中国一直试图隐瞒疫情。真相是，一切证据都表明新冠病毒源于自然界，武汉病毒学研究所与新型冠状病毒的起源无关，武汉是第一例报告新冠病例的所在地，但这并不意味着它是该病毒的起源地。2019 年 12 月 27 日，中国收到第一例未知来源的肺炎的报告。12 月 31 日，发布了第一个流行病警报。中国在短时间内采取了最严格的措施来控制 and 预防疫情，为世界其他地区应对疫情，提供了六周准备时间 [COVID-19: слухи и правда о Китае. <https://inosmi.ru/military/20200427/247336964.html>]。

近年，中国形象越来越受世人瞩目，随着中俄关系的深入发展、两国人民交流交往方式的不断增多、两国媒体间的广泛合作，中国的社会形象在俄罗斯不断改观，俄罗斯正在形成更全面、客观的中国社会形象，中国的社会形象也正在被越来越多的俄罗斯人熟知、了解。这不仅有效推动了中俄民间的友好往来，也将以润物无声的力量，化解中俄间的文化误读、误解，成为促进中俄关系更健康持续发展的动力。

В РАЗВИТИЕ ИДЕЙ И МЕР ГЛУБОКОЙ ИНТЕГРАЦИИ ПРОВИНЦИИ ХЭЙЛУНЦЗЯН В СТРОИТЕЛЬСТВЕ «ОДНОГО ПОЯСА, ОДНОГО ПУТИ»

Цао Чжунхун

习近平总书记在深入推进东北振兴座谈会上的重要讲话和考察黑龙江的重要指示中，将“深度融入共建‘一带一路’，建设开放合作高地”作为东北振兴的六个方面重点工作之一，为黑龙江扩大开放指明了方向，对于黑龙江全面振兴具有重要意义。一方面黑龙江省迎来了东北亚地缘关系总体稳定、东北亚区域通商合作加速、中国(黑龙江)自由贸易区授牌等现实契机，同时也地受东北亚乃至全球地缘博弈、经贸环境突变等不确定性因素的影响。如何在更大范围谋求高质量发展，有效应对来自东北亚地缘安全、双边关系，创新对俄开放合作路径，无疑是当前黑龙江省融入一带一路建设，打造开放合作高地所必须思考的问题。

一、黑龙江深度融入共建“一带一路”面临的新形势

新形势之一：俄罗斯出台《2025年前远东发展国家纲要和2035年前发展前景》草案。

2019年俄罗斯出台《2025年前远东发展国家纲要和2035年前发展前景》草案，它在提出发展目标的同时，还为远东地区尤其是远东超前发展区和符拉迪沃斯托克自由港的入驻企业提供了很多优惠新政。加强中俄两国在俄远东地区的合作是两国元首达成的重要共识，也是双方务实合作的优先方向，我省企业应以此为契机，抓住合作新机遇，深化两地在能源、矿产资源、农林水产、交通运输、等领域的合作，把中俄两国经贸合作水平推上新高度。

新形势之二：2020—2021年中俄两国互办“中俄科技创新年”。科技创新领域一直是中俄务实合作的重点之一。中国在信息通信、卫星导航、无人机、超级计算机等方面逐步走向世界前列，俄罗斯在基础研究和技术创新方面独具优势，2020—2021年中俄两国互办“中俄科技创新年”这是双方首次以“科技创新”为主题举办国家年活动，也是中俄关系进入“新时代”后第一个国家年，这表明科技创新正逐渐成为两国关系提质升级的新亮点。未来两年，科技创新合作将是中俄科技合作的一条主线，今后黑龙江省与俄远东在信息通信技术、人工智能、物联网等领域的研发合作潜力巨大。

新形势之三：东北亚地缘关系总体稳定。近年，美国第一、美国优先为代表的贸易保护主义、民粹主义沉渣泛起，对全球化、自由贸易体制造成巨大伤害。但和平与发展、全球化趋势并没有逆转，中国及坚持多边自由贸易体制的国家依然是全球经贸合作的主流，在逆势中东北亚地缘局势总体趋向稳定，推进双多边合作的共识不断增强，区域合作亮点不断显现，总体机遇大于挑战。东北亚局势的转圜不仅为区域合作树立了信心，也为协商双边和多边通商机制创造了有利契机，为黑龙江省依托对俄及东北亚合作优势，拓展对东北亚合作新路径，服务国家“一带一路”倡议向东北亚延伸创造了巨大的可能。

新形势之四：中国坚定深化东北亚合作。在推进新一轮东北亚区域多边合作过程中，中国的作用日益显现。一方面，中国在巩固中俄全面战略协作伙伴关系进入新

时代，深化中蒙战略的同时，率先改善中朝、中日、中韩关系，极大地推动了东北亚多边关系的好转。与此同时，东北亚区域合作对中国具有举足轻重的作用，与东北亚经贸合作是中国维护双多边自由贸易体制重要的组成部分，并已成为推动“一带一路”合作的重要支撑。

二、黑龙江省深度融入“一带一路”建设存在的问题

习近平总书记在考察东北的重要讲话中指出了东北振兴存在着明显短板，实际上这些短板在黑龙江省的开放合作与外向型经济发展中也有集中表现：

第一，黑龙江省进入计划经济早、退出计划经济晚，直接影响到外经外贸体制改革与机制转换，形成“体制机制短板”，表现为政府主导性强，战略意向突出，企业参与不够，市场机制弱化；一些园区建设进展迟缓，形象不突出，成效不明显，难以吸引国内外知名企业对经济合作区和跨境产业园区的大规模投资。

第二，中俄经贸结构长期以能源、资源和原材料为主，多为政府间合作大项目，双方经济合作主体中非公和民营经济偏弱。例如，2019 年全年黑龙江省对俄出口为 74.6 亿元人民币，自俄进口为 1146 亿元人民币，这种巨大的入超，一方面反映了中俄能源资源贸易取得了可喜突破；另一方面也反映出了黑龙江对俄贸易“个体经济薄弱、出口加工不足、贸易结构偏重、市场机制不活”等问题，表现为“经济结构短板”。

第三，黑龙江省虽然对俄经贸合作历史悠久，但长期以俄远东地区为重点，而与俄中西部地区的合作十分有限；虽然地处东北亚核心区位，但与日韩等亚洲经济大国的贸易额微乎其微；在国际经贸合作中，货物贸易占比较大，技术合作、产业分工互补却比较薄弱。而且经黑龙江出口到俄罗斯的轻工产品多半为东南沿海地区生产，发达省区与俄西部地区的合作不断提档升级，黑龙江省表现为明显的“开放合作短板”。

第四，一些从事对俄合作的部门，习惯于传统思维定式，囿于条条框框，存在看摊守业思想。不掌握世界及周边形势的变化，对“一带一路”沿线国家的国情缺乏了解，在传统的路径依赖中，缺乏干事业、解难题、找出路的智慧和勇气。面对周边形势的积极变化和新型国际合作，在观念和理解上缺乏足够认识，表现为“思想观念短板”。

第五，基础设施建设不完善。黑龙江省交通基础设施建设滞后，不能承载日益增加的交通运输压力，且黑龙江省运输季节性突出，仅靠铁路运输不能解决大量货物的运出问题。同时还存在通往俄罗斯、日本、韩国等地航班较少的问题，黑龙江省想要成为北亚地区的交通运输枢纽前路尚远。

第六，相应的物流体系不完善。物流体系是否完善对于经贸合作能否顺利进行起着关键作用。黑龙江省物流体系并不完善，其一基础建设不完善，交通运输能力差，地域间缺少统一的物流标准和和专业人才。其二，物流服务企业缺乏专业知识，对物流业认识不足，工作效率低，服务能力差，这些问题已日益成为制约黑龙江省深度融入“一带一路”建设的突出因素。

另外，影响东北地区融入“一带一路”建设的国际因素主要体现在以下二方面：

第一，东北亚经济大走廊经济环境欠佳。在全球化的今天，一个国家（地区）的经济热度跟周边国家（地区）的经济发展情况密不可分，我国南方部分边境城市与

越南、缅甸相接壤，这些城市经济发展好坏与其周边国家经济蓬勃发展息息相关。东北地区位于东北亚经济走廊的中心，东北亚整体经济发展环境越好，东北的经济发展环境才能越好，呈现正向互动。事实上，东北地区接壤的是俄罗斯、蒙古、朝鲜等经济欠发达地区，近年来俄罗斯经济低速增长，瓶颈亟待突破，蒙古国人口偏少、经济发展质量有待提升，加之朝鲜半岛局势紧张，导致东北地区与韩国、朝鲜的外贸总额有所下滑，进而导致整个东北经济发展的外部环境和改革开放大环境受到一定程度影响，也影响了东北地区融入“一带一路”建设的进程和热度。

第二，双边关系多变。随着世界上越来越多国家融入“一带一路”建设，东北地区在建设“一带一路”的进程中也面临着愈加复杂多变的国际关系。沿线国家在不同的种族、文化、宗教等背景影响下会对“一带一路”产生不一样的理解与期待，东北地区的企业在“一带一路”建设中通常项目投资进程较长、金额较大，这期间易受地缘政治等因素影响，导致双边关系发生变化，从而影响东北地区“一带一路”建设进程。

三、黑龙江省进一步融入“一带一路”建设的思考与对策

一是努力优化营商环境，吸引各方投资建设。习近平总书记提出的“六个方面重点工作”第一项就是“以优化营商环境为基础，全面深化改革”。因此，优化营商环境同样是建设开放合作高地的首要任务。“一带一路”框架下的新型国际合作无论是中俄自由贸易区筹划，还是跨境产业园区建设，都对投资、金融和人才环境提出很高要求。应该聚焦影响发展环境的突出问题，破除旧有体制机制束缚，改变传统计划经济的管理观念和思维模式。从完善体制、健全机制、构建体系、建立制度、强化法制和营造氛围等方面，为招商引资、项目落地、产业聚集、生产生活、产品营销提供保障，在新一轮产业转移和引入内外投资过程中，坚决克服各种破坏发展环境的现象，重塑投资营商新环境。

二是用好中俄迈入新时代利好。随着2019年6月5日习近平主席对俄罗斯进行国事访问并出席圣彼得堡国际论坛，拉开了中俄全面战略协作伙伴关系迈向新时代的序幕，凸显两国从远东开发到北极开发，从“冰上丝绸之路”到“数字丝绸之路”的务实合作进入新时代。黑龙江省要以对俄合作国家和省级叠加战略为依托，一方面巩固石油、煤炭、木材、粮食等进口优势，同时重点推进在俄资源开发项目带动贸易规模扩大，以阿马扎尔林浆一体化项目、萨哈雅库特共和国油田区块勘探开发等摸索境外资源开发新模式。同时，摸索全省“借港出海”的有效路径，鼓励企业参与俄超前发展区和符拉迪沃斯托克自由港建设项目，探讨租赁远东货运码头和转运泊位的可行性，将产业链拓展至俄远东地区并向日韩延伸。

三是认清面临的风险挑战，抓住机遇主动作为。当前国际风云变幻莫测，国际发展环境不断出现新变化，强权政治、单边主义、保护主义抬头，对“一带一路”倡议下的国际合作提出了新的更高的要求。风险与机遇并存，需要审时度势，主动作为。要将中美贸易摩擦带来的巨大挑战转化为扩大地区合作的机遇，积极推进中俄在能源和农业等领域的合作再上新台阶；抓住新一轮俄远东开发与东北振兴对接的机遇，加强中俄在高新技术、机械制造、航空航天等领域的合作；抓住“一带一路”与欧亚经济联盟对接的机遇，将对俄罗斯的双边贸易扩展到与其他独联体国家的多边贸易。

四是做大做强企业主体，加快跨境园区发展。要按照供给侧结构性改革关于壮大产业的总体目标，做大做强外向型加工企业、骨干物流企业、专精特新企业、文体旅游企业。贯彻习近平总书记考察黑龙江的重要指示精神，大力发展跨境产业园区和跨境产业带，培育优势产业集群。根据各地不同的资源禀赋、市场需求和产业优势，加强在能源、核能、航空、航天等领域的合作，发展现代农产品、特色矿产品、保健医药品、木材加工、家具制造、农业机械生产和现代物流等产业园区，将其打造成“通道建设国际化、产业结构多元化、对外贸易便利化”的开放合作高地。

五是加强区域联动发展，增强协同开放活力。根据习近平总书记“要培育发展现代化都市圈，加强重点区域和重点领域合作，形成东北地区协同开放活力”的指示精神，黑龙江与辽、吉和内蒙古东部地区在“一带一路”中蒙俄经济走廊框架下的区域合作中，加强联系和顶层设计，突出整体性、联动性和协同性。推动哈尔滨建设东北亚地区有重要影响的现代化城市和哈长城市群核心城市；以对口合作为依托，深入推进龙江振兴与京津冀协同发展、长江经济带发展、粤港澳大湾区建设等国家重大战略的对接、交流与合作，形成南北联动、优势互补、协同发展新模式。

六是加强东北亚地区合作，扩大更广泛的“朋友圈”。黑龙江省地处东北亚核心区位，但与日韩贸易额长期偏低，不足全国对日韩贸易额的千分之一，地缘优势并未得到充分发挥。要抓住朝鲜半岛形势转圜机遇，进一步扩大对东北亚国家的开放合作，积极与东北亚自贸区建设；在中蒙俄经济走廊建设同时，积极筹划扩大同日韩蒙等国开展经贸、投资、产业合作的有效措施和路径，通过与俄“海参崴自由港—纳霍德卡—东方港”俄罗斯滨海一号国际运输走廊对接形成的陆海联运大通道，全面扩大同日本和韩国的经贸往来。利用“中日韩+X”模式和中日第三方市场合作的国际贸易新形式，发挥中日韩在资金、技术和人力资源上的互补优势，形成黑龙江外向型经济的新突破。

七是创新国际合作机制，有效防控投资风险。“一带一路”沿线大多是新兴经济体和发展中国家，普遍经济水平不高，跨国投资风险较大。在“一带一路”建设中，必须通过市场经济体系的建立和完善，利用信息化的有利条件，加快与世界贸易体系接轨。通过积极参与全球治理，完善国际合作规则，推动贸易便利化，加快外贸市场新机制的建立。针对国际合作不断深化，但国际形势错综复杂的情况，加强地区间的司法合作，探讨建立相关法律保障机制，为各国企业的投资、经营和安全提供司法咨询和法律保障。

八是加强在跨境物流和电商领域的合作。当前，中国电商产业市场已经趋于饱和，而俄罗斯市场却还未成熟。近年来，中俄双方都在积极推动跨境电商发展，也取得了一定成果。中俄电商及物流企业不断加强基础设施建设，提高物流时效，两国跨境电商合作进入新阶段。黑龙江省哈尔滨市已成立了较为完备的对俄电商物流平台，对俄空中物流通道年供货值超过10亿元人民币。黑河“俄品多”俄罗斯商品卖场由黑河跨境电商园区俄品多科技有限公司创建和经营，现在卖场不但在黑河、哈尔滨等地开设了线下交易中心，还创建了线上电商平台，主要经营巧克力、冰淇淋、奶酪、沙拉、面粉、豆油、日用品、化妆品、母婴用品和宝石等，商品共11大类2000多种，颇受国内消费者的欢迎，年交易额达几千万元人民币。跨境电商的发展需要企业自身的努力，也需要来自中俄两国政府部门和相关服务机构的支

持。同时，企业也要定期进行行业培训，举办经验交流会，这需要双方政府和企业的共同努力。

九是加强与俄罗斯在科技创新领域的合作。科技创新领域一直是中俄务实合作的重点之一。中国在信息通信、卫星导航、无人机、超级计算机等方面逐步走向世界前列，俄罗斯在基础研究和技术创新方面独具优势，两国可以取长补短，彼此借力，共同提高技术能力和国际竞争力。今后，双方在信息通信技术、人工智能、物联网等领域的研发合作也有很大潜力。中俄2020—2021年互办“中俄科技创新年”，这是双方首次以“科技创新”为主题举办国家年活动，也是中俄关系进入“新时代”后第一个国家年，这表明科技创新正逐渐成为两国关系提质升级的新亮点，也有利于助推和深化中俄友谊与合作。目前，两国相关部门正在进行密切沟通，加紧制定“中俄科技创新年”重点任务清单、实施方案等。双方将以举办科技创新年为契机，推动两国科技创新合作取得更多新成果，有力促进两国共同发展振兴，并为人类科技发展作出更大贡献。未来两年，科技创新合作将是中俄科技合作的一条主线。

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

**НЕУБИВАЕМАЯ ПАМЯТЬ. ОБРАЗ ВОСПРИЯТИЯ ЯПОНЦЕВ
В СЕМЕЙНЫХ МЕМОРАТАХ РУССКИХ ТРЕХРЕЧЬЯ
О СОБЫТИЯХ ЯПОНСКОЙ ОККУПАЦИИ**

А.А. Забияко, Чжан Жуян

Трёхречье (кит. 三河, Sanhe) – территория Северо-Восточного Китая, граничащая с российским Забайкальем по правобережью р. Аргунь и расположенная в бассейне трёх её притоков – рек Ган, Дербул и Хаул. Жизнь русскоговорящего населения Трёхречья является результатом длительной истории формирования русской диаспоры на этих землях [Забияко, 2016, 109–125]. Историко-политические процессы в Китае середины XX в. (образование КНР, реэмиграция в СССР, рассеяние русских в другие страны, «культурная» революция, дальнейшие реформы Китая) привели к тому, что в настоящее время собственно русского населения на территории Трёхречья практически не осталось. При этом часть населения, официально записанная как 中国俄罗斯族 Zhongguo eluosizu – «русская национальность Китая», существует и насчитывает 15393 человека (Шестая всеобщая перепись населения в КНР, 2010 г.). Современные русскоговорящие трёхреченцы представляют сегодня так называемую «русскую нацию» Китая, состоящую из метисированного населения, рожденного в русско-китайских браках («полукровцев» в первом, втором, сегодня уже пятом поколении). Этническое сознание этих «полукровцев», как они сами себя называют, формировалось на основе «материнской» (русской) и «отцовской» (китайской) культуры: русского и китайского языков, русских и китайских религиозных традиций, бытовых привычек. Среди этих людей около 150 человек (в возрасте 75–90 лет) не только говорят по-русски, но и сохраняют память о русских предках, о возникновении своего русско-китайского рода.

Материалом статьи послужили фольклорные тексты, собранные на русском и китайском языках в ходе работы пяти международных экспедиций в район Трёхречья (2015–2019 гг.) (июнь 2015 г., участники: А.П. Забияко, А.А. Забияко, Я.В. Зиненко, Чжан Жуян, Ван Цзяньлинь; сентябрь 2015 г., участники: А. П. Забияко, А.А. Забияко, Чжан Жуян; май 2016 г., участники: А.П. Забияко, А.А. Забияко, Я.В. Зиненко, Чжан Жуян; август 2018 г., участники: Чжан Жуян; июнь 2019 г., участники: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Чжан Жуян).

Целью наших полевых исследований было собрать фольклорный материал, который мы рассматривали не только с точки зрения его родо-жанровой принадлежности и специфики, но и с точки зрения отражения в нем этнической

самобытности представителей русского анклава. Одной из характеристик этнической самобытности становится историческая память. Поэтому мемораты рассматриваются нами не просто как исторический документ, а как свидетельство исторической памяти русского анклава.

Жанр «семейного мемората» понимается нами как *рассказ-воспоминание* о наиболее значимых событиях исторической памяти, при этом «рассказ-воспоминание с тенденцией к фольклоризации» [Разумова, 241–245].

Меморат – фольклорный жанр особого рода. Как правило, он не существует вне общения с реципиентом-собирателем, вне среды, предполагающей интерес к устной истории «ничего не знающего» о ней человека. Если песни, частушки, причитания бытуют среди носителей фольклора в качестве «фольклорной реальности» – на праздниках, свадьбах, похоронах и т.д., то для исполнения мемората необходима особая ситуация заинтересованности, доверительной беседы, интервью. Именно так собирались нами мемораты в среде русских Трехречья – за чашкой чая, в доверительном общении со ставшими уже добрыми друзьями собеседниками, когда семейная история перетекала в историю всей русской народности. Так как наши 80–90-летние информанты – естественные билингвы, то свою устную историю они передают как на русском, так и на китайском языках.

«Семейная судьба», – пишет И.А. Разумова, – «выражает не "единство", а "одинаковость" персональных судеб, их ритмичную согласованность в пределах родственной сферы» [Разумова, 139]. Русским в Трехречье и потомкам русско-китайских браков, составляющим ныне основной анклав русской народности в этом регионе, выпало на долю много социальных и исторических испытаний. Как следует из семейных меморатов русских Трехречья, одним из наиболее значимых событий, вписанных в историческую память рода, является японская оккупация Маньчжурии (1931–1945) – те исторические реалии, которые связаны с личной историей русской народности, эмоциональными переживаниями, коснувшимися каждого члена семьи, и органично вписаны в контекст истории новорожденной Китайской народной республики.

Рассказы про японскую оккупацию и освобождение от нее советскими войсками характеризуются высокой степенью экспрессивности. Драматичен в этом отношении рассказ Ирины Громовой, отец которой сам служил в японской армии: *«Когда японцы тогда шли, в мою маму один влюбился, а кака любовь – он же военный. В белых перчатках, на коне ездил. Вот сделал меня, а он кореец был. Он японцем работал, ну и она вышла за него. Меня-то сделали. Потом русская армия Китаю помогла, японца угнали. Тот отец тоже убежал с имя вместе. А маму и меня бросили, мама никак не поехала с имя. Он звал, она не поехала:*



*Шура Чешнов, метис,
п. Эньхэ, май 2015 г.*

"У меня дом, у меня дитё", и не поехала. Они убежали. До Усть-Урова добежали, его там где-то и убили. Это же гадина: почему ты это в такую армию и <пошёл>!" (Зап. от Ирины Громовой, 王秀枝, Wang Xiuzhi (Ван Сючжи), 1942–2018, г. Лабдарин (Эргуна), октябрь 2015, соб.: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Чжан Жуян) [ЦИДВЭ].



Отчим И. Громовой, Н.И. Громов, метис, с женой и детьми, п. Лабдарин, 1950-е гг.

После войны мать Ирины вышла замуж за полукровца Николая Ивановича Громова (кит. имя Ван Цзяжун). И здесь мы касаемся еще одной стороны жизни при японцах трёхреченцев – потомков русско-китайских браков. Многие из них, пользуясь своей метисированной внешностью и свободным владением русским и китайским языками, героически выполняли секретные задания Советской армии, готовящейся к разгрому японских интервентов. Н.И. Громов – личность в Трёхречье легендарная, о нем написаны целые главы книг. Он был двойным разведчиком, работавшим и на советскую разведку, и на КПК; доставлял информацию через границу. Несколько раз благодаря своей ловкости и бесстрашию убежал от японских полицейских прямо из следственного изолятора. Проявил себя как верный и самоотверженный боец, на спине выносивший раненых друзей через границу [Янь Гуанцин, 178 (на кит. яз.)].

Николай Иванович воспитывал Ирину, его она считает своим родным отцом. После отступления японцев Н.И. Громову разрешили взять жену и дочь в СССР, так Ирина с родителями переехала жить в Читинскую обл., в п. Нерчинский завод. Затем, через 10 лет, семья добровольно вернулась в Китай.

Судьба Николая Громова типична для полукровцев и русских Трёхречья, о чем свидетельствуют мемораты о родителях других наших информантов: *«Когда японцы в Китае были, мою маму пытали, что она будто в Россию ходит. Её на полмесяца в тюрьму посадили, только ничего не узнали. Потом русские подружались – китайцы подружались, ее отпустили. Я вот сейчас памятник поставил в Драгоценке, крест. Японцы ее душили, ни за чё. Она страдала, мы тогда маленьки были. Всяко прожили»* (зап. от Ивана Васильева, 果富贵, Quo Fugui (Го Фугуй), 1945 г.р., дер. Караванная (Эньхэ), июнь 2015, соб.: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Я.В. Зиненко, Ван Цзяньлинь, Чжан Жуян) [ЦИДВЭ].

Причастность к судьбе русских родителей сближает воспоминания русских и метисированных потомков: *«Отец партиец, он приехал помогать китайцам освободить – японцы заступили в Китай. Тогда я не помню, тогда ж ничё не понимали, я не помню, в каком году приехал. Японцы поймали моего папку, убили японцы в Хайларе моёго отца»* (Зап. от Таисии Николаевны Петуховой, 1931–2016, дер. Караванная (Эньхэ), июнь 2015, соб.: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Я.В. Зиненко, Ван Цзяньлинь, Чжан Жуян) [ЦИДВЭ].

Образ восприятия японцев в этих мемуарах основан на их поведении по отношению к русским, китайцам, полукровцам – всем тем, кто населял в те годы Трёхречье. Русская Таисия Петухова свои воспоминания сопровождает резко-отрицательными этническими характеристиками: *«Японцы – злой народ. Непутящи. Вот по улицы идут они, я ещё небольшая была. Один мальчик по улице шёл, лет 16–17 ему было, и он мимо них прошёл, на них взглянул, и они его в лицо исхлестали: "Вот для какой ты цели на нас взглянул!" Вот как они были злые. Я японцев выгоняю. Не хочу на них смотреть, злые люди, они как злые – страны нету <хуже>, как японцы. Много народу они положили, они поймают человека, они его и захлещут, или в тюрьму попал – всё, живой не выйдет. Они моёму папки железные крюки – вот судова <под лопатки> одевали и весили, вот какие люди. Как я могу на них смотреть? Не могу. И сказала детям: "Вы на них не смотрите – это злые люди". Вот вы сейчас до Олочи поедете, дорога проведёна, при японцах проводили, только ямы засыпали, китайского народу погибло. Голодны, досыта не кормят. Человек распухнет не сможет, они его в сторону отгоняют, он помрёт там под дорогой. Ой, японцы народ тиранют. Уже больно вот, перец уже горький они напарют и в рот везде льют. У нас здесь рассказывали, одну женщину поймали, не знаю – так её затиранили. Детство – самое тяжоло время было: и по миру ходили, и всё русски[x] шибко много богатых было, вот можно у их покушать, что это деньги тебе или чё – ничё нету! За еду работали. Пешковы, Куницыны – это всё богачи, у их всё нормально, всё у них много, всё рабочих держали, потом все уехали в Россию. Коды японцы были, мы в детстве не видали ничего, никаки конфеты не знали, кады потом освободили, стали тогда в улицу бегать, узнали, что есть конфеты есть. Чё – когда японцы были, всё по выдаче было, спички, все по выдаче давали. Много бедных было»* (Зап. от Таисии Николаевны Петуховой, 1931–2016, дер. Караванная (Эньхэ), июнь 2015, соб.: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Я.В. Зиненко, Ван Цзяньлинь, Чжан Жуян) [ЦИДВЭ].



*Таисья Петухова, русская,
с китайским мальчиком,
п. Эньхэ, июнь 2015 г.*

В рассказах о жизни при японской оккупации и отношении к ней русских Трёхречья обнаруживаются характерные, однако прямо противоположные друг другу, черты этнического характера наших информантов – свободолюбие и при этом долготерпение: *«Ой, как черти эти японцы. Они-то чё делали, сколько народу убили, хорошо – нам русские помогли. Хотели всех нас в одну избу собрать, хотели всех нас сжечь, убить. Мама рассказывала, что они [японцы] уезжали и заставляли воду таскать с речки, всё девчонок отправляли. Они [японцы], пока не видят, девчонки за избу зайдут – то плюнут в эту воду, то помоятся в ней. Тут японец здешний говорит: "Ой девчонки, что вы делати,*

они же вас убьют – узнают". Здесь посёлок маленький был, мало тиранили, всё боле в Драгоценки – там много было их. Когда они побежали, много их бежало, всё ночью убежали. <...>» (Зап. от Маруси Дементьевой, 果佩珍, Quo Peizhen (Го Пейчжен), 1941 г.р., дер. Караванная (Эньхэ), май 2016, соб.: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Я.В. Зиненко, Чжан Жуян) [ЦИДВЭ].

Сюжетной типологией отмечены рассказы о последних днях японской оккупации. В них рассказывается о жестокости японской военщины и сердобольности простых японцев. Фольклорная специфика меморатов об одном и том же событии, рассказываемых в разное время, на русском и китайском языках, обнаруживается и в топике, и в персонажной системе:

«Они приглашали в Божий храм, колокол звонил, чтобы всех собрали. Один японец, он все боле с народом ватарил [общался], он сказал, чтобы в Божий храм не ходили. Хотели подорвать, весь народ соберётся, хотели подорвать. Мы из дома ушли туды к огороднику, в яму залезли, слышим: в колокол звонят, я говорю: "Мам, почему в колокол звонят?", она говорит: "Народ собирают, чтобы народ собрался, потом подорвут". Вот какие злые люди. Никто не пошёл.

У русских машины завязли, потом, если бы не завязли, они бы японцев в Драгоценке застали, вот тогда много бы народу погибло. Они с утра отступали, а русски только к обеду зашли. (Зап. от Таисии Николаевной Петуховой, 1931–2016, дер. Караванная (Эньхэ), июнь 2015, соб.: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Я.В. Зиненко, Ван Цзяньлинь, Чжан Жуян) [ЦИДВЭ].

«Японцы много русских убили, на сопках убивали, там японцы позапрятались. Они всех нас сгоняли в один дом, потом одна японка сказала: "Вы не ходите, вас там хотят убить", это в Караванной было. Потом в Дубовой было, отвезли из Шевково, там пшеница выросла, надо жать, молотить. Японка одна сказала: "Сегодня вы молотите пшеницу, а завтра вас всех перемолотят". Которы поверили – на караванские верха [на сопки] убежали, которые не поверили – их убили» (записаны от Маруси Дементьевой, 果佩珍, Quo Peizhen (Го Пейчжен), 1941 г.р., дер. Караванная (Эньхэ), май 2016, соб.: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Я.В. Зиненко, Чжан Жуян) [ЦИДВЭ].



*Маруся Дементьева
рассказывает о японцах,
п. Эньхэ, май 2016 г.*

« – Я слышала от мамы: за день японцы сказали, что будет собрание, и все простые люди должны собраться в школе, все в школу на собрание. Одна японская женщина, она сообщила старушкам, может быть, сообщила моей маме, потому что наш дом был рядом с ее домом. Сказала: скоро сообщают вам на собрание, и будут вас запалить. Сразу все не пошли, когда из рупора стали кричать про собрание, это наши люди кричали, которые работали у них (японцев)».

– Кто она? Солдат или кто?»

– У неё ребёнок, с ним она там жила».

– Вы с ней <японкой, которая предупредила об опасности> раньше общались?» ?

– Нет, никак не общались. Бывала она у нас или нет, я уже не помню. Как будто, помню, что один раз <эта японка> подарила маме сухую лапшу и рис... Потому что в нашей семье ребёнок болел, а она тайно, но просит маму: не говори, что я вам подарила, никому не говори! Поэтому, как в тот раз, тоже так напомнила: никому не говори, что это я вам сообщала. Когда вам закричат <идти> на собрание, не ходите туда! Не говорите, что это я вам сказала. В конце концов, никто не пошел на собрание. Они (японцы) тоже торопились, быстро убежали».

– Великая мама у вас, всем передала эту важную информацию.

– Да, после этого, они <русские> друг другу передавали, все и не пошли. Вначале не знали, что они хотели. Знаем, что эти японцы очень заняты там. Потом эта женщина (японская) пришла и сообщала: не ходите, там вас сожгут». (Зап. от Маруси Дементьевой, 果佩珍, Quo Peizhen (Го Пейчжен), 1941 г.р., дер. Караванная (Эньхэ), август 2018, соб.: Чжан Жуян, пер. с кит.) [ЦИДВЭ].

Несмотря на то, что в меморатах отсутствуют прямые характеристики японцев, сами истории, оставшиеся в памяти, характеризуют этот образ восприятия в этническом сознании как нельзя красноречивее. Например, попрание японскими военными законов гостеприимства, укоренного и в русском, и китайском сознании, жестокость по отношению к старикам и детям:

«Тогда летом, мужчин не было дома, только старушка <русская> с четырьмя детьми. <Японцы> жили в его доме, кушать надо, а старушка им приготовила творог, сметану, хлеб, вареную картошку, вареные яйца и дали им покушать. Кушают. Когда покушали, тут один <японский> мужчина решил их убить, убить эту... этих детей и старушку. Была женщина (японская), не разрешила. Мама Лю Чжэньчуани говорит: видно, что эта женщина не хочет, она взяла эти продукты, показывает ему <японцу>. Я не понимаю, что они там говорят. Так жестикулируют: мы пообедали и выпили, так зачем убивать их? Потом они ушли, <но тот> опять вернулся. Вернулся, а женщина за ним зашла тоже, не разрешила ему убить» (Зап. от Маруси Дементьевой, 果佩珍, Quo Peizhen (Го Пейчжен), 1941 г.р., дер. Караванная (Эньхэ), август 2018, соб. Чжан Жуян, пер. с кит.) [ЦИДВЭ].

Заметим – незлобивые трёхреченцы стараются быть объективными, постоянно подчеркивая, что и среди оккупантов были порядочные люди.

Образ «непутящих» японцев в меморатах трёхреченцев усугубляется рассказами об их беспримерном фанатизме, распространяющемся на собственных детей: «Они через Шевково бежали – детей говорят, всех убили своих, сожгли, потом несли кости детей. Мама говорит – их [детей] хорошо накормили, пообедали, рис сварили, всё хорошо, им потом сказали: "Глаза закройте", и их

постреляли, и сожгли потом. Унесли их кости с собой» (Зап. от Маруси Дементьевой, 果佩珍, Quo Peizhen (Го Пейчжен), 1941 г.р., дер. Караванная (Эньхэ), май 2016, соб.: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Я.В. Зиненко, Чжан Жуян) [ЦИДВЭ].

«Японок много было тут в Драгоценке. Мужья тут и жен привезли, ну много их тут пострадало, которы маленьких сами своих детей убили.

– Так, а зачем японки детей убивали?

– *А как зачем, дитё маленько, как с ним бежать? Невозможно»* (Зап. от Таисии Николаевной Петуховой, 1931–2016, дер. Караванная (Эньхэ), июнь 2015, соб.: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Я.В. Зиненко, Ван Цзяньлинь, Чжан Жуян) [ЦИДВЭ].

Драматическими интонациями проникнуты рассказы о том, как погиб арьергард советских бойцов при отступлении фанатичных японцев:

«Потом говорят, говорят: все эти бойцы Красной армии была убиты японцами Их взвод один, по-моему, все на лошади, я не знаю. До Шан-Кули были убиты. Говорят, что 3 или 4 японца притаились на лесу, а они <конные бойцы> съехали на дорожку, раньше нет дорог, все дорожки, японцы притаились на ко-согоре. Только один человек остался <живой>, он назад поскакал, на лошади, а когда вошел в реку, он утонул в реке. После этого прилетели <советские> самолёты из Маньчжурии, японцев расстреляли. Я от родителей слышала». (Зап. от Маруси Дементьевой, 果佩珍, Quo Peizhen (Го Пейчжен), 1941 г.р., дер. Караванная (Эньхэ), август 2018, соб.: Чжан Жуян, пер. с кит.) [ЦИДВЭ].

Образ советских бойцов, освободивших трёхреченцев, в меморатах выступает полной противоположностью японцам. В этих меморатах советские бойцы заботятся, в первую очередь, о голодных трёхреченских детях и их матерях:

«Они, японцы, всех убивали, когда ездили в Шан-Кули или Ся-Кули, все были убиты. Когда Красная Армия пришла, они (японцы) уже убежали. Когда пришла Красная Армия сюда, они <бойцы> убили корову, как раз мы на улице были, мы маленькие и без одежды, я помню, что они нам подарили мясо, простые им давали продукты, те отказались. И нарезали мясо по кусочкам, нам на каждого ребёнка подарили. То есть больше десяти детей, стоят вокруг котелка и смотрим. Потом нам подарили кусок мяса, мясо или кость, я забыла. А внутренние органы и голову маме подарили, потому что мы живём рядом, где Го Фугуй, это наш старый дом, а рядом был японский лагерь » (Зап. от Маруси Дементьевой, 果佩珍, Quo Peizhen (Го Пейчжен), 1941 г.р., дер. Караванная (Эньхэ), август 2018, соб.: Чжан Жуян, пер. с кит.) [ЦИДВЭ].

«Когда японцы убежали, помню, телег на улице много было. Мне лет 5–6 было, через несколько дён, помню, немного времени прошло, зашли бойцы. У нас деревня от Куны недалёко, у меня отец стал утром собирать в деревне всех на мост – встречать бойцов. Мы небольшие были, тоже бежим туды, а впереди верхом едут <всадники>, четыре коня. Посмотреть – всё русски; когда кони прошли, машины поехали. У нас ограда <двор> больша-больша была, отец их всех пригласил в ограду. Спросили, чё имя надо кушать – ничё не надо: круглы яички, ходили по жителям, собирали яички, вот поставили, варили яйца. Имя –

чѐ: мясо, никого не надо. Хлеб чѐрный рушат – едят. Пообедали и все уехали, свой хлеб поели. Однако, побоялись, что отравят. Вот то я помню; когда японцы убежали – нисколь ни помню, помню только телеги» (Зап. от Шуры Чешнова, 刘连吉, Liu Lianji (Лю Лянцзи), 1938 г.р., дер. Караванная (Эньхэ), октябрь 2015, соб.: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Чжан Жуюн) [ЦИДВЭ].

Трогательными интонациями пронизаны рассказы о советских бойцах, не только освобождающих от ненавистных японцев, но и сохраняющих православные кресты, несмотря на повсеместные партийные запреты: «Как заступили советские, все бегут, режут: "Японцы воротились", а русские кричат: "Не бойтесь, свои пришли, мы русские". А я иду за машиной, а русски все в касках, потом они каски сбросили, слышу по-русски говорят, это русски, увидела, домой побежала. Я в избу забежала, мама увидела меня, говорит: "Так ты жива, не убили тебя японцы", я говорю: "Нет, мама, это русские пришли – товарищи". Тогда они всю Драгоценку оцепили. Тожэ много бойцов погибло. В Хайларе памятник, там под памятником много бойцов лежит. Когда потом освободили, к нам парень пришёл, Коля, говорит: "Мамочка, посмотри, у меня крест, я когда в бой пошёл, меня мама богословила, и вот я к мамочке вернусь со своим крестом"» (Зап. от Таисии Николаевны Петуховой, 1931–2016, дер. Караванная (Эньхэ), июнь 2015, соб.: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Я.В. Зиненко, Ван Цзяньлинь, Чжан Жуюн) [ЦИДВЭ]. Принадлежность к православию, как известно, является одной из самых ярких характеристик этничности русской народности Трёхречья. Данный меморат, вероятно, включающий художественный вымысел, весьма показателен: в нем обнаруживается стремление нашей собеседницы подчеркнуть духовную связь с русскими солдатами – по ее мысли, православными единоверцами, дорожащими своими крестиками как реликвиями.

В другом меморате, рассказывающем об уходе японцев и приходе «советских», актуализируется человечность русских солдат и их бережное отношение к слабым, беззащитным трёхреченцам: «Папа нас с Верой под вечер, однако, поехал, дрова разбирал. Чѐ-то уж поздно, так он и говорит: "Там черѐмушиный куст, вы берите вѐдра, я пока дрова-то сложу, а вы собирайте черѐмуху". Но и мы с Дорой поехали. Тама-ка пособирали, пришли войска [советские], мы с черѐмухой-то убежали, покушать-то нечего было, черѐмуха там, в ведре, а они по-тома-ка сказали: "Был там один дедушка с двумя девочками, за черѐмухой, а там под кустом лежали мы, даже пошевелиться побоялись"» (Зап. от Клавдии Ушаковой, 辛桂英, XinGuiying (Син Гуйин), 1934–2016, г. Лабдарин (Эргуна), июнь 2015, соб.: А.А. Забияко, А.П. Забияко, Я.В. Зиненко, Ван Цзяньлинь, Чжан Жуюн) [ЦИДВЭ].

Таким образом, мемораты о годах японской оккупации русских Трёхречья фиксируют отношение наших информантов и эксплицируют отношение их родителей к тем страшным историческим событиям, которые им пришлось пережить, отражают личный вклад трёхреченцев в победу над милитаристской Японией. В них отчетливо запечатлены образы восприятия японцев, присущие русскому и китайскому этническому сознанию той поры. При этом, рассказанные в

непосредственной дружеской беседе, эти мемораты отражают русское долготерпение, способность к отчаянным поступкам, присущее русским и потомкам русско-китайских браков. Помимо корреляции с образами восприятия японцев, русские Трехречья поверяют свою двойную этничность соотношением с русской («советской») ментальностью. В данных корреляциях выпукло проявлен *бинатриотизм* представителей русской народности Трехречья [Забияко, 2017, 57–58] Мемораты о годах японской оккупации – яркое свидетельство горячей любви русских Трехречья к их Родине, Китаю, и теплого чувства, генетической привязанности к стране исхода, Родине предков – России и русским людям.

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

Библиографический список

Забияко А.А., Забияко А.П., Зиненко Я.В., Чжан Жуян. Фольклор русскоязычной диаспоры Трехречья как основа сохранения этничности // Известия Иркутского государственного университета. – 2016. – Т. 17. – С. 109–125.

Забияко А.П. Русские Трехречья как особая этнолокальная группа // Забияко А.П., Забияко А.А. Русские Трехречья: основы этнической самобытности. – Новосибирск, 2017. – С. 57–58.

Разумова И. А. Потаённое знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. – М.: Индрик, 2001. – 376 с.

Янь Гуанцин 闫广庆. Русская национальность в Аргуни 额尔古纳俄罗斯族 / Янь Гуанцин, Дун Сяньжуй 董宪瑞. – Внутренняя Монголия: Общество книжной серии романтического города 浪漫之城系列丛书编委会, 2013. – 286 с.

ОБРАЗ ВОСПРИЯТИЯ ЯПОНЦЕВ В КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ АНТИЯПОНСКОГО СОПРОТИВЛЕНИЯ (НА МАТЕРИАЛЕ ПОВЕСТИ СЯО ЦЗЮНЯ «ДЕРЕВНЯ В АВГУСТЕ»)

Ван Юйци

艺术形象认知是民族意识的艺术投射，并且由某种文化的民族常数所决定，也同样由具体作者的种族，意识形态和艺术背景所决定 [Забияко, Сенина, 2016, 20]. 任何文化中《他者》的艺术形象认知往往和此文化认知中的历史记忆或这一时期的文学方针、现实意义紧密结合。

日本和日本人的形象认知在中国社会思想中由来已久，但结合中日历史关系来看，直到 19-20 世纪才蓬勃的发展起来 [Ма Нин, 2006, 18]。日本对中国的侵略，从 1931 持续到 1945 年，因此直到二十世纪末，在中国社会思想中日本仍保持着《凶残》与《好色》的形象特征 [Ма Нин, 2006, 80]。这也就意味着，在日本侵占中国期间，中国东北作家的创作热情受到炽热的爱国情怀与抗争日本侵略者的强烈期盼所激发，他们的创作方向也变得统一。于是萧军、萧红等人的作品伴随这些特殊情形产生：一、中国文学民主化。二、日本及日伪势力对中国文学的严格审查、管制。

本文研究的材料是萧军的长篇小说《八月的乡村》（1935），小说是在日本占领中国东北，与当地革命军激烈对抗的时期所诞生的。作者萧军于 1907 年在辽宁省出生，1932 年在哈尔滨以笔名《三郎》开始了他的文学之路。《八月的乡村》作为他的代表作，完成于 1934 年，并于次年出版。作品奠定了萧军在中国现代文学中的地位。作者在小说的前言中就书籍出版的时间解释道：“《八月的乡村》出版的真正时日是在一九三五年八月以前的两个月左右。这也是为了“迷惑”敌人。正所谓：明修栈道，暗度陈仓” [Сяо Цзюнь, 1935, 4]。作者在创作过程中受到日本侵略者、伪满政府的强烈压迫与管制。为了躲避检查，迅速出版书籍，他将小说的名称定为《八月的乡村》，同时将书提前发售。

《八月的乡村》向读者介绍了中国革命军与日本军队斗争的历史事件。而为了让日本侵略者的形象更加丰满、立体，作者运用了不同的表现手法。

通常，在文学中创造《他者》的形象时，作者往往将注意力放在被认知民族的外部特征差异上。但由于中国人和日本人同属“黄种人”，两者的外观极其相似，因此，文章中日本人的形象主要以侧面描写的方式塑造与体现。例如其中最具代表性的示例为日本士兵与日本军官，通过他们与弱小平民百姓间的冲突场景反应出日本人的形象。

这些形象特点通过不同的表现手法所展现：

- 对违背道德、伦理的日本士兵所进行的外部生理细节描述：«从西边有几个醉了一样的士兵，手臂互搭在肩膀头上向这面走过来。皮带全是斜挎着，刺刀握在手里。有的许是小便过后忘掉扣裤子，生殖器还是软垂着，摇荡在外面» [Сяо Цзюнь, 1935, 75].

- 作者的自然写实描述（详细描写了中国妇女被日本士兵强奸，杀害后的尸体惨状）：«女人们被割掉了乳头，裤子撕碎着，由下部滩流出来的血被日光蒸发，变

成黑色。绿色的苍蝇盘旋着飞 女人生前因为劳动变粗了的手指，深深地、深深地摊入地面» [Сяо Цзюнь, 1935, 88].

• 日本士兵有违人性的心里描述: «路上他想着, 想着他从没弄过一个支那女人呢! 这该怎样下手呢? 虽然看过同伴们弄过女人, 他是害羞的, 他还是新入伍, 什么也不如老兵熟悉» [Сяо Цзюнь, 1935, 86].

• 普通中国百姓间的对话。例如, 革命军士兵肖明与子女被日本人杀害的老人之间的对话: «老人问: 你们是打日本兵的义勇军吗? 我的儿子也是来着。他“过去”了! 这孩子 长大我一定也让他去, 把日本兵全杀死! 日本兵经常抓村民, 只要你年轻一点, 就非得弄死不可» [Сяо Цзюнь, 1935, 39].

随着小说情节的发展, 萧军也同样描绘出日本角色的内心斗争过程。日本新兵松原太郎, 在人性、道德, 与日本人天性固有的残忍、好色之间反复博弈。当他在王家铺子强奸李七嫂之前, 他不断在内心回想起妻子芳子临行前对他说的话: «请不要伤害中国女人了! 他们已经足够凄惨了» [Сяо Цзюнь, 1935, 86].

因此, 《残忍》与《好色》作为日本人形象中的主要特征, 被作者不止一次在文章中提到。这些形象并不被中日两者间相似的外表特征所拘束, 而是更多地从角色内部体现出他们的民族劣根性,

除了日本人《残忍》, 《好色》的形象特征外, 作者同时指出了如下特点, 例如, 《日本军队严格的军队纪律》与《士兵对命令的无条件服从》。小说中日本军官严厉惩罚集合迟到的士兵, 扇耳光直到嘴角流血, 命令士兵整日罚站: «新兵松原回到军营的时候, 已经到了黄昏。院子里一片寂静, 除了讲话的军官。士兵们挺着胸膛, 恭顺地站着。

“报告!” 松原尽量使声音勇敢些, 并敬起了军礼

军官却将一双没有感情的眼睛, 向松原这面投射过来。“你到哪边去了?”

松原当然不会回答。虽然他知道这不算犯什么军规, 长官也是一样, 去找支那女人。”

“你!” 军官走向他, 那没有感情的双眼, 显得锐利严峻。活似两个可怕的黑洞! 松原感到了某些不可逃避的事情就要到来了!“你什么理由都没有, 就这么晚归?”

一个嘴巴子打了过去, 把松原的钢盔打到了脖子后边。身子那么一晃, 很快又回到了原地。接着是第二个嘴巴子, 第三个。松原敬军礼的手臂仍然伫立在那, 这是表示仍未得到军官的示意。而他的嘴边慢慢出现了鲜血, 并顺着嘴角流了下来。脸颊也变得发红和肿胀» [Сяо Цзюнь, 1935, 83].

在萧军的艺术创作领域中, 日本人是残酷而好色的野兽。作者试图以松原太郎为例, 塑造出丰满完整的士兵形象, 反映日本人在日本帝国主义影响下人性逐渐退化的过程, 并展现这变形的过程。他尽力使日本人的形象更加自然, 贴近一个真实的人 - 讨厌战争, 思念亲人的男人形象。但令人遗憾的是, 日本人松原太郎在他成为一名士兵之前就喜欢听强奸故事, 他摒弃了人类的所有美好品格。因此, 我们不难看出, 日本人形象在作者的文学创作、宣传思想中极其恶劣。但由于此时期我们面对同是黄色脸孔的岛国侵略者仍然处于劣势, 作者的文学宣传方针却无力改变日本对中国的渗透。

萧军笔下日本人的艺术形象认知也成为了中国人自我形象认知的一面镜子。例如，书中革命军新兵与老兵的对话：《日本士兵笨的跟狗熊一样！他们也想爬山！他们的东西到这里什么也没用，炮啦！机关枪啦！会拉屎的飞机啦！那有什么用呢？我们什么全比他们熟悉，那里有山洞，那里有小道，我们全知道！我们全知道》[Сяо Цзюнь, 1935, с. 35]. 这些充满信心、勇气，表达革命军具有“战斗优势”一类口号、话语被视为中国战士思想上的精神支柱，同时也是必不可少的。而且可以这样说，即使在历史上最艰难的时刻，中国人仍然忠于自己的民族自豪感以及对外国人的优越感。

士兵唐老疙瘩与他的爱人李七嫂之间包含情感的对白不仅揭示出日本人残忍好色的特点，同时也通过未受教育的中国农民形象阐明了世界民族图景理论的基本观念：《李七嫂问道：《喂，怎么啦？》唐老疙瘩大喊道：《全得完！全得完！日本兵一来了，像你这样年轻的娘们，至少他们要用二十个人来祸害你！吃了你！赶快呀！小妈妈娘收拾吧！抱着孩子到堡子里去吧！孩子不能抱就扔他 谁也顾不得 反正孩子是可以再养的 快呀 》她回答道：《什么样的父母能扔掉自己的孩子？这怎么可能！甚至日本兵要杀了我，我也不能扔了孩子啊！》《他们只杀你的孩子，不会杀你哩！他们要用你哩！用够了你才杀了你！走啊！掉眼泪有什样用呢？》[Сяо Цзюнь, 1935, 54]. 这些文字证明了我们不仅可以在中国人对日本人的形象认知中获得他们自身过度夸大或贬低的自我形象，同样可以在中国角色的对白中间得出这样的结论。

小说《八月的乡村》既是萧军的经典作品，同时也是 20 世纪 40 年代间中国现代文学中的极具分量的一部作品，是这一时期中国文学实力最有价值的证明。在日本军队疯狂侵略中国的时候，军人出身的作家萧军以自己的文学艺术技艺作为武器，展现了出自身的勇气与爱国思想，。

在小说出版的时候萧军已经 28 岁了，但由于家庭的贫困，作者仅仅读完了小学。这甚至可以称为部分东北作家的典型情况。例如，中国知名作家，萧军的第二任妻子萧红同样也仅读完了中学。她在自己的代表作《呼兰河传》中写道：《小时候，我就跟祖父学字学诗。祖父念一句，我就念一句。早晨念诗，晚上念诗，半夜醒了也是念诗》[Сяо Хун, 1916, 80]. 相比同一时期的著名作家，由于高等教育的缺失，在中国东北作家的部分作品中我们经常可以发现语言上的不足，并且感到晦涩、难以理解。

二十世纪上半中国东北的学校教育是如此的宝贵与稀少，以至于这一时期的东北作家对于创作具有更加忘我的牺牲精神与孜孜不倦的追求。中国的文学需要他们，全中国的读者们需要他们。1978 年，萧军在小说的重制版前言中写道：《各版小说，除开改正错别字外，其余在这里均无改动，但这并不意味着他已经“不可更改了”，而是说：第一，他已经成为了历史文献，还是以存真为好。第二，我并不懊恼于自己‘青年之作’在艺术上可能存在着粗浅、幼稚的地方，因为他只能如此了》[Сяо Цзюнь, 1935, 4].

的确，如作者所述，小说文本中存在着的某些错误，表明了作者在文学语言方面的欠缺，例如：

• 难以理解的文学语言，例如：狗的舌头软垂到嘴外，喘息在每个地方的墙阴 [Сяо Цзюнь, 1935, 11].

•粗暴、直接的生理描述：蛋，乳头：“唐老疙瘩去找李七嫂，从栅栏的缝隙，他看到李七嫂整个的乳房，他正捧着一只大乳头喂娃娃” [Сяо Цзюнь, 1935, 17].

总之，今天所有读到《八月的乡村》的读者，我们不仅沉浸在中国东北人民英勇抗争日本侵略者的历史氛围中，同时我们也通过普通百姓的双眼望到了那个时代，拥有了和他们一样的感受，并成为了革命战士的一员。之所以做到这一点，很大程度上得益于萧军的文学天赋，无论他的文学功底薄弱与否，都给我们带来了心灵上的震撼。尽管小说《八月的乡村》在体裁或某些方面有所缺陷，但他仍然是中国爱国主义、中国民间艺术的无价之宝，并且在这些东北作家的推动下让民间艺术创作持续发展。

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

Библиографический список

Забияко А.А., Сенина Е.В. Образы восприятия русских эмигрантов в китайской литературе 1920–1940 гг. // *Emigrantologia Slowian.* – Opole. – 2016. – № 2. – P. 19–32.

Лебедева Н.А. Литературные аналогии // *Россия и АТР.* – 1993. – № 1. – С. 92–98.

Ма Нин. Изучение образа Японии в китайской современной литературе: дис. ... канд. филол. н. – Цзилинь: Цзилиньский университет, 2009. – 185 с.

Словарь современного китайского языка / под ред. Комната редактирования словаря, Институт лингвистики, Китайская академия общественных наук. – Пекин., 2012. – С. 966–1462. [Пер. на рус. яз. Ван Юйци].

Сяо Цзюнь. Деревня в августе. 萧军. 八月的乡村 // Сяо Цзюнь. Ба-Юэ-дэ-сян-цунь (Деревня в августе). 萧军. 八月的乡村. – Пекин: Хуасяское изд-во, 2011. – С. 15–325. [Пер. на рус. яз. Ван Юйци].

Сяо Хун. История Хуланской реки. 萧红. 呼兰河传 // Сяо Хун. Ху-лан-хэ-чжуань (История Хуланской реки). 萧红. 呼兰河传. – Шанхай: Совершенное литературное изд-во, 2019. – С. 79–81. [Пер. на рус. яз. Ван Юйци].

Чжан Чжи Бяо. Изучение образа Японии в китайской литературе: дис. ... магистра филологии. – Ланьчжоу: Ланьчжоуский университет, 2006. – 165 с.

ОБРАЗЫ ХУНХУЗОВ В ТВОРЧЕСТВЕ ПИСАТЕЛЕЙ СЕВЕРО-ВОСТОКА КИТАЯ 20–40-Х ГГ. XX ВЕКА

Чжоу Синьюй

В народе говорят, что в провинции Шаньдун рождаются *сяньма* (кит. 响马 – разбойник), а в провинции Гуаньдун (кит. 关东 – территория к востоку от Шаньхайгуань, провинции Хэйлунцзян, Цзилини и Ляонин) рождаются *хузы* (кит. 胡子 – борода). Гуаньдунских хузов еще называют хунхузами, подразумевая под этим грабителей. Когда хунхузы занимались разбоем, то они надевали вычурные одежды и красили бороды в красный цвет, чтобы люди их пугались и не могли опознать. Потому их и называли «хунхузы» (кит. 红胡子 – рыжая борода) [Бянь Юй, 1988, 116].

Однако некоторые китайские ученые считают, что наименования «хузы» и «хунхузы» не являются производными от слова «борода» (кит. 胡须). В этимологическом словаре древнего китайского языка «Ци-юань» (кит. 辞源 – происхождение) в отношении китайского иероглифа «ху» (кит. 胡) говорится: «В древнюю эпоху народности северных окраин и западных земель нашего государства было принято называть "Ху" или "Ху-жень" (кит. 胡人). Затем иероглифом "ху" (кит. 胡) стали обозначать иностранца. Народность *хань* в древнем Китае была титульной, потому к другим народностям было принято презрительное отношение. В отношении грабителей также закрепился иероглиф "ху". В словаре "Ци-юань" иероглиф "ху" еще имеет значение "черный цвет" и "безобразный". Все значения иероглифа "ху" семантически связаны с черным цветом и звериным лицом, которые очень подходят для более позднего обозначения хунхузов» [Бянь Юй, 1988, 116].

Истоки появления хунхузов на Северо-востоке Китая

Хунхузы и хунхузничество как социальное явление берут истоки в древней китайской истории. Со времен династии Западной Хань северо-восточные земли, не подчиненные власти центрального Китая, использовались как места ссылки. В этих землях исторически сосредоточилось большое количество разнообразных малых народностей Китая, которые привнесли в новые земли свои традиции и обычаи, свои способы ведения хозяйства и выживания. «В такой незнакомой, холодной и отчаянной среде стремление выжить заставляло многих сосланных становиться разбойниками. Именно так появились самые ранние хунхузы [Ван Синьжуй, 2016, 75].

В конце династии Мин генерал Мао Веньлун (кит. 毛文龙), успокоивший территорию Ляонин, «принимал пострадавших с востока провинции Ляонин и вел себя как иностранный император» [Бянь Юй, 1988, 116]. Затем его убил Юань Чунхуань (кит. 袁崇焕), а подчиненные Мао Веньлуна «собрались в горах и лесах, стали хунхузами, повторив историю пристанища Ляншаньпо (кит. 梁

山泊) и лагеря Ваганчжай (кит. 瓦岗寨), совершали массовые грабежи» [Бянь Юй, 1988, 116].

В конце династии Цин северо-восточные земли пришли в запустение, население обнищало. Многие северяне, отчаявшись жить в таких условиях, становились хунхузами. Они собирались в горах и лесах, разбойничали, устрашали местное население своими бесчинствами. Никто не мог их унять. По мнению китайских историков, гуаньдунские хузы явились порождением исторического времени и общественных проблем [Ван Синьжуй, 2016, 75]. Они собирались в банды, совершали вооруженные набеги на лошадях; местное население уже знало и клички атаманов, и флаги этих разбойников. Постепенно хунхузы становились местными князьками. Им уже не требовалось переодеваться и изменять внешность, как раньше. Они уже не боялись быть признанными. Хунхузы были сильнее и злее обычных хузов, это были хузы, но на порядок выше. Иногда их в литературе их называют «махузы» (кит. 马胡子) из-за того, что они передвигались на лошадях [Бянь Юй, 1988, 116].

Яростные общественные волнения и масштабные войны явились причиной стремительного увеличения количества северо-восточных хунхузов. Такие скачки наблюдались в период российско-японской войны, период междоусобных войн, событий «изменения флага Северо-востока» (29 декабря 1928 г.), после событий 18 сентября [Ван Синьжуй, 2016, 75].

В 20-е гг. XX в. из-за длительных войн и правового вакуума северо-восточное население Китая стремительно нищало. Люди не могли опереться на правительство, потому поднимали восстания, захватывали оружие и сами пытались найти свой путь в жизни. В состав хунхузов входили и злодеи, и те, кто вынужденно ступил на скользкий путь, стараясь сохранить себе жизнь в тяжелых жизненных обстоятельствах. Если говорить о социальном статусе тех, кто подался в хунхузы, то это в большей мере были крестьяне, которые потеряли свои земли. Когда в Китае оказалось огромное количество эмигрантов, то и они разными путями находили себя в хунхузничестве. Кто-то не смог найти себя в новых политических условиях, кто-то не смог терпеть эксплуатацию и угнетение. Именно эти три категории людей явились источником пополнения банд хунхузов на Северо-востоке Китая [Забияко, 2016, 21–58; Ван Синьжуй, 2016, 75]. Постепенно хунхузничество стало характерной этносоциальной проблемой Северо-восточного Китая.

*Сяо Цзюнь и Дуаньму Хунлян как представители
северо-восточного крыла Лиги левых писателей Китая*

В Китае после первой гражданской войны (1924–1927) шла вооруженная борьба между представителями Гоминьдана и Коммунистической партии Китая. Для борьбы с Гоминьданом и расширения идеологического влияния на народные массы 2 марта 1930 г. в Шанхае была организована Лига левых писателей Китая. Главными сюжетами произведений революционных писателей стали борьба рабочих с капиталистической эксплуатацией и отпор крестьян,

угнетаемых помещиками. Яркими фигурами северо-восточного крыла Лиги левых писателей Китая стали Сяо Цзюнь и Дуаньму Хунлянь.

Сяо Цзюнь (1907–1988, настоящее имя Лю Хунлинь, кит. 刘鸿霖), родился в деревне Ся-нянь-гоу около города Линхай провинции Ляонин (кит. 辽宁省凌海市沈家台镇下碾沟村). В возрасте семи месяцев он потерял мать. Мечта о службе на благо своей Родины привела молодого Сяо Цзюня в 1925 г. в ряды армии в провинции Цзилинь. Казарменная жизнь ему не нравилась, но именно она подвигла на творчество – он начал писать стихи. После инцидента «18 сентября» он официально начал отсчитывать свою карьеру писателя, с 1932 г. стал общаться с членами подпольной партии и прогрессивной молодежью Харбина. Армейская тема, случаи из военной жизни становятся основополагающими в творчестве Сяо Цзюня.

Другой северо-восточный писатель – Дуаньму Хунлян (1912–1996, настоящее имя Цао Ханьвень, кит. 曹汉文), родился в уезде Чанту провинции Ляонин (кит. 辽宁省昌图). В год поступления на исторический факультет Цинхуаского университета вступил в ряды Лиги левых писателей Китая. Широкая северо-восточная территория определила его любовь к этой земле. Сложная жизнь простого народа, жестокое угнетение крестьян помещиками, приводящее к многочисленным социальным конфликтам – источник художественного творчества писателя. С 1933 по 1935 гг. он пишет роман «Степь Хорчинского аймака». Он говорил: «Эта земля вдохновила меня..., я специально живу, чтобы дописать историю своей земли» [Дуаньму Хунлян, 1997, 3–4]. Материалом произведения становятся и детские воспоминания писателя. Его мать, дочь крестьянина-арендатора, не была узаконена в своих правах, а непутевый отец был сыном помещика. Сложные отношения родителей привели к разрыву, отец отнял сына у матери. Рассказы матери о тяжелой жизни слуг в доме помещика и кровавой истории семьи Цао будущий писатель очень хорошо запомнил с самого детства. Соединение двух социальных ролей личности писателя – помещика и крестьянина – причудливым образом отразились в его творчестве. Он был всецело на стороне угнетенного класса, ненавидел власть имущих [Дуаньму Хунлян, 1997, 3–4].

Образы хунхузов в творчестве Сяо Цзюня и Дуаньму Хунляна

Диаметрально противоположные в творческом поиске, два этих писателя сходятся в изображении хунхузов на страницах своих произведений. Капитан «Железный орел» в романе Сяо Цзюня «Деревня в августе», Цуйпин в романе Сяо Цзюнь «Третье поколение», Лао-бэй-фэн в романе Дуаньму Хунлян «Степь Хорчинского аймака», Мэй-хэй-цзы в романе Дуаньму Хунлян «Далекий летучий песок» – эти образы хунхузов не являются, с точки зрения писателей, изображением бандитов, а предстают воплощением бунтарского духа угнетенного крестьянства и бедноты.

В своем романе «Деревня в августе» (кит. «八月的乡村», 1935 г.) Сяо Цзюнь изобразил образ героического атамана хунхузов – капитана по прозвищу

«Железный орел» (кит. «铁鹰队长»): «Высокий и стройный, он стоит прямо, на запястье висит пистолет, он похож на одинокого орла без крыльев...» [Сяо Цзюнь, 2008а, 56]. Внешне этот герой изображен автором довольно сдержанно, но его поступки приоткрывают поэтическую душу, живущую бедами своих сторонников. Ранение подчиненного заставляет «Железного орла» мучительно переживать чужую боль. Ему не чужды человеческие эмоции и чувства, но на первый план для него всегда выходят интересы окружающих. Автор рисует сложный психологический портрет хунхуза, который ставит интересы окружающих превыше всего и остро чувствует боль близкого человека.

В романе «Третье поколение» (кит. «第三代», 1935–1950 г.) Сяо Цзюнь запечатлел целый ряд образов хунхузов. Это представители дикой силы Северо-восточной земли. Они непокорны, являются разрушителями старого мира. Исследователи считают, что столь яркое и многочисленное изображение героев-бунтарей говорит и о собственной бунтарской натуре писателя [Люй Цзямэн, 2017, 134–136]. Так, одним из наиболее удачных с художественной точки зрения является образ духовного вождя хунхузов Хайцзяо. Когда при атаке двора помещика деревни Линхэ Хайцзяо был ранен, он приказал своим соратникам застрелить его, но в итоге покончил жизнь самоубийством. Перед смертью он завещает хунхузам такие слова: «Мой отец мне сказал никогда не сдаваться, а сейчас я передаю вам его слова... пока в вас теплится жизнь, сдаваться нельзя!» [Сяо Цзюнь, 2008b, 392]. На смену Хайцзяо приходит другой хунхуз – Лю Юань, который смог подняться на гору Ян-цзяо (кит. 羊角 – бараний рог) и вступить в банду хунхузов. Лю Юань смог продолжить начинания вождя по противостоянию старому миру, чтобы завершить их в боевом походе против правительственных войск.

Хунхузы на страницах художественных произведений этих авторов – это мужчины с диким характером, олицетворяющим силу и мужество. Но в романе «Третье поколение» Сяо Цзюнь изобразил и женщину-хунхуза – Цуй Пин. Она сметлива и расторопна, стойко переносит трудности, осмеливается на протест; это образ «пробужденной женщины». Когда был пойман ее муж, она не пролила ни слезы, не умоляла, а только лишь ругала помещика Ян Чжонлуо. По сравнению с обычными женщинами того времени ее можно назвать бесстрашной. Ее духовное пробуждение началось, когда Цуйпин поднялась на гору Ян-цзяо. В шайке хунхузов она наравне с мужчинами трудилась на благо товарищей, училась стрелять, активно помогала другим хунхузам чинить одежду и заведовала финансами, постепенно завоевывая доверие соратников. Цуйпин – это лучший представитель северо-восточных женщин, национальное и социальное пробуждение которых приводит их на путь протеста. Она рвет путы феодальных нравственных норм по отношению к женщинам, устраняет невежество и пробуждает непокорный дух китайских женщин [Люй Цзямэн, 2017, 135].

Чувство долга и строгие моральные принципы, благородство и жажда справедливости, помощь нуждающимся являются важнейшими характеристиками образа хунхуза в романах писателейлевой лиги. В романе «Степь

Хорчинского аймака» (кит. «科尔沁旗草原», 1935 г.) Дуаньму Хунлян запечатлел образ гуманного атамана хунхузов Лао-бэй-фена (кит. 老北风 – старый северный ветер). Он справедлив и совестлив, стремится оградить простых людей от бед. В народе о нем из уст в уста передается песня: *«Старый северный ветер исходит от неба, откроет казенные амбары и поддержит голодных, головы у богатых будут болеть»* [Дуаньму Хунлян, 1997, 363–364]. Простые люди его уважают и считают своим. Лао-бэй-фен с честью выполняет свою миссию. Узнав, что японские агрессоры заняли город Шеньян, он уверенно поднял флаг «Поднебесной первой добровольческой армии» и велел своей банде наступать на Шеньян. Слава о нем шла впереди его отряда, к которому по пути присоединялись новые соратники из числа простого люда. Лао-бэй-фен исполнил долг и обязательства перед простым народом, ведя своих соратников по пути протеста любой агрессии и угнетению [Люй Цзямэн, 2017, 135].

Заповеди гуманного поведения хунхуза воплощаются в хунхузническом уставе. Так, в романе Сяо Цзюня «Третье поколение» отец и дядя Хайцзяо установили правило никогда не обижать женщин; при его нарушении член банды подвергался расстрелу. Моральные правила устава хунхузов передавались из поколения в поколение. Когда Цуйпин, избегая преследования, поднялась на гору Ян-цзяо и стала жить в шайке хунхузов, с этими принципами она познакомилась воочию [Люй Цзямэн, 2017, 135].

Но в романе «Далекий летучий песок» (кит. «遥远的风砂», 1939 г.) Дуаньму Хунлян воссоздает двойственный образ хунхуза Мэй-хэй-цзы (кит. 煤黑子 – шахтер). Бывший эр-дан-цзя (кит. 二当家 – помощник атамана) шайки хунхузов демонстрирует примитивную бунтарскую силу, несмотря на его зачисление в антияпонскую армию. Его грубость и злой характер остаются неизменными даже по прошествии времени. В гостинице Луо-ма-туо-дянь (кит. 骡马驼店) дикая сущность хунхуза проявились в полной мере. Он занимался разбоем, грабил, дрался, крал урожай и провиант. Когда война закончилась, Мэй-хэй-цзы не упускал возможности поживиться и снова грабил, насиловал и убивал. Своими действиями он мешал дисциплине и провоцировал многочисленные конфликты. Соратники его ненавидели, но особо активных недоброжелателей он устранял поодиночке. *«Мэй-хэй-цзы прыгнул и добежал к Чен Куй, схватил его под ложечкой, связал его руки на седле. После этого Мэй-хэй-цзы оглянулся на труп Цзя И... Его лицо резко дернулось, кажется, он уже не смог сдержаться. "Я не уйду!" – он так рычал»* [Ван Пэйюань, 2011, 239]. Однако, несмотря на столь ужасающий образ, писатель дарует ему доблестную смерть. С одной стороны, его поведение жестоко и разрушительно, оно остается неизменным с течением времени, с другой – автор считает, что особые исторические обстоятельства пробуждают в человеке не только хорошие, но и негативные черты характера [Чэн Цань, 2010, 93–94].

В послесловии к роману «Степь Хорчинского аймака» Дуаньму Хунлян написал: *«Помните, что ни один крестьянин не хотел добровольно стать хунхузом. Хунхузничество – это неизбежная судьба северо-восточных крестьян...»*

Ничего нет трагичнее, чем ошибочный выбор жизненного пути» [Дуаньму Хунлянь, 1997, 407–408].

С социальной точки зрения хунхузничество на Северо-востоке Китая подрывало основы социальной политики, экономики и морали. Это был насильственный захват прав на свободное существование, на жизнь без угнетения. Дикость северо-восточных земель, отсутствие централизованного управления на этих территориях и другие факторы явились источником появления хунхузничества как социального и исторического явления. Хунхузничество стало порождением сложного периода в истории, но явилось также символом жизнеспособности и непокорности угнетенного народа, дикой силы природного человеческого духа.

Несмотря на художественный вымысел и идеализацию в изображении обстоятельств и сюжетов хунхузнической жизни, в произведениях Дуаньму Хунляня и Сяо Цзюня можно увидеть исторический облик реальных хунхузов. Образы хунхузов воплотили в себе уверенную жизнеспособность человека, способность сопротивления обстоятельствам, социальному неравенству и классовому угнетению, бунтарский дух и легендарный характер этих неоднозначных участников исторического процесса. В художественных произведениях сделана попытка объективно показать причины появления хунхузничества, реконструировать образ жизни хунхузов, их речь и модель мышления.

Такие герои необходимы были в те годы китайскому обществу, востребованы исторической ситуацией формирования национального сознания перед угрозой японской оккупации. Типология создания образа хунхуза в творчестве северо-восточных писателей состоит в сочетании архетипического образа разбойника и современного борца с социальным неравенством и иностранным засильем. Через образы хунхузов представители Лиги левых писателей попытались выразить собственную позицию по узловым моментам истории, ответить на запрос нового социального заказа революционного сознания китайцев, стремящихся построить социалистическое государство.

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

Библиографический список

Бянь Юй. 边羽. Атрибуция гуандунских хунхузов 边羽. 关东红胡子考辨 // Социальная наука. – 1988. № 1. – С. 116.

Ван Пэйюань. 王培元. Избранные романы группы писателей Северо-Востока. 王培元. 东北作家群小说选. – Пекин: Народное лит. изд-во, 2011. – 239 с.

Ван Синьжуй. 王欣睿. Изучение литературы движения «Переход в Гуандун». 王欣睿. «闯关东» 文学研究. – Чанчунь: Цзилиньский университет, 2016. – 306 с.

Дуаньму Хунлян. 端木蕻良. Степь Хорчинского аймака. 端木蕻良. 科尔沁旗草原. – Пекин: Народное лит. изд-во, 1997. – 408 с.

Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения РАН, 2016. – 437 с.

Люй Цзямэн. 吕佳蒙. Сила и дикая натура жизни – образ «Хузы» в творчестве северо-восточных писателей. 吕佳蒙. 生命的野性与强力-浅析东北作家群笔下的 «胡子» 形象 // Вестник Цзилиньского педагогического института. – 2017. – № 7. – С. 134–136.

Сяо Цзюнь. 萧军. Деревня в августе. 萧军. 八月的乡村 // Сяо Цзюнь. Собрание сочинений: В 20 т. Т. 1. 萧军. 萧军全集: 20 卷. 册. 1. – Пекин: Изд. дом «Хуася», 2008. – С. 31–155.

Сяо Цзюнь. 萧军. Третье поколение 萧军. 第三代 // Сяо Цзюнь. Собрание сочинений: В 20 т. Т. 2. 萧军. 萧军全集: 20 卷. 册. 2. – Пекин: Изд. дом «Хуася», 2008. – 407 с.

Сяо Цзюнь. 萧军. Третье поколение 萧军. 第三代 // Сяо Цзюнь. Собрание сочинений: В 20 т. Т. 3. 萧军. 萧军全集: 20 卷. 册. 3. – Пекин: Изд. дом «Хуася», 2008. – 435 с.

Цянь Гунлай. 钱公来. Запись о районе Ляохай. 钱公来. 辽海小纪. – Чанчунь: Чанчуньское управление северо-восточного производства, 1947. – 119 с.

Чэн Цань. 程灿. Причудливая эстетика 程灿. 异样的审美 // Вестник Тайюаньского педагогического института. – 2010. № 6. – С. 93–94.

ОБРАЗ ВОСПРИЯТИЯ РОССИИ И РУССКИХ В ТВОРЧЕСТВЕ БАЙ ЛАН

Е.В. Сенина

Прогрессивная китайская писательница XX в. Бай Лан родилась в Шэньяне в 1912 г. В 1929 г., выйдя замуж за своего двоюродного брата-писателя, подпольного партийного деятеля Ло Фэна, она переехала в Цицикар, а затем в Харбин, где Ло Фэн работал на железнодорожной станции Хулань. В возрасте 21 года Бай Лан стала корреспондентом газеты «Интернационал» (国际协报), публиковалась под именем Лю Ли. Благодаря усердному труду и ответственности Бай Лан вскоре была назначена ответственным редактором еженедельников «Женщина», «Детство», «Здоровье». Позже Бай Лан стала единственной женщиной редактором на всём Северо-Востоке Китая.



По воспоминаниям друзей, Бай Лан была молчаливой, доброй, прямолинейной, сильной девушкой. Помимо журналистской деятельности, Бай Лан активно принимала участие в культурных мероприятиях Харбина. В 30-х гг. XX в. на 16-й улице г. Харбина располагалось здание «Ломбарда». Хозяин лавки был большим ценителем литературы, одна из комнат его дома была организована для проведения театральных постановок и литературных вечеров, в которых принимала участие прогрессивная молодежь Харбина. Бай Лан вместе с писателями Сяо Цзюнем и Сяо Хун принимала участие в постановке одноактной пьесы «Человек со второго этажа» (《居住二楼的人》).

В 1934 г. Бай Лан начинает публиковать свои произведения в еженедельнике «Литература и искусство» (《文艺》). В тот же год из-за преследования японскими властями семья была вынуждена перебраться в Шанхай, где Бай Лан устроилась на работу в «Северо-Восточную газету» (《东北日报》) и вступила в Лигу левых писателей Китая. Семья недолго прожила в Шанхае, вскоре пара отправилась в Ухань, а затем в Чунцин, чтобы присоединиться к работе писателей в «Ассоциации по борьбе с врагами» (抗敌协会组织). В полевых условиях создавались заметки, очерки и повести о жизни солдат, сражавшихся за свободу Китая.

В 1941 г. Бай Лан попала в «чёрный список» Гоминдановских властей и при содействии Чжоу Энлая отправилась на работу в Яньань заместителем редактора газеты «Освобождение» (《解放日报》). В 1942 г. Бай Лан приняла участие в Совещании по вопросам культуры и искусства в Яньани, на котором Мао

Цзэдуном были сформулированы основные направления развития революционной литературы и искусства. Главной задачей революционных деятелей культуры и искусства было «хорошее знание и понимание психологии и живого языка народных масс». Установки Мао на долгие годы определили структуру и шаблонность китайской литературы для широких масс.



Напряженная обстановка «Особого района», а также организованная Кан Шэном кампания по чистке рядов КПК «Упорядочение стиля» (1941–1945), в рамках которой проводились жестокие дознания и репрессии, привели к тому, что ещё беспартийная Бай Лан подверглась необоснованным обвинениям и наказанию, после чего у неё начало развиваться психическое расстройство, которое дало знать о себе в старости. Позже ЦК партии принёс писательнице извинения и инцидент был исчерпан.

В 1945 г. писательница вступает в КПК и вместе с мужем возвращается в Шанхай.

С начала войны в Северной Корее Бай Лан подрабатывала на санитарном поезде, а затем стала послом дружбы. События северокорейской войны нашли отражение в прозе Вэй Вэя, Лу Лина, Лао Шэ, стихах Тянь Цзяня [Серебряков, 2005, 215]. Не исключением была и Бай Лан. Воспевание социалистической нови, прославление боевого революционного прошлого КПК, описание подвигов китайских солдат, оказавших помощь корейскому народу в борьбе с американским империализмом – всё это нашло отражение в произведениях Бай Лан. В это время были написаны роман «Вперед по рельсам» (《在轨道上前进》), повести «Пожилые супруги» (《老夫妻》), рассказы «Большая Медведица» 《北斗》; «Жертва» 《牺牲》; «Река Иру» 《伊鲁河畔》 и др.

В 1953 г. Бай Лан в составе исполнительного комитета Международной демократической федерации женщин приняла участие во Всемирном конгрессе женщин в Копенгагене. В процессе общественной работы Бай Лан издала несколько сборников документальной прозы «Реальные люди и события» 《真人真事》 (1950), «Закаляйся» 《锻炼》 (1957), «14 передовых женщин-производительниц» 《十四个女先进生产者》 (1956), «Сталин – свет мира» 《斯大林——世界地光明》 (1953), «С ночи до рассвета» 《月夜到黎明》 (1955), «Путешествие на Запад (очерки)» 《西行散记》 и др. «Согласно установкам Мао Цзэдуна главным критерием в оценке литературы была её политическая сообразность,



содержанию произведений надлежало отражать классовую борьбу, в их форме – ориентироваться на вкусы и уровень восприятия малограмотного простонародья» [Серебряков, 2005, 214]. Руководствуясь данными установками, китайские писатели, в числе которых была и Бай Лан, осуществляли свою творческую деятельность. Отличительной особенностью практически всех произведений были схематизм и лозунговость.

В 1956 г. после участия в Конгрессе писателей Азии и Африки Бай Лан приступает к написанию романа-биографии, но вновь на писательницу обрушивается шквал политической критики – её обвинили в приверженности правым взглядам и выслали из Пекина в провинцию Ляонин для работ на угольных шахтах, а затем на ткацкой фабрике. Давление партии усиливалось, Бай Лан была лишена всех статусов, а главное – лишилась возможности писать. Во время культурной революции, осенью 1968 г., писательницу отправили в «школу 7 мая» на перевоспитание и принудительные работы. Там у нее вновь обострились психические расстройства, полученные в Яньани. 7 февраля 1994 г. после продолжительной болезни Бай Лан скончалась.

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

Библиографический список

Серебряков Е.А. Справочник по истории литературы Китая (XII в. до н.э. – начало XXI в.): имена литераторов, названия произведений, литературоведческие и культуроведческие термины в иероглифическом написании, русской транскрипции и переводе. – М.: АСТ: Восток-Запад, 2005. – 333 с.

白朗。月夜到黎明。北京。作家出版社，1955。

方未艾。怀念命运多舛地女作家白朗 // 人物春秋，3. 2010. – 45–49 页
Режим доступа: <http://www.doc88.com/p-5055891055933.html>

СТАЛИН – СВЕТ МИРА

(пер. Е.В. Сениной)

Я снова посетила Москву и снова как будто увидела товарища Сталина. Так случилось, что мне выпала возможность встретить новый год в этой свободной, святой стране рядом с уважаемым товарищем Сталиным, вместе с искренними советскими друзьями и милыми советскими детьми. Этот праздник предвещает мир, полный надежд и расцвета. Я словно окунулась в радость далёкого детства, греющую моё сердце.

И всё же всякий раз, сталкиваясь с чем-то новым, это часто вызывает у меня совсем другие воспоминания... Какая прекрасная ночь в канун Нового года! Радость покоя наполнила великолепный актовый зал. Разноцветные гирлянды задорно сверкали на новогодней ёлке. Среди пения и танцев советских детей мне выпала радость встретить Деда Мороза. Но, находясь в такой счастливой реальности я думала о продолжающейся корейской войне. Я думала, как сильно люди хотели бы верить в то, что провозжая старое и встречая новое, они проводят войну и встретят мир!

За последние два года я несколько раз путешествовала между Северной Кореей, Китаем и Советским Союзом. Мой опыт мира и войны был очень ясен и конкретен в моём личном опыте. Поэтому, чем больше я находилась в мирной и счастливой обстановке, тем больше думала о непрекращающихся войнах. Я совсем недавно вернулась из Северной Кореи и мне трудно забыть бедствия войны, которые все ещё свежи в моей памяти. Хотя Пхеньян и Москва далеко друг от друга, но мне кажется, что он будто стоит перед глазами.

Новый год символизирует надежду, а счастливые советские дети – это воплощение мира. Взгляните на них! Как людям не жаждать мира! Взгляните на них! Как можно не вспомнить тысячи корейских детей, переживающих новогоднюю ночь под бомбёжками на залитой кровью земле! В эту прекрасную ночь, возможно, многие из них лишились родителей и потеряли свои дома, не говоря уже о том сколько людей погибло.

Я вспомнила выступление корейского писателя Хан Сюэе на Конгрессе народов в защиту мира. Он сказал: «Пока на моей Родине идёт война, я не могу выступать здесь мирно и спокойно». Я была глубоко тронута его речью. Особенно во время торжественных и весёлых праздников я вспоминала его переживания и вспоминала кровавые, ожесточённые бои. Я, как мать, как китаянка, тесно связанная с судьбой корейского народа, тоже не могла успокоиться.

Мир даёт детям мечты и жизнь, но война им приносит ужас и смерть. Такой контраст!

В Советском Союзе в каждой школе, в каждой семье дети свободнее птиц и красивее цветов, они воспеты любовью Сталина и воспитаны солнцем и дождём. В Ленинградском дворце пионеров я навестила детей павших героев, все они сироты Великой Отечественной войны. Они растут под заботой товарища Сталина. Когда я целовала их на прощание, мою любовь нельзя было выразить

словами, но и сдержать эти грустные, трагичные воспоминания тоже было невозможно. Я вспомнила корейского сироту Фэн Шихуа, который лежал у меня на руках три месяца назад и плакал, а его глаза горели ненавистью. Я вспомнила всех корейских сирот, которых я навещала. После моего отъезда кто-то из них погиб под ударами бомбардировок, также, как и погибли их родители! Выжившие, хоть и познали материнскую любовь в заботе и любви своей Родины, но издевательства и ужас, упавший с неба, по-прежнему пугают их маленькие души и днём, и ночью. Если люди не добьются мира, спокойное счастье пройдет мимо них.

Конечно, грустные воспоминания – это мгновенье. И они вскоре превратились в трогательную детскую песню:

«Счастлирое время детства,
прекрасней рассвета весны.
Мы – советские дети счастливы,
От заботы и внимания Сталина».

Нетрудно вообразить, что в тяжелые годы Советского Союза – во время Великой Отечественной войны, какие несчастья пережили эти дети. Но после Великой Победы, они преодолели все беды, и снова живут прекрасной детской жизнью. Разве можно ещё что-то увидеть, кроме счастья на их лицах? Сегодня Родина воспитывает их старательно и заботливо.

В тот день, смотря вниз с двадцатого этажа 36-этажного здания МГУ, я удивилась величю этого здания. Приветствую товарища Сталина, приветствую народ Советского Союза, который трудится во благо следующих поколений. Какую прекрасную обстановку для учёбы вы создали будущему поколению, какой богатый фундамент вы заложили для человечества! Советские товарищи нам сказали, что если бы человек жил в каждой комнате этого здания по одному дню, то ему понадобилось бы 126 лет. Другого представления этому огромному, величественному зданию не нужно. Тогда я подумала, что сироты, которых я навестила, и выпускники десятого класса, которые с нами встречали Новый год, будут хозяевами этого университета. И тогда основа коммунистического общества СССР ещё больше увеличится и укрепится. К тому времени мы уже и не сможем представить *какой счастливой* будет жизнь советских детей.

В течение десятидневного визита в СССР я увидела такие огромные современные здания, узнала о счастливой жизни советских детей, и каждый представитель китайской делегации мог предвидеть прекрасное будущее детей эпохи Мао Цзэдуна. Сегодняшний день советских детей – это завтра *наших* детей, и это завтра уже на рассвете. Счастье советских детей и слава Сталина даёт мне уверенность думать, что скоро наступит светлое будущее северокорейских детей, растущих в беде и войне. Их смелые родители самоотверженно идут по стопам героев Советского Союза, чтобы создать свободные условия жизни для будущего поколения.

Глядя на такую яркую перспективу и созерцая такую красивую жизнь, никогда не чувствуешь себя старым. Помню, как почтенный восьмидесятилетний

господин Чен Шутон радостно воскликнул, когда на его шею молодой пионер завязал любимый красный галстук: «Я действительно на шестьдесят или семьдесят лет помолодел!» Его глаза сияли надеждой и благодарностью, ещё в его озорном взгляде отражалась детская наивность. Причина тому – слава Мао Цзэдуна и слава Сталина!

Сталин – спаситель мира. Люди всего мира идут вперёд под Вашей славой. Благодаря Вашему свету и теплу, Вашей силе и любви, спасающей мир, и люди будут жить в доброте и счастье.

Я часто с гордостью думаю, что китайский народ, рождённый во времена Мао, самый счастливый; и после участия в Конгрессе народов в защиту мира я ещё больше горжусь тем, что люди всего мира, рождённые во времена Сталина, тоже самые счастливые. Гордись Сталиным народ Советского Союза! Гордись и весь мир Сталиным. Люди всей планеты, которые мечтают о свободе и мире, стремятся посетить мирную землю Советского Союза, и увидеть Сталина – спасителя человечества. Благодаря его вдохновению, песня мира настолько важна; благодаря его поддержке, сила мира настолько огромна; благодаря его заверениям, уверенность в мире настолько прочна и тверда. Этот вывод стал для меня ещё более убедительным, когда я снова ступила на Советскую землю, завершив свою мирную миссию.

Слава Сталину! Ваш свет сияет, как вечно горящая красная звезда Кремля. Под Вашим руководством, мечтающие о счастье люди, смело расчищают снег суровой зимы, чтобы с надеждой встретить тёплую солнечную весну.

Январь 1953 год.

ЦВЕТОК ДРУЖБЫ

(перевод Е.В. Сениной)

По прибытии в Маньчжурию можно наблюдать за советской границей. Через несколько минут поезд ввозит тебя в город Забайкальск. С тех пор, ты начинаешь упиваться теплотой дружбы. Все товарищи, побывавшие в Советском Союзе, обладают таким глубоким опытом, что как только ступают на эту священную землю, чувствуют себя как у себя дома! Уезжая с родины, не чувствуется, что ты на чужбине, и нет чувства одиночества и скуки в долгой дороге. Радущие советских друзей, как пламя – топят все неприятные эмоции. И так каждый раз, начиная со станции Забайкальск, мы становимся близкими после долгой разлуки, и наслаждаемся радушием каждого советского друга – хотя в начале мы и не знаем друг друга. Если бы ты был знакомым советского человека, тебя бы приняли в любом коллективе.

В прошлый раз, когда наша китайская женская делегация была по дороге в Копенгаген, товарищ Тянь Хуа, которая играла в балете «Седая девушка», на станции Забайкальск была окружена большой группой советских молодых мужчин и женщин. Наборы открыток «Седая девушка» в книжном магазине вокзала были быстро распроданы, и все хотели получить автограф Тянь Хуа. Хотя они

не понимали друг друга, радушная советская молодёжь продолжала задавать вопросы, окружала её и не хотела уходить. Кто-то принёс ей цветы, кто-то повесил памятную медаль на грудь, а одна пожилая женщина бросилась в толпу с коробкой косметики и передала её Тянь Хуа, и не назвав имени поспешила к поезду. (Я уверена, что в этот день кто-то обязательно опоздал на поезд.)

Ещё одна женщина средних лет с сыном купила большой флакон дорогих духов и попросила своего ребёнка подарить их товарищу Тянь Хуа. Но взволновано, бежав к артистке, мальчик упал на землю и разбил флакон. Он испугался до слёз. Но мама, не ругая сына, побежала в привокзальный магазин за новым флаконом. Наконец ребёнок исполнил это ответственное задание и с радостью устремился в объятия матери.

От Забайкальска до Москвы около недели езды. В поезде уютный вагон уже стал нашим временным домом. Этот передвижной дом возил нас путешествовать по необъятной земле Советского Союза сквозь густые леса и длинные реки. Находясь в Сибирском поле, покрытом снегом, можно было ощутить радость дружбы. В долгой 7–8-тысячной километровой поездке, для советских граждан уже не были непривычными одежда и внешность китайцев. Во время поездки, нам постоянно приветственно махал руками многочисленный советский трудовой народ. Только завидев присутствие друзей из Китая, люди махали нам руками, не сожалея о незаконченной работе, и возвращались к работе, только тогда, когда наш поезд проезжал.

Несмотря на то, что мы друг друга не понимали, мы чувствовали друг друга, мы могли передать свою дружбу цветами и песнями. Вечная дружба подобна красивым цветам и песням, такая же приятная как аромат цветов и полная дружеских слов. Всё это вызывало приятные эмоции возле вокзала, и заставляло пожилых забыть о старости и почувствовать себя молодыми среди присутствующих. Они вместе с молодёжью громко пели песню о дружбе:

Дружба Китая и Советского Союза будет вечна,
Соединяются народы китайские и советские;
Добрые народы будут стоять плечом к плечу,
Честные народы поют о будущем!

В песне поётся о советско-китайской дружбе, о силе двух народов и взаимной любви, и уважении.

В вагоне поезда, в этом временном, но уютном доме, каждую минуту мы чувствовали заботу во всех мелочах. Товарищи в вагоне-ресторане очень заботились о нашем здоровье во время поездки и делали всё, чтобы питание как можно больше подходило нашей привычной еде. Глаза у каждого из них сияли полные заботы и любви. Если они замечали, что кто-то мало поел, тогда они непременно выясняли причину. Поэтому мы старались съесть свою порцию, а товарищ, которого укачивало в поезде, тайком делился со всеми своей едой.

В течение этих 6–7 дней все советские товарищи в вагоне стали самыми близкими нам друзьями. За короткое время между нами зародилась крепкая и долгая дружба. Каждый раз, когда мы сходили с поезда, проводники тепло

прощались с нами. В особенности проводницы, всегда со слезами на глазах и взволновано принимали наши прощальные подарки, печалились по поводу расставания с нами, и мы желали друг другу всего самого хорошего. Было такое сильное чувство привязанности, как будто мы долго были знакомы!

А вся эта история – всего лишь капля в безбрежном океане дружбы между народами Китая и Советского Союза, такое привычное дело, которое давно перестало быть необычным. Тем не менее, разве такая простая история в жизни – не самая типичная?

Семена дружбы уже посеяны в глубинах сердца китайского и советского народов, цветок дружбы цветёт повсюду. Давайте радеть о долгой китайско-советской дружбе! Это же самая надёжная гарантия мира.

Вечер перед годовщиной заключения «Договора о дружбе, союзе и взаимной помощи между СССР и КНР», 1954 г.

ОБРАЗ ВОСПРИЯТИЯ ЭВЕНКОВ В РОМАНЕ ЧИ ЦЗЫЦЗЯНЬ «ПРАВЫЙ БЕРЕГ РЕКИ ЭРГУНА»

Дэн Голун

Эвенки в Китае являются одним из этнических меньшинств с относительно небольшим населением, они разбросаны по северной границе и занимаются сельским хозяйством, кочевничеством и известны разведением оленей. Эвенки, по китайским источникам, – это национальное самоназвание, означающее «люди, живущие в лесу» [На, 1983, 4]. Китайское правительство с 1945 г. подтвердило статус эвенков как народности и оказало поддержку в различных областях жизни, в том числе, и в сфере культуры [Чжао, 2013, 12]. С 1950-х по 1960-е и с конца 1970-х до конца 1990-х годов правительство Китая организовало специальную исследовательскую группу для сбора и сортировки устной эвенкийской литературы и добилось определенных результатов. В этом исследовании устная эвенкийская литература была записана и отсортирована в текстовом виде, в том числе 14 мифов и легенд были официально опубликованы в «Отчете о расследовании социальной истории эвенков» [Чжао, 2013, 15]. Были записаны мифы и легенды, песни, пословицы эвенков, на основании этих записей изданы книги «Народные рассказы эвенков» (1984 г.), «Эвенкийские песни» (1981 г.), «Сборы пословиц Даур Эвенк и Орочон» (1993 г.).

Эвенкийская культура не обособлена, она активно влияет и на китайскую литературу. Одним из самых известных и талантливых авторов, которые пишут об эвенках, стала Чи Цзыцзянь. Китайская писательница, выросшая в деревне вместе с эвенками, с детства впитала уникальную культуру эвенков, впоследствии активно описывая в своих произведениях эвенков, их быт, характер, культуру. Чи Цзыцзянь – не только автор романов об эвенках, в реальной жизни она активно борется за их права, помогает адаптироваться в условиях изменений мира и изменения жизни. Её роман «Правый берег реки Эргуна» (в русском переводе «Правый берег реки Аргунь») знакомит читателя с эвенками и их мироощущением.

Художественный образ восприятия – это «художественная проекция этнического сознания, обусловленная этническими константами той ли иной культуры, литературной традицией, а также этническими, идеологическими и художественными установками конкретного автора» [Забияко, Сенина, 2016, 20]. «Правый берег реки Эргуна» – роман о жизни эвенков-охотников, кочующих вдоль бассейна реки Хэйлунцзян, по правому берегу реки Эргуна. Роман описывает быт и традиционные занятия эвенков: охоту, рыбалку, оленеводство, их бережное отношение к природе. Сюжет романа строится на отношениях между

людьми как внутри этнической группы, внутри семьи, так и с людьми других национальностей: русскими, ханьцами, японцами. Чи Цзыцзянь описывает трудную жизнь эвенков, их попытку выжить и сохранить национальный дух в условиях повсеместной глобализации. Роман состоит из четырех частей: «Утро», «Обед», «Сумерки» и «Половина луны». Каждая часть описывает историю жизни простой эвенкийской семьи, их отношения и быт.

В романе Чи Цзыцзянь «Правый берег реки Эргуна» описаны различные персонажи: мужские и женские, чьи образы определяют восприятие всей нации эвенков. Образ эвенкийской женщины включает такие элементы, как красота, особенности внешности, сила и умения, доброта и нежность.

Эвенки и китайцы внешне похожи, при этом автор выделяет и такие особенности внешности, как плоское лицо, высокие скулы, черные глаза, подчеркивает красоту и женственность эвенкийской женщины. Например, описывая Нихао, Чи Цзыцзянь пишет: «Дочери Алеку примерно тринадцать или четырнадцать лет. Хотя она следит за плоским лицом женщин нашего народа, но ее подбородок слегка заострен, что делает ее очень игривой. Ее высокие скулы покрыты двумя нитями челки, а ее тонкие черные глаза темные и блестящие. Она носила косу с несколькими фиолетовыми дикими хризантемами и сладко улыбалась» [Чи, 2014, 95]. Женственность эвенкиек в романе передается через описание причесок, украшений в волосах. Например: «Другая женщина, Цзунри, носила синий тюрбан на голове, и у нее были гладкие волосы. Она заплела свои пышные, угольно-черные волосы в пучок, в который была вставлена кремово-белая шпилька из оленьей кости» [Чи, 2014, 7].

Чи Цзыцзянь подчеркивает силу и работоспособность эвенкийских женщин. Например: «Мать – самая работоспособная женщина в Улилэйнах (Улилэй – племя). У нее округлые плечи и сильные ноги. У нее широкий лоб, и она всегда очень нежно улыбается, когда смотрит на людей» [Чи, 2014, 7]. Дамара – сильная и умелая, она делает множество различных вещей. Например: «Мастерство Дамары очень хорошее: шкуры, вяленое мясо, березовые корзины и березовые лодочки, шитые сапоги и перчатки из косули, а также блины, доение оленей, шитье седел и т.д.» [Чи, 2014, 8].

Итак, эвенкийские женщины красивые, нежные, добрые, и при этом сильные, выносливые, умелые. Они много трудятся, чтобы выжить в сложных природных условиях.

Образ мужчин-эвенков в романе опирается на внешние черты, такие как телосложение, особенности внешности. Например, густые брови: «Раджда очень похож на моего отца по внешности и темпераменту. Хотя он очень худой, но у него широкие плечи, длинные руки и сильные кости. Его брови не такие редкие, как у других мужчин, а густые» [Чи, 2014, 89]. В то же время внешние

характеристики тесно связаны с характером человека. Чи Цзыцзянь отмечает такую черту, как болтливость / неболтливость. Например: «Мой отец очень худой, он хороший охотник, болтливый человек, всегда шутит с мамой» [Чи, 2014, 7]. Или: «Шаман Ниду не болтлив, возможно что, он шаман, поэтому обычно носит ту же одежду, что и женщины» [Чи, 2014, 5].

Эвенкийские мужчины – сильные и храбрые. Например, когда японский солдат позволил собаке укусить человека, Иван убил собаку на глазах японца. «Судзуки Хидео попросил Киндэ стать посреди тренировочной площадки и выпустил волчью собаку, чтобы та укусила его. Иван подбежал к нему и убил собаку ногами. Ноги Ивана такие же мощные, как и его руки. Сузуки Хидео был шокирован» [Чи, 2014, 137]. После этого японец посадил Ивана в тюрьму, где его избивали, но он не кричал от боли, а стойко переносил наказание: «В ту ночь в тюрьме хлопали бичом, но люди не слышали голос Ивана, должно быть, он выдержал его без стога» [Чи, 2014, 137].

Таким образом, эвенкийский мужчина – сильный и смелый, обладающий крепким телосложением, ловкостью и силой.

В романе Чи Цзыцзянь «Правый берег реки Эргуна» образы эвенкийских мужчин и женщин различаются и внешними характеристиками, и внутренними, в то же время есть несколько общих черт, не имеющих гендерной окраски и присущих всем эвенкам, описываемым в романе.

Общими чертами как мужчин, так и женщин является сила, выносливость, что неоднократно подчеркивается автором в романе. Выделение именно этих черт, вероятно, связано с тем, что эвенкийским женщинам приходится трудиться наравне с мужчинами, выживать в трудных природных условиях. Несмотря на это, женщины добры и улыбчивы.

Общей чертой эвенкийских мужчин и женщин является доброта и любовь к людям, животным и окружающей природе. Характер эвенков связан с их особым отношением к природе, животным. Они чувствуют природу, искренне любят ее. Например, персонаж романа Мария переживает за оленей, когда им режут панты: «Резка пантов – это одна из ситуаций, которую я не хочу видеть. Рога также являются их плотью и кровью. Когда панты режут пилой, Мария плачет. Она не может видеть кровь на пиле, будто эта кровь вытекла из ее тела» [Чи, 2014, 18].

Для эвенков общение с природой является таинством, у которого есть свои правила, неукоснительно соблюдаемые всеми. Например, Джиндэ решил повеситься из-за несчастной любви, он был очень добр и не хотел навредить живому дереву, поэтому выбрал чахлое дерево. Потому что он знал, что согласно эвенкийским семейным правилам, любой повешенный должен быть кремирован вместе с деревом, на котором он был повешен. [Чи, 2014, 131].

К людям эвенки относятся с большим терпением, пониманием, добротой. Например, Иван относится к Надежде, которая занималась проституцией, не с презрением, а с пониманием, участием: «Иван подумал, что эту девушку заставили быть проституткой, иначе она не была бы такой грустной, он должен попытаться спасти ее от русских бизнесменов» [Чи, 2014, 14]. Впоследствии Иван женился на Надежде, простив ей недостойное поведение.

Доброта часто ведет к самопожертвованию, например, Нихао потеряла троих своих детей, чтобы спасти других. «Нихао заплакала и сказала, что, покидая лагерь, она знала, что, если она спасет ребенка, она сама потеряет ребенка. Я спросила ее: «Почему?» Нихао ответила: «Бог хочет, чтобы этот ребенок пошел туда, и, если я оставлю его, мой ребенок уйдет туда вместо него». «Тогда тебе не нужно его спасать!» – воскликнула Мария. Нихао грустно сказала: «Я шаман, как мне не спасать!» [Чи, 2014, 143].

На самопожертвование идет и Дарси, красивый, умный, способный, добросердечный, сострадательный парень. Чтобы спасти судьбу вдовы Джеффлинны, которая должна взойти на костер за умершим мужем, он решительно женился на ней, хотя она намного старше его и с кривым ртом. «Дарси внезапно подошел к Джеффлинне, он опустился на колени и сказал ей: Джиндэ бросил тебя, ты просто следуешь за ним, но он не хочет тебя. Это слишком глупо для вас преследовать этого мужчину, у которого нет вас в сердце! Выходи за меня замуж, я женюсь на тебе, я не дам тебе прыгнуть в огонь» [Чи, 2014, 132].

Подобное самопожертвование меняет всю жизнь человека, и только по-настоящему сильные духом люди готовы на подобные шаги. Чи Цзыцзянь, описывая эвенков – малочисленную слабую нацию, особое внимание уделяет их духу, национальной гордости, которая помогает им выстоять не только против природных тяжелых условий, но и против мира, в котором им придется измениться.

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

Библиографический список

Забияко А.А., Сенина Е.В. Образы восприятия русских эмигрантов в китайской литературе 1920–1940 гг. // *Emigrantologia Slowian.* – Opole. – 2016. – № 2. – Р. 19–32.

那晓波: 中国少数民族简史丛书, 鄂温克族简史编写组《鄂温克族简史》 内蒙古人民出版社 1983. – 173 页. На Сяобо: Краткая история китайских этнических

меньшинств, Группа по составлению истории Эвенков «Краткая история эвенков». Изд-во: Внутренняя Монголия, 1983. – С. 173.

Литературный глоссарий [Электр. ресурс] // Режим доступа: <https://baike.baidu.com/item/%E9%84%82%E6%B8%A9%E5%85%8B%E6%97%8F/1785974?fr=aladdin> (дата обращения : 01.12.2014).

迟子建: «额尔古纳河右岸», 北京: 人民文学出版社, 2014. – 273 页. Чи Цзыцзянь. Правый берег реки Эргуна. – Пекин: Лит.изд-во народной литературы, 2014. – С. 273.

赵延花, 宝音: «鄂温克族文学研究», 北京: 人民出版社, 2013. – 315 页. Чжао Яньхуа, Баоинь. Литературные исследования эвенков. – Пекин: Лит. изд-во народность, 2013. – С. 315.

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

К.А. Землянская

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Библиографический список

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«МАМА – РУССКАЯ, ПАПА РОДНОЙ – КИТАЕЦ, ВТОРОЙ ПАПА – КИТАЕЦ»: МЕМОРАТЫ ПОТОМКОВ РУССКО-КИТАЙСКИХ БРАКОВ В АМУРСКОЙ ОБЛАСТИ

А.А. Забияко, Я.В. Зиненко, Чжан Жуян

Межэтнические контакты русских и китайцев на Дальнем Востоке – тема большая и многогранная. Особенный интерес представляет проблема возникновения русско-китайских браков на приграничных территориях России и Китая и осмысление своего маргинального статуса потомками межэтнических союзов. Научные коллективы «Центра изучения дальневосточной эмиграции» и Лаборатории археологии и антропологии Амурского государственного университета изучают эти процессы с разных аспектов – исторического, религиоведческого, фольклористического [Забияко, Забияко, Зиненко 2016, С. 121–136; Забияко, Забияко, 2017; Чжан Жуян, 2019, С. 88–96]. Материалом данной публикации послужили мемуары Надежды Женовны Цмыкал, урожденной Сунь (Чинаровой) (1936 г.р.), и ее сына, Игоря Александровича Цмыкала (1964 г.р.). Надежда Женовна появилась на свет в результате брака русской женщины и китайца – явления, весьма распространенного на Дальнем Востоке в первой половине XX в., и в Амурской области, – в частности. Данные мемуары представляют собой фольклорные жанры, на основе которых мы можем отчасти реконструировать историю формирования китайского анклава на территории Амурской области в XX в., понять закономерности работы этнического сознания потомков русско-китайских браков [Забияко, Забияко, Зиненко, Чжан Жуян, 2016, С. 185–198].

В начале прошлого столетия жители южных и центральных провинций Поднебесной, спасаясь от нужды, голода, бесконечных войн, ринулись в поиске заработка осваивать дальневосточные территории. Дальневосточные приграничные земли эти возможности китайским мигрантам предоставляли – кто-то находил работу на золотоносных приисках, кто-то занимался сельским хозяйством, кто-то устраивался работать в строительных артелях. События Октябрьской революции и Гражданской войны осложнили возможности для возвращения китайцев на родину, а последующие за этим политические события в самом Китае заставили его граждан выстраивать брачные отношения с представительницами славянского населения в России и граничащих с нею территориях Маньчжурии и Трёхречья. В судьбе Надежды Женовны, ее русской матери и китайских отцов, а позднее, и ее детей отразились демографические, социально-политические, социокультурные и этнокультурные процессы в СССР 30–70-х гг. прошлого века. Судьба девочки-полукровки вместила множество частных перипетий, связанных с русско-китайским бытом, отношениями внутри межнациональной семьи, межэтническими связями с русскими ровесниками. В устных историях Надежды Женовны выпукло представлен и образ жизни амурских китайцев в Благовещенске уже советской поры, о чем до сей поры не писали ни историки, ни этнографы.

Мемораты Надежды Женовны собирались в процессе двух интервью с интервалом в четыре года. Несмотря на то, что за это время пожилая дама пережила тяжелое заболевание (инсульт), ее воспоминания отличаются ясностью сознания и яркостью образов. Нас, имеющий многообразный опыт общения с потомками русско-китайских браков в России, Китае, Австралии, поразило богатство устной речи нашей информантки, имеющей, как раньше бы сказали, «всего 8 классов образования». Ее речь пересыпана разнообразными поговорками, богата художественными средствами, насыщена юмором и самоиронией. С одной стороны, сказывается индивидуальная одаренность пытливой натуры девочки-полукровки. С другой стороны – это свидетельство присущей 50–60-м гг. прошлого века тотальной ориентированности советского человека на чтение, на усвоение необходимого запаса общекультурных знаний.

Добавим – не каждый потомок русско-китайского брака готов делиться своими воспоминаниями и раздумьями о жизни, судьбе, самовосприятии. Сложный опыт межэтнического общения, позиционирования себя и своих детей в среде русского населения, детские обиды от осознания своей инаковости, этнической маргинальности со стороны метисов обуславливают сложность для исследователей получения такого рода фольклорного и этнографического материала. Тем ценнее для собирателей те данные, которые заряжены позитивным и самодостаточным отношением немногих наших информантов к себе, своей этничности, к общей русско-китайской истории межэтнических браков. Мы сердечно благодарим Надежду Женовну Цмыкал за уделенное нам внимание, и Игоря Александровича Цмыкала, сына Надежды Женовны, за то, что он дополнил наш разговор красочными этнокультурными пассажами и любопытными деталями из истории своего детства в Благовещенске рядом с китайским дедом.

Сокращения:

Н.Ж. – Надежда Женовна Цмыкал

И.А. – Игорь Александрович Цмыкал

А. – Авторы: Анна Анатольевна Забияко, Яна Викторовна Зиненко, Чжан Жуян.

02.04.2016 г.

Н.Ж.: Как известно, я родилась в 1936 г. В Хабаровском крае. Лесхоз номер... или лесозавод, нет, Лесхоз №6. В общем, я не помню, как я там жила, но мы как-то переехали в Быссу Мазановского района [1]. В Быссе начала я помнить, конечно, я уже где-то подросла. У меня вообще-то два отца. Отец вот родной был, от которого мы – Василий, а второй вот, отчим – Алексей. Вот с ним [с Алексеем – Авт.] больше жизни прожила, до самой [его смерти – Авт.]. А тот, я не помню, видимо, оттуда с Лесозавода его отправили работать, он по месяцам не был дома, как я помню. Не было его дома, он приезжал на какие-то недели и опять уезжал, наверное, заготавливал лес там. Ну и что я там помню, что я

помню. Конечно, жили тяжело. Огород я не помню, но помню, что всегда был полный погреб картошки и там ещё всякой мелочи. Фактически, что он там занимался, я не знаю. Прожили, наверное, мы... щас я скажу... война началась в сорок первом, я в тридцать шестом, мне уже где-то лет пять было, что-то мать с отцом рассорились, а тогда же знаете, мыла не было, а, видно, ему давали мыло хозяйственное, и он отправил мать продавать его в этот, господи, боже мой, забыла деревню. В Норск – всё.

В Норск, а там что-то или обокрали, или что, я не знаю, дед так рассердился, дед Василий так рассердился и её [мать – Авт.] сильно побил, и они разошлись. То есть как раз уже война шла. Потом они вроде опять сошлись, знаю, что отец работал там где-то за Быссой. За деревней была лесопилка, и там пилили такие чурочки, или 5 на 5, или 10 на 10. Тогда ещё машины ходили с этим отоплением, с печкой, труба такая, и вот они топили. Ездили эти машины, привозили груз на золотые прииски, на Стойбу [2], и там дальше, я не помню. И так мы дожили, ещё где-то, они вот так вместе жили, где-то ещё года два. В Норск мы переехали после этого случая, где-то мне уже было семь. Мать приехала и перешла, видно, её кто-то с этим дедом познакомил, приехали мы к деду Алексею [отчиму – Авт.]. Конечно, жили мы очень голодно в Быссе. В Норске [3] дед [отчим – Авт.] уже работал на складе райпо [4], помню я, как-то звали, называли эту организацию. Летом они разгружали баржи, подходили баржи, знаю, что пароход приходил, тянул баржи, пароход это, «Роза Люксембург», колесо было сзади. Ну вот, приходил дед, грузил, разгружали они неделю мешки и прочее, прочее, сразу склад там рядышком, так вот он работал. Мы с бабушкой [мамой – Авт.] были дома. Жили мы от Селемжи [5], конечно, далековато. Воду носили с Селемжи. Дед [отчим – Авт.] получал паек уже, муку получал, сахар, масло, всё это он приносил. Зарплату я не видела, я видела, дед [отчим – Авт.] приносил облигации, зарплаты они там как так они высчитывали. Огород был при доме у нас, большой вообще-то: с одной стороны он сеял веники, семена веники, потом он сеял много мака,



*Мать Н.Ж. Цмыкал,
Л.И. Чинарова*



*Надя Чинарова
в детские годы, 1940-е гг.*

картошка, огурцы, капуста, у нас вообще была большая деляна. В основном ели капусту жареную. Всё готовил дед [отчим – Авт.]. Мама болела, у неё была болезнь Паркинсона, но она приобретённая, где-то в детстве её клещ, что ли, укусил. По сравнению, что мы на Биссе жили, по сравнению, всё это было уже лучше, уже не было голода такого – всё. Дед что ещё делал, ну, летом он мешки эти разгружал, а зимой был конюхом. Вот мы вместе с ним ездили за дровами в лес, он эту запрягал – ездили, дрова там с ним пилили и прочее. По весне он этой лошадей пахал наш огород. Мак он срезал чуть-чуть, один раз срезал, потом он его, это самое, сушил, я не знаю как, помню, он на солнышке сушил, получался у него вот такой вот мак. Когда вдруг расстроится живот или что, вместо лекарства он давал, у меня редко бывало, а у него – да, часто было [6]. Фактически он не был наркоманом, мы вообще внимания не обращали, пойдёшь там наемся этого мака, потом сплю долго.

Однажды у нас было наводнение, такой был потоп, все эти веники у нас там посмывало. Зимой он вязал эти веники, у него какое-то такое приспособление, веники навязет, потом со Стойбы, что ли, откуда-то их покупали, эти веники, реализовывал. Ещё помню, что помидоры, а там заморозки, дед высаживал, а меня заставлял кустарник [собирать – Авт.], и вот я его [саженцы помидоров – Авт.] обтыкивала.

Потом, считайте, я кончила семь классов, подруг мало было. Потому что всё время занималась, не могла, потому что мне, конечно, тяжело давалось, подсказать нечем, некому. Потом я уехала сюда [в Благовещенск – Авт.]. А когда семь классов, когда у меня было нормально знание, мать меня не пустила, там у нас образовалась уже восьмилетка (восьмилетняя школа – Авт.), 8 классов я закончила. Там [в 8 классе – Авт.] уже одни троечки были, уже была невеста, куда там. Потом поехала я сюда [в Благовещенск – Авт.], к другой подружке, у неё тут были знакомые, и можно было, она уже поступила, но я бы тоже поступила на бухгалтера. Приехала и мы – куда, уже поздно всё [документы подавать – Авт.]. Паспорт, правда, получили, заехали, получили паспорт, в Мазаново, там у нас паспорт, мы без паспорта жили. А потом сюда [в Благовещенск – Авт.], куда – некуда было, туда-сюда тыкнулись. Тут [в Благовещенске – Авт.] был радиоклуб, сразу за универмагом, радисток. Окончила я эти курсы радисток, отправляли во Владивосток, денег нет, туда-сюда ехать за свой счет. Отправили нас «на целину», целина – это Чигири [7]. Там кто в курятнике, кто на коровнике, Элька [подруга – Авт.] на коровнике, меня в курятник, с курицами работала.

Через некоторое время родители там всё продали и приехали сюда [в Благовещенск – Авт.]. Устроились они у знакомых. Потом был здесь китаец Лю Мин, он уже здесь жил. Уже машина у него [Лю Мина] была, жил, в общем-то, неплохо. Он деда [отчима – Авт.] взял к себе на работу. Как раз где Молокозавод, там было подсобное хозяйство ресторана Амур. Директор ресторана был Лобов,

а вот имя-отчество не помню. Отец там занялся сельским [хозяйством], они там парники развели, там теплицу сделали, огурцы зимой растили, а летом растили капусту. Там поля такие с капустой были, что ещё, помидоры. В общем, всё было свежее.

А потом немножко мы там пожили. У меня как-то получилось, звали меня, у меня родилась Наташа – это было в пият седьмом году, Наташа родилась. А тогда знаете, матери-одиночки, тогда считали – вообще... Так что – всё было... Ну, тогда всё было по согласию, он меня звал с собой, туда – сюда. Дед [отчим – Авт.] был не против, он так тогда радовался, что у нас родилась внучка. Он [отчим – Авт.] люльку сделал, всё сделал и не отходил, такой характер у него был хороший. Не

отходил от неё, я даже куда-нибудь убегу к соседкам, туда-сюда, он [отчим – Авт.] к ней [внучке – Авт.], она заплачет, сразу идёт. Вот такой он был у нас доброжелательный дед [отчим – Авт.].

Потом он купил где-то на Корейском переулке, так – какой-то домик, он купил там и ушёл на пенсию. Вернее, хозяйство закрылось, там что-то получилось, я не знаю. Дома у нас там приусадебный участок был, как вам сказать, небольшой, ну, считайте, дом, потом угольный склад. Он [Лю Мин – Авт.] помогал ему [отчиму – Авт.], Лю Мин, помогал ему с навозом. Дед там делал такие парнички, мы выращивали помидоры. Потом мы там времянку построили, мы отделились, а деду построили кирпичный дом. Тогда я работала каменщиком, дед где-то на Мебельной [фабрике] работал. Времянку сами сделали, туда мебель собрал всю сам, буфет сделал, комод сделал, потом какую-то тумбочку, а кухонный стол у нас ещё на даче живёт, ещё есть и тумбочка такая. Деду с бабушкой мы сделали хороший дом, кирпичный, обложили, там полы и всё-всё сделали. Дед с бабушкой жил там. Мы встали на очередь [на получение квартиры – Авт.], а у нас тут и Оля появилась. Наташа с пият сидьмого [1957 – Авт.], Оля с пият дивятава [1959 – Авт.]. Дед вообще души не чаял в этих ребятишках, они у него там чуть ли не на шее сидели. В это время дед занялся огородом: садил он редиску, садил помидоры. Он, конечно, очень интересно садил. Редиску он садил рядами и оставлял пространство, ещё редиска есть, а помидоры он между этими рядами садил. и получалось у него 3–4 урожая с этого участка. Редиску мы убирали, и он с Лю Мином на машине – приезжал, забирал его, возил на рынок. Всё было, конечно, пренебрежение к старикам-китайцам. Это сейчас так стали уважать, а то было, конечно... Я помогала, но на рынок я к нему никогда не ездила. Я ни одного китайского слова не знаю. Я им, конечно, помогала, если была свободная, вязала ему (отчиму – Авт.) пучки и прочее, прочее. Он приезжал или



*Надежда Женовна Чинарова
в молодости, 1950-е гг.*

такси нанимал, увозил, а потом вечером приезжал, и он [отчим – Авт.] то ли сазана привозил. Жарил [готовил – Авт.] вообще обалденно, вкусно, вот честно вам говорю. А пельмени были какие – ужас [восторг – Авт.], очень вкусные такие, у него особый способ. Пампушки [8] стряпал. Ещё в деревне в Норске, считайте, народу много, хлеба это самое [не хватает], а он [отчим – Авт.] муку получал с этого [склада – Авт.], пампушки делал. Пампушки вообще отличные такие наделает. Едим, ещё и соседей, ребятишек угощаем. Мама русская, папа родной китаец, второй папа – китаец.

А.: Т.е. два папы, оба китайца. Почему так, мама никогда не говорила?

Н.Ж.: Не знаю. У мамы болезнь Паркинсона была, у неё руки тряслись. Вообще она красивая женщина была. Неграмотная и прочее-прочее. С первым – дед был очень сердитый. Как он её [маму – Авт.] за это мыло бил вообще. Я помню, она взяла меня на руки, а он её какие-то пожитки, он всё сжёг. Так жестоко поступил. Он так сделал однажды, очень плохо, мы дети бедные, голодные, соседка идёт мимо нас и говорит: «Надя, отец твой пирожки стряпает. Ой, я пришла, стою возле порога, а он говорит: выйди, я потом пирожок тебе дам. Ну, я вышла, он правда дал мне пирожок, но там внутри была вата. И все, как отрезало. Больше я вообще. Он потом приезжал в Норск, смотреть на меня!».

А.: Как его звали?

Н.Ж.: Василий. Сун Жен Мин, а того деда – Лю Юйцин (?). Поэтому я – Женовна, там в деревне так и написали.

А.: Откуда он был?

Н.Ж.: Ой, я того [родного отца – Авт.] не знаю, а этот [отчим – Авт.] рассказывал, где-то с юга [Китая – Авт.]. Он [отчим – Авт.] говорит, приехал где-то в 17 лет сюда [в Россию – Авт.]. До встречи с матерью он на лесозаготовках брёвна пилил, у него лопатка одна выступала – так он работал. Вообще как – трудяга, конечно. Все мы сейчас, конечно, вспоминаем лишь хорошее о нём. Он детей любил и прочее. Он дожил до восьмидесяти шести лет. Похоронили здесь [в Благовещенске – Авт.]. Он умер первый, где-то 13 февраля, а мама через 10 месяцев в декабре, тоже 12–13 [числа – Авт.], вот разница через 10 месяцев. Вы знаете, горшков не носила [не ухаживала за больным отчимом – Авт.], он так сильно болел, врач приходил, он [отчим – Авт.] был очень худенький. Пошёл в туалет и в туалете умер. Мне звонят соседи, соседи такие хорошие были: Езжай, там что-то случилось, дед, бабушка там бегают, плачет. Я пришла, а он умер. Пошла, больше никого там нет, водителя позвала, у нас была «летучка» [9], ездила я на летучке от работы. Говорю [водителю – Авт.]: «Пойди,



*Алексей Лю (Лю Юйцин)
в молодости, 1940-е гг.*

помоги, деда снять с туалета, там ничего, всё чистенько, все». Похоронили здесь, на 8-м (кладбище на 8-м километре Новотроицкого шоссе), и бабушка [мама – Авт.], они рядышком лежат. Мама – Люба, Любовь Ивановна Чинарова. Я школу кончала и дальше жила по её фамилии – Чинарова.

А.: Родители в браке были?

Н.Ж.: Нет, они долго-долго [не расписывались], а потом уже бабушка [мама – Авт.] немного подлечилась. Пенсию они получали или 30, или сколько там рублей, и потом решили они расписаться. Я не знаю, соседи или кто что сделал, или сами они, кто-то ходил. Дед же был на учете, так китайское подданство и взял, не брал советское. Ездил у нас тут рядышком, наверное, в 54-м или в 55-м году, ездил у нас там, китаец жил, ездил он в Китай к своим родственникам, где-то у него здесь близко у него. Дед ходил с ним разговаривал, туда-сюда, спрашивал, как, чё. Конечно, он скучал.

А.: Его не пускали в Китай, или он не пробовал уехать?

Н.Ж.: Он и не пробовал, он и не знал, это же на юг. Надо ехать туда, всё-таки средств не было. С документом он ходил китайским.

А.: Власти как к этому относились?

Н.Ж.: Нормально. Только раз в год, вначале он ходил, потом какой-то письмо писал, с китайцами там какими-то все эти документы оформлял, потом носил. Куда же я ходила? Потом я ходила уже с этими письмами. Ходила я на 50 лет [ул. 50 лет Октября – Авт.] – Зейская. Сначала заходишь, сразу стоишь, потом спрашивают, законно всё, я отдавала это всё-всё. И так я года 4. Дед прожил до 86 лет. Вот эти вот, может быть, лет 6 я носила туда. Нет, никто, ничего. Проверяли, конечно, проверяли, приезжали. Ну, а что? Куда он поденется? Когда здесь уже жена. Потом уже, знаете, памяти у него [не стало], все слова перепутал.

Посадили мы там что-то другое растение, незнакомое, какие-то цветы, он всё выдержул. Сказал: «Нет, нет!». Бесполезно с ним было беседовать.

А.: Отец на китайском с Вами не разговаривал?

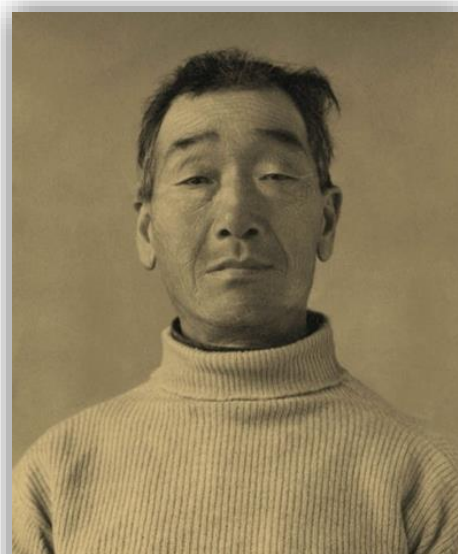
Н.Ж.: Нет, мама тоже не знала

А.: Он с Вами – на русском, с китайцами – на китайском?

Н.Ж.: Да.

А.: Вы, когда в школу ходили, как к Вам относились?

Н.Ж.: Нормально. Было, знаете, ещё что? Во-первых, нищета, люди как-то одевались, а я не отличалась. Ещё у меня обое курили – дедушка и бабушка, одежда вся прокурена. Меня посадили на последнюю парту, ой, беда, но потом я это дело поняла, потому что иду одеваться, где подхожу – ну табачищем несёт. Я говорю: «Бросай, мать!» Я с ней спорила,



*Алексей Лю (Лю Юйцин),
1970-е гг.*

ругалась, мать бросила. И всё стало как-то почище. Потому что дед работает, а эта [мама – Авт.] дома курит. Дед сажал табак, табак у него такой рос, листья сушились у нас, самокрутка. Воды принесёт. Всё хозяйство было на нём. И я такая ленивая тоже. Потом сюда [в Благовещенск – Авт.] приехала, меня там ничё не научили, мы, правда, ещё утки держали. У него был такой *ташок* [10], яичница получалась вот такая высокая, такая пышная, вообще объедение, конечно. Он палочками у нас ел, а я так и не научилась палочками есть.

Пельмени раскатывал, была у него такая скалка с двумя ручками. Вообще он пельмени возьмёт – такая маленькая лепёшечка, он одной рукой двигает, быстренько-быстренько. Пельмени он делает как-то так, ложит фарш, потом чик – и пельмень готов. Вот щас пустые такие пельмени, а у него такие полные пельмени. Мясо знаете, как: у него был такой берёзовый чурбачёк, большой, широкий нож. Мясо он покупал без жилок почти, очень хорошее мясо покупал. Всё это он рубит, потом добавляет воды туда, чуть-чуть, всё это у него получается сразу, такое сочное мясо получается, потом масло добавлял, потом какие-то травы добавлял, укроп – это, соответственно, и что-то ещё у нас было.

Однажды я работала на ДРСК [11], у нас там три женщины, две и я третья. Я говорю: «Дед, наделай, а то они всё спрашивают и спрашивают». Пришли они к нам, а у нас две фанерные доски, вот так всё заставлено. Она говорит: «Дед, что так много наготовил?». Я говорю: «Съедите». Так вот эти две (доски) – всё съели. Потом ещё долго-долго дедовы пельмени вспоминали.

В деревне Китайский Новый год <отмечали>. Дед тоже делал много пельменей в феврале, а бабушка ставила бражку в молочный бидон, вот – бражку ставили. Они, в общем, отмечали, гости приходили. В одиннадцать-двенадцать [часов] мне нужно уже отдыхать, а они в другом уголке сидели, всё время говорили-говорили китайцы. Там два китайца или три было там, они вместе работали, в деревне там жили, в Норске эта.

Лето проходило на Силемже.

А.: Папа считал себя китайцем?

Н.Ж.: Да. Общался с китайцами. У них своя эта самая [компания], считай: Лю Мин, потом ещё дядя Миша – Ван Фунмин, он тоже на рынке, кому-то что-то продаёт. У него дочка была, он возле Хлопкопрядильной фабрики купил там домик, там жил. Потом дочка со Сковородино приехала.

В основном дед что делал. Огород у него 3 или 4 урожая. Редиску сажал, по редиске помидоры сажал, потом в пространство между помидорами он морковку сажал, потом лобу сажал. Пельмени были с лобой, он её отваривал, потом мелко рубил, отжимал, добавлял. Он покупал – или Лю Мин ему давал – сою. Он эту сою варил, потом сушил, делал такие клубки и на печку наверх складывал эту сою, а она там, знаете, зеленела, прела, фактически такой вот кусок зелени. Он это, потом в баки складывал её, засыпал солью, как раз к весне, на весну он выносил на улицу всё это дело, такая вкуснятина, даже девчонки у меня помнят это. Лук у нас был большой такой, большой. Этот лук девки [дочери – Авт.] нарежут и с этой соей [едят – Авт.].

А.: Чеснок дикий садили?

Н.Ж.: Ой, тюцза [12] – это вообще! Тюцза у нас во все дела входила. У меня дети, кто выращивают сейчас, тоже, всегда такая свежая зелень. Она душистая очень, начинаешь – с пятого до самого первого [этажа – Авт.] запах идёт, но зато, знаешь, столько витамин там вообще. Тюцза у нас была и в жареном виде, и в сыром виде, и вареники делали с ней, и все дед делал, и бузы [паоцзы] делал, тоже туда тюцзу. Бузы такие на пару, и кислое тесто у нас получилось, и столько много буз, я так тоже делала, но у меня так вкусно не получалось. Впервые, я не люблю готовить, честно говорю.

А.: Отец на Китайский Новый год украшал дом (китайскими фонарями, например)?

Н.Ж.: Он [отчим – Авт.] оттуда [из Китая – Авт.] в лет 17 умчался, и потом он, видно, с глухой деревни оттуда уехал. Это сейчас боле практикуется так, а он – нет, не делал. Он на такую широкую ногу что-то делал, что-то жарил, целый день канителился, а вечером бражку пили. Дед у нас вообще не очень любил [выпивать – Авт.], если выпьет, пил помаленьку, по капельке, по чуть-чуть. Выпьет – и сразу розовеет весь, краснеет – и всё, и спать.

В огород свой он часа в 4 выйдет, мы встаём – ни одной травинки, ничего. Часов в восемь-девять он там что-то ест такое, перекусывает и ложиться спать. Тогда сои не было такой жидкой [соуса], он варил сою, у него брали, знаю, что у него только один Лю Мин брал постоянно деда сою. Он ему, конечно, без денег давал. Некоммерческий дед был, дед – некоммерческий. У нас были утки, говорят, утиные яйца нельзя есть, у нас были утки. Бабушка и здесь, на Корейском, тоже держала утки. Потом ушли утки, не было ни курей, ничего.

А.: Было желание у отца уехать в Китай?

Н.Ж.: Конечно. Он, когда этот китаец съездил, он, наверное, неделю ходил, всё спрашивал. Спрашивал, как они там, как чё. Ещё раньше уезжали. Он [китаец, к которому ходил отец – Авт.] в 55-м, уже ездили китайцы одни. У нас как-то уехали китайцы из деревни, но они как-то позажиточнее жили. Они уехали, я знаю, что деда было этих облигаций, вот такая вот стопа, он им всё отдал, такой вот добрый. Всё отдал, но они повыбирали крупные, которые вот 200, 100 рублей, оставили ему по 30, по 50, по 10 рублей, потом уже, когда оттуда приехали [вернулись из Китая? – Авт.], не получилось у них. На облигации, когда обмен был, ничего – деду была поддержка какая.

Потом правнуки у нас появились, тоже там жили, дед очень любил детей, готов всё отдать был.

А.: Китайцы сохраняли свои похоронные традиции и обычаи?

Н.Ж.: Уже по-русски хоронили. Они собирали там, что-то складывали. Когда отец умер, дядя Миша говорит, надо пойти на рынок. «Я на базар не пойду!» Дядя Миша пришёл, с Корейского пришли женщины, вообще мало. Я позвонила на работу, говорю, вообще никого нет, мало, приехала у нас бригада грузчиков, как-то вынос сделали, всё сделали. Не должен дед обижаться, сейчас как, что, – мы вспоминаем деда.

Насте, внучке, отдала фотографии для семейственного дерева, дед Алексей китаец был, дед Александр украинец. Когда она у доски показывала это дерево (это – дед-китаец), – весь класс расхохотался.

Дед вообще трудяга, ни с кем не ругался. Только скажет: «Ай ха!». Как-то так, по-своему. Я ещё неправильно говорю.

А.: Вы не пытались найти родственников в Китае?

Н.Ж.: Нет, нет. Мне Наталья, старшая, похоронки взяла и трудовые забрала, там написано, что-то я не знаю. У них есть, кто занимается с ними, Саша [муж внучки Насти – Авт.] пумы гоняет туда. Вот этому Саше дали, показали. Говорит, что ничего не нашёл, я не знаю, как он их хотел посмотреть, связаться, но не получилось ничего. Всё, может быть, род закончился, считай, в восемнадцать каком году мы похоронили, восемнадцать шестом [1986 – Авт.] году похоронили, считайте, 30 почти лет. Ещё молоденький был (когда в России оказался – Авт.), ещё, считайте, он говорил, в Хабаровске жил, или где. Пилили они дрова, бревна пилили.

А.: Совместных детей с мамой не было?

Н.Ж.: Нет-нет, он бездетный был, дед.

А.: Была разница в возрасте?

Н.Ж.: Да, мама когда умерла, было 72, а ему 86. Вообще, небольшая разница.

А.: У мамы была профессия?

Н.Ж.: Никакой. С детства она, как её парализовало, у неё тряслись руки. Дед справлялся сам в магазин и прочее. Потом уже я подхватила. Постоянно бегала. У них ещё такая манера, они трубу рано закрывали, бабушка закрывала. Там в Норске [я] чуть не умерла. Дед на работу, я прилегла, мать ушла где-то, и долго её не было, я уснула на кровати, а угарный газ пошёл. Она меня будила – будила, так и не разбудилась. У нас там жила еврейка, а муж у неё тоже китаец, она к этой еврейке прибежала сказать, вот они вместе пришли и меня к открытой двери, и я вроде как. Потом было очень плохо, я дня 2 или 3 вообще не могла, ещё маленько бы, и всё, я бы умерла. И вот тут [в Благовещенске – Авт.] они вот там печку топили, бегала часов в 5 утра. Тут 3 детей и туда бегала, пока наварю, туда-сюда. Когда дети уже подросли, тогда я забрала их уже к себе сюда. Ещё при жизни продали [дом – Авт.] кирпичный за 7 тысяч. Ну, я вот бегала туда. Стучусь в шесть или в семь, дед: ай ха, чё идёшь? Я говорю: «Печку затоплю». Он: «Да я сам». Думаю, что случится с вами... Сама бегу к ним, сама душа в пятках, не дай Бог. Приду, всё нормально.

А.: Отец грамотный был?

Н.Ж.: Нет, не читал, не писал. Ничё не делал. Когда в 17 лет, да ещё с глухой деревни, мне кажется, он сказал, бедный очень жил, поэтому на заработки вернулся сюда, в Союз. Ну и тут тоже не очень, по последке уже нормально, когда стал редиской торговать. Если кто что спросит, отдаст, возврата уже не было. У нас там Володя переводчиком, молодой такой, мы ходили, они нас пригласили, он женился на Люсе, тоже метиске. Вот они в Хабаровск уехали, он там

переводчиком был, он читал книги и прочее, такой грамотный. Он сватался ко мне, наверное, было какое-то влияние, но вообще-то красивый такой парень. Наверное, было какое-то влияние, ему, наверное, не разрешили, дед же китайский подданный. Они [китайцы – Авт.] тут все подданство взяли советское. Что-то произошло, знаю, что ухаживал, приезжал к нам несколько раз. Мне 80 будет в этом [2016] году, юбилей будет.

Отец был золотой. Таких мужчин щас редко встречается.

А.: Дети были у тех китайцев, с кем папа общался?

Н.Ж.: Были. Я ещё жену Веру Лю Мина [дочь] встречала, это было лет 5 тому назад. У него [у Лю Мина] было трое. Лю Мин ездил в Китай. Потому что одеть тоже нечего было, в продаже ничего не было, он привёз кофточку, и деду – пускай Надя это самое. Я была уже за Сашей замужем. Купила [кофту – Авт.], но, знаешь, постирала, вся краска ушла, но такая нарядная, хорошенькая для того времени, конечно, когда ничего нет, это была фишка. Дед, который рядышком, ездил тоже [в Китай – Авт.], у них тоже четверо детей было или пятеро. У него дочка была водителем и на гармошке играла. У нас три дома было и вот нас. Эти на полигоне солдаты были, все к нам приходили. Вы знаете, никакого разврата не было, мы потанцевали и ушли, никто, нигде, ничего. Всё было чинно, порядочно. Она на гармошке играла, у нас танцы были, на машине приезжала, на грузовичке, такая боевая женщина. Сейчас она под Натальино, рыбное хозяйство, они вначале там были, сейчас живёт ещё, слава богу. Уже не встречались с ней давно, лет, наверное, 12. Мы ездили к ним.

А.: Папины китайские друзья женились на русских девушках?

Н.Ж.: Да. Все русские. Китайнок не было. Все русские.

Дед ещё здесь что делал: на парники маты вязал, соломенные, накрывать парники. Ездили, солому резали. Друженько, всей компанией в подсобное хозяйство. Соответственно, Лю Мин нас обедом угощал. Три столовых-ресторана. Однажды нас пригласили, какой-то праздник был, в ресторане нас кормили. Я первый раз была. Дед вообще молодец, выпивал лишь капельку, чтобы он напивался, такого не помню даже. Всё чуть-чуть – и всё. Моих детей, потом внуков любил, души не чаял. Добрый человек, таких редко бывает, всё отдаст. Друзья у него без всякой корысти, без всякой задумки, что вот нужно как-то, от души, всё по-доброму. Главное, мы им дом построили, они такие довольные были.

А.: У папы паспорт был китайский?

Н.Ж.: Да. Когда он умер, всё у него забрали. Пришла повестка, я все это дело собрала, отнесла туда. С Москвы приходило, мы же это всё в Москву отправляли. Все наблюдали, конечно. Паспорт, всё отправили, ничего. Я бы трудовую показала, но Наталья забрала. Сделала я теперь один памятник [на кладбище родителям – Авт.], не два, так объединила.

А.: Мама православная была?

Н.Ж.: Да, православная. Дед не вмешивался в её [веру]. У них отношения были какие-то: бабушка в его дела не вмешивалась, он в её. Главное, я щас сыну

говору, ты не китайской породы. Если, не дай бог, какая-то копейка, дед выдаст бабушке – деньги держал дед, не бабушка. Я говорю, ты [сын – Авт.] не китайской породы, ты должен деньги держать. Но если что-то где-то в доме не так, что-то бежит, он пошёл сам сделал, вот это китайская порода, труженик.

15.04. 2019 г.

Авт.: Вы нам расскажите, пожалуйста, про свою маму и папу, с самого начала.

Н.Ж.: Родилась, по рассказам мамы, она где-то в Саратове. И получилось, что она заболела, укусил её этот клещ энцефалитный, и она парализованная была. У неё болезнь была Паркинсона, руки тряслись у неё, глаза, если какой-то труд был. Потом почему она оказалась в Хабаровске, Лесозавод №6. И вот там она познакомилась с дедом с Василием [родной отец Н.Ж. – Авт.]. Сун Чжен Мином. Приехали в Быссу. В Быссе дед, отец, работал, знаете, тогда же ходили машины, на чурочках работали, машина такая вот и тут вроде титан, сбоку садишься – титан, и туда насыпали чурочки. Пилили их [чурочки – Авт.] вот такие – 10*10. Дед работал, эти чурочки, вернее, ножовкой работал и пилил берёзу, наверное, они тонкие, берёзы, поэтому он складировал, сдавал. Какое-то одно время, тогда же ещё война не началась, это 36-й [1936 г. – Авт.], перед войной, считайте, он работал, да. Потом какое-то время прошло, война началась. Война началась – и что произошло, произошло, что дед заработал мыло, мыло хозяйственное. Денег нету, отправил [отец – Авт.] мать в Норск. Отправил в Норск, как я помню, ну и мыло загрузил, что женщина худенькая, туда-сюда, больная. Съездила в Норск. Её там или обокрали, или что, я не знаю, что-то произошло. Он (отец – Авт.) её сильно избил, ага, и они разошлись. Он стал жить в своём доме. Мама с другой женщиной, тоже одинокой, как-то вместе стали жить. Там подросток – и я подросток, мне где-то лет шесть было. Когда она была в Норске, она познакомилась с одной бабулей, когда они [родители – Авт.] разошлись, она как-то получилось, уехала в Норск, и я вместе с ними. А здесь познакомилась с дедом, с дедом Лю Юйцином уже, Лю Юйцин. Он более, как-то более. Работал он. Работал. Тогда же Стойба была, золотые прииски, а была перевалочная база, склады. Склады, там складировали, пароходы приходили. Ещё пароходы, я помню, «Роза Люксембург» – эти два колеса сбоку деревянные и ещё какой-то, что сзади колесо было деревянное. Они разгружали эти пароходы, тут прямо на берегу стоял склад, там они и сахар, и муку, и прочее. Потом перевозили уже вглубь там Норска. Стоял склад, там у них специально бухгалтер был, все дела делались. Ну, и дед там работал зимой конюхом, работал, ну, а летом вот разгружали они эти. Зимой они на эти золотые прииски машины подходили и опять перегружали муку, сахар и прочее, прочее. Нам давали пайки маленькие. Я знаю, что дед приносил вообще щепотку. Потом стал, война началась. И в это время вроде бы пайки добавились и стали.

Ну, огород держал дед, вообще-то труженик такой, парнички были у него, всегда огурец первый был.

А.: Там же холодно, в Норске?

Н.Ж.: Там холодно, там Селемжа. Я не знаю. Купались мы там. Хорошо купались. Ну, а как мы жили. Вы знаете, самая когда первая весна, голодно. Моя задача была – на поля ходила, в лес ходила, лук собирала, полевой, тоненький такой. Не знаю, куда мать девала его [лук – Авт.], не знаю, что, в общем, приносила я. Потом, конечно, ягоды были, земляника, там тоже рвала, потом что ещё – жимолость, а в основном голубицу я, мы собирали. Вы знаете, что интересно, с собой хлеб брали, соль брали, а воду не брали. Платок есть на голове, вот в луже, пили с лужи воду, вот так. И никто не болел, никакого поноса, ничего. И ещё мы очень голодные были. Саранки [дикие лилии – Авт.], корни эти собирали, потом какие-то были травы, красный корень, пока мы ходим по полю, пока ягоды собираем, вот этом подножный корм едим, питались.

Потом я подросла, уже тут война пошла, дед уже начал, паёк стал больше. Ну, огород у нас, картошка была, потом мать завела гусей, уток, они, конечно, прожорливые, ну, картошка была, всё было. И у нас в рационе появилось яйцо это утиное. Правда, сказали, есть нельзя, мы ели.

А.: Почему есть нельзя?

Н.Ж.: Говорят, какой-то микроб там. Ну, ели. Дед делал. Ну, тюцза росла обычно, соответственно. И вот он с этим яйцом делал яичницу. Картошка была. У нас огород, было вообще всё. Ещё с нами жил, вот с дедом, он уже там был, я его звала Тая. Он [Тая – Авт.] пожилой уже, в возрасте, конечно, но его на лето забирал какой-то пчеловод.

А.: Тоже китаец был?

Н.Ж.: Ой, я не знаю. Я не видела его ни разу, мне кажется, русский был. И он ему [Тае – Авт.] на зиму давал ему ведро мёда. Вот у нас был в рационе мёд. Потом сою начали сеять. Потом дед начал веники, Тая его научил его веники вязать. К нам приезжали со Стойбы какие-то дельцы, они эти веники покупали, забирала, и какая-то была денежная, деньги были. Мне там, я помню, пальто купили, какой-то ещё в школу. Учебников не было. Где-то в первом классе меня оставили [на второй год – Авт.], я не умела читать, на второй год оставили. Отец работал на складе, а там был бухгалтер.

А.: Отец – это который второй муж?

Н.Ж.: Да-да. С первым мама уже разошлась. Он её так сильно избил, что она попала в Норск. И в Норске мы жили. Домик был такой неплохой, и огород был, и всё.

А.: Он на складе работал?

Н.Ж.: А он на складе работал. И принёс мне оттуда бухгалтерскую какую-то книжку. Инструкция, что ли, по какому-то бухгалтерскому учету. Дед мне принёс, сказал: «На, читай». Ну и мучила я всё лето, но научилась читать. Я в начале так, потом складовала, складовала, потом всё нормально, потом всё получилось.

А.: Отец такой заботливый был?

Н.Ж.: Очень. Такой характер у него хороший. Он и мать, что она вот такая больная, он её никуда не девал, всё они, да, нормально. Речка рядышком, научилась плавать, вначале чуть не утонула, потом научилась плавать. Плавала я очень хорошо. Эту Селемджу запросто проплывала, там берег был песчаный. Там берег был песчаный, а у нас здесь гравийный. И привозили щас на золотые прииски заключённых. Знаете, столько молодые все, и один, помню я ещё, у нас там рядышком детский садик был, и он сбежал, его застрелили. Дед, конечно, был человеческий.

А.: Почему Вы его «дед» зовёте?

Н.Ж.: Как вот тут мы привыкли все. Он вот тут вырастил детей всех. Он очень трудолюбивый. Я с Норска приехала сюда [в Благовещенск – Авт.] учиться. Пошла, бухгалтерская школа здесь была. Что-то там у нас не получилось, там городские были, они же смелые, а мы же такие вот, не получилось у меня. Фактически геометрия, алгебра, все у меня предметы были нормальные, только у меня химия и физика – «3» было, ещё, может быть, и «2» бы ставили, я в них вообще не плавала – так... Немецкий мы учили.

А.: Вы, когда сюда переехали, родители с Вами переехали?

Н.Ж.: Потом родители потянулись. Они сразу здесь, завязалась у них дружба с Лю Мином, с дедом.

А.: Здесь тоже жил китаец?

Н.Ж.: Да. Китаец. Где вот Молокозавод, там построили три домика деревянных. Каждый домик на два человека, на два хозяева. В общем, мы жили, ага. А подсобное хозяйство держал ресторан «Амур». Был директор ресторана Лобов. Там теплицу сделали, там рамы сделали, стали капусту мы садить.

А.: То есть отец стал работать на подсобном хозяйстве?

Н.Ж.: Да.

А.: Лю Мин тоже работал на подсобном хозяйстве?

Н.Ж.: А он был у нас начальником.

А.: Ещё были китайцы?

Н.Ж.: Да. Ещё в это время был Гун Цилин (?). У него 6 или 7 детей их было. Он [китаец – Авт.] съездил [в Китай – Авт.], когда вот разрешили ездить, он съездил, там с родней повидался. И наш Тая тоже загоношился, загоношился [13]. Тая – китаец. И уехал, и после этого мы его не слышали. Но, говорят, встретился он там со своими детьми. Вот с какой провинции, Вы знаете, было написано, я так и не знаю.

А.: Отец был из какой провинции?

Н.Ж.: Я про что и говорю, я не знаю. Было в паспорте. Тут он ещё на один год подданство брал, давали ему.

И.А.: Это уже когда старенький был, давали ему.

Н.Ж.: Да, уже старенький, да. И я знаю, что ходила я, оформляла эти все документы.

А.: То есть, китайское подданство он брал?

Н.Ж.: Да. Он, наоборот, русское брал.

А.: То есть у него не было до этого подданства?

Н.Ж.: Да.

И.А.: У него продление, там продление.

А.: То есть, он китайский гражданин?

Н.Ж.: Да. Он с китайцами ходил, а потом я тут немножко подросла, эту миссию он заложил мне. Я знаю, что на Главпочтамте, там ставила штамп и деньги платила. Возле Городского парка. Там у нас Главпочтамт был. Ходила вот сюда на Пионерскую, здесь такая солидная организация была, туда, они меня уже знали, встречали сразу возле порога. Обмен быстро происходил.

А.: Ли оформил себе Советское гражданство?

Н.Ж.: Да.

А.: А почему Вы говорите – на год всего?

Н.Ж.: Нет, каждый год.

И.А.: Нет, это не гражданство, видимо, было, а продление визы.

Н.Ж.: Ой, или виза была, или вид на жительство.

И.А.: Я тоже помню это фрагментарно, что было. Тогда у нас тоже был родственник-кагэбэшник, и тогда у него там были свои проблемы, потому что у нас в родственниках есть китаец. Это у сестры старшей муж.

Н.Ж.: В общем, я не знаю это, я знаю, что я ходила.

И.А.: Нет, гражданства у него точно не было. Я помню, что было как раз продление визы, а он уже сам не мог ходить, нигде не общался. Он никогда хорошо и русский-то не знал, всё в таком бытовом и местоимениями, движение руки, жестом.

А.: Он плохо по-русски говорил?

И.А.: Плохо по-русски говорил, по-китайски он нормально со своими там разговаривал. Как я с детства помню, что с нами он общался, только там улыбается, приветствует. Да там просто кивает. С ним разговариваешь, он всё понимает, за русскую речь он не смог. Потом возраст становится трудно обучаемым, и он становился всё время молчком, молчком.

А.: То есть они с мамой практически не разговаривали? Мама по-китайски не говорила?

Н.Ж.: Нет. Мать не говорила. Видите, он [отец – Авт.] купил на Корейском [переулке дом – Авт.], 4, как мазанка такая.

И.А.: Переулок Корейский, на Загородной такой. Сейчас есть, и дом ещё стоит. Там небольшой домик 6*4 [метра – Авт.], наверное.

Н.Ж.: Дед [муж] на Мебельную [фабрику работать – Авт.], а я на стройку.

И.А.: Рассказывают, что домик там был такой завалюшка, а они с отцом уже когда жили, оба каменщика, дом построили, они там жили.

А.: А как же с Вами отец общался?

Н.Ж.: Нормально. Понимал. Я ему что-то говорю, а он понимал. Как огородничеством занимался, редиску сеял, потом что ещё, лук. Всё это дед Лю Мин

приезжал, у него была машина, его [отчима – Авт.] забирал, и он продавал. Я не знаю, как он там общался.

И.А.: С китайцами, я помню, когда на рынке, на базаре, мы дети прибежали, они торговали на рынке, ну как к деду не зайти, 20 копеек на мороженое у него [не взять – Авт.].

А.: Он не жадный был?

И.А.: У него даже не нужно было что-то просить. Появиться, улыбнуться, он тоже улыбнётся, клеёночку поднимет, копеечку даст.

А.: На Новый год он как подарки дарил?

И.А.: Нет, не дарил, традиции не было. Всё, что я помню, разговоров у нас не было никогда, невозможность была просто поговорить, на пальцах. Симпатия у него была всегда к нам, детям, он как своих. Единственные разы, когда он там повышал голос или так смахивал на нас [движение руки – Авт.], когда мы там, на огороде, первую зелень тырим, редиску, которую он вроде как на рынок. Нам это обязательно, мы в первую очередь, на нас, если мы там лишка или оборзеем, он вспылит.

Н.Ж.: На Китайский Новый год по традиции всегда пельмени стряпал. Находил деньги, мясо. Были вот такие здоровые доски [с пельменями – Авт.].

И.А.: Что по кухне – это дед. Я даже не помню, чтобы бабушка что-то готовила.

А.: Он все время готовил?

И.А.: Это нормально было. Вся китайская еда, допустим, китайский чеснок первый, все чебуреки, рисовая лапша прозрачная.

А.: Он сам делал лапшу или покупал?

И.А.: Вот этого я не знаю. Мог и сам делать, легко. Пельмени как он крутил, это просто вообще фантастика: когда одной рукой крутит, второй подкручивает. Там было просто в цирк не ходи.

А.: Вас научил пельмени делать китайские?

И.А.: Мама умеет делать. У мамы свои рецепты. Там всё можно сложить в одно блюдо – и будет вкусно. Чисто китайские мама не готовит. Я знаю точно, что дед делал сам соевый соус. У них в домике стояла бочка, в ней эта закваска, соя там бродит. Мы брали хлеб, лук с огорода, на крышечку наливали это безумное варево [соевый соус – Авт.] и лук туда тыкали. Такая вкуснотища.

А.: Тофу не делал?

И.А.: Нет-нет, это видимо, уже что-то другое было.

А.: А сою не проращивал?

И.А.: Это не помню, помню точно, что было всегда – это пельмени, там лук, чеснок китайский, там сала кусочки, вся зелень, даже мясо – нет. Может, мясо бы и было, только мяса не было. Это тоже было очень вкусно. Открываешь это, он зеленый, весь сочный. Вкуснотища. Не знаю, откуда у него традиция была – рюмочку выпить. У него на столе баночка стояла, в ней корень женьшеня. Она [баночка – Авт.] постоянно опустошалась. Он по чуть-чуть, никогда не злоупотреблял. Только для аппетита или для здоровья. Обычно в обед [выпивал – Авт.],

потому, что на ночь я очень редко там оставался. В детстве только. Была история: года 3 мне было, бабушка мне прищемила палец дверью. Я там орал. Представляете, где Загородная и Чайковского, телефонов не было, сотовой связи не было, не знаю, каким образом, но мама вечером пришла.

Н.Ж.: Пришла, а он сидит с таким большим пальцем. Я всегда туда бегала [к родителям – Авт.]. Всегда ходила. Мать обычно всегда сама за хлебом ходила, потом как упала – и всё. Я на ДСК работала, через хоздвор, в магазин.

И.А.: Мама сказала, что Паркинсона [у бабушки была болезнь Паркинсона – Авт.], но я думаю, что нет. Это какая-то другая болезнь была. После энцефалита, думаю, какое-то осложнение было.

Н.Ж.: Не знаю, так в больнице ставила потом.

И.А.: В принципе, она [бабушка – Авт.] была адекватная, ничего не забывала. Паркинсон – это память.

А.: Она в детстве заболела?

Н.Ж.: Да. Почему-то она [мама – Авт.] сказала, что её в детстве привезли сюда. Видно, привезли и бросили.

А.: Он настойку ставил китайскую, а чай пил?

Н.Ж.: Ой, чай пил. Чай – это у него всегда кружка стояла.

А.: Чёрный пил или зелёный?

Н.Ж.: Какой был. Тогда не было такого [разнообразия – Авт.], какой был...

А.: Он какого года был, он в каком году родился?

Н.Ж.: Вы знаете, вообще-то, не помню я.

А.: Мама какого года была?

Н.Ж.: Мама 14-го [1914 – Авт.]. Она прожила где-то 72 [года – Авт.]. А отец, ой, 86 [лет – Авт.]. Они почти погодками ушли.

И.А.: Я учился в институте, 1 курс, по-моему, я зимой на каникулы приехал домой. В то время они [бабушка с дедушкой – Авт.] у нас жили, мама за ними следила. Бабушка поплохела уже, она лежачая, дед за ней постоянно ходил. Ей всё приносил, уносил, забота была полная. Они никогда не скандалили, однозначно. Он бы что-нибудь сказал, если бы мог сказать, а так, может, рукой взмахнёт – и всё.

Н.Ж.: Как раз Асташка [Асташинские озера – Авт.] разлилась, я прихожу, а дед в резиновых сапогах, в доме вода, мама босиком, ходят. И я их сразу на машину – и забрала.

А.: У них лет 14 разница была?

Н.Ж.: Да.

И.А.: Я никогда не смотрел.

А.: Тогда он где-то с 1900-го или 1901-го года?

Н.Ж.: Может быть.

И.А.: Это нужно поискать, где-то же есть документы. Часть что-то есть у меня дома. Никогда не задавался этой целью.

Н.Ж.: Там потом свинарник открыли (подсобное хозяйство ресторана «Амур»), выстроили на бугру. Там русские работали. Там Иванов работал.

Вначале нас, девок, поставили. Мы не справились, тяжелая работа. Мы там вдвоём были с Элькой. Тоже с одной деревни.

А.: Фотографии родного отца нет?

Н.Ж.: Нет. Я не знаю, родной он или не родной отец, кто его знает. Ещё в Норске когда жили, мне годиков пять было, лесопилка была за деревней. Туда ходила пешком, я доходила. Они с матерью эти чурочки пилили и складывали, носили в одну кучу. Машина подъезжала с титаном, накладывали эти самые. В кузове вот такой ящик был, и вода была, потому что на пару. Шофер говорит: теперь я до самой Стойбы, до самой Стойбы хватит мне этих чурок, и всё, и я доеду. Так что машины были. Меня до деревни довозили. Мать с отцом оставались, носили эти чурки такие. В основном дед потом сам носил, мать потом дома была.

Не получилась у меня там учёба фактически. Потом я поступила на радистку. Боже мой – радистка! Но, надо сказать, закончила. Надо было ехать во Владивосток. Денег нету. Тут как раз поднятие целины. В Чигири поехала. Дали нам подъёмные 600 руб. Мы с Элькой. В клубе нам комнату выделили. Потом старики приехали [родители переехали из Норска – Авт.]. Тогда уже дело полегче стало. Они сразу на подсобное [хозяйство – Авт.], они по знакомству, их то ли Лю Мин, то ли кто. И дед там работать.

А.: Сколько всего китайцев там было?

Н.Ж.: Человек шесть. И все с семьями. Человек шесть, но они дружные такие. Они вообще так друг друга поддерживали.

А.: Жёны русские у них были?

Н.Ж.: Да.

А.: Дети дружили между собой?

Н.Ж.: Ну как, там, видите, каждый жил своей жизнью. Конечно, вот у дяди Лёни, когда он ездил в Китай, ему дали разрешение, он съездил, у него дочка Галка, работала на машине. Приезжала она на машине и на гармошке играла. Вот, мы там танцы устраивали. Тут рядышком полигон был. Женихов было много.

А.: Вы, когда маленькая были, Вы чувствовали, что Вы отличаетесь от других ребят?

Н.Ж.: Конечно. Но, вообще-то, никто, никогда, ничё не говорил. Не обзывался, ничё. Один пацан постоянно. Мы спускались с этой подружкой, дружила всё время с одной, он меня догонял и бил. Прошло какое-то время. Он идёт впереди. Я опять трясусь. Раньше чернил не было, бутылки с чернилами. Дед мне развёл чернила, на палочку завязал перо. Тут сумка у меня такая. Ну, иду. Опять трясусь. Эльке говорю: «Щас я пойду, ему голову разобью». Пошла, иду, думаю, будь, что будет. Попадёт – не попадёт. Ну, долбанула его. Приходит [этот мальчик – Авт.] через какое-то время к нам домой с матерью, я ему голову пробила. Всё. Никто меня больше не трогал. Это было сверх злости. С меня, трусливой такой ещё... Я думаю, дай-ка я рассчитаюсь, сколько я могу трястись-то. Пришёл с матерью, жалуется, показывает, правда, пробила голову.

А.: Никто никогда не спрашивал Вас, почему у Вас такое отчество?

Н.Ж.: Спрашивали. Вначале была Васильевна. У деда Василия имя (родной отец Н.Ж. – Авт.), а у этого Алексей. Я не меняла, потом уже по свидетельству о рождении они начали смотреть, кто отец, вот и получилось, что Женовна. Он – Сунь Жен Мин (?). Наши уже не стали Женовна, стали – Жановна.

Игры у нас были: и скакалки, и плавала, и прочее, прочее.

И.А.: Я раньше никогда не слышал, про отчество долго не задумываешься, когда это не касается. Когда мама работала на ДСК, я прибежал к ней на обед. Все, естественно по отчеству к ней обращались. Жановна, Жановна. Там, на ДСК, её Жановна звали. Это был там 1 класс школы, когда начинают мысли работать. Сопоставлять все эти отчества и откуда чего. И я думаю, как Жановна? У меня дед француз, что ли, Жан? Я думаю, ничего себе, дед француз. Мне сказали, что это второй дед. Я не знал первого деда.

А.: Игорь, а Вы в детстве как-то отличались от других детей. Как это отражалось на Вашем самоощущении?

И.А.: Это, конечно, гнобление. Обижали, конечно. Чёрный, иссиня-чёрный, фиолетово-чёрный, кудрявый. Кудрявый китаец – это очень страшно было. У нас двор криминальный, и до сих пор на Чайковского... Детство было печальное. Отличаться не в русскую сторону было совсем не хорошо. Это чревато было издёвками, усмешками, кличками и прочим всем. Обзывали: «Ну как, китаец?» За чёрный цвет – «Гудрон!». Смуглый, чёрный, красивый. У нас старшая сестра Наталья на нас не похожа. Мы с Ольгой ближе по идентификации. Мы похожи. Мы китайские хохлы, а она – не знаю, кто. Я был похож на маму больше, во мне китайского было больше по детству, нежели чем у сестры. Она была европеоидная, а я больше китаец.

Н.Ж.: Ну, не знаю, в садике тебя [сына – Авт.] любили.

И.А.: Садик – там ещё община не та. Там всех любят и все друг друга любят. В школе уже, когда интересы...

А.: В школе сразу стали обижать?

И.А.: Я не помню, когда я это прямо почувствовал. Пока не поставишь себя как-то. Пришлось подраться. Поставить себя. Не сказать, что я победителем вышел из той драки, но что задирать меня не имеет смысла. Потом наши дороги разошлись. У нас во дворе было, наверное, 15 человек одноклассников пацанов и половина из них было Игорей, была такая банда, и если ты в неё не вписался...

Я помню, когда они жили на Корейском переулке, дед [друг отца – Авт.] приезжал, дядя Миша. Они постоянно, они уже плохо ходили, но всё равно приходили.

А.: Они все по-русски плохо говорили?

И.А.: Дядь Миша получше, немножко там что-то говорил. Он приходил к деду, они о чём-то там «мурлыкали». Говорили по-китайски там что-то. Дедушка похоронен здесь на 8-м км. Вместе с мамой [Надежды Женовны]. Я делал фотографию обелиска, у них один на двоих, и там года и всё есть.

А.: Хоронили отца уже по русскому обычаю?

Н.Ж.: По русскому, народу никого не было китайцев. Надо было идти на рынок. Дядя Миша сказал, надо идти на рынок, там и помощь собрали бы. Ну, уже всё, некогда было. Китайцев не было на похоронах никого. Я позвонила, говорю, что никого вообще – и прислали бригаду грузчиков, нести и проч. проч. на кладбище.

Этот вот [на фото молодой человек – Авт.] сватался так ко мне и с мамой договорился, я сказала – нет, я стариков не брошу. Я говорю, что там мы танцы устраивали, там стрельбище было, военные все эти.

А.: Эля [подруга – Авт.] тоже была метиска?

Н.Ж.: Метиска. Я не знаю, кто у неё были родители. Но знаю, что у неё тоже китаец был отец. Так мы подружились, так мы и приехали сюда.

Дед у нас повар. Из ничего что-то сделает.

А.: Лечить он мог?

Н.Ж.: Шас вот Ольга [дочь – Авт.] рассказывает, что у нас внучка Юлька, она сказала, что он ей как-то делал массаж, и она сразу засыпала. Была очень беспокойная девочка. Она [Ольга – Авт.] мне [говорит – Авт.]: «Ты видела, как дед Юльку укладывал?». Мне не до этого было, не знаю, ни разу не замечала. Он её как-то по спине гладил.

И.А.: Где они жили, там ещё времянка была, в этой времянке какое-то время жила средняя сестра с семьёй, дед с бабушкой в доме.

Н.Ж.: Он укладывал её [дед правнучку – Авт.]. Она кричала, капризничала, он её брал на руки, и она моментально у него засыпала.

А.: Мак дома не выращивал?

Н.Ж.: Нет, он в деревне, в Норске выращивал. Мак выращивал, собирал он опиум. Потом табак сажал. Ещё сажали семена веников. Он делал веники, со Стойбы приезжали какие-то мужички, в общем, забирали, и опиум забирали. Я знаю, что у меня был понос, он мне со спичечную головку дал – и всё, у меня живот восстановился. У него большие были. Он маку срезал много, по два, по три раза собирал молочко, как-то сушил, что-то делал. Да, занимался. Эти приезжали, у него останавливались, меня не пускали в эту. Наверное, покупали, не знаю, не разрешали мне заходить в дом. Я не заходила. С Элькой мы уходили куда-нибудь в лес или купаться.

И.А.: У мамы подружки – все такие метиски, получается.

Н.Ж.: Ну, мы такие, «родственницы», что делать, куда деваться!

А.: Молодые люди, когда ухаживали, спрашивали, откуда такая внешность?

Н.Ж.: А мы там все метисы были. В основном. И так видно, что ли, во-первых, отец и проч. проч. Потому что там Гунцилиновы, там тоже четверо или пятеро детей, все были метисы.

А.: А когда появилось чувство, что да, я китаец на четверть?

И.А.: Когда уже взрослость началась. Теперь я этим бравирую.

А.: Какие национальные китайские черты есть у Вас, Игорь? Например, уважение к родителям, которое воспитывается с детства?

И.А.: Тут я китаец. Я у мамы каждый день бываю.

А.: Любовь к огороду?

И.А.: Тут я меньше китаец, я огород не люблю.

Н.Ж.: Я люблю огород, мне кажется, это моя жизнь, так что я всегда!

И.А.: Я тоже люблю огород – теперь.

А.: Надежда Женовна, а Вы берёте пример с отца, на огороде когда работаете? Вы же помните, как он выращивал?

Н.Ж.: Да. Я помню, конечно. Как он семена собирал, как что-то делал. Оно само собой происходит.

И.А.: Мы не знаем, как сложилась судьба у отца генетического, а воспитывалась мама у отца Алексея, он был трудяга такой. Он всё время что-то делал. На огороде надо что-то подвязать, надо вкопать, вспахать. Никаких команд никому не отдавал, чтобы бабушка пошла на огород и что-то делала, никогда такого не было. Он всё сам. Все сроки всходов, когда нужно семена замочить, когда всё приготовить, последовательность. Никого он не тревожил. Всё сам. Мама, видимо, глядя на это, всё сама и всё сама. Будет погонять, потому что добраться теперь ей туда сложновато.

А.: Надежда Женовна, а почему Вы за метиса замуж не вышли?

Н.Ж.: А никто не сватался. Не было. Я бы сама не пошла. Не хотела. Нет. Женихов было много, можно было выбирать, но не хотела. Были вокруг метисы (ребята – Авт.), мы с ними были хорошие друзья. Были, но взрослых таких как-то нет.

Научилась я читать, потом в деревне вообще нечего было читать. Отправляла мать в библиотеку, а там кроме Максима Горького, 20-ть томов, прочитала из всего этого только «Мать», мне понравился. Вот лежала, читала, сидела, читала, всё время читала. Делали же мы какие-то номера физкультурные и проч. проч. Не могла ни ноги держать, ничего, ни шпагат, ничё. Всё училась дома, сама. К стенке ноги, руки окрепли, все окрепло. Еще у нас радио было такое чёрное, круглое. Становилась поближе, и как раз один или два раза в неделю были вечера литературные. Вот я всё это слушала.

А.: Способности были, из-за денег не получилось?

Н.Ж.: Из-за денег. Ещё с деревни туда, видите как, никуда не выберешься, нужно везде деньги, а денег не было. Даже у меня нарядного платья не было, такого, чтобы как-то выйти. Мне где-то в 6 или 7 лет, приехали, видно, выпускники с Новокиевского Увала (село в Амурской области, районный центр Мазановского района – Авт.). Лицо у меня было такое, кожа сухая. Всё в лишаях. Она [врач ? – Авт.] пришла, посмотрела на меня, отвела меня в сторону и говорит: девочка, ты попроси маму, чтобы тебе купили крем. Крем был только «Снежинка», вот купили, я стала мазать лицо, и у меня эти лишай, красные пятна по лицу у меня все ушли.

Один парень, я не думала, он такой высокий, я метр пятьдесят, ему по пуп была. Этот парень за мной увязался. Я ещё Эльке говорю, что он увязался, чё он

за мной ходит, ты не знаешь, давай подойдём, спросим. Она говорит, ну, ты чё, совсем одурела. Я никогда не чувствовала, что красивая. Не воображала.

А.: Никто не говорил, что Вы красивая?

Н.Ж.: Ну, кто-то говорил из женщин. У портнихи была, первый раз шила. Она говорит: ты такая красивая, что же ты не следишь за собой. Волосы были вот такие длинные (по плечи – Авт.), чёрные. Лучше бы они были седыми. Потому что вшей было много. Купалась же. Мать мне керосином мазала, потом вычесывала, что только не делала, вроде бы всё к школе всё вычесали. Купалась я, любила плавать. Вообще красивый волос, волнистые.

А.: Игорь, Вы, когда в институте учились, там спрашивали про внешность?

И.А.: Вот там я как раз не стеснялся. Да, спрашивали. Даже если не спрашивали, я все равно говорил. Я уже бравировал этим, нужно было как-то выделяться из студенческой серой массы.

А.: В Китае никто не спрашивал про внешность, по-китайски никто не пробовал говорить?

И.А.: Один раз мы общались с китайцем через переводчика, он всё спрашивал, почему такая внешность, ему было интересно, его это волновало, я ему всё рассказывал. Дополнительных бонусов при торговле я не получил, но какие-то тёплые отношения были, часы мне подарил. В Хэйхэ, в основном, где люди разговаривают по-русски, спрашивают: Ты чего, ты кто? Объясняешь. Среди женской половины я там вообще красавчик, заигрывают прямо.

А.: Мама официально замуж выходила за второго отца?

Н.Ж.: Только при оформлении пенсии они официально зарегистрировались, а так они просто жили. Моя фамилия была Чинарова. Чинарова Надежда Васильевна была и в школе, и аттестат, и всё-всё. На Женовну, это когда стали регистрироваться, вот пришли к выводу, как у отца было по документам, документ же был.

А.: А Вы себя считаете китайкой или русской?

Н.Ж.: Я метиска, да. Считаю себя метиской. Не чисто русская. Я не боюсь, меня если обзывают китайкой, ну и ладно. Мне безразлично. Я не комплекую. Какая есть – ни у кого не занимаю, ни у кого не украли. Всё нормально, всё своё.

Комментарии

[1] *Бысса* – село в Селемджинском районе Амурской области России. Входит в сельское поселение Норский сельсовет.

[2] *Стойба* – село в Селемджинском районе Амурской области России. Административный центр сельского поселения Стойбинский сельсовет.

[3] *Норск* – посёлок в Селемджинском районе Амурской области России. Районное потребительское общество.

[4] *Селемджá* – река в Амурской области России, левый приток Зеи. В верховьях обнаружены месторождения золота.

[5] Районное потребительское общество.

[6] В китайской народной медицине (и впоследствии, в русской дальневосточной народной медицине) мак использовался для производства опия, обладающего, помимо наркотического, болеутоляющим действием.

[7] Чигири – поселок в Благовещенском районе Амурской области.

[8] Пампушки 馒头 (*маньтоу*), китайские пампушки на пару.

[9] *Летучка* – легковой двухместный автомобиль повышенной проходимости М-73. Машину создавали в качестве «летучки» для тружеников сельского хозяйства – механизаторов, агрономов, ветеринаров и т.д.

[10] *Ташок* – диал. (пидж.), название сковороды в среде русско-китайских метисов. Вероятно, от кит. 炒勺 Chǎosháo («сковорода»).

[11] *ДСК* – домостроительный комбинат, специализирующийся на выпуске железобетонных панелей.

[12] *Тюцза* – диал., пидж., дикий чеснок (тюцзы).

[13] *Гоношиться* – диал., беспокоиться, волноваться.

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

Библиографический список

Забияко А.А., Забияко А.П., Зиненко Я.В., Чжан Жуян. Семейные мемораты русских Трёхречья как основа реконструкции исторических процессов и этнокультурной идентификации в китайской среде // *Россия и АТР.* – 2016. – № 3. – С. 185–198.

Забияко А.А., Забияко А.П., Зиненко Я.В. Народное православие русских Трёхречья // *Религиоведение.* – 2016. – № 3. – С. 121–136.

Забияко А.П., Забияко А.А. Русские Трёхречья: основы этнической самобытности. – Новосибирск: Издательство Института Археологии, антропологии и этнографии Российской академии наук, 2017. – 365 с., илл.

Чжан Жуян. «Да, похоронили вместе, по обычаю Советского Союза»: погребальные традиции русских Трёхречья в семейных фотографиях // *Традиционная культура.* – 2019. – № 4. С. 88–96.

**«МОНАСТЫРЬ РАЗЛЕТАЮЩИХСЯ КОШЕК»:
СЛОВЕСНОЕ ШИНУАЗРИ В РОМАНЕ Д.А. ПРИГОВА
«КАТЯ КИТАЙСКАЯ»**

Е.В. Капинос

Роман Д.А. Пригова «Катя китайская» повествует о девочке, родившейся и выросшей в Китае. По сюжету романа отец девочки – бывший кадет, в 1918 г. отступавший с армией Колчака на восток, волею судеб был заброшен в Китай, осел в Тяньцзине, женился на англичанке, и в течение тридцати лет оставался на чужбине, пока «все иностранное, западное, капиталистическое и колонизаторское не потянулось вон из Китая» [Пригов, 2013, 706]. При этом Китай, чужбина для отца, становится ласковой родиной его детей.

В одном из последних интервью, данных во время написания романа, Д.А. Пригов сообщил, что создает текст по канве воспоминаний своей жены, Н.Г. Буровой, харбинки, вернувшейся на родину в середине 1950-х [Решетников, 2005]. «Катя китайская», по-видимому, синтезирует мечты о Китае и самого автора романа, и воспоминания его жены, а еще отзывается на множество литературных произведений на китайские темы. Одна из самых колоритных китайских стилизаций представляет собой законченное описание некоего «Монастыря разлетающихся кошек», расположенного недалеко от Тяньцзиня, в горах. Об отрывке, который описывает этот вымышленный монастырь и его вымышленную историю, и пойдет речь в статье.

Но сначала отметим, что весь роман Пригова включает в себя богатый бестиарий, корни которого уходят в китайское искусство и фольклор или стилизуют китайское искусство. В бестиарии романа кого только нет: не менее сотни животных, птиц, рыб, насекомых, просто монстров и монстров фантастических, призраков со звериными чертами, львов и драконов. Здесь есть ослик, купленный у китайского торговца фруктами и подаренный девочке в день рождения, и «свиные чудища с мордами яростных оскалившихся львов», каких она видит на русской иконе [Пригов, 2013, 652], и фигуры китайской уличной процессии: львы и драконы, а вместе с ними – «белоснежный кудрявый агнец», язык которого клещами тащат два волосатых демона, и мыши («ло сию») в шкафу большого колониального тяньцзинского дома, и страшные крысы в китайских крестьянских амбарах, и карпы в прудах императорских дворцов, и разноцветные разномастные рыбы в ручьях, реках и морях: электрические скаты, черные угри, акулы, устрашающая и зачаровывающая манта, мелкий светящийся планктон, лазурные лобстеры, голубые крабы, ядовитые змеи с капюшонами и маленькие серые и полосатые горные китайские змейки, а заодно и воздушные змеи, водные драконы, огненные небесные драконы, и маленькие дракончики, вышитые на шелке мамино халата, и курительная трубка отца в виде обезьянки с мундштуком-хвостом, и сказочные китайские мартышки-поедатели душ, и верблюды, и полосатые грызуны, похожие на крошечных кабанчиков, и огромный белый

кролик, которым представляется девочке корабль, плывущий по южному морю, и волки, и крокодилы, и ящерицы, и «царство собак», и многочисленные кошки, в том числе фантастические, и жаворонки, воробьи, цыплята, утята, петухи, золотые осы, муравьи, черви, жуки, тараканы, бабочки, стрекозы, мухи и вши, и живой чайный «китайский» гриб, а также множество других, тех, что украшают шествия во время китайских календарных праздников. А заодно и оборотни – люди, телесно обезображенные и лишённые человеческого сознания после изощренных восточных пыток. И сама девочка, мечтающая о метемпсихозе – переселении своей души в тело гигантского морского ската.

Весь этот мир, которому само разнообразие придает ориентальный характер, кажется энциклопедией китайской природы, быта и фольклора. Впрочем, это традиционный способ придания тексту восточного колорита, а здесь важнее всего то, что реальное перемешано с фантастикой, так что детскому сознанию героини их не различить ни во время уличных шествий, когда головы драконов с горящими настоящим огнем глазами то припадают к земле, то вздымаются в небо, ни во время купания в светящийся от планктона воде, или когда она сама подкидывает вишневые бомбы под ноги прохожих или слушает длинные баллады брадобреев о встречах людей со сказочными чудовищами. Вся эта «экзотика» знакома каждому харбинцу, но именно потому, что ребенку, переживающему этот мир, он видится абсолютно реальным, читателю, не имеющему представления о Китае, он кажется фантазией.

Вставной эпизод о «Монастыре Разлетающихся Кошек» стилизован под древние китайские легенды и демонстрирует истинно фантастический bestiary. В один из весенних дней родители берут девочку с собой в горы, на пикник, но в ее воображении они идут в горы, чтобы увидеть старинный монастырь с причудливой историей, сочиненной самой девочкой. Рассказ об этом монастыре и его истории не претендует на подлинность древней китайской легенды; это лишь примерная и даже слегка пародийная (к чему нам еще предстоит вернуться) стилизация. Вот начало пересказа легенды:

Первая Кошка пришла (никто не знал откуда) в незапамятные времена, когда на всей полупустынной территории не поделенного еще Китая не было никаких отчетливых богов и зафиксированных религий <...>

Основала свою уединенную обитель в удаленных горах, позже преобразованную в монастырь, правда, нисколько не пытаясь распространить влияние на бедное и медленно накапливающееся, поначалу весьма даже немногочисленное население тогдашней страны и не вступая в борьбу с постепенно прибывающими и нарастающими в их количестве и силе новыми богами и божествами. Зачем?

Год за годом монастырь наполнялся ее потомством – строгими удлиненными молчаливыми каменными кошками, облепившими весь фасад и внутренние стены обители, образующими старинный глубокий горельефный узор внешнего и внутреннего пространства. На солнце он рисовал вспышки света на выпуклых местах и глубокие темные провалы в заглубленных. Во внутреннем же

пространстве монастыря все было исполнено смутными перебежаниями неяркой светотени с отдельными, неожиданно ярко очерченными, проступающими выразительными деталями лиц и тел.

Только раз в году по ранней весне, когда остро пахнет отцветающей вишней и немногие еще струйки разогревающегося воздуха, колебаясь, скользят в промежутке между его же холодными столбами, кошки разлетались в разные концы света. Оттого и название – Монастырь Разлетающихся Кошек [Пригов, 2013, 741].

Китайский колорит вроде бы налицо, но следует сказать о том, что кошки – совсем не типичный и даже редчайший образ в китайской литературе. Тот, кто знаком с этой темой, вспомнит разве что храмовых королевских кошек Сиама, тайскую ตำราแมว «Тамра мэу» («Книга стихов о кошках»). Впрочем, и в Китае, в XIX веке, при династии Цин, Хуан Ханем была создана книга «Маюань» (猫苑; «Сад кошек») – первое опубликованное китайское произведение, посвященное исключительно кошкам. Книга составлена как энциклопедия, где, помимо разделов о разновидностях кошек, собраны классические изречения, притчи и легенды о них, и главной ее ценностью являются выдержки из не дошедшего до нас древнего трактата «Сянмаоцзин» (相猫经) – «Канон о кошках», детально рассказывающий, какие бывают кошки по виду и характеру, и как найти среди них лучший экземпляр.

Вряд ли Пригов был подробно знаком с этой книгой, никогда не переводившейся на русский язык, но, вероятно, слышал о ней, и ее заглавие – «Сад кошек» – могло подсказать ему «кошачью» вариацию борхесовской темы «сада расходящихся тропок» [Борхес, 1994, 320–329.], отсюда и легкая пародийность его рассказа.

Кошки Пригова нарисованы как некое подобие лисиц-кицунэ – оборотней, в женском лице прельщающих мужчин, лишающих их сознания, памяти, уводящих из человеческого мира в мир животных, оборотней и духов. Монастырь, посвященный лисицам-ботхисатвам инари, действительно существует в Японии, а в романе Пригова о лисицах тоже рассказано:

Рыжеватые, лоснящиеся, роскошно обернутые в свои южнопушистые соблазнительно поблескивающие шкурки, оборотни-лисы подходили к шатким дверям низеньких жилищ и под видом беззащитных старушек или бедных невинных потерявшихся девушек со скромным видом стучали в колотушку. Как только дверь приоткрывалась (а кто не отворит?), они мгновенно, лишь коснувшись встречавшего их, чиркнув по нему своей лоснящейся шкуркой и вызвав неяркое промелькивание искорок статического электричества, проскальзывали внутрь и бросались к колыбелькам посапывающих во сне младенцев. Остановить или же поймать их не было никакой человеческой возможности <...>

Обнаружив в доме одиноких состоятельных мужчин, прижимались к ним горячими гладкими соблазнительными телами и замирали в минутном обольстительном экстазе. Зачастую проделывали это и с женатыми <...> Только

легкая улыбка в сторону – и жертва унесена в неведомые дали накинутым на него цветным вздрагивающим мороком <...>

Вот и бродили по всей стране тысячами некому неведомые, даже самим себе, странные полубеспамятные, правда, невредные и неприкаянные существа [Пригов, 2013, 664-665].

И вот – история кошек:

Кошки разлетались, объявляясь практически всюду, в самых удаленных уголках страны.

Обретая мягкость и обольстительную округлость живых форм, кошки приземлялись на чуть загнутые кверху очертания скатов крыши богатых жилищ и плоские покрытия обиталищ бедных горожан и крестьян. Спрыгивали вниз и уверенной покачивающейся походкой входили соблазнительницами в дома невинных подданных великого императора. Соперниками, вернее, соперницами, в том им могли служить разве что лисы-оборотни. Но кошки объявлялись только раз в году, и оттого энергия их обольщения была непомерно сильнее.

Никто не мог противостоять коварным визитерам. Но что же все-таки там происходило? Какие все это имело последствия? Никто толком объяснить не мог. Все тут же вылетало из памяти [Пригов, 2013, 741].

Описание Монастыря Разлетающихся Кошек – словесное шинуазри, не связанное с сюжетом героев, самостоятельная поэтическая миниатюра на китайскую тему, продолжающая и пародирующая традиции литературных бестиариев. Но в названии монастыря и в его легенде можно уловить лирический мотив рассеяния, преобразования, исчезновения, который может быть отнесен к любой истории взросления, и к памяти, возвращающей человеку фрагменты его прошлого, преображая, дорисовывая, но все больше отдаляя их от первоначального переживания, и к судьбе восточной русской эмиграции, сначала оставившей Россию, потом русский Харбин и Тяньцзинь, и рассеявшейся («разлетевшейся») по всему миру.

Размышляя о предтекстах романа Пригова, нельзя обойти вниманием «Дар» Набокова, схожий с «Катей китайской» сюжетно: как и «Дар», «Катя китайская» включает в себя биографию отца главной героини, и, как и в «Даре», эта биография, связана с востоком. Множество энциклопедических сведений об азиатской флоре и фауне содержится в «Даре», причем они гораздо точнее, чем у Пригова, научная точность в описании тех или иных видов животных, растений опирается у Набокова на несколько конкретных источников (этнографических описаний типа «Описания путешествия в Западный Китай» Г.Е. Грум-Гржмайло, энтомологических и ботанических классификаций) [Долинин, 2019, 154–215]. У Набокова нет откровенных «чудищ» и тератов, как у Пригова, но убедительность научного перечня оказывается удобным предлогом для вымысла и мистификаций, которые в замаскированном под энтомологию или ботанику виде оформляют азиатские описания. Комментируя «Дар», А. Долинин обращает внимание на вымышленные названия «редчайшего вида бабочек» «orpheus Godunov», контаминирующей фамилию героя «Годунов» с темой лиры и Орфея

[Долинин, 2019, 183], на упоминаемый у Набокова особый вид «китайского ревеня», тоже несуществующий, а фантазийно объединяющий обычный ремень с грибом-паразитом Tchöng tsaö, который используется в Китае в качестве лекарственного растения [Долинин, 2019, 183] и пр.

Насыщенность перечней флоры и фауны у Пригова не меньшая, нежели у Набокова, но фантазии меньше маскируются под правдоподобие. В результате описания производят разный эффект: у Набокова нереальное затеряно среди реального и кажется правдоподобным, у Пригова сама реальность рядом с вымышленными монстрами кажется монструозной.

Как уже отмечено, главный источник вставного описания Монастыря Разлетающихся Кошек подсказывается названием монастыря, по своей грамматической модели оно повторяет заглавие одного из самых известных рассказов Борхеса (так, как оно звучит в русском переводе) – «Сад расходящихся тропок». Рассказ повествует о загадочном тексте китайского мудреца Цюй Пэна. Кажущийся «бессвязным», роман Цюй Пэна, как догадались через много лет после смерти автора, имел свою логику: в нем отменялось слово «время», а одно и то же событие могло развиваться в разных направлениях, а «сад» зашифровывал метафору текста с разветвляющимся потенциально сюжетом:

«Стоит герою любого романа очутиться перед несколькими возможностями, как он выбирает одну из них, отметая остальные; в неразрешимом романе Цюй Пэна он выбирает все разом. Тем самым он творит различные будущие времена, которые в свою очередь множатся и ветвятся. Отсюда и противоречия в романе» [Борхес, 1994, с. 327].

Аналогичный принцип характерен и для Пригова, в отношении которого исследователи иногда даже применяют метафору борхесовского заглавия [Гуреев, 2018, 129], столь же часто «Книгу вымышленных существ» Борхеса сравнивают с коллекцией монстров и литературным бестиарием Пригова (дин из томов 5-томного собрания сочинений Д. А. Пригова, выпущенный издательством «НЛО», так и озаглавлен – «Монстры»). Из рассказов Борхеса упомянем еще «Аналитический язык Джона Уилкинса», где приведена классификация животных якобы из китайской энциклопедии «Небесная империя благодетельных знаний».

Интересно, что в романе Пригова о Китае очень чувствуются латиноамериканские подтексты. Так, роман озаглавлен «Катя китайская», но героиня названа так лишь в заглавии, а в самом тексте она всегда именуется «девочкой», но «Катей» зовут и других героинь: ее ташкентскую тетку, сестру отца, а также, как потом выясняется, бабушку (которую она никогда не видела). Из романа мы узнаем. Повторяющееся женское имя – это мотив романа «Сто лет одиночества» Г.Г. Маркеса: в Макондо во всех поколениях женщины семьи Буэндиа носят имя «Урсула» или «Ремедиос», а сюжет романа закольцован во времени. Латиноамериканский интертекстуальный срез оригинально дополняет китайскую тему, а то, насколько сильным было влияние, оказанное Борхесом на поколение 1940-х годов, и на концептуалистов, в частности, можно судить по мистификации В.

Лапенкова «Аркадий Бартов глазами Хорхе Борхеса», подписанной псевдонимом В. Лапенкова – В. Константиади и опубликованной в журнале «Родник» в 1988 году. Пародийно подражая стилистике Борхеса и прибегая к посредничеству некоего «профессора Морриса Фридберга» («рецензента» якобы готовящейся к изданию книги Борхеса «Подобия»), Лапенков-Константиади делает «обзор» несуществующего эссе Борхеса о ленинградском концептуалисте:

Борхес сравнивает Бартова с писателями Джоном Бартом и Дональдом Бартелмом, а также с французским министром 20-х и 30-х годов, членом Академии «бессмертных», Луи Барту и не находит у них с ленинградцем ничего общего (даже в фамилии; Борхес знает или догадывается, что «Бартов» – литературный псевдоним) <...>

Борхес обращается только к двум известным ему (неизвестно откуда!) произведениям Бартова, это – «Взаимоотношения» и «В гостях у советской литературы». Борхес не ставит отметок. По словам рецензента, отношения Борхеса к упоминаемым им советским авторам приходится вычитывать между строк.

Борхес, как кажется Фридбергу, в целом иронически относится к т.н. концептуальной школе» [Константиади, 1988, 72].

«Монастырь разлетающихся кошек» – пародия на Борхеса в том же духе, что и мистификация отзыва Борхеса о концептуалисте Бартове. Элегическая тема сада, ветшающего монастыря, иллюзия восточных подтекстов пародийно совмещается с «кошками», которые даже не нагружены столь сильными символическими смыслами в китайской культуре, как, например, тигры, лисы, драконы. Как и вставной фрагмент с изображенным в нем «Монастырем разлетающихся кошек», весь роман Пригова можно считать пародийной стилизацией в китайском духе. Китайский колорит скрыт и в экзотическом бестиарии романа, и в многочисленных мотивах китайского фольклора, и в тонких, иногда слегка пародийных стилизациях, таких, как рассказ про «Монастырь Разлетающихся Кошек». Но главное – в том, как изображено Приговым сознание ребенка, бессознательно впитавшего в себя чужое, «китайское» представление о мире, полном мистических загадок и отгадок, примет и символов, которые так своеобразно реализовывались потом в жизни героини.

Благодарности. Статья подготовлена при поддержке гранта РФФ № 19-18-00127 «Сибирь и Дальний Восток первой половины XX века как пространство литературного трансфера».

За консультации сердечно благодарю В.Е. Банаева, С.А. Комиссарова, И.Е. Лоцилова, Э.И. Худошину.

Библиографический список

Борхес Х. Л. Сад расходящихся тропок // Борхес Х. Л. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. – М.: Полярис, 1994. – С. 320–329.

Гуреев М. Пригов. Пространство для эха. – М.: Эксмо, 2018. – 146 с.

Долнин А.А. Комментарий к роману Владимира Набокова «Дар». – М.: Новое издательство, 2019. – 618 с.

Константиади В. Аркадий Бартов глазами Хорхе Борхеса // Родник. – 1988. – № 12. – С. 72–73.

Пригов Д.А. Катя китайская // Пригов Д.А. Монады. Собр. соч.: В 5 т. – М.: НЛО, 2013. – С. 601–766.

Пригов Д.А. Монстры // Пригов Д.А. Собр. соч.: В 5 т. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – 992 с.

Решетников К. «Я живу в еще не существующем времени» (интервью Д.А. Пригова) // Газета GZT.RU, 2 ноября 2005 (URL: <http://azbuka.gif.ru/critics/ishsho/>)

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОВЕСТЬ С.П. БАЛАБИНА
«РОЖДЁННЫЙ ИЗ ЛОТОСА»:
ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ОРИЕНТАЛЬНОЙ
МИФОПОЭТИКИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ПРИМОРЬЯ

Е.О. Кириллова

Станислав Прокопьевич Балабин (1935, прииск Пролетарский Хабаровского края – 2001, Владивосток) – самобытный дальневосточный писатель, талантливый художник. «Книги Балабина – явление не просто регионального, а общерусского, общероссийского звучания. Он сказал своё слово в русской литературе Дальнего Востока России», – писал известный критик С.Ф. Крившенко [Балабин].

Объектом исследования выбран исторический роман-диалогия С.П. Балабина «Золотая империя». Произведение было издано во Владивостоке в 1993 году и состоит из двух повестей – «Пёстрые стрелы Сульдэ» и «Рождённый из лотоса». Роман воскрешает далёкое прошлое Приморья, когда под натиском монгольских орд пала некогда процветающая могущественная Золотая империя чжурчжэней (1115–1234), десятилетиями противостоявшая воинственному Чингисхану. Книга тем более интересна для дальневосточного читателя, что средневековый народ чжурчжэни проживал на территории современного Приморья. «Чжурчжэни оставили значительные свидетельства того, что до русских здесь существовала развитая цивилизация. От создателей Золотой империи остались в Приморье разрушенные временем километры дорог, грандиозные укрепления городищ, руины погребённых под землёй строений, растащенные по музеям погребальные памятники и собственно имя, которое известно с молодых ногтей каждому приморцу» [Ивлиев].

Роль чжурчжэней в исторических судьбах многих народов Восточной Азии была велика. Достаточно отметить, что «созданная ими Золотая империя, в состав которой вошла почти вся территория нынешнего Приморского края, значительные части Внутренней Монголии, Северо-Восточного и Северного Китая, на протяжении более чем столетия являлась доминирующей на Дальнем Востоке политической силой. Империя чжурчжэней по своему составу была полиэтнической» [Шавкунов, 1990, 3]. В романе С.П. Балабина воспроизведены события, ставшие роковыми впоследствии для судеб чжурчжэней-удигэ, в отношении которых монголами была применена политика поголовного уничтожения.

В повести С.П. Балабина «Рождённый из лотоса», помимо событийности, основанной на исторических фактах, значительное внимание уделено реализации ориентальной мифопоэтики и духовно-религиозных верований. В предыдущих обращениях, открывших серию авторских работ, посвящённых двум историческим повестям писателя, которые составили дилогию, уже отмечалось, что художественный текст формируют элементы народных верований, ритуалов, сакральные представления, отголоски сплава сразу нескольких религий. Фокус

авторского взгляда сосредоточен именно на духовной стороне жизни чжурчжэней, что, в свою очередь, обозначает исследовательский интерес, а специфика материала позволяет рассматривать весь текст «Золотой империи» с позиций мифопоэтики. Автором уже было предпринято обращение к роли мифологемы «смерть – воскресение» в повести «Пёстрые стрелы Сульдэ», рассмотрение её как смысловой, структурообразующей [Кириллова, 2019, 42–48], а также к содержательно-ценностным компонентам духовно-религиозных представлений в повести «Рождённый из лотоса» [Кириллова, 2019, 38–45]. Необходимо также отметить, что специфика темы связана с некоторыми трудностями в интерпретации мифопоэтических элементов текста, что проявляется в многозначности рассматриваемых в работе мифопоэтических представлений. Одни и те же образы могут отражать как мифологические представления чжурчжэней, так и элементы, привнесённые другими народами, с которыми они находились в непосредственном историческом контакте – так называемыми потомками чжурчжэней (удэгейцами, нанайцами). Отметим также, что и критическое освещение произведений писателя о средневековом Приморье невелико: предисловие к роману «В пасти дракона», написанное профессором С.Ф. Крившенко [Крившенко, 2002, 5–8], и рецензия «Гибель империи» Ю.В. Прасоловой, посвящённая выходу романа [Прасолова, 1994, 234–237].

В повести «Рождённый из лотоса» С.П. Балабин творчески осваивает региональный фольклорный сюжет – одну из самых загадочных легенд, бытовавших среди коренных народов Дальнего Востока России. В художественном произведении представлена средневековая легенда о царе Куаньюне, бытовавшая среди китайского и тунгусо-маньчжурского населения, а также маньчжуро-приморских чжурчжэней – этнографической группы тунгусо-язычного этноса чжурчжэней, существовавшей в Средние века на территории южного Приморья. Любопытно проследить смысловое наполнение созданного писателем художественного образа, представить интерпретации легенды из разных источников, дошедших до наших времён в записях и фиксациях ученых дальневосточной школы этнографии, археологии и этнологии. Так, известный дальневосточный писатель и исследователь В.К. Арсеньев в «Материалах по изучению древнейшей истории Уссурийского края» излагает два варианта этой легенды, услышанные им во время путешествий в горной области Сихотэ-Алиня и в прибрежном районе Зауссурийского края (оба раза от стариков-маньчжуров). В обоих вариантах легендарный князь выступает в роли злодея-антагониста. Он жесток, сластолюбив и коварен. В.К. Арсеньев указывает на ряд интересных находок, обнаруженных им совпадений в исторических сведениях, совпадений в топонимах исследованной им местности, которые дают основание предполагать историчность этой легендарной фигуры [Арсеньев, 2012]. Писатель был уверен, что изложенные события происходили на территории Приморского края. Современный исследователь-этнограф А.Ф. Старцев на основе анализа этнокультурных контактов дальневосточных этносов приходит к другому выводу: «Легендарные события происходили в действительной жизни не на территории Приморского края, а где-то в

центральных округах Золотой империи. Оттуда они передавались из уст в уста в течение столетий и, наконец, в конце XIX века были перенесены маньчжурами на территорию Приморья, где в итоге оказались связанными с многочисленными древними развалинами чжурчжэньских городищ, находящихся на территории современного города Уссурийска, в Сучанской долине и реках Даубихэ и Но-ту» [Старцев, 2007].

В повести С. П. Балабина князь Куаньюнь – последний из князей в череде своих предков, снабжающих императорскую казну золотом. В период гибели империи чжурчжэней он становится держателем и единственным собственником всего золотого запаса (императора больше нет, и некуда отправлять добытое золото), предназначенного для священной Столицы, и, таким образом, самым богатым из князей чжурчжэньской периферии, ещё не испытавшей знакомство с монголами. Однако Куаньюнь осознаёт бессмысленность «того, что составляло смысл и гордость его предков, – снабжать императорскую казну золотом и принимать от всемогущих владык особые почести» [Балабин, 1993, 417]. Некогда суровый и решительный правитель, чей взгляд знававшие его в прежние годы сравнивали со взглядом тигра, предстаёт в повести уставшим, больным стариком с тусклым выцветшим взором. Он живёт в хорошо защищённой крепости, напоминающей устройством, распределением построек по социальным группам, деталями быта и прочему священную Столицу. Только вот строгого сравнения крепость Куаньюня не выдерживает. Всё в ней – от крепостных стен до обстановки – «неудачная копия» [там же, 332].

Кроме того, Куаньюнь потерпел неудачу в попытках установить на территории своих владений новую религию. Храм со статуей Будды стоит в запустении – чужую религию народ отверг. Заметим здесь: археологически и этнографически доказано, что лишь незначительная часть чжурчжэней-удигэ, преимущественно из числа представителей господствующих классов, исповедовала буддизм [Воробьёв, 1966, 61–68]. Распространению буддизма среди них способствовало то обстоятельство, что с развитием и дальнейшим углублением классовых отношений правящая феодально-аристократическая верхушка чжурчжэньского общества начинает всё в большей степени испытывать потребность в новом виде религии, отвечающей её интересам. Однако подавляющее большинство чжурчжэней-удигэ, проживающих на далёкой окраине империи, отвергало буддизм как чуждую для них форму религиозной идеологии и сохраняло традиционные религиозные верования [Шавкунов, 1990, 155]. У С.П. Балабина в тексте находим: «Многолетняя борьба с буддизмом на землях чжурчжэней-удигэ закончилась в пользу традиционных религиозных представлений – мерой всех вещей есть и будут пять стихий Природы» [Балабин, 1993, 411]. Природа для чжурчжэней-удигэ является безусловным абсолютom. «Анализ письменных источников позволяет говорить о наличии элементов анимизма и магии в традиционных религиозных верованиях чжурчжэней, причём особенное место в этих верованиях занимают различные культы» [Воробьёв, 1966, 61–68]. Об этом же свидетельствует и археологический материал, из которого явствует, что в основе

традиционных религиозных верований чжурчжэней-удигэ лежал анимизм. В соответствии с чем они одухотворяли различные явления природы, связывая их исключительно с деятельностью тех или иных духов [Шавкунов, 1990, 155]. Ряд факторов позволяет говорить о присутствии в верованиях чжурчжэней-удигэ элементов тотемизма [Васильева, 1976, 147–153]. По сюжетной завязке всего романа «Золотая империя» чжурчжэнями-удигэ не приняты были буддистские представления о душе, буддистские практики, культы и прочее. Глядя на сутулую спину Главного служителя Неба – этого предвестника знамения и его, Куаньюня, несчастий, последний думает: «Может, стоило давно и тайно расправиться с ним и не изгонять буддийских служителей, а силой меча заставить подданных принять их веру. Но в то же время он понял всю зрящность своих замыслов: народ, сопротивляющийся чужой вере, мог в гневе лишиться его власти и принести в жертву Небу» [Балабин, 1993, 428]. И во второй части романа-дилогии жрец, Главный служитель Неба, некогда предрекший реакцию чжурчжэней, одерживает над Куаньюнем ещё и политическую победу.

События в повести «Рождённый из лотоса» разворачиваются так, что после знакомства императорского гвардейца Илэ – главного героя и Куаньюня показано примирение князя и Главного служителя Неба, но примирение это неравноправное. По рекомендации жреца для укрепления духовных сил народа князь должен принести в жертву своего любимого белого коня. В этой точке ещё есть вероятность принятия волевого решения. И в облике Куаньюня ненадолго появляется след прежнего жёсткого характера: твёрдые «волчьи уши» и металлический блеск в жёлтых «глазах тигра» [там же, 413]. Однако перед угрозой солнечного затмения отступает тень грозного прошлого. «И вновь стали вялыми уши князя: силы Природы были на стороне Главного служителя Неба. Князь понимал, как народ воспримет такое знамение, большие и малые шаманы в этот день укрепят свою власть над душами его подданных. Сделай он сейчас хоть малейший вред Главному служителю Неба, гнев народа обрушится на него, и его власть будет смята, как тростинка под ногами» [там же, 414–415]. Важно отметить многократно повторяющееся сравнение князя Куаньюня с тигром. Используемый здесь С.П. Балабиным ориентальный образ тигра культурологически весьма ёмок и насыщен.

Нельзя не вспомнить русского писателя дальневосточного зарубежья Н.А. Байкова, образ тигра у которого является лейтмотивом всего творчества. Широкую популярность в первой половине XX века на Дальнем Востоке России и Азии Николай Аполлонович получил в первую очередь благодаря трилогии о Маньчжурии – роману «Великий Ван» (Харбин, 1936), повести «Тигрица» (Харбин, 1940), роману-были «Чёрный капитан» (Тяньцзин, 1943). Однако Н.А. Байков известен не только как писатель и поэт, воспевший царственное животное, но и как учёный-натуралист. Отличительные черты образа тигра были основаны на многолетних личных наблюдениях самого Н.А. Байкова, много бывавшего в тайге, охотившегося на тигра, знавшего его повадки и прекрасно изучившего образ жизни этого животного, а также на восточных (главным образом, китайских)

легендах и обрядах, связанных с культом тигра, которого почитали как священное животное. Семантическую повторяемость этого зооморфного мотива можно увидеть в очерке писателя «Маньчжурский тигр» (1925), книге «В горах и лесах Маньчжурии», натуралистических заметках «По тигровым следам» (1907), «Маньчжурский тигр», «Тигры на Дальнем Востоке» (1927), «Охота на тигра» (1927) и даже в памфлете «Владыка тайги». Монография о маньчжурском тигре стала итогом многолетних наблюдений Н.А. Байкова над царственным животным. В очерке «Владыка тайги» находим: «Этот царственный зверь с незапамятных времён у многих народов Восточной Азии пользуется особым почитанием. В религиозных воззрениях этих народов существует даже особый "культ тигра", связанный с целым циклом верований, обрядностей и обычаев. Маньчжуры считают, что "Великий Ван" – это тигр с изображением на голове иероглифа "Ван", что значит "господин" – царь всех зверей; в его теле находится душа умершего великого человека, царя или князя. Тигр для маньчжура – священный зверь, перед которым преклоняются, воздвигают алтари и кумирни и совершают моление "Великому Духу гор и лесов"» [Байков, 2012, 373–374]. Н.Н. Конрад отмечал, что в Корее тигра воспринимали как божество, историческим свидетельством этого являются различные названия тигра: «горное божество», «горный господин», «горный государь», «горный дух», «горный герой» [Конрад, 1996, 106]. Функционирование образа тигра обусловлено его культом, который глубоко укоренился в психологии китайцев. Точно выражает смысл этого мифологического образа следующее высказывание: «Обаяние и мистический ужас, внушаемый тигром народам Восточной Азии, имеют древнейшее происхождение, относящееся к самому началу истории человечества, когда царил на земле зверь...» [Байков, 2009, 95].

В китайской культуре и мифологии, в восточном-азиатском искусстве в целом тема тигра – одна из ключевых. Тигр является божественным животным, постоянным персонажем легенд, сказок, мифов. Активно фигурирует он и в фольклоре коренных народов Дальнего Востока России (удэгейцев, нанайцев и др.). Китайская мифология довольно противоречива и представляет собой смесь даосской, буддийской мифологий с народными верованиями. Кроме того, существовали ещё различные архаические и местные народные культы, а также культы конфуцианских мудрецов и героев. Всё это сложно переплелось в мифологическом восприятии тигра [Кириллова, 2015]. Таким образом, ориентальный мифопоэтический образ тигра в повести С.П. Балабина помогает писателю выразить тему угасания чжурчжэньского народа, показывая её под углом мифологической традиции, делая её более выпуклой, яркой. Кроме того, помимо прямых сюжетных пересечений, образ тигра соединяет фигуру князя с другим ключевым персонажем романа «Золотая Империя» – гвардейцем Илэ.

Куаньюнь уступает Главному служителю Неба и тем самым передаёт ему часть властных полномочий. Он возвращается во дворец, где звуки его шагов скрадывают мохнатые китайские ковры с вытканными на них птицами Феникс. Куаньюнь мечтает, подобно этой птице, обратиться в пепел, чтобы возродиться

юным и полным сил. Перед читателем ещё один ориентальный мифопоэтический образ. Образ птицы Феникс дан в свете восточных представлений. Философский дискурс дальневосточного писателя очевиден. С.П. Балабин использует этот сквозной в диалогии образ в его классической интерпретации – как миф о циклически возрождающейся, бессмертной птице Феникс. Как уже отмечалось в предыдущих статьях, появление птицы Феникс знаменует возрождение Илэ. Образ противопоставляется мотиву смерти, смягчает зловещее ощущение ожидаемой гибели [Кириллова, 2019, 46]. Но если мотив обновления, «новой» жизни действует в отношении других героев, то князя Куаньюня писатель лишает возможности духовно возродиться.

Князь отказывается от ласк любовницы, прекрасной бохайки. Позже отдаёт свою дочь в жёны Фанча, безродному придворному – тем самым и ему уступает часть своей власти. Он следует в хранилище золотых запасов, но вид золотых слитков не вызывает в нём прежнего трепета сердца, и он уже готов согласиться на предложение хранителя замуровать всё это золото в потайном месте. Возникающая рифма – захоронение золота и захоронение Золотой богини (в финале первой повести «Пёстрые стрелы Сульдэ») – как нельзя более красноречиво подчёркивает и завершает сравнение обречённого на гибель княжества Куаньюня с погибшей столицей Золотой империи. Золото Куаньюня свободно от какой-либо сакральной символики, оно всего лишь жёлтый металл – «порождение... жёлтого дракона, символа власти всех императоров» [Балабин, 1993, 416–417]. Так, страсти, некогда придававшие смысл его жизни, отходят на второй план, оставляя место бледному контуру прежнего Куаньюня, покидая его на пороге ухода из земной жизни. Фигура князя в рассматриваемом тексте по сравнению с легендарным его образом несёт другую смысловую нагрузку: он олицетворяет собой чжурчжэньскую государственность в миниатюре, в её затухающем состоянии. Автор выходит к проблеме судеб народных, государственности, раскрывая прошлые события в эпоху величайших исторических испытаний и потрясений. «Империя чжурчжэней, как утверждает автор, пала не только под натиском чужеземных сил, пёстрых стрел ханских воинов, но и под напором внутренних распрей, междоусобиц, предательств, вероломства» [Крившенко, 2006, 36].

С образом Куаньюня связан мотив полемики буддизма и народных верований. Важным образом в повести выступает философский камень бессмертия дань, который ищут татани – потомки Чинхисхана. Примечателен в этом смысле диалог Бату-хана с пленённым чжурчжэньским шаманом, сменившим свой бубен на меч. «Ты слышал о камне бессмертия дань? Может вы прячете его в своих горах?», – спрашивает Бату-хан. «Этот камень дань всюду», – слышит он в ответ. «Я тебя не понял, шаман» [Балабин, 1993, 407]. На это старый шаман отвечает великому полководцу: «У нас есть свои "Ясы". Эти древне правила просты и истинны: соблюдай обряды жертвоприношений Небу и Земле, почтение к родителям, уважение к старшим, верность друзьям – и ты обретёшь бессмертие в памяти людей. Вот это и есть, хан, философский камень дань» [там же]. Как видно,

правила чжурчжэней-удигэ основаны на анимизме, поклонении стихиям Природы, уважении к предкам. Хорошие дела человека навсегда остаются в памяти людей, а мерой всех вещей есть и будут пять стихий Природы, эта древняя вера является фундаментом власти, к этому призывает князя Куаньюня Ваньян Сиинь. Примечательно в этом отрывке ещё одно авторское уточнение: «Мункэ-Сал отдал должное мудрости шамана, и, в отличие от Бату-хана, уверовал, что в этих землях он приблизится к познанию "Дао"» [там же].

Известно, что даосизм пустил довольно глубокие корни среди определённой части чжурчжэней, о чём также свидетельствуют археологические раскопки современного времени. Лёгкость, с которой даосизм был воспринят шаманистами-чжурчжэнями, находит своё объяснение в том, что даосизм, как и шаманизм, зиждется на аниматических представлениях и теснейшим образом связан с шаманской практикой магии, гадания и врачевания [Васильев, 1970, 220]. «Главный служитель Неба взял бубен и, потряхивая им, пошёл приплясывающей походкой вокруг кострища; он на глазах помолодел, спина его выпрямилась, морщины на лице разгладились – и Куаньюнь был поражён таким переменам» [Балабин, 1993, 429]. Подобно шаманам, даосские священники «обеспечивали контакт с представителями потустороннего мира, душами умерших, а также выступали в качестве посредников при обращении к многочисленным духам» [Васильев, 1970, 278–279]. К тому же даосизм довольно охотно включал в себя культы чуждых верований.

Так, у С.П. Балабина ожидание солнечного затмения приводит людей в ужас: «В этот момент тень чёрным холоном пробежала по городу – и единый вздох исторгла толпа людей, снова оцепенела перед небесными силами; казалось вот-вот все пять стихий обрушатся на город и воцарится вселенский хаос... И люди не выдержали – все опустились на колени, было желание встать даже на четвереньки, чтобы ощутить твердь земли, прильнуть к ней телом, найти у неё спасение. И момент для этого наступил – среди белого дня прибежала ночь, чёрный дракон пожрал солнце, на небе высыпали яркие крупные звёзды. Сейчас где-то среди них небесный царь Абкай хань, обнажив меч, схватился с чёрным драконом, с чёрными силами духа Бушука» [Балабин, 1993, 430]. Также в соответствии с даосскими обрядами сожжения на ритуальный костёр в повести восходит жеребец: «Тут на помощь Акбкай ханю пришёл Главный служитель Неба, по велению которого вспыхнул жертвенный костёр, и люди услышали дикое ржание княжеского жеребца – оно на языках пламени унеслось ввысь. Люди земли отдавали свою силу царю небесному» [там же]. О существовании культа коня у чжурчжэней можно судить по имеющемуся в письменных источниках (История дома Цзинь, царствовавшего в северной части Китая с 1114 по 1233-й год) «упоминанию о принесении императором Агудой коня белой масти в жертву духу умершего военачальника» [Шавкунов, 1990, 160]. «От костра остро понесло палёной шерстью и горелым мясом, во все стороны летели искры – то осыпались на землю искры от меча Абкай ханя. Он, кажется, начал побеждать чёрные силы беспощадного духа Бушука: ночь светлела, одна за другой гасли в небе звёзды –

и вздох облегчения прокатился над городской площадью. Народ истоиво возликовал, когда вновь засияло священное Солнце» [Балабин, 1993, 430]. Солнце рассматривалось чжурчжэнями-удигэ как божество высшего порядка, а конь, по представлениям чжурчжэней, был носителем добрых, светлых сил и олицетворением солнца. Животное представляет собой жертвенную пищу солнцу и духам огня. На открытых священному Солнцу лесных полянах существовали у чжурчжэней шалаши, крытые корой. Известно, что это были солнечные божницы, у нанайцев они носили название «нюрха», или «нюрханы». В центральной части рисовалось дерево с подвешенным на нём знаком солнца вместе с двумя антропоморфными фигурами охотничьих духов эдэхэ, или аджеха [Шавкунов, 1990, 162]. Как помнится, именно возле этих охотничьих божниц, Илэ, возвращаясь в родные земли, просит помощи перед образом солнца [Кириллова, 2019, 42].

У чжурчжэней активно наличествовал также культ предков-покровителей, вера в очистительную и охранную силу земного и солнечного огня, культ гор и неба, практиковались жертвоприношения детей. Всё это находит своё отражение в тексте писателя. Так, при получении чжурчжэньскими металлургами недоброкачественного металла в качестве жертвоприношения духам огня приносились мальчики не старше десяти лет, являвшиеся, как, очевидно, считали чжурчжэни-удигэ, особым предметом вождения духа огня: «Перед взором Куаньюня встал тот мальчик, которому топором размозжили голову и бросили в плавильную печь... О небо! О небесный царь Абкай хань, равнодушно взирающий на рабов своих, не лиши их разума, когда чёрным крылом накроет Священное солнце!» [Балабин, 1993, 428].

Если в предыдущей повести «Пёстрые стрелы Сульдэ» образ вечности и мироздания олицетворяли ориентальные мифопоэтические образы драконов и черепах [Кириллова 2019, 42–48], то в повести «Рождённый из лотоса» эти образы укрупняются, разрастаясь до масштабов философских обобщений о древних народах, цивилизациях, циклах Вселенной. Мункэ-Сал, вспоминая о родных степях, широкой долине реки Орхон, размышляет о связи времён: «У подножия огромного холма будто навечно застыла гигантская каменная черепаха и рядом разрушенная столица уйгуров Хара-Балгасун. Война стёрла с лика земли некогда прекрасный город, но остались каменные статуи и могильные плиты, на которые неведомые мастера нанесли чёрточки, угольники, кружочки... Что эти люди хотели сказать своим потомкам, от чего их уберечь и к чему призвать?» [Балабин, 1993, 484]. В этих высказываниях слышится мотив «цикличности жизни», представленный в художественной диалогии С.П. Балабина сквозь призму религиозных парадигм буддизма и даосизма.

В книге «Рождённый из лотоса» выделяются две основные сюжетные линии: бывшего императорского гвардейца Илэ, знакомого по предыдущим событиям, и Мункэ-Сала, начальника службы донесений монгольского хана. Эти два действующих лица сюжетно почти не пересекаются, но обоих их сближает стремление познать Истину. Мункэ-Сал, чей жизненный путь разворачивается параллельно пути главного героя Илэ, принадлежит к интеллектуальной элите

монгольского войска. Его зовут Ламжава. Он начальник юртджи – службы донесений, а также писец, фиксирующий жизнь, поступки, изречения Бату-хана. Именем Ламжава, однако, автор называет его лишь дважды: в начале повести и в конце, перед самой смертью. В остальное время он зовётся Мункэ-Сал, что означает «вечный и умный» [там же, 290]. Он знает, помимо монгольского, китайский язык, знаком с языком чжурчжэней. Он стремится осмыслить достижения древней китайской культуры. Его товарищ, учёный китаец Куй-син поддерживает друга («не стоит печалиться: познающий уже не стоит на месте») и желает ему «оставить поучение в слове», что, согласно конфуцианскому учению, является одним из трёх видов деятельности человека, которая могла обессмертить имя [там же, 311]. Самим же Мункэ-Салом движет желание познать Истину. Он ощущает близость к смерти и на всё происходящее вокруг, в котором много кровавого и жестокого, смотрит отстранённо, почти не сочувствуя врагам Бату-хана, страданиям уничтожаемых монголами людей: «Мункэ-Сал равнодушно наблюдал за происходящим – чувства его уже давно притупились, и что значила смерть этих четверых, когда погибли целые племена, а народы рассеялись по земле» [там же, 360].

Большинство его поступков совершается в сфере сознания. Физическое перемещение его пассивно – тело его движется, перемещается вместе с войском, но способность управлять своим телом начинает медленно оставлять его. Даже в профессиональной области силы его постепенно покидают – рука слабеет, порой с трудом держит письменный инструмент, и больше всего, помимо поиска Истины, его занимает желание возвратиться в места своего детства. В целом, его пассивное следование, недеяние вписывается в принципы даосизма – религии, которой он отдаёт предпочтение. Мункэ-Сал изучает даосские источники, о чём свидетельствует наличие у него книги «Дао Дэцзин» и приводимые оттуда слова. Как известно, в этом трактате, название которого в переводе означает «Канон Пути и Добродетели», изложены принципы даосизма, а её автором считается древнекитайский философ VI–V вв. до н.э. Лао Цзы – основоположник даосизма, он почитается как божество, один из трёх чистых.

Согласно даосской космогонии, первоначалом всего признаётся сокровенное дао. Оно производит единое энергетическое начало мира – пневму ци, олицетворяемую с хаосом. Эта энергия дифференцируется, образуя Небо и Землю, в основе которых лежат положительное (ян) и отрицательное (инь) начала. Их взаимодействие образует Человека. Небо, Земля и Человек порождают всё сущее как базовые силы космоса. В другом варианте мифа смерть Хаоса – первоначальной целостности и единства сущего – привела к появлению Космоса – мира множественности, изменений и несовершенства. И только даосы стремятся возвратиться к простоте и целостности этого первоначального единства. В даосском мироописании можно отметить членение мира на землю и девять небес над ней с их правителями и обитателями, в поздних представлениях на эту систему наложилось буддийское представление о трёх мирах.

Мудрец в представлении даосизма пребывает в делах недеяния и не прибегает к словам, осуществляя учение. Поведение совершенно мудрого часто сравнивается с природой воды, которая, будучи слабой и податливой, точит огромные камни. Вода ни с кем не борется, но всё побеждает – тем самым выражает недеяние, главная идея которого – непротиводействие природе окружающих вещей и существ, а – в конечном счёте – и всего сущего. Следуя природе вещей, мудрец легко может достигать своих целей. С понятием «недеяние» тесно связано другое важное понятие даосской философии – «самоестественность». Это другая сторона недеяния: если недеяние есть следование природе вещей, то самоестественность есть следование своей собственной природе, а не чему-то иному – навязанным нормам поведения или внешнему принуждению. Принципы недеяния и самоестественности предполагают единение с природой, опрощение, отказ от ухищрений цивилизации. Даосский мир един и неделим, в нём исчезают грани между сном и бодрствованием, жизнью и смертью, красотой и безобразием [Торчинов, 2017].

Необходимо отметить, что и в отношении данной восточной религии автор «Золотой империи» соблюдает фактологическую точность. Даосские направления появились в империи чжурчжэней во время господства в северной части Китая чжурчжэньской династии Цзинь (1115–1234), причём обращены они были не столько к интеллектуальной элите, сколько к народу (в тексте часто встречаются представления о базовых «пяти первоэлементах», пришедших в даосизм, в свою очередь, от китайских натурфилософов). Кроме того, предводитель монголов Чингисхан также благоволил даосам, надеясь отыскать с их помощью источник бессмертия [там же]. В повести подобным желанием одержим его сын – Батухан, который вскоре, однако, разочаровывается в этой идее, заменив её другим вариантом бессмертия – завоевать все народы и войти в пантеон великих героев прошлого – взойти на курган тридцати богатырей. «Все другие непокорные народы, как кизяк, сгорят на монгольских кострах. Пусть весь мир знает, что монгол означает побеждающий. Мы все под знамёнами Цаган сульдэ и Хара сульдэ» [Балабин, 1993, 301]. В культуре Чингисхана существовал культ его сульдэ – военного духа (гения), воплощённого в знамёнах. Цаган сульдэ – Белое знамя. Хора сульдэ – Чёрное знамя.

Вместе с тем на всём протяжении повести в душе Мункэ-Сала время от времени возникает недовольство окружающим. Про себя он не соглашается с отдельными поступками Бату-хана. Например, с принципом выбирать военачальников, ориентируясь лишь на знатность рода и отвагу, не предъявляя требования к наличию у них высокого интеллекта, культурных знаний [там же, 298]. На собрании в шатре Бату-хана он осуждает неискренность в словах военачальников, которые на самом деле не желают отправляться в поход в земли чжурчжэней. Да и сам он мечтает встретить последние дни своей жизни в родных краях, полюбоваться на «сложенные из камня курганы, которые указывают путникам верную дорогу» [там же, 303]. Подневольный следовать всюду вместе с монгольским войском, Мункэ-Сал прибегает к своеобразной форме эскапизма. Его друг,

китаец Жуньту, дарит Мункэ-Салу редкий свиток и при расставании советует прочесть десять глав о десяти подземных судилищах повелителя подземного царства Дицзан-Вана, уверяя его, что «если произойдёт перевоплощение, и он пройдёт чистилища ада, то, возможно, познает "дао" ...» [там же, 322]. С этого момента в повествовании появляется ещё одна плоскость – в моменты сна Мункэ-Сал перевоплощается в своего товарища Жуньту и в его образе посещает все десять отделов китайского ада.

Согласно древним китайским мифологическим представлениям, ад состоял из десяти кругов, организованных по принципу чиновничьей канцелярии. В первом круге – инстанции – определялось наказание, в последнем решалась судьба в следующем рождении. До рождения власти управляющие адом поили души напитком забвения, стирающим память о прошлой жизни. В Северном и Восточном Китае владыкой ада считался Дуньюэдади – бог горы Тайшань, под которой и помещался ад. В Сычуани и Южном Китае эту роль выполнял Фэн-дудадди – Великий император горы Фэнду [Малявин, 2000]. Мункэ-Сал, путешествуя по приёмам ада, наблюдает мучения душ, страдающих за самые различные прегрешения: соращение женщины, клевета, убийство. Посещая различные пыточные камеры и наблюдая грехи и пороки со стороны, он рефлексировал над собственным моральным обликом. При этом по отношению к богам подземного царства и их прислужникам он не выказывает особенного почтения, порой даже ведёт себя вызывающе пренебрежительно.

Очнувшись в очередной раз от сна, вернувшись из судилища убийцы, он становится свидетелем коренного нарушения одного из заветов Чингисхана: во время переправы монгольского войска через реку один из военачальников, назначенных Бату-ханом, убивает шамана чжурчжэней, совершая, таким образом, большой грех. И данный поступок вызывает в душе Мункэ-Сала протест, который и в этот раз остаётся внешне невыраженным, но подготавливает соответствующее умонастроение, готовое вылиться в коллизиию. «Не имеет смысла этот поход, на который подвигнул их ещё Посланник Неба, бессмысленны жертвы, какие уже были и какие будут в этих чужих землях. Нет больше мира в глазах воинов – они все больны кровью, они, после того как Джучи-нойон убил на реке чужого шамана, стали плохо относиться и к собственной вере – не почитали уже священный огонь очага, бросая в него мусор, могли свистеть в юрте, выбрасывали необглоданные кости и не считали за грех наступить на пролитое молоко... Падение нравов, вот что принёс этот поход, а это – саморазрушение любого народа...» [Балабин, 1993, 512–513].

Но до того, как линии загробного путешествия Мункэ-Сала и его земной жизни выйдут на конфликт, отметим точку, в которой Мункэ-Сал и Илэ пространственно пересекаются. Личной встречи между двумя героями в романе не происходит. Но после битвы монголов и динлинов, ставшей определяющей в жизни Илэ (эпизод, когда он возвращается в тело и как бы переживает новое рождение), учёный монгол оказывается на месте сражения. Он всматривается в погибших динлинов, о которых уже давно ему приходилось слышать, как о

мужественных и свободолюбивых людях. И внешность одного из них наводит Мункэ-Сала на странные размышления. «Теперь он думал о другом: и в родословной Посланника Неба был будто белокурый и голубоглазый юноша, отец Бодуньчара, предка Чингиса в девятом колене. Родовое имя Борджичин, присвоенное потомками Бодуаньчара, означает "Имеющий серые глаза". Мункэ-Сал поразился собственному выводу: выходит, что род Борджичин происходил из динлинов. Ведь и сам Посланник Неба имел зелёно-жёлтые глаза, дети в роду его отца рождались большей частью с серыми глазами и белокурами... Чем больше об этом размышлял Мункэ-Сал, тем глубже погружался в бездну времени, откуда настоящее – лишь лёгкая рябь на поверхности Мирового океана» [там же, 515]. Существует мнение, что род Борджичи, подаривший миру Чингисхана, имевшего, по отзывам современников, голубые глаза, также относился к потомкам динлинов. «Миграция динлинов с территории Китая и смешение с иными народами привели к появлению таких народов, как тангуты и тибетцы. Признаки динлинов отмечены у киданей, корейцев, маньчжур, айнов, кумандинцев. Значительна ассимиляция динлинов отмечена у кыргызов, уйгуров, хунну (гуннов) и тюрков» [Свидетельства о доисторических народах].

И здесь, в том же хронологическом отрезке, в котором происходит наложение фабульного и исторического хронотопов в нарративе, связанном с Илэ, возникает эффект наложения временных пластов. В данном эпизоде он поддерживает мысль родства двух этносов, которую можно понимать более широко – как высказывание о родстве всех племён и народов – за счёт философского по своей сути образа океана – бездны времени. Интересно, что образ ряби на поверхности Мирового океана, символизирующий суетность, иллюзорность мира, в котором пребывает человек, восходит к буддистским источникам. Мункэ-Сал же, сознание которого так же взволновано «ветрами неведения», ищет свой идеал в дао. И возникающее неожиданно смешение философско-религиозных контекстов увеличивает глубину, смысловую насыщенность эпизода.

Последнее посещение подземного мира ознаменовано выкриком: «Самый большой грешник!» [Балабин, 1993, 564]. Так встречают Жуньту (Мункэ-Сала) духи подземного царства, порицая его за вольное и пренебрежительное обращение с подземными богами. И в этот последний визит перед самим повелителем подземного царства Дицзан-ваном Мункэ-Сал бунтует, заявляя, что ад – сплошь обман и несправедливость, ибо не родился ещё человек, который на земле не совершил бы малого или большого греха. И значит, «всё обман: нет рая, есть только ад... Ты присвоил, старик, право судить людей, а такого права никому, слышишь, не дано, только сами себе они судьи» [там же, 567]. Разгневанный Дицзан-ван казнит Жуньту собственноручно. Мункэ-Сал просыпается от кошмара и узнаёт от лекаря монгольского войска, что друга его казнили по доносу. Шаман-лекарь оказывает Мункэ-Салу поддержку и добавляет: «Я прочёл твою душу: ты человек, который способен сомневаться. А сомневающийся уже на пути к Истине» [там же, 568].

«Человека надо судить по его делам, а не по языку», – такие слова в конце жизни повторяет Мункэ-Сал, эти слова принадлежат казнённому за вольнолюбивые мысли кузнецу Дурбаю. Войдя в шатёр к своему помощнику, донёсшему на его друга, Мункэ-Сал совершает свой главный материальный поступок в «реальном мире» – убивает доносчика, пронзив его ножом. Так он проявляет другую сторону даосского недеяния – самоестественность, т.е. следование своей собственной природе [Торчинов, 2017]. Выйдя из шатра, он, шатаясь, устремляется на ближайшую сопку и там видит конец своего Пути, ведущего к познанию дао – высшей Истины. «Мункэ-Сал медленно опустился на землю, она его притянула. И ясно понял, что умирает. И был благодарен Небу, что принимает смерть в полном сознании: только тогда человек может перевоплотиться. Мункэ-Сал спокойно ждал этого момента. И вот он начал раздваиваться – и второй выходил из него через макушку. А выйдя, он обрёл первенство и увидел своё тело, и не было к нему ни жалости, ни сострадания. Он устремился в чёрную трубу, вытягивая за собой тонкую и, казалось, бесконечную серебряную нить. Она растягивалась, растягивалась – и, как только он влетел в черноту, тут же оборвалась» [Балабин, 1993, 587]. В конце повести, в последние моменты жизни, он уже не Мункэ-Сал, придворный летописец, а Ламжава. Поднявшись на холм, Ламжава умирает, соединив своей жизнью два принципа дао-пути: недеяние и самоестественность. «Ламжава устремился вперёд навстречу свету, который становился всё ярче и ярче, и блаженство пришло к нему, какого он никогда не испытывал в земной жизни» [там же]. Завершает эту сцену описание небесного простора: «Глаза его были широко открыты и смотрели в небо, голубое и нежное, как шёлк, и по нему белым взлохмаченным войлоком плыла тучка – излюбленный цвет его Родины – белый на синем фоне» [там же, 588]. В облаке, плывущем над мёртвым человеком и над его Родиной, проступает сакральный монгольский символ неба – символ вечной жизни. Культ Вечного Синего Неба (Мунх Хух Тенгри) занимал главное место в религиозно-мифологической концепции древних монголов.

Рассмотрение содержательных элементов исторической повести «Рождённый из лотоса», а также анализ значений, связанных с мифологическими и религиозными верованиями народов, населявших территорию, позволяют сделать вывод о том, что данные представления относятся к нескольким мифологическим и религиозным формациям, соединённым в сложное гармоничное целое мифопоэтической тканью повести, ориентальной в своей основе. В тексте произведения обнаруживаются многочисленные знаки народных анимистических представлений чжурчжэней (предков удэгейцев, нанайцев), цитаты, восточные поэтические сентенции, символы, аллюзии из буддийской и даосской религиозных традиций, встречаются также мотивы из китайской мифологии. Все названные элементы образуют единый сплав, дополнительное значение вносят встречающиеся в тексте детали, пропитанные культурными, сакральными коннотациями, а также мифопоэтические образы, в особенности образы-персонажи. Среди них в качестве основных выделяются: бывший императорский гвардеец Золотой

империи Илэ, легендарный князь Куаньюнь и придворный летописец монголов Мункэ-Сал.

Куаньюнь обращает на себя внимание обобщённостью образа, зеркально отражающего ситуацию распада, разложения прежнего миропорядка. Он сравнивается с сакральной фигурой хозяина тайги. Как и тигр, с которым приходится сразиться Илэ во время пребывания в Долине женщин [Кириллова, 2019, 38–45], Куаньюнь был некогда молод, силен и грозен, но теперь его жизнь близится к концу. Та же участь ожидает остатки Золотой империи. Кроме того, он акцентирует ситуацию конфликта двух мировоззренческих систем: народных религиозных представлений и буддизма, практикуемого преимущественно верхами чжурчжэньского общества. Эта оппозиция художественно реализуется посредством репрезентации мифо-ритуального комплекса и анимистических представлений. Как и Куаньюнь, придворный писец монгольского войска Ламжава, наречённый «вечным и умным», позволяет увидеть монголов в более близком приближении, чем в предыдущей повести «Пёстрые стреляя Сульдэ». Он не является их типичным представителем. Эта фигура уникальна прежде всего тем, что соединяет в себе, помимо элементов монгольской культуры, также знаки китайской мифологической и религиозной систем. Он знаком с культурой других народов, уважительно относится к их верованиям. Мункэ-Сал постоянно проходит через текст в сопровождении мотива бессмертия и представляет собой, о чём свидетельствуют его поведение и поступки, олицетворение концепции даосизма, и особенно двух его базовых понятий – недеяния и самоестественности. Вместе с тем содержание этого образа углубляется его стремлением вобрать в себя достижения других культур. Эта фигура так же, как и Илэ, по своей сути синтезирующая. Роднит их и склонность к саморефлексии, проявленная в блужданиях души Мункэ-Сала по китайскому аду, и стремление к отысканию Истины. Смерть Мункэ-Сала в конечном итоге приводит его к бессмертию в даосском понимании этой идеи.

Формулируя направления дальнейших исследований, необходимо отметить, что ни Илэ во время своего нового рождения, ни Мункэ-Сал перед смертью не получают окончательного ответа на свои искания, оставаясь в состоянии напряжённого осмысления возможных вариантов ответа на мучающие их экзистенциальные вопросы. «На глубине бытия нет зла. И нет потребности в возмездии и мести. – Нет, нет, – что есть силы вскричал Ламжава. – Этого не может быть: добро без зла – уже не добро» [Балабин, 1993, 587–588]. Так в финале повести и всего романа-дилогии «Золотая империя» сохраняется смысловая динамика и остаётся простор как для читательской, так и для исследовательской мысли.

Следует также отметить, что в своём романе «Золотая империя» С.П. Балабин выходит на уровень значительных социальных, философских, художественных обобщений, преодолевает бытовизм и публицистическую одномерность, и во многом это происходит благодаря привлечению и активной репрезентации ориентальной мифопоэтики. Используемые автором в повести «Рождённый из лотоса» азиатские образы и мотивы, рассмотренные в религиозной

парадигме восточных учений, послужили основой для создания не только сюжета об отчаянном героическом сопротивлении чжурчжэней-удигэ монголам на всём пути их продвижения вглубь страны, когда города и поселения предавались сожжению, а сами чжурчжэни-удигэ – тотальному истреблению. Ориентальная мифопоэтика помогла писателю «вылепить» героев, придать им «дополнительность характеров»: суровость сочетается с нежностью, верность долгу, принципиальность – с сердечной мягкостью и отзывчивостью. Таким образом, изучение образной системы также может стать перспективным в будущих обращениях к роману дальневосточного писателя С.П. Балабина «Золотая империя».

Библиографический список

Арсеньев В.К. Собрание сочинений: в 6-ти т. – Владивосток: Рубеж, 2012. Т. 3. – 784 с.

Байков Н.А. Великий Ван. Чёрный капитан. – Владивосток: Рубеж, 2009. – 528 с.

Байков Н.А. Тайга шумит. По белу свету. У костра. Сказочная быль: очерки и рассказы. – Владивосток: Рубеж, 2012. – 512 с.

Балабин С.П. [Электронный ресурс] // Центральная библиотечная система Находкинского городского округа. URL: <http://nakhodka-lib.ru/балабин-с-п/> (дата обращения: 30.07.2019).

Балабин С.П. Золотая империя: историко-приключенческий роман. – Владивосток: Усури, 1993. – 600 с.

Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М.: Наука, 1970. – 484 с.

Васильева Т.А. Пережитки тотемизма у чжурчжэней // Новейшие археологические исследования на Дальнем Востоке СССР / Отв. ред. В.Д. Леньков. – Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1976. – С. 147–153.

Воробьёв М.В. Религиозные верования чжурчжэней // Доклады по этнографии. Географическое общество СССР. – Л., 1966. Вып. 4. – С. 61–82.

Ивлиев А.Л. Великое средневековое Приморья [Электронный ресурс] // Владивосток Авиа: бортовой журнал. – 2008. – № 33. URL: <http://airvl.ru/velikoe-srednevekovoprimarya.html> (дата обращения: 20.03.2020).

Кириллова Е.О. Ориентальные темы, образы, мотивы в литературе русского зарубежья Дальнего Востока (Б.М. Юльский, Н.А. Байков, М.В. Щербаков, Е.Е. Яшнов). – Владивосток: Дальневосточный федеральный ун-т, 2015. – 276 с.

Кириллова Е.О., Феценко Д.С. Духовно-религиозная основа повести дальневосточного писателя С.П. Балабина «Рождённый из лотоса» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2019. – Т. 12. – Вып. 9. С. 38–45.

Кириллова Е.О., Феценко Д.С. Мифологема «смерть – воскресение» в повести дальневосточного писателя С.П. Балабина «Пёстрые стрелы Сульдэ» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2019. – Т. 12. – Вып. 8. – С. 42–48.

Конрад Н.И. Неопубликованные работы. Письма. – М.: РОССПЭН, 1996. – 544 с.

Крившенко С.Ф. Писатели Приморья. – Владивосток: Издательство Дальневосточного ун-та, 2006. – 240 с.

Крившенко С.Ф. Погружение в тайны истории и современности. Штрихи творчества Станислава Балабина // Балабин С. В пасти дракона: историко-приключенческий роман. – Владивосток: Дюма, 2002. – С. 5–8.

Малявин В.В. Китайская цивилизация. – М.: Астрель, 2000. – 632 с.

Прасолова Ю.В. Гибель империи // Дальний Восток. – 1994. – № 11. – С. 234–237.

Свидетельства о доисторических народах [Электронный ресурс]. URL: <http://www.garshin.ru/history/mythology/legends/pre-historic.html> (дата обращения: 02.06.2019).

Старцев А.Ф. «Наследник» Золотой империи. – Владивосток: Дальнаука, 2007. – 204 с.

Торчинов Е.А. Пути обретения бессмертия: даосизм в исследованиях и переводах. – СПб.: Пальмира, 2017. – 604 с.

Шавкунов Э.В. Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. – 282 с.

СМЫСЛОВОЕ СОДЕРЖАНИЕ КИТАЙСКОЙ ПОЭЗИИ В ПЕРЕВОДАХ Л.Е. ЧЕРКАССКОГО

Лю Чжицян

Выдающийся российский синолог Леонид Евсеевич Черкасский (1925–2003) известен в России и за её пределами. Творческая и исследовательская деятельность Черкасского была очень многогранна и разнообразна. Его знают и как глубокого исследователя-литературоведа, и как заинтересованного литературного критика, автора книг и многочисленных статей о китайской литературе и её взаимосвязях с русской и другими национальными литературами [Лю, 2015, 137–141]. Не менее известен Черкасский и как теоретик и практик художественного перевода. Именно он впервые познакомил русских читателей с поэзией Лю Баньнуна (刘半农), Лю Дабая (刘大白), Сюй Чжимо (徐志摩), Дай Ваншу (戴望舒) и др. Замечательно и то, что Черкасский подготовил издания многих китайских поэтов. В них были представлены и древние авторы – Цао Чжи (曹植), Ло Биньван (骆宾王), Оу Янсю (欧阳修), Су Ши (苏轼); и поэты нового времени – Хуан Цзуньсянь (黄遵宪), Су Маньшу (苏曼殊), Вэнь Идо (闻一多), Го Можо (郭沫若), Цюй Цюбо (瞿秋白), Ай Цин (艾青) и мн. др. [Лю, 2015, 137–141]. На протяжении 1960–1980 гг. Черкасский вообще оставался, в сущности, единственным переводчиком новой поэзии Китая.

При переводе поэтических произведений очень важно то, как переводчик сумел передать смысловое содержание переводимых произведений, чтобы выяснить это, попробуем сравнить оригинальные тексты отдельных наиболее художественно выразительных стихотворений тех китайских авторов, которых особенно ценил Черкасский, это Сюй Чжимо, Лю Баньнун и Ван Япин.

В первую очередь обратимся к стихотворению Сюй Чжимо «Я не знаю, куда ветер дует». Напомним, что исследователи отнесли его к числу лучших творений поэта. Черкасский тоже особым образом выделял это стихотворение, подчеркнув в своих комментариях, что именно оно наиболее ярко отразило творческий кризис, пережитый поэтом.

Удивительно красива волнообразная поэтическая мелодия стихотворения. Она задаётся постоянно повторяющейся трёхстрочной анафорой, которой начинается каждый катрен стихотворения: «*Я не знаю, / Куда ветер дует, – / Я в мечтах витаю*» (我不知道风, / 是在哪一个方向吹——, / 我是在梦中). Сравним его оригинальный текст (сопроводив его для наглядности нашим подстрочным переводом) и перевод Черкасского. Названная анафора выделена в обоих вариантах курсивом:

Сюй Чжимо	Наш подстрочный перевод	Перевод Л.Е. Черкасского
<i>我不知道风 是在哪一个方向吹 ——</i>	<i>Я не знаю, ветер В какой стороне дует,</i>	<i>Я не знаю, Куда ветер дует, –</i>

我是在梦中， 在梦的轻波里依 洄。	<i>Я пребываю в мечте, В лёгких волнах мечты кру- житься.</i>	<i>Я в мечтах витаю, В лёгких волнах грёз кружу я.</i>
我不知道风 是在哪一个方向吹 ——	<i>Я не знаю, ветер В какой стороне дует,</i>	<i>Я не знаю, Куда ветер дует, —</i>
我是在梦中， 她的温存，我的迷 醉。	<i>Я пребываю в мечте, Её нежность, моё очарова- ние.</i>	<i>Я в мечтах витаю, Ласкова она, и я ликую.</i>
我不知道风 是在哪一个方向吹 ——	<i>Я не знаю, ветер В какой стороне дует,</i>	<i>Я не знаю, Куда ветер дует, —</i>
我是在梦中， 甜美是梦里的光 辉。	<i>Я пребываю в мечте, Сладость и красота есть си- яние мечты.</i>	<i>Я в мечтах витаю, Красоты сияние найду я.</i>
我不知道风 是在哪一个方向吹 ——	<i>Я не знаю, ветер В какой стороне дует,</i>	<i>Я не знаю, Куда ветер дует, —</i>
我是在梦中， 她的负心，我的伤 悲。	<i>Я пребываю в мечте, Её обман, моя печаль.</i>	<i>Я в мечтах витаю, Холодна она, и я тоскую.</i>
我不知道风 是在哪一个方向吹 ——	<i>Я не знаю, ветер В какой стороне дует,</i>	<i>Я не знаю, Куда ветер дует, —</i>
我是在梦中， 在梦的悲哀里心 碎！	<i>Я пребываю в мечте, Сердце разбилось в скорби мечты.</i>	<i>Я в мечтах витаю, Муки грёз — от них в бреду я!</i>
我不知道风 是在哪一个方向吹 ——	<i>Я не знаю, ветер В какой стороне дует,</i>	<i>Я не знаю, Куда ветер дует, —</i>
我是在梦中， 黯淡是梦里的光 辉。	<i>Я пребываю в мечте, Мрачность есть сияние в мечте</i>	<i>Я в мечтах витаю, Мрак — сиянье грёз, туда иду я.</i>

Как видим, анафора задаёт особое очарование поэтической атмосфере стихотворения. Тем более важными оказываются завершающие строки каждого катрена, поскольку именно они передают развитие лирического сюжета

стихотворения. В его построении Сюй Чжимо обратился к любимому им приёму контраста. В первых трёх строфах говорится о прекрасной мечте лирического героя: «在梦的轻波里依洄» (*В лёгких волнах мечты кружусь*), «她的温存, 我的迷醉» (*Её нежность, моё очарование*), «甜美是梦里的光辉» (*Сладость и красота есть сияние мечты*). Но начиная с четвертой строфы, в стихотворении начинает звучать мотив страдания героя: «她的负心, 我的伤悲» (*Её обман, моя печаль*), «在梦的悲哀里心碎» (*Сердце разбилось в скорби мечты*), «黯淡是梦里的光辉» (*Мрачность есть сияние в мечте*).

В результате мы видим любовное стихотворение, в основе которого – поэтическое изображение смятенного состояния лирического героя. С одной стороны, он явно влюблён в свою сладостно-сиятельную мечту и устремлён к этой мечте; с другой, – страдает от разбившей его сердце холодности возлюбленной и совершенной недостижимости его мечты.

Приведённая нами таблица позволяет увидеть, что все отмеченные нами особенности основной структуры стихотворения достаточно точно воспроизведены в переводе Черкасского. Он сохранил поэтическую анафору Сюй Чжимо и сумел, таким образом, не потерять лирического обаяния стихотворения. Он нашёл достаточно выразительные вербальные средства выражения того поэтического контраста, благодаря которому происходило сюжетное движение стихотворения. В начале герой радуется прекрасной мечте. Он кружится, ликует и найдёт сияющую красоту. А потом герой страдает, потому что сияние этих грёз обернулось для него мраком разочарования.

Конечно, в переводном тексте Черкасского можно увидеть, что переводчик несколько изменил смысловые оттенки анафоры. В результате его лирический герой видится не в таком широком художественном пространстве, какое нарисовано у Сюй Чжимо. Очевидно, что Черкасский в большей степени подчеркивает личностное «Я» героя, многократным повторением этого местоимения в тексте перевода. Так, в оригинале в четвёртой строке каждой строфы: «在梦的轻波里依洄» (*В лёгких волнах мечты кружиться*), «她的温存, 我的迷醉» (*Её нежность, моё очарование*), «甜美是梦里的光辉» (*Сладость и красота есть сияние мечты*), «她的负心, 我的伤悲» (*Её обман, моя печаль*), «在梦的悲哀里心碎» (*Сердце разбилось в скорби мечты*), «黯淡是梦里的光辉» (*Мрачность есть сияние в мечте*); а у Черкасского: «*В лёгких волнах грёз кружу я*», «*Ласкова она, и я ликую*», «*Красоты сияние найду я*», «*Холодна она, и я тоскую*», «*Муки грёз – от них в бреду я*», «*Мрак – сиянье грёз, туда иду я*». Однако в итоге переводчику, несомненно, удаётся передать основной смысл оригинального стихотворения. Лирический герой его переводного текста так же страдает и мечется: с одной стороны, он восторженно ликует в сиянии упоительных грёз, с другой – скорбит и страдает в мрачном пространстве убийственной реальности.

Продолжим наш аналитический поиск и обратимся к поэту Лю Баньнуну. Одним из первых деятелей новой литературы Лю Баньнун обратился к образу «маленького человека». В стихотворении «Между ними лишь слой бумаги» поэт именно представил нищего, жизнь которого явно противостоит богатому, что и

точно отразило общественную обстановку того времени. Приведём оригинальный текст стихотворения Лю Баньнуна, сопроводив его нашим подстрочным переводом:

Лю Баньнун	Наш подстрочный перевод
屋子里拢着炉火，	В комнате горит огонь в печи,
老爷吩咐开窗买水果，	Господин велит открыть окно, чтобы купить фрукты,
说“天气不冷火太热，	Говорит, что погода не холодна, огонь слишком горяч,
别任它烤坏了我”，	А печь накалила меня
屋子外躺着一个叫花子	На улице лежит нищий
咬紧了牙齿对这北风喊 “要死”！	Стиснул зубы и кричал северному ветру «надо умирать»!
可怜屋外与屋里	Жалко, что улица и в дом
相隔只有一层薄纸！	Разделены лишь тонким слоем бумаги!

Очевидно, что и в этом стихотворении его автор прибег к приёму выразительного контраста. В первых четырёх строках говорится о жизни вполне благополучного героя. В его комнате тепло, не случайно этот герой просит открыть окно, говоря, что ему даже слишком жарко. Этот герой явно благоденствует, ведь он не голодает, ему хочется только побаловать себя фруктами. Но начиная с пятой строки, автор изображает нам другого героя в совершенно других жизненных обстоятельствах. Это бездомный нищий, страдающий от сильного холода. Ему не до фруктов, его отчаяние так сильно, что он кричит пронизывающему северному ветру «надо умирать». Следует подчеркнуть, что здесь выражение «надо умирать» используется не в простом значении – о своей готовности умереть, а в переносном. Такое выражение звучит, когда у человека возникает какая-то неприятность, и чтобы избавиться от неё, человек проклинает эту неприятность. В данном стихотворении выражением «надо умирать» нищий проклинает этот страшный ветер. Завершается стихотворение удивительно ёмкой образной находкой – эмоционально напряжённой и семантически необыкновенно яркой: героев стихотворения разделяет в их жизненном пространстве только тонкий слой бумаги.

Вот как перевёл Черкасский это стихотворение.

Пляшет огонь в печи,
В комнате благодать;
Велит господин отворить окно,
За фруктами посылает слугу.
«На дворе, – говорит, – прошли холода,
А печь накалили – дышать не могу».
На улице нищий лежит на земле,
Холодной, как льдина,

Он стиснул зубы,
 Он проклиная северный ветер злой.
 А всего-то
 Между нищим и господином
 Бумаги оконной
 Тоненький слой!

Интересно, что здесь мы наблюдаем не очень характерное для Черкасского отступление от принципа эквилинеарности: в оригинальном стихотворении 8 строк, в переводе – 14. Но также очевидно и то, что переводчик идёт на это нарушение, увеличивая количество строк для того, чтобы подчеркнуть и сделать более очевидным образный контраст стихотворения:

Оригинал и наш подстрочный перевод	Строки Л. Е. Черкасского
屋子里拢着炉火, В комнате горит огонь в печи,	Пляшет огонь в печи, В комнате благодать;
老爷吩咐开窗买水果, Господин велит открыть окно за фруктами,	Велит господин отворить окно, За фруктами посылает слугу.
咬紧了牙齿对这北风喊“要死”! Стиснул зубы и кричал на северный ветер «надо умирать»!	Холодной, как льдина, Он стиснул зубы,
可怜屋外与屋里 Жалко, что на улице и в доме	Он проклиная северный ветер злой. А всего-то
相隔只有一层薄纸! Разделены лишь тонким слоем бумаги!	Между нищим и господином Бумаги оконной Тоненький слой!

Очевидно, что основной смысл оригинала воссоздан, и даже усилен в переводе Черкасского. Герой Черкасского – благополучен и богат, ему тепло в его удобной комнате. У него есть слуга, который обслуживает его. А нищий на улице «стиснул зубы» от сильного мороза. У него нет ни дома, ни еды. В финале переводчик подчёркивает этот драматический рисунок: между этими двумя героями – богатым и нищим лишь тонкий слой бумаги.

Теперь обратимся к поэту Ван Япину. Напомним, китайские исследователи высоко оценили этого поэта. Черкасский в предисловии таким образом выделил стихотворение «Смотритель маяка», сказав, что и «в книгах, и в жизни – поэт Ван Япин следует принципу, провозглашенному в стихотворении» [Дождливая аллея, 1969, 167]. Данное стихотворение было сочинено Ван Япином в 1935 г., когда сам поэт глубоко чувствует опасность для страны и готов посвятить свою жизнь свету, и в результате появилось название «Смотритель маяка». Однако тяжёлую работу смотрителя поэт описывает, показывая окружающую его среду. В стихотворение «Маяк» представлен сам его автор. Посмотрим на это стихотворение:

Ван Япин	Наш подстрочный перевод
白鸥在夜幕里睡熟了， 太平洋上没有一丝帆影。	Чайки ночью заснули, в океане нет ни следов паруса.
乌云夺去了星月的光辉， 天空矗立着孤独的塔灯。	Тучи отняли сияние у звёзд и луны, В небе стоит одинокий Маяк.
远处送来惊人的风啸， 四周喧腾着愤怒的涛声。	Издалека ветер, пугающий людей, пришёл, Вокруг клокочет возмущенный звук.
在这曙色欲来的前夜， 我把生命献给了光明。	В это накануне, когда заря (рассвет) придёт Я посвятил жизнь свету!

Как видим, центральный образ стихотворения – образ маяка. У Ван Япина он уподоблен человеку, мужественно противостоящему жизненным невзгодам. Поэт подчёркивает полное одиночество маяка: чайки спят, на горизонте нет ни одного паруса. Все происходящее изображено на фоне враждебных и злых сил: кромешной тьмы ночного неба, пугающего гневно ревущего ветра. Но, несмотря на это буйство злых стихий, победно возвышается маяк, побуждающий лирического героя стихотворения гордо заявить о том, что свою жизнь он посвящает великой силе света.

Вот перевод этого стихотворения, выполненный Черкасским:

Чайки ночью дремали у холодной воды,
Паруса в океане заметали следы.

Тучи спрятали звёзды и луну унесли,
Лишь Маяк одинокий встречал корабли.

И туда, где пугает ветер добрых людей,
Тот Маяк вдруг направил стрелы ярких лучей.

А вокруг неумолчно, гневной силы полна,
На дыбы поднималась за волною волна.

Бескорыстно и щедро тьму Маяк озарил –
И тогда-то я Свету свою жизнь подарил!

[Дождливая аллея, 1969, 183].

В переводе этого стихотворения мы также обнаружили, что Черкасский отступает от строфического построения: в оригинальном стихотворении 4 дистиха, в переводе – 5. Переводчик нарушил количество строф переводимого произведения для того, чтобы смысловое содержание предстало читателю более наглядно:

Оригинал и наш подстрочный перевод	Строки Л.Е. Черкасского
远处送来惊人的风啸， Издалека ветер, пугающий людей, пришёл,	И туда, где пугает ветер добрых людей, Тот Маяк вдруг направил стрелы ярких лучей.

四周喧腾着愤怒的涛声。
Вокруг клокочет
возмущенный звук.

А вокруг неумолчно, гневной силы полна,
На дыбы поднималась за волною волна.

Черкасский, безусловно, воссоздал основной смысл переводимого произведения. В переводе Черкасского эта обстановка конкретизируется: чайки спят у холодной воды, тучи спрятали звёзды и луну унесли. Кроме того, переводчик усиливает образ света и волны: маяк направил стрелы ярких лучей, на дыбы поднималась за волною волна.

В конце, конечно, Черкасский воссоздал основное смысловое содержание переводимого произведения: несмотря на несчастную жизнь, герой уверен в том, что будет свет и готов свою жизнь посвятить этому свету.

В итоге Черкасский вполне справился с передачей смыслового содержания переводимых им произведений. Основной смысл выше проанализированных нами стихотворений Сюй Чжимо «Я не знаю, куда ветер дует», Лю Баньнуна «Между ними лишь слой бумаги» и Ван Япина «Смотритель маяка» в основном воспроизведён в переводах Черкасского. Подобные выводы можно сделать при сопоставлении других переводов Черкасского. Например, в переводах стихотворений Сюй Чжимо «В поисках яркой звезды» [徐志摩, 2009, 17], Дай Ваншу «Дождливая аллея» (雨巷) [现代三家精品, 1995, 236], Чжу Цзыцин «Уничтожение» (毁灭) [朱自清, 1989, 59] и др.

Библиографический список

Дождливая аллея: китайская лирика 20–30-х годов / Пер. Л.Е. Черкасского. – М.: Наука, 1969. – 199 с.

Лю Чжицян. Основная периодизация в исследовательской, творческой и просветительской деятельности Л. Е. Черкасского // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2015. – №1. – С.137–141.

现代三家诗精品 / 吕家乡. – 安徽: 文艺出版社. 1995. – 317 页. (Избранное современных трёх мастеров / Сост. Люй Цзясян. – Ан Хуэй: Лит. и искусство, 1995. – 317с.

徐志摩. 徐志摩诗/志摩 徐; 强弓选编著. – 浙江 : 文艺出版社, 2009. – 431 页.
Сюй Чжимо. Стихотворения / Сост. Цян Гунсюань. – Чжэ Цзян: Лит. и искусство, 2009. – 431 с.

朱自清. 朱自清选集第一卷诗歌·散文 / 自清朱; 蔡清富编著. – 石家庄: 河北教育出版社, 1989. – 616 页. Чжу, Цзыцин. Избранное. Т. 1. Поэзия и проза / Под ред. Ча Цинфу. – Шицзячжуан: Хэбэйское образование, 1989. – 616 с.

Русские, русская культура и литература в Северо-Восточном Китае и на сопредельных территориях

ОТ ПУТЯТИНА ДО ПУТИНА: РУССКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ СЛЕД НА ЯПОНСКОЙ ЗЕМЛЕ

П.Э. Подалко

Посланники и возвращенцы

История российско-японского культурного сотрудничества начинается гораздо раньше установления официальных дипломатических и торговых отношений между нашими странами. Первые документированные свидетельства знакомства японцев с предметами быта и материальной культуры россиян – именно россиян, а не только русских, ибо понятие это включает в себя не только славян, но, в первую очередь, малые народы Сибири и Дальнего Востока – относятся ко второй половине XVIII в., когда в Японии ненадолго появляются беглые ссыльные с Камчатки (группа Морица Бенёвского), а спустя несколько десятилетий – моряк и торговец Дайкокуя Кодаю, проведший в разных частях России почти 10 лет (1783–1793) и ставший первым известным японцем, сумевшим благополучно возвратиться на родину, несмотря на суровые ограничения политики «сакоку» (закрытия страны), проводимой тогдашним сёгунским правительством бакуфу. Привезённые Кодаю образцы русской одежды и обуви, предметы быта, монеты и бумажные ассигнации, картины, книги и разные образцы изделий российских мануфактур стали первыми экспонатами русской материальной культуры на японской земле. Однако тогдашняя «политика государственной изоляции» не предполагала сколько-нибудь широкого приобщения японского населения к мировым культурным достижениям, но после внимательного рассмотрения и описания все привезённые Кодаю предметы и изделия русских мастеров были тщательно скрыты от постороннего глаза в специальных хранилищах, куда доступ был крайне ограничен немногими посвященными лицами, и где они недвижно пролежали свыше ста лет, вплоть до своего нового «открытия» в канун Второй мировой войны. Сам же Кодаю, проживший по возвращении на родину ещё около 35 лет, был надёжно изолирован от посторонних глаз и ушей, и вся последующая слава досталась ему посмертно, благодаря литературным произведениям и кинематографу.

Аналогичным образом власти поступили с товарами и изделиями русских мастеров, доставленных в Японию в 1805 г. Н.П. Резановым, официальным посланником императора Александра I, прибывшим в эту страну для установления с нею официальных отношений и заключения торгового договора. Как в первом, так и во втором ему было отказано, а все привезённые подарки возвращены назад. Наконец, спустя ещё полстолетия, новому русскому полномочному представителю, контр-адмиралу Е.В. Путятину всё же удалось осуществить

давнишнюю мечту российских правителей и подписать с Японией первый официальный договор, вошедший в историю под именем Симодского трактата (1855).

Переговоры Путятина с японскими уполномоченными начались и долгое время продолжались в небольшой рыбацкой деревушке Хэда (ныне в префектуре Сидзуока), где в настоящее время существует и активно действует музей, посвященный тем далёким событиям. Музей в Хэда, открытый в 1969 г. (официальное название «Музей истории местного судостроения», расположен по адресу: префектура Сидзуока, город Нумадзу, деревня Хэда 2710–1), на сегодняшний день остается, пожалуй, главным, если не единственным в Японии учреждением такого профиля, почти полностью посвященным «российской тематике». В его экспозицию входят сохранившиеся свидетельства длительного пребывания в Хэда русских моряков, включая корабельные снасти (якорь с корабля «Диана», и др.), предметы одежды и утвари, оружие, личные вещи матросов, а также более поздние свидетельства участия как самого адмирала Путятина, так и членов его семьи в развитии и упрочении добрых отношений с Японией. Отдельный интерес представляет коллекция книг советских и российских авторов, посвященных истории зарождения и развития российско-японских отношений: в основном это книги Н.П. Задорнова («Цунами», «Хэда», «Симода») и В.С. Пикуля («Три возраста Окини-сан», «Крейсера» и др.), изданные в разные годы, а также переводы их на японский язык. Неподалеку от музея расположен храм Ходзэндзи, в котором некоторое время квартировал сам адмирал Путятин, и где также сохранились некоторые артефакты того времени. Рядом с храмом находятся несколько могил русских матросов с корабля «Диана».

Аналогичную функцию выполняет и Музей Дайкокуя Кодаю («Дайкокуя Кодаю Кинэн-кан»), расположенный на его родине в городе Судзука (прежнее название Сироко) в префектуре Миэ, в котором представлены экспонаты, рассказывающие о самом Кодаю и о его десятилетнем пребывании в России.

Организация музейного дела в Японии: что у нас не как у вас?

Здесь следует отметить такую особенность организации японского музейного дела, как отсутствие в стране до недавнего времени крупных «универсальных» музеев, подобно Русскому Музею в Петербурге или Третьяковской галерее в Москве, которые бы предоставляли посетителям возможность ознакомления с историей национальной культуры в целом, без вычленения из неё отдельных эпох, направлений и персональных экспозиций. Нет здесь также музеев, предлагающих посетителю глобальный взгляд на мировую культуру, как это делают Лувр – во Франции, Петербургский Эрмитаж – в России, или Музей Метрополитан – в Нью-Йорке. Тому есть свои причины, и главная среди них лежит в особенностях организации в Японии образовательного и познавательного процесса.

Будучи вплоть до последнего десятилетия страной по преимуществу «внутреннего туризма», Япония никогда не ставила своему населению задачу проведения быстрого, «одномоментного» ознакомления с достижениями

отечественной культуры, ставя во главу угла постепенность и последовательность отдельных этапов приобщения к истории и культуре, в зависимости от возраста и индивидуальных предпочтений человека. Этим и обусловлено наличие огромного числа мелких муниципальных и частных музеев и отдельных экспозиций, подробно рассказывающих об отдельных деятелях исторического прошлого, с представлением лично принадлежавших им вещей, написанных книг и картин, предметов быта и т.д. Все эти музеи широко рассредоточены по всей территории страны, находясь, как правило, в тех местах, откуда родом были герои представленных экспозиций, либо где они жили и творили в более поздние годы. Иногда одному и тому же человеку или событию может быть посвящено несколько подобных учреждений в разных префектурах и городах. На протяжении всей жизни, будучи в служебной или частной поездке в тех или иных местах, японцы получают возможность попутно прикоснуться к какому-то эпизоду отечественной истории и культуры, однако это редко сопровождается непременно обобщающим обзором соответствующей эпохи, что так характерно для многих западных и российских музеев.

Русская культура как выразитель «иностранного»

Вместе с тем, в последние годы растёт число музеев, стремящихся дать посетителю более широкий взгляд на тот или иной исторический период, и в этом случае российская тема обычно присутствует в разделе «Движение за прекращение политики изоляции и открытие страны в середине XIX века», однако общее количество представленных предметов с российской спецификой крайне невелико и уступает экспонатам из других западных держав. Да и выставленные российские экспонаты на поверку оказываются чаще всего не самими предметами, а их качественными фотокопиями или рисунками.

Здесь можно в качестве примера привести экспозиции исторической части военного музея Храма Ясукуни (Токио), где представлены экспонаты и картины, повествующие о визите в Японию адмирала Е.В. Путятина; артефакты времен Русско-японской войн и Второй мировой войны, отдельно – экспонаты, относящиеся к военному столкновению на реке Номонхан (в русской историографии – р. Халхин-Гол), и т.д.

В последнее время интерес японцев к русской культуре и её ярко выраженной «иностранности» порой появляется в несколько неожиданных формах: так, в крупном портовом городе Кобэ, где, начиная с 1868 г., в течение ряда десятилетий существовала многочисленная колония постоянно проживавших «западных» иностранцев, сохранились отдельные здания и даже целые улицы, застроенные старинными домами европейского типа, во второй половине XX в. объединенные в муниципальном проекте создания «Иностранного квартала» («Идзин-кан») с целью привлечения туда отечественных и зарубежных туристов. Собственно «русским» в этом квартале является лишь один сохранившийся «Дом Парашутина» («Идзин-кан» №12), некогда принадлежавший известному в Японии эмигранту Ф.М. Парашутину, но во многих других зданиях комплекса

«Идзин-кан» в качестве украшений, для придания им большего «иностранного колорита», вывешены картины работы русских современных художников.

Русское православие в Японии

Среди множества примеров приобщения японцев к традиционной русской культуре особое место занимает церковная тема. Именно церковная, а не сугубо религиозная (частью которой одновременно и является первая), ибо, как это сплошь и рядом происходит в Японии в случае привнесения в неё пластов иностранной культуры, внешняя, обрядовая сторона, и прежде всего – сопутствующие ей элементы декора зачастую превалируют не только с точки зрения вызываемого ими интереса у обычных японцев, но изначально занимают центральное место, побеждая идеологический базис и становясь со временем укоренённым элементом уже местной, собственно-японской культуры.

На сегодняшний день в Японии насчитывается около 70 православных церквей, расположенных на всех основных островах архипелага. Абсолютное большинство их (в 2014 г. – 68, в 2019 г. – 66; по материалам из архива автора – П.П.) находится в подчинении Автокефальной Японской Православной Церкви, которая делится на три епархии: Западно-японская (16 церквей, включая церковь в городе Кобе, построенную русскими эмигрантами в 1952 г.), Восточно-японская и Токийская. Прочие подчиняются напрямую Московской патриархии. Самой первой православной церковью, выстроенной на японской земле, являлась церковь в городе Хакодате, построенная в начале 1860-х гг. (находящаяся на её месте современная церковь в Хакодате была возведена в 1916 г.).

Ямасита Рин

Ямасита Рин (1857–1939, в православном крещении – Ирина) – первая японская женщина-иконописица, и вообще первый в истории живописи мастер православной иконописи родом из Японии.

Самая ранняя из сохранившихся икон работы Рин, и единственная из них, находящаяся в России (коллекция Государственного Эрмитажа) – «Воскресение Христово», быда написана Рин по благословию архиепископа Николая (И.Д. Касаткин, 1836–1912), основателя Японской Православной церкви (ныне Святой равноапостольный Николай Японский). Эта икона была написана ко дню рождения (6 мая) и поднесена в дар цесаревичу Николаю Александровичу (будущему Николаю Второму) во время его пребывания в Японии в 1891 г. Церемония вручения произошла на крейсере «Память Азова» 19 мая 1891 г. Впоследствии икона находилась в личных покоях Николая Александровича, сначала в Аничковом (в бытность его цесаревичем), а позднее – в зимнем дворце. Всего же известно около 250 икон работы Ямасита Рин, большинство из которых находится ныне в Японии в различных церквях и музейных коллекциях. Все они имеют статус «бункадзай», т.е. культурных ценностей. В городе Касама существует «Музей Ямасита Рин».

История самой Ямасита Рин одновременно грустна и поучительна, она на редкость хорошо иллюстрирует пример того, как много может значить случай в

жизни человека. Будучи дочерью незнатного самурая, Рин в юности мечтала заниматься живописью, для чего училась сначала у ряда известных мастеров японского традиционного стиля «укиёэ», а затем поступила в только что учрежденную Художественную школу «Кобу бидзюцу гакко» – первое учебное заведение подобного типа, где преподавание велось иностранными педагогами, и закладывались основы понимания японскими мастерами произведений западной живописи. Там Рин оказалась одной из шести принятых учениц первого набора (всего набирали 60 человек), проучившись в итоге несколько лет (1877–1880). Тогда же происходит её знакомство с епископом Николаем. Незадолго до ухода из Художественной школы Рин принимает православие (1879), начинает посещать занятия в женской семинарии. В итоге вышло так, что по протекции епископа Николая в марте 1881 г. Рин оказалась в России, где и начала осваивать основы иконописания, став одной из первых женщин Японии, посетивших нашу страну (1881–1883). Первоначально срок обучения иконописи был определен в пять лет, причем одним из учителей Ямасита Рин стал сам ректор Императорской Академии художеств, профессор Ф.И. Йордан. Однако уже на третьем году пребывания Рин пришлось прервать учёбу и вернуться в Японию: среди причин – осложнение состояния здоровья, душевные сомнения в правильности избранного пути (смена западного искусства на православные иконы далась ей нелегко), непривычный образ жизни в монастыре, куда её поместили также по рекомендации епископа Николая (Воскресенский Новодевичий монастырь, г. Санкт-Петербург), плохое знание русского языка и обычаев, и т.д. Какое-то время она жила обособленно, но позднее вновь вернулась под покровительство отца Николая, поселилась в женской семинарии при Токийском храме, где и написала впоследствии основную массу своих произведений. Монашество она официально не принимала, но до конца жизни оставалась одинокой, отдав всю себя иконописи.

Библиографический список

Вестник Ассоциации Японско-российских связей «Нитиро-ко: рю:» (разные выпуски)

Материалы из личной коллекции автора.

Материалы из коллекции Музея Храма Ясукуни (Токио, Япония).

Материалы из коллекции Музея «Хэда дзо: сэн годо сирё: хакубуцукан» (г.Хэда, префектура Сидзуока, Япония).

Материалы из музейного собрания «Кобэ идзин-кан» (г. Кобэ, Япония).

Ямасита Рин. Первая японская иконописица. Альбом-каталог. – Владивосток, 2016.

Японская православная церковь. Материалы из собрания Николай-до. – Токио, разные годы издания.

РУССКАЯ НАРОДНАЯ ХОРЕОГРАФИЯ В ТРЁХРЕЧЬЕ (КНР)

В.Л. Кляус

Территорию, относящуюся к бассейну пограничной между Россией и Китаем реки Аргунь, можно условно назвать «Большим Приаргуньем». В XX веке, с 1920-х по 1950-е гг., по обе стороны границы, установленной по реке, проживали русские. Убегая в Китай из советского Забайкалья в течение первого десятилетия после окончания Гражданской войны, пока граница была практически открытой, казаки Забайкальского казачьего войска и другое население российского Приаргунья, в частности, оставалось жить в Трёхречье, землях, относящихся к бассейну трех правых притоков Аргуни (Гана, Хаула, Дербула) и на сопредельных территориях. По существу, почти три последующих десятилетия, несмотря на разделенность границей, «Большое Приаргунье» оставалось единым в фольклорно-обрядовом отношении, хотя, конечно, политические, социальные и экономические факторы искажали это единство. Но если даже они и влияли на характер бытования того или иного жанра, обычая или обряда (это относится в первую очередь к левобережью — в СССР шла антирелигиозная борьба, происходили рассказывание и раскулачивание, создавались колхозы, переживались трудные годы Великой Отечественной войны и проч.), в памяти тех поколений, которые родились и выросли в предреволюционный период, сохранялся общий фольклорный фонд. После 1950-х гг., когда абсолютно подавляющее число русских покинули Трёхречье, некогда единая традиция как большая река разделилась на несколько «ручейков», каждый из которых продолжает нести черты некогда общей «материнской» культуры и приобрел / приобретает нечто особенное, обусловленное специфическим контекстом бытования.

В Трёхречье наследниками традиционного фольклора и обрядовой культуры русского дореволюционного населения Восточного Забайкалья являются потомки русско-китайских браков, а точнее, старшее поколение китайских русских, одной из малочисленных этнических групп современного Китая. В российском Приаргунье ее наследники — это потомки казаков, приисковых рабочих, крестьян и жителей небольших городов Восточного Забайкалья. Это, собственно, главные ветви некогда единой традиции. А кроме них она «ручейками» расплескалась по Сибири (Курганская, Омская, Новосибирская области и другие регионы.), Казахстану, Австралии, Америке и другим странам, куда судьба забросала русских трёхреченцев из Китая после 1950-х гг. Мною опубликовано несколько работ, посвященных фольклору и традиционной культуре китайских русских Трёхречья [Кляус, 2008; Кляус, 2015]. Танцевальный фольклор в них не являлся предметом специальных изысканий. В осмыслении данной тематики делаются только первые шаги [Кляус, Махова 2018].

Во время экспедиционных работ в Трёхречье в 2007–2019 гг. танцы и пляски периодически фиксировались на видео обычно во время застолий. Их исполнение, как правило, специально не организовывалось и, чаще всего, имело спонтанный характер: когда достигался определенный уровень настроения,

китайские русские, если присутствовало их несколько человек, начинали танцевать. Данный видеоматериал, довольно обширный по объему, конечно, интересен сам по себе. Но более пристальное внимание на него меня заставили свидетельства о танцах казаков японских авторов, которые еще в 1930–1940 гг. приезжали в Трёхречье, когда этот регион, как и вся Северная Маньчжурия входила в состав марионеточного государства Маньчжоу-го.

Японский художник С. Фукуда, с большим интересом описывавший русскую культуру, в частности, заметил следующее:

«Казак из деревни Трёхречье во время праздников танцуют под русские народные песни, такие как "Уж ты, бабочка" и "Кабак", русские деревенские танцы. Также мужчины и женщины танцуют вместе польку и мазурку под плясовую песню "Камаринская". Однако самый известный как казачий танец "Казачок" из общего числа казачьих танцев – самый специфичный.

В этих танцах также проявляются специфические особенности русского вкуса, на первый взгляд, они могут казаться грубыми и простыми, но на самом деле эти танцы просто очаровательны – и народные песни, и мелодии этих песен прекрасны в своем бесхитроном лиризме, они полностью гармоничны.

Слова песни, ее мелодия и танец под эту песню составляют полное гармоничное целое. И еще одно хотелось бы добавить – в полном согласии с этим находится вся их жизнь, и все это представляет такой сплав искусства и жизни, к которому нечего больше добавить» [Фукуда, 1946, 212–213].

Завершает С. Фукуда свой рассказ о трёхреченских танцах 1930-х гг. интересным замечанием:

«В последнее время в деревне Трёхречье за исключением особых случаев танцы казаков под открытым небом также запрещены, молодежь по праздникам собирается поочередно в домах друзей и вечерами танцуют. Ведь это было единственным возможным развлечением в приграничных землях, где не было ни одного увеселительного заведения, в суровом краю призыв "Танцуем больше, казаки!" отражал настроение населения тех мест» [там же, 213].

Потанцевать, поводить хороводы «под открытым небом» трёхреченцы собирались, скорее всего, только на большие весенне-летние праздники – к примеру, на Пасху, Троицу, Петра и Павла и др. В остальное же время (и не только по праздникам) молодежь, как обычно, устраивала вечерки по домам, как об этом и пишет С. Фукуда. Каков был запрет, о котором он говорит, не совсем понятно. Возможно, это было связано с какой-то регламентацией жизни, которая имела место при японцах в Маньчжоу-го, но не исключено, что автор просто не понял того, что «под открытым небом» танцы и хороводы в деревнях не устраивают в какой угодно день ради увеселения.

Самое интересно, что мы не только можем прочитать о народных танцах трёхреченцев, бытовавших в 1930-е гг., но и благодаря японским документалистам увидеть их.

Небольшой фрагмент с русскими танцами есть в немом фильме «Маньчжоу-го. Страна и люди». Он нам известен по копии, хранящейся в архиве

Госфильмофонда в Москве. На кадрах запечатлен момент отдыха русских мужчин, работавших на вырубке леса, они выпивают и пляшут под гармошку и балалайку (кадры 1, 2).



Где именно была сделана эта киносъемка – неизвестно. В Маньчжурии в это время функционировало несколько лесных концессий – Чол, на станции Яблоня, возле станции Якеши и другие. Эпизод, снятый в лесу, длится всего лишь 19 секунд, собственно пляска – и того меньше. По кинокадрам видно, что пляшут только двое мужчин. Зафиксированы довольно простые движения рук и ног: мужчины, стоя друг перед другом, приплясывают, размахивая руками. Вероятнее всего, это запечатлен танец «Подгорная».

Более интересен другой кинофильм – «Трёхречье», который снимался в 1939 г. в станице Драгоценка (в настоящее время это поселок Саньхэ городского округа Эргуна АРВМ КНР). О том, что фильм снят именно в 1939 г., пишет Нахо Игауэ, опираясь на фотографию, которая была сделана тогда же, когда снимался фильм [Игауэ, 2011]. Эпизод богослужения в целом подтверждает эту атрибуцию. В нем был снят священник Александр (Солянский), который был настоятелем Казачьего собора в Драгоценке в 1938–1940 гг. [Троицкая, 2002, 88]. Хронометраж ленты 13 минут 35 секунд, и помимо бытовых зарисовок из жизни русских, их сельскохозяйственных работ, богослужения в церкви, казаков в конном строю и др., большой фрагмент в нем посвящен русским пляскам и танцами.

Известно две копии этой документальной ленты. В Японии фильм сохранился без звуковой дорожки, на его первых кадрах даже стоит титр 無声映画 – «немое кино». Звуковая копия хранится в Госфильмофонде России. Фильм сопровождается дикторским текстом на русском языке, который, судя по идеологической направленности, написан, скорее всего, при участии Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурии (БРЭМ), антисоветской организации, созданной и функционирующей при участии японских оккупационных властей.

Эпизод с мужским переплясом и парными танцами длится 2 минуты 32 секунды. Все происходит на окраине поселения. Начинается он с показа стоящих и сидящих возле плетня подростков, молодых парней и мужчин. Голос диктора сообщает: «В воскресенье мы все, отдыхая от трудов, весело проводим время. По-нашему, по-казачьи – с гармошкой и плясками». Звучит «Подгорная», и мы видим отдельно стоящих девушек и женщин, кое-кто из них с маленькими детьми, при этом девушки численно явно преобладают (подобное гендерное распределение зрителей на группы весьма характерно для деревенских посиделок и танцев даже в наши дни). На экране появляется гармонист (*кадр 3*), в руках которого двухрядная гармонь-венка русского строя (инструмент с разными звуками при смене направления движения меха на сжим/разжим, *кадр 4*).



Затем видим парня лет восемнадцати, который пляшет внутри круга. Отплясав, он вызывает другого, постарше, а сам становится среди зрителей. Второй молодой человек также пляшет внутри круга. Манера пляски обоих в целом схожа: верхняя часть туловища неподвижна, «работают» только ноги. При этом оператор акцентирует внимание зрителя на ногах плясунов. Молодецкая удаль и задор явно нравится девушкам (это следующий кадр): они улыбаются и смеются. Обращает на себя внимание, что среди них есть и метиски, одетые точно так же, как их чисто русские сверстницы.

После этого на экране появляются танцующие пары. «Подгорная» сменяется танцевальной мелодией «На реченьке». Под нее в течение чуть больше минуты идет прогон кадров с танцующими, на которых они фиксируются с разных планов. К самому концу смена кадров и планов съемки убыстряется, крупный план гармони сменяется средним планом танцующих, затем крупным планом голов танцующих, их ног, гармониста с гармонью... все это чередуется, ритм учащается...

Судя по относительно хорошему качеству звука, музыкальное сопровождение было наложено на кадры уже при монтаже, хотя в фильме и есть эпизоды, когда съемочной группой был записан и затем использовался реальный звуковой ряд (при съемке богослужения и работ на молочном заводе). Однако, наигрыши

исполнены на гармони-венке русского строя, поэтому можно предположить, что они были записаны от гармониста, которого мы видим на кинокадрах (*фото 3*).

Уникальный визуальный материал 1939 г., как и заметки в книге С. Фукуда, указывают на интерес японских авторов к танцевальным традициям русских Трёхречья, говорят о том, что они не смогли пройти мимо такой яркой черты русской народной культуры.

При проведении полевых исследований в городском округе Эргуна мне удалось зафиксировать бытование у китайских русских нескольких вариантов плясок под наигрыши «Подгорной» (в виде перепляса/пляски-соревнования двух или нескольких участников [Голейзовский, 1964, 299–300; Климов, 1996, 16], синхронной пляски нескольких человек и пляски на 2 пары визави), «Сербиянки» (перепляс и пляска с элементами «Цыганочки»), групповую пляску «Большая Подгорная» и многофигурные парные танцы, которые они называют «Сербиянка», «Бубриха», «Коробочка», «Кабачок», «Лысый», «На реченьке», «Камаринская», «Полька», «Вальс».

Но мои видеофиксации танцев – далеко не первые после японской кинофиксации 1939 г. В 1993 и 1994 гг. в городском округе Эргуна проводились полевые исследования под руководством академика Лю Куйли, выдающегося китайского фольклориста, ученика Э.В. Померанцевой. Видеозаписи осуществлял его родной брат Лю Куйси, сотрудник одной из пекинских телевизионных компаний, который снимал на камеру видеоформата U-matic SP. Целью Лю Куйли и Лю Куйси было создание документального фильма о жизни и культуре китайских русских этого региона. Танцевальная культура в самом фильме представлена лишь «Подгорной» в виде перепляса, которая зафиксирована в двух разных поселках Трёхречья (общая длительность двух эпизодов – около 1 минуты). Но в рабочих материалах к фильму, с которыми нас любезно познакомили Лю Куйли и Лю Куйси, зафиксированы также танцы «Коробочка» и «Кабачок».

В моем распоряжении также есть хранящаяся в домашнем архиве Валентины Ивановны Громовой видеозапись свадьбы, которая была сыграна в 1996 г. в поселке Шивей. Валентина Ивановна родилась и выросла в Трёхречье, а в 1980-х гг. уехала в Австралию и проживает сейчас в Сиднее. В 1996 в Шивее была свадьба ее племянника. Приехав из Австралии, она привезла с собой бытовую VHS видеокамеру, на которую и была сделана видеосъемка. И хотя невеста жениха была китайка, свадьба во многом была сыграна именно по-русски. Во время застолья гости танцевали «Подгорную» (в виде перепляса и синхронной женской пляски), «Бубриху», «Сербиянку», Вальс.

Здесь я должен подчеркнуть следующее – танцевальную культуру в Трёхречье принесли с собой русские эмигранты из забайкальских казачьих станиц, деревень и городов. Но в Восточном Забайкалье уже к 1980-м гг. она оказалась совершенно забытой! Во время моих полевых исследований здесь в 1990–2019 гг. удавалось лишь услышать о названиях танцев, редко – самые общие описания движений танцующих, и никогда не фиксировались на видео пляска или танец в их аутентичном исполнении. Здесь, конечно, можно сказать, что

собственно танцевальная культура никогда не была в центре моего полевого исследования, что если бы внимание было сосредоточено именно на ней, то можно было бы еще найти знающих и умеющих танцевать и плясать респондентов. Но в Трёхречье и искать никого не нужно! Русская народная хореография здесь имеет массовый характер бытования. Конечно, на наших глазах, с уходом старшего поколения китайских русских, она угасает. Но сегодня благодаря поддержке русской народной культуры со стороны государства она приобрела новый импульс бытования.

Впервые познакомившись с японским фильмом, я решил провести небольшой эксперимент – показать кадры с танцами своим респондентам в Трёхречье, а именно тем, кто является своеобразным «экспертом», хорошо на практике знает русские пляски и танцы. Во время очередного приезда в село Эньхэ (Караванная) в 2015 г. я показал их Марусе Дементьевой: она один из самых уважаемых китайских русских села, настоящий знаток традиции, постоянный участник всех наших встреч и застолий, веселая и радушная женщина, для которой танцевать – это как дышать.

Каково же было мое удивление, когда, посмотрев эпизод фильма, где танцуют русские Драгоценки, Маруся Дементьева сообщила, что там, где мы видим танцующие пары, представлен не один танец, а фрагменты трех — «Коробочки», «Сербиянки» и «Большой Подгорной». Таким образом, с учетом кадров, где пляшут поодиночке два парня (по словам Маруси Дементьевой, это одиночная «Подгорная») в фильме 1939 г. представлено четыре народных танца!

Пляска «Подгорная»

В фильме 1939 г. перепляс – одиночную «Подгорную» – по очереди пляшут двое парней, соревнуясь между собой в мастерстве:

Фильм «Трёхречье» (Драгоценка, 1939) <i>Кадр 5.</i> Неизвестный плясун Пляска одиночная «Подгорная»	Фильм «Трёхречье» (Драгоценка, 1939) <i>Кадр 6.</i> Иван Патрин Пляска одиночная «Подгорная»
	

Имя первого плясуна нам неизвестно (*кадр 5*), а вот имя второго удалось восстановить. В пляшущем молодом мужчине (*кадр 6*) своего отца узнал Виталий Иванович Патрин, когда я ему показал этот фильм. Виталий Иванович с 1962 г. живет в Сиднее (Австралия), но родился и вырос в поселке Тэнэхэ. Его

родители в конце 1930-х гг. жили в Драгоценке, и Иван Патрин был одним из лучших плясунов поселка.

Одиночная «Подгорная», когда в кругу зрителей один плясун, показав свое мастерство, приглашает танцевать следующего, очень популярна в Трёхречье и сегодня. Она была зафиксирована уже во время полевых исследований Лю Куйли:

<p>Видеозапись Лю Куйси (Лабдарин, 1993) Кадр 7. Пляска одиночная «Подгорная» Лю Куйли сидит второй слева</p>	<p>Видеозапись Лю Куйси (Лабдарин, 1993) Кадр 8. Пляска одиночная «Подгорная»</p>
	

Видеозаписи Лю Куйси показывают, что одиночную «Подгорную» пляшут не только мужчины, но и женщины (кадры 7, 8). В фильме 1939 г. – только мужчины. По словам Маруси Дементьевой, женщины на ее памяти плясали всегда. Понятно, что движения мужчин и женщин отличались друг от друга, и это хорошо видно по имеющимся в моем распоряжении видеозаписям (кадры 9, 10).

<p>Пляска одиночная «Подгорная» (Эньхэ, 2007) Кадр 9. Пляшет Лидия Малышева</p>	<p>Пляска одиночная «Подгорная» (Эньхэ, 2015) Кадр 10. Пляшет Коля Тимофеев (肖奎生)</p>
	

Кроме одиночной «Подгорной», при которой один плясун сменял другого, в Трёхречье «Подгорную» пляшут и синхронно несколько человек. Причем нередко одиночная «Подгорная» переходила в массовую. Примеры этой пляски зафиксированы уже Лю Куйси в Лабдарине в 1993 г. (*кадр 11*), она представлена и в других видеозаписях (*кадры 12, 13, 14*).



Следует заметить, что «Подгорную» пляшут под мажорный наигрыш. Наигрыш и пляску сопровождает пение частушек – один из песенных жанров русского фольклора, который хорошо сохранился в Трёхречье. Частушки состоят из двух, четырех или шести строчек. Темы частушек – любовь, взаимоотношения между людьми, бытовые зарисовки, юмористические издевки и т.д. Существуют и частушки, в которых упоминается название танца. Они известны и китайским русским Трёхречья:

«Ой, падгóрна, да касагóр,
 Да шíракая улица,
 Па тибé никто не ходит:
 Ни петух, ни курица.
 Если курочка прайдёт –
 За то петух с ума сайдёт».
 Эньхэ, 2015

«Ой, "Падгóрна" — наша мать!
 Научила нас гулять.
 Сапагí вытóптывать,
 Да на вечёрачкам хадить».
 Эньхэ, 2015

Танец «Большая Подгорная»

Танец «Большая Подгорная» и пляска «Подгорная», описанная выше, несмотря на сходство в названии, существенно отличаются друг от друга. «Большая Подгорная» – это именно танец, в котором принимают участие пары мужчины и женщины.

Необходимо сказать, что о бытовании в Трёхречье танца «Большая Подгорная» я узнал только после того, как фильм 1939 г. посмотрела Маруся Дементьева (кадр 15). Никто из моих респондентов до этого не упоминал танец, и это говорит о том, что он ушел из активного бытования. Но после нашего разговора о танце, во время застолья на следующий день, Маруся Дементьева вместе со своими подругами попробовала его станцевать (кадр 16).

В первой фигуре «Большой Подгорной» все танцующие образуют круг, и, взявшись за руки, движутся простыми шагами по кругу против хода часовой стрелки до своих мест.

<p>Фильм «Трёхречье» (Драгоценка, 1939) Кадр 15. Танец «Большая Подгорная» Танцующие стоят в круге</p>	<p>Видеозапись В. Кляуса (Эньхэ, 2015) Кадр 16. Танец «Большая Подгорная» Танцующие стоят в круге</p>
	

Вторая фигура – партнеры поворачиваются лицом друг к другу, после чего начинают двигаться: девушки – по часовой стрелке, парни – против часовой до тех пор, пока не встретятся со своим партнером на своих местах. Танцующие проходят круг, подавая друг другу попеременно то одну, то другую руки, образуя цепь (кадры 17, 18). В профессиональной хореографии он имеет название шен (chaîne, франц. – цепочка, ряд).

<p>Фильм «Трёхречье» (Драгоценка, 1939) <i>Кадр 17.</i> Танец «Большая Подгорная» Движение партнеров</p>	<p>Видеозапись В. Кляуса (Эньхэ, 2015) <i>Кадр 18.</i> Танец «Большая Подгорная» Движение партнеров Крайняя справа – Маруся Дементьева</p>
	

Возможно, у забайкальских казаков «Большая Подгорная» когда-то была многофигурным танцем типа кадрили, т.к. в 2015 г. в Эньхэ после двух фигур, зафиксированных на киноплёнке в 1939 г., последовала новая – женщины сходились в центр круга, а затем расширяли круг, возвращаясь на прежнее место. Такая последовательность – сужение и расширение круга – известны в России, к примеру, по групповой пляске «Во саду ли, в огороде». Не размыкая рук, женщины сошлись в центр круга, после чего вернулись на свои места (*кадр 19*). При этом они припевали следующее:

*Вот такой низины, да
 Вот такой вышины!
 Вот такой ужины, да
 Вот такой ширины.
 Эньхэ, 2015*

<p>Видеозапись В. Кляуса (Эньхэ, 2015) <i>Кадр 19.</i> Танец «Большая Подгорная» Танцующие сходятся в центр круга</p>


Эти слова – фрагмент известной русской детской песни «Каравай», которую исполняют во время игрового хора – «Как на [имя] день рожденья / Испекли мы каравай, / Вот такой вышины... ». Насколько они действительно характерны для «Большой Подгорной», сказать сейчас сложно. Возможно, вообще участники танца спели их по ассоциации с исполняемой фигурой. Вообще, в 2015 г. исполнение танца, к сожалению, оказалось не очень удачным. Его, видимо, уже давно не танцевали и, очевидно, поэтому в круг вышло нечетное число участниц. Мужчин, которые присутствовали на нашей встрече, были значительно моложе их, и «Большой Подгорной», как оказалось, они совсем не знали.

Танец «Сербиянка»

Танец «Сербиянка» в Трёхречье танцуют под частушки про девушку Сербиянку. Мной записан буквально цикл таких частушек:

*Сербиянка рыжая
Четыре поля выжала.
Выжала, саставила,
Любить меня заставила.*
Эньхэ, 2015

*Сербиянка на кусте —
Ноги на дароге.
Дёргай куцева за хвост,
Камолова — за роги.*
Эньхэ, 2015

*Сирьбияночка красива,
У колодца мóитца.
Там ишио́ иё красíвши
В агарóди ро́итца.*
Эньхэ, 2009

*Сирьбия́нка, Сирьбия́нка,
Што насирьбия́нила?
Сама чёрная цыганка —
Щёки нарумянила!*
Шивэй, 2013

Вероятнее всего, именно под эти частушки танцевали «Сербиянку» в фильме 1939 г. (кадр 20).

<p>Фильм «Трёхречье» (Драгоценка, 1939) Кадр 20 Танец «Сербиянка»</p>	<p>Видеозапись В. Кляуса (Лабдарин, 2009) Кадр 21 Танец «Сербиянка» Танец показывают Тамара Бутина (слева) и Лидия Малышева</p>
	

Большая популярность танца способствовало появлению отдельной частушки, рассказывающей об отношении к нему:

*«Сирбияначку» танцуем
«Сирбияначку» паём.
Эта што за «Сирбиянка»?
Ей спакою ни даём!*

Эньхэ, 2015

Танец «Коробочка»

Еще один танец, который зафиксирован в фильме 1939 г. – «Коробочка» (кадр 22). Свое название он получил по начальным словам песни «Коробейники» («Ой, полна, полна коробушка...») на стихи из первой главы одноимённой поэмы Н.А. Некрасова. Ее мелодия – несколько трансформированная мелодия венгерского танца «Чардаш». Я неоднократно записывал «Коробочку» во время своих полевых исследований, но Лю Куйси еще в 1993 г. сделал ее запись на видео в п. Сиратуй и в г. Лабдарин (кадр 23).

Фильм «Трёхречье» (Драгоценка, 1939) Кадр 22 Танец «Коробочка»	Видеозапись Лю Куйси (Лабдарин, 1993) Кадр 23 Танец «Коробочка»
	

В видеозаписи 1994 г. мелодия народной песни сильно искажена, но узнаваема. При этом кто играет и на чем – не видно. Судя по звуку, скорее всего, на синтезаторе, который имитирует кларнет и гитару, т.е. играл, вероятнее всего, профессиональный музыкант, подбравший на слух и использовавший, постоянно повторяя, только один мелодический пассаж оригинальной мелодии.

Народные исполнители, которые аккомпанировали танцующим на гармошке или аккордеоне на моих видеозаписях (кадр 24. 25), прекрасно знают мелодию песни «Коробейники».

<p>Видеозапись В. Кляуса (Шивэй, 2013) <i>Кадр 24. Танец «Коробочка»</i> На переднем плане – пара сестер Дементьевых, Анна и Маруся</p>	<p>Видеозапись В. Кляуса (Эньхэ, 2015) <i>Кадр 25. Танец «Коробочка»</i> Крайняя слева – Маруся Дементьева</p>
	

Помнят в Трёхречье, хотя и не полностью, слова из песни «Коробейники». При этом она больше стала напоминать танцевальную припевку. Песню я слышал только от одного исполнителя, великолепного гармониста Семёна Ивановича Балябина. С 1990-х гг. он живет в Чите, но каждое лето приезжает на свою родину, в п. Эньхэ, где я с ним и познакомился. «Коробейники» я записывал от него дважды, оба раза Семён Иванович аккомпанировал себе на гармошке. Вот как звучала песня во время исполнения танца «Коробочка» в 2015 г. (*кадр 25*). Частично первый куплет (и при его повторе в конце) ему подпевали танцующие, что говорит о том, что песня была знакома и им:

*Распалным, полна коробочка,
 Есть и ситец и порча.
 Пожалеи, душа моя зазнобушка,
 Молодецкава плеча.
 Пожалеи, душа моя зазнобушка,
 Молодецкава плеча.*

*Ах! Катя да бережна торгуется,
 Всё боится прирешать.
 Парень-та девушку, ой, цалует
 Сверху да цены подымат!*

*Цыганочка Хаза-Хаза,
 ЦыганУшка черноглаза,
 ЦыганУшка чёрная
 Ты мне спогадай!
 Ах! Восемь я любила,
 Семь я спозабыла.
 Однава я забыть не могу!*

*Восемь я любила,
Семь я спозабыла.
Одна я забыть не могу!*

*Распалным, полна коробочка,
Есть и ситец и порча.
Пожалей, душа моя зазнобушка,
Молодецкава плеча.
Пожалей, душа моя зазнобушка,
Молодецкава плеча.*

(С.И. Балябин, 1941 г.р., метис, Эньхэ, 2015).

Из стихов А.Н. Некрасова в этом варианте песни осталось только первый и второй куплет (в оригинале это первый и пятый). Но в общем Семен Иванович поет вариант популярного в России ансамбля «Золотое кольцо», из текста которого он взял первый и четвертый куплеты, а также куплет про цыганку. Но он творчески подошел к их варианту, поменяв имя (Хаза) и вставив в текст песни частушку «Восемь я любила...».

Народные танцы «Трёхречья» как знак русской культуры


Городской округ Эргуна сегодня, пожалуй, главный район Китая, где народная культура китайских русских развивается и находит поддержку со стороны государства. Самое важное, что здесь, в отличие, к примеру, от городского округа Хайхэ, где также есть деревни китайских русских, сохранился в живом бытовании русский язык, фольклор и народная хореография.

В городе Лабдарин, центре городского округа Эргуна, вот уже более десяти лет работает Центр русской культуры, с которым я познакомился в 2014 г. во время совместных полевых исследований с академиком Лю Куйли. Одним из направлений деятельности Центра является проведение праздников и различных мероприятий, посвященных русским традициям. При Центре есть танцевально-песенный коллектив. Со дня его основания в нем выступала Тамара Бутина, один из знатоков русской народной культуры (см. *кадр 21*). При ее участии этот коллектив подготовил и показывал в 2011–2016 гг. мини-спектакль о жизни русских в Трёхречье. Он демонстрировался на разных площадках, в том числе в России. Хореография танцев этого спектакля была основана на элементах трёхреченских танцев «Подгорная», «Коробочка», «Кабачок», «На реченьке». В моем распоряжении есть видеозапись выступления этого коллектива в г. Чите 10 декабря 2012 г. в Краевой научной библиотеке им. А.С. Пушкина, сделанная А. Полуполтиных. Видео размещено в Youtube [<https://www.youtube.com/watch?v=Qz-4y-8HCEE>] (*кадры 26, 27*).

<p>Видеозапись А. Полуполтинных (Чита, 2012) <i>Кадр 26.</i> Элемент «Коробочки» Мини-спектакль ансамбля г. Лабдарина (на заднем плане Тамара Бутина)</p>	<p>Видеозапись А. Полуполтинных (Чита, 2012) <i>Кадр 27.</i> Элемент «Подгорной» Мини-спектакль ансамбля г. Лабдарина</p>
	

Этот мини-спектакль частично был включен в мюзикл 呼伦贝尔日报直播《额尔古纳之恋》让世界聆听北方的恋曲, рассказывающий о любви русской девушки и китайского парня из провинции Шандунь, которые познакомились друг с другом на золотом прииске в Забайкалье, куда пришел на заработки молодой человек еще в далекие царские времена. В мюзикле показана история их семьи на протяжении всего XX века.

Премьера мюзикла состоялась в 2018 г. К сожалению, в нем практически отсутствует подлинно народная хореография. Танцоры-профессионалы заменили практически всех танцоров из лабдаринского ансамбля, и они исполняют сценический русский танец под записанные на фонограмму песню «Валенки» и частушки в исполнении жителей Лабдарина (*кадры 28, 29*):

<p>Мюзикл <i>Кадр 28.</i> Выступление профессиональных танцоров</p>	<p>Мюзикл <i>Кадр 29.</i> Выступление профессиональных танцоров</p>
	

Замена народной хореографии на сценическую во многом оправдана. Мюзикл – это шоу, он должен носить яркий характер, чтобы понравиться массовому зрителю. И часто именно выступление профессионалов способно создать для них атмосферу праздника. Сценический танец передает общий характер русской удали и задора, и этого вполне достаточно – спутать русский танец с танцем какого-то другого народа невозможно. Танцоры-любители не всегда могут выступить на таком уровне. Но в мюзикле все же нашлось место одному такому

исполнителю. Свое мастерство показывает лабдаринец, китайско-русский метис 邵亚华 (русское имя Володя). Благодаря ему в мюзикле сохранился элемент одиночной «Подгорной» (кадры 30, 31):



Можно только приветствовать практику создания спектаклей, мюзиклов на темы жизни китайских русских, которые создаются в Китае. Это способствует знакомству китайских зрителей с русской культурой, яркой чертой которой является народная хореография. В конечном счете, через некоторое время русский народный танец в Китае, к сожалению, будет жить только на сцене. И важно, чтобы сохранились именно подлинные образцы народной хореографии. Огромную работу в этом отношении проводит народный коллектив г. Лабдарина, большинство участников которого китайские русские среднего возраста (кадр 32). В репертуар этого ансамбля входят все основные танцы, которые когда-то танцевали их русские мамы и бабушки (кадр 33).



Особенность полевого сезона 2020 г. заставили меня обратить более пристальное внимание на китайскую социальную сеть WeChat, в котором есть сообщества китайских русских. На своих страницах они обмениваются различными текстовыми, аудио- и видео-сообщениями о своей жизни, помимо прочего среди которых встречаются и небольшие видеоролики дружеских застолий, праздничных посиделок (Новый год, Троица и др.) в ресторанах и дома. По ним мы можем судить о том, что во время таких застолий, китайские русские Трёхречья с

огромным удовольствием танцуют. Самой популярной является пляска «Подгорная», исполняемая обычно под пение частушек и музыкальное сопровождение гармошки или аккордеона.

<p>Празднование Троицы (июнь, 2020) <i>Кадр 34. «Подгорная»</i> из WeChat</p>	<p>Празднование Нового года (январь, 2020) <i>Кадр 35. «Подгорная»</i> из WeChat</p>	<p>Застолье в ресторане (июнь, 2019) <i>Кадр 36. «Подгорная»</i> из WeChat</p>
		

Популярность «Подгорной» не случайна: пляска позволяет любому человеку проявить свое мастерство, даже если он знает одно-два калена. Реже встречаются парные танцы. К примеру, в WeChat зафиксировано исполнение «Сербянки» и «Коробачка»:

<p>Застолье в ресторане (март, 2019) <i>Кадр 37. «Сербянка»,</i> из WeChat</p>	<p>Застолье в ресторане (апрель, 2017) <i>Кадр 38. «Кобачок»,</i> из WeChat</p>
	

Просматривая видеоролики из WeChat, мы видим, что в этих плясках и танцах принимают участие не только представители старшего поколения, с которыми я обычно встречаюсь во время приездов в городской округ Эргуна (в первую очередь потому, что есть возможность говорить с ними по-русски), но также китайские русские среднего возраста и даже молодежь. Это говорит о том, что в Трёхречье произошла межкополенная трансляция русской народной хореографии.

Заключение

В фильме 1939 г. неподготовленный зритель увидит мужскую одиночную пляску и один парный танец парней и девушек, т.к. кадры «Большой Подгорной», «Сербиянки» и «Коробочки» перемешаны между собой. Авторы фильма старались показать энергию русского танца, они не ставили своей задачей продемонстрировать разнообразие народной хореографии, для них важно было показать танец вообще, и это сделано исключительно средствами монтажа. Только благодаря видеозаписям Лю Куйси 1993 г. и собственным материалам я сейчас смог восстановить последовательность кадров. Мини-фильмы каждого танца после перемонтажа имеют совсем небольшую длительность: «Большая Подгорная» – 14 секунд, «Коробочка» – 30 секунд, «Сербиянка» – 20 секунд. Они дают лишь общее понимание рисунка танца, но эти материалы позволяют визуально продемонстрировать историческую глубину танцевальной культуры современных китайских русских Трёхречья.

Состояние русской народной хореографии в городском округе Эргуна в начале XX столетия имеет уникальный характер. На ее хорошую сохранность оказало влияние то, что китайско-русские семьи 1920–1950-х гг. были включены в орбиту «русского мира» Трёхречья. Жизнь русских эмигрантов этого района Китая в хозяйственном и духовном отношении до 1950-х гг. оставалась во многом такой же, как в царской России, поэтому традиционная культура и народная хореография продолжали активное бытование. Оставшиеся в Советской России их родственники, соседи, друзья, сослуживцы оказались под сильнейшим социокультурным, идеологическим, экономическим прессингом, буквально выживая в период коллективизации, раскулачивания, в военные и послевоенные годы. В таких условиях сохранить народную хореографию русским в Забайкалье оказалось невозможно. И то, что она сегодня продолжает бытовать в Трёхречье – и среди народа, и на сцене, имеет большое культурно-историческое значение для дружеских взаимоотношений между Россией и Китаем.

Благодарности. Исследование осуществлено в рамках проекта «Роль этнического фактора в обеспечении национальной безопасности Российской Федерации и социально-экономического развития приграничных территорий Сибири и Дальнего Востока» (Программа фундаментальных и прикладных научных исследований «Этнокультурное многообразие российского общества и укрепление общероссийской идентичности» 2020–2022 гг.).

Библиографический список

Голейзовский К.Я. Образы русской народной хореографии. – М., 1964.

Климов А.А. Русский народный танец: учебн. пособие. Вып. 1. – М., 1996.

Кляус В.Л. Русский фольклор в Трёхречье (КНР) // Сибирские чтения в РГГУ. Альманах. – М., 2008. – Вып. 3. – С. 5–21.

Кляус В.Л. «Русское Трёхречье» Маньчжурии: очерки фольклора и традиционной культуры. – М., 2015.

Кляус В.Л., Махова Л.П. Танцевальная культура Приаргунья (пляски под наигрыши «Подгорная» и «Сербиянка») // Фольклор: традиция и эксперимент. – М.: ИМЛИ, 2018. – С. 314–376.

Троицкая С.С. Харбинская епархия, ее храмы и духовенство. К 80-летию со дня учреждения Харбинско-маньчжурской епархии. 1922 – 11/24 марта – 2002. – Брисбен, 2002.

Синсэй Фукуда. Казаки северной Маньчжурии. – Токио, 1946. (На япон. яз.).

Naho Igaue. Encounter with Russians under Japanese Agricultural Colonization Policy in «Manchukuo». 2011. URL: <http://www.yomiuri.co.jp/adv/chuo/dy/research/20110407.html>.

ОБРАЗ ХАРБИНА В МЕМОРАТАХ РУССКИХ ЭМИГРАНТОВ В АВСТРАЛИИ

Цзюй Куньи

До строительства Китайско-восточной железной дороги (КВЖД) Харбин был не городом, а маленькой рыбацкой деревушкой. Со строительством КВЖД к Харбину прибыло большое количество русских специалистов и был основан Харбин – многонациональный, многоконфессиональный город, в котором переплелись судьбы русских и китайцев, мигрантов и эмигрантов, красных и белых, бедных и богатых [Забияко, 2016].

В последние годы важность изучения *общей* китайско-русской истории все чаще осознается русскими и китайскими исследователями. Это – история взаимодействия этнокультур, этнорелигий, миграционных процессов русских и китайцев. Весьма важно, что исследователи-харбинисты постепенно перешли от изучения большого количества архивных материалов к полевым исследованиям. Это обусловлено тем, что большая часть истории – истории отдельных людей, семей, родов, социальных групп – не запечатлена в письменных текстах, сохраняясь в памяти еще оставшихся в живых свидетелей и участников исторических процессов. Потому мы обращаемся к фиксации и изучению устной истории, в которой сохранилась повседневная жизнь Харбина и харбинцев. Подобно существованию большой семейной генеалогии, история семьи, мемораты семьи подобны призме, через которую более выпукло и рельефно проявляется судьба этноса в переломную эпоху [Цзюй Куньи, 2019, 120].

Мы уже обращались к исследованию меморатов харбинцев, проживающих в России (Москве, Санкт-Петербурге, Риге) и Китае (Пекине, Харбине), выделяли тематический комплекс этих жанров устной истории. Данный материал – результат фольклорной экспедиции 2019 г. в Сидней (Австралия), собиратель – Цзюй Куньи.

Практически все мемораты включают в себя следующие тематические блоки: воспоминание о предках (бабушки и дедушки, родители); рассказ о том, как предки оказались в Китае; рассказ о составе семьи; исторические события, пережитые самими рассказчиками, история эмиграции в Австралию [Цзюй Куньи, 2019, 122]. Изученные нами мемораты типологически сходны в тематическом и композиционном строении, но в то же время отражают разный гендерный опыт информантов, разный уровень их образования и семейного положения, а также разные взгляды на историю и социальные процессы.

Наши собеседники (5 человек) – потомки бывших русских эмигрантов, в основном это люди возраста 75–97 лет, жители г. Сиднея, русские и метисы. Все они родились в Китае (Харбине, Хайларе, Романовке), закончили там школы или гимназии, многие получили профессию, некоторые даже успели поработать и жениться.

В.Д. Дронов (1926 г.р.) родился в г. Хайларе. Родители бежали из-за революции, потому что отец был дворянин. Мать из Барнаула, отец из Читы. Учился в Четвертой высшей народной школе в Харбине. В 1945 г. поступил в медицинский техникум, учился на врача на медицинском <факультете>. Работал врачом в еврейской больнице, потом в Красном Кресте с 1952 по 1962 г. В 1945 г. уехал в Австралию.



*Цзюй Куньи и Ян Сяоцзюинь
с В.Д. Дроновым в его доме*

В.С. Калугин (1932 г.р.) родился на станции КВЖД Эхо. Его дедушка по матери, Николай, был большевиком. Из-за революции приехал в Китай. Учился и работал в школе в Романовке. Сначала в Австралию уехал его брат, а он поехал к брату в Австралию в 1945 г.

В.М. Игнатенко (1935 г.р.) родился в г. Харбине. Его дедушка приехал в Китай в 1906 г. на строительство КВЖД. Отец родился в Харбине в 1916 г. Он поступил в Харбинский политехнический институт, института им. Куйбышева, МИСИ называлось. В 1958 г. закончил ХПИ. Женился в 1958 г. в Харбине. Уехал в 1961 г. в Австралию.

Т.П. Лялина (1940 г.р.) родилась в г. Харбине. Её дедушка был военный, из-за революция приехал в Китай. Она училась в 3-ей школе, закончила в 1958 г., и стала работать в школе до 1961 г. Уехала с мужем в Австралию в 1963 г.

Е.Б. Шергуд (1939 г.р.) родилась в г. Харбине. Её дедушка из-за революции приехал в Китай. Начала учиться в первом классе в приюте. В бывшей японской школе проучилась второй и третий классы. Закончила в Розовую школу в 1957 г. Уехала с семьей в Австралию в 1957 г.

Практически каждый разговор с нашим новым информантом начинается с рассказа о том, **как семья эмигрировала в Китай:**

Была революция в России, да. И мои родители бежали из России, потому что папа был... Как это? Дворянин. Вы знаете, что такое дворянин? Noble [англ. дворянин]. Все были, в общем, простой народ, крестьяне, все они... Образовалась революция, а такие люди, интеллигентные, все должны были бежать. В Европе бежали во Францию, а на Востоке, где мы жили, мама с папой жили, бежали в Китай. Поэтому, так и получилось, что они перебежали границу в Китай, и мы там родились. В Китае... Он же был белый офицер, Офицер белой армии. [В.Д. Дронов].

А это была революция. Революция... Они были богатые люди. А что большевики... они богатых людей уничтожали из-за того, что... Мой дедушка работал с китайцами. Китайцы моего дедушку, моего дедушку китайцы советские, красные, как говорили раньше. Они его избили, им золото надо было. Он умер на третий день. Мою маму хотели отправить... туда. Моя мама маленько родня Ленину. Фамилия одна. Её хотели туда, на Волгу... Волга-рива, туда хотели ее

отправить. Потом моя мама... Отец ушел в Китай, и моя мама ушла тоже в Китай, в Маньчжурию. [В.С. Калугин].

Хорошо. Мой дед приехал в Китай в тысяча девятьсот шестом году [1906]. 1906 年, 我爷爷 (在那) 来的 [1906 Nián, wǒ yéyé zài nà lái de – мой дедушка пришел в 1906 году] на строительство Китайской восточной железной дороги. КВЖД. Но она уже была почти что готова, и он работал там как склад... заведующим всеми складами Китайской восточной железной

дороги. Это мой дед 1906 年, 现在差不多 110 年, 我爷爷 (在那) 来的 [1906 Nián, Xiànzài chàbùduō 110 nián, wǒ yéyé zài nà lái de – мой дедушка пришел в 1906 году. Сейчас почти 110 лет]. Дед приехал в Китай на строительство почему? Зачем? Потому что он был член российской социал-демократической рабочей партии. Коммунист. 共产党 [Gòngchǎndǎng – Коммунистическая партия]. И ему сказали, что *be careful, tomorrow morning, you will be arrested, because you re communist, you will be arrested* [англ. будь осторожен, завтра утром тебя арестуют, потому что ты коммунист, тебя арестуют]. In 1905 [англ. в 1905 году] Кровавое воскресенье и большие бои были. А он был в Харькове *in charge, he is the higher communist in Харькове* [англ. главный, он верховный коммунист в Харькове]. Ему сказали, что тебя завтра арестуют. Он взял, собрался, ночью поехал в Москву, из Москвы со знакомством поехал в Китай на строительство дороги. Дорога кончалась уже постройка. Как вы знаете, контракт был заключен российским правительством с Китаем в тысяча восемьсот девяносто восьмом году [1898] на строительство Китайской восточной железной дороги. Полоса отчуждения. Так же, как Гонконг была на сто лет. Одинаково. Но мой отец тоже родился в Китае. Мама приехала в Китай... Хороший вопрос. Она приехала в Китай в двадцать втором году [1922]. Уже после революции. Революция. Во Владивостоке боролись Врангель, Белая армия, Красная армия, Семенов, понимаешь... Во Владивостоке. Они уехали из Владивостока. Она родилась во Владивостоке. Село Раздольное. [В.М. Игнатенко].

У меня дедушка с маминой стороны был военный и, когда произошла революция, то он оставался на стороне белых. И его разыскивали красные и хотели его поймать. Его даже арестовали и везли в город. По дороге их застала ночь, и все уснули, и даже часовой уснул, а дедушка подошел к своему коню, отвязал его, и тихонько они ушли. И так



Цзюй Куньи с супругами
Калугиными в их доме



Цзюй Куньи с В.М. Игнатенко
у китайского кафе

он ушел за границу в Китай. Граница была еще открыта, и он послал записочку своей жене, чтобы она взяла детей и уезжала. У нее было пять человек, моя мама была самая старшая, ей было 9 лет. И они оставили абсолютно все, она даже не сказала своей маме, только сказала матери мужа, что она уезжает. И так они доехали до границы. Им помогли переплыть через Аргунь, через реку, и уже на той стороне, на китайской, их ждал уже её муж. Вот так они оказались в Китае.



Цзюй Куньси с
Т.П. Лялиной в ее доме

[Т.П. Лялина]. У меня на папиной стороне [по линии отца], вообще одна сторона из Симбирска, из города Симбирск. Русский город Симбирск. И там моя бабушка и два брата, вот. Воронцовы, они жили в Симбирске, но остались сиротами, и работали, помогали тётке. У тети была пекарня. И потом два брата, они убежали в Китай. Это вот в тысяча восемьсот девяносто восьмом году. В тысяча восемьсот девяносто восьмом году они убежали в Китай и там вот начали бизнес. У них вот Харбинё был лесопильный завод, и Харбинё был первый рефрижератор [холодильник]. Да. Это вот бабушка была. А другая сторона [по линии матери] тоже вот из Симбирска была, вот, как ни странно, тоже симбирская, и тоже они приехали очень рано <в Харбин>. Сначала из Бухары... прадедушка работал в Бухаре. А когда начали строить железную дорогу, то царское правительство его переслало работать в Харбин. Он работал, как я понимаю, я даже не знаю, но он работал где-то в конторе, этим, закупал для железной дороги, всё, что нужно было для железной дороги. Это вот сторона... А по маминей стороне бабушка у меня из Забайкалья, около Нёрчинска и Срётенска. И мама моя родилась в Благовещенске, и потом после революции они тоже вот как у Тани [Т.П. Лялиной], они бежали через Аргунь в Харбин. Ей был один год. А папа мой родился уже в Харбинё. Папа мой. [Е.Б. Шергуд].

В мемуарах харбинцев «Харбин» представляет «детство». Потому большая часть их воспоминаний – о школьных годах: Ну я закончил... У нас называлась «Четвертая высшая народная школа», потому что была четвертая она. Эта школа точно, как в России, десять лет. Вот, мы закончили ее и имели ну, нормальное образование, полностью, да. Но дело в том, что, когда мы закончили, мы учили историю старую. Не новую, понимаете? А вот когда уже 45-й год был [1945], всё, я поступил в медицинский техникум на врача, да. И там нужна была история уже новая. Вот поэтому я потом еще прошел новую историю. Я знаю и старую, я знаю и



Т.П. Лялина (слева) и Е.Б. Шергуд
(справа) в доме Т. Лялиной

новую <историю>, понимаете, так что у меня у меня такое двойное образование. [В.Д. Дронов].

Учился я. Нас так учили. Домашняя старушка али [или] старичок в деревне 屯子 [Túnzi, деревня], там учителя были такие... У китайцев тоже также было в деревне. Школа. Я в школе учился уже при советской власти [В.С. Калугин].

В Харбинé было четыре школы русских, в разных районах – Модягоу было две: лицей святого Николая и вторая школа в Новом городе Нанган. Была одна школа, третья и на Пристанях 道里 [Dàolǐ – Харбинский район Даоли] было две школы. Первая и еврейская школа. Но в тысяча девятьсот сорок девятом году [1949] лицей в Модягоу (лицей Святого Николая), это был лицей, закрытое заведение, но оно было униатское. Здесь с Белоруссии были священники, которые там жили. Униаты, так сказать, подчинялись Папе. Пий двенадцатый тогда был. Католикам подчинялись. Русские подчинялись католикам. Это был лицей Святого Николая. Я там учился. Я там начинал в сорок девятом году [1949], когда Китайская республика была основана в октябре месяце. После этого мы пришли на занятия, стояли полудины, восьмая армия у входа и иди домой. Всех арестовали там преподавателей-священников, но они были униаты, понимаешь. Русские, которые приняли за главенство католического Папы Пий <неразб.>. Нас все закрыли, выгнали, а их всех арестовали. Наш главный директор, Цикóто его фамилия, потом отец Фома, отец Иосиф, их всех арестовали и увезли в Москву. Там некоторых отпустили, отпустили. И я вот встретился с одним во Франции. Иду и по-русски разговариваю с женой. Сзади меня подходит священник, и я его узнаю. Это отец Иосиф, который у нас был. Его во Францию отправили, потому что он из Франции приехал... Но забудь про это, это закрыли, эту школу... Осталось четыре советских средних школы. Они занимались все по программе из Владивостока. Советская программа, да. Я учился во второй школе средней, в советской школе второй, которая была в Модягоу. От 香坊 [Xiāng fāng – Сянфан] близко мне, полчаса было. это общая школа. И мужская, и женская у нас были. Смешанная. Десять классов было. [В.М. Игнатенко].

Я пошла в школу, в третью школу, которая была в Новом городе. На Садовой улице она сначала была, где была... на Садовой была... это... как же... где мы учились. А потом перенесли школу на... Украинский дом, где раньше был, третья школа была, это напротив музыкальной. Вот там я училась, а закончила школу уже на Пристанях, потому что была одна только школа. В пятьдесят восьмом году [1958]. [Т.П. Лялина].

Ц.К.: Это общая школа. Да?

Т.П.: Да, была общая школа одна только.

Е.Б.: Розовая школа.

Т.П.: Да, да розовая школа, мы называли.

Е.Б.: Покрашена в розовый цвет...

Ц.К.: А в школе была программа советская? или...

Т.П.: Программа была советская, и мы занимались по всем советским учебникам.

Ц.К.: Понятно...

Е.Б.: Программа была очень хорошая.

Т.П.: Да. Программа была очень хорошая...

Ц.К.: А какие вы получали отметки?

Т.П.: Я получила хорошую.

Е.Б.: У меня хорошая была отметка. Я любила писать иероглифы, очень.

Ц.К.: Трудно?

Е.Б.: Нет, даже очень приятно. Это как *meditation* [медитация]. Пишешь, пишешь, один и тот же лист, потом другой...

Т.П.: [Говорит по-китайски и одновременно пишет по-китайски на столе] 中国 [Zhōngguó, Китай]; 中国人民 [Zhōngguó rénmin, китайцы]. [Т.П. Лялина, Е.Б. Шергуд].

Несколько наших собеседников получили высшее образование, успешно учились в университете: *Вот я говорю, папа не имел профессии. Все знаете, которые были дворяне раньше, они все были... Он закончил музыкальную... Папа мой закончил музыкальную школу, ну, специально, он хорошо на мандолине играл, на гитаре играл. Ну, это там считалась как профессия, понимаете, а когда приехал в Харбин, никому не надо это. И он работал рабочим просто, где, как найдется работа какая. А мама, поскольку она закончила в России всё, она сразу устроилась сестрой милосердия, и она работала в нескольких госпиталях. Вот почему я, поскольку [поскольку] мама сестра милосердия, всегда разговоры были, поэтому я закончил медицинский техникум. Да я видите, у меня где-то лежит аттестат, я его тока [только] <не нашёл> ... Уже, знаете, давно не надо было, куда-то положил. У меня есть аттестат, что я закончил медицинский <факультет>, и там всё написано, а в каком году? Не помню. [В.Д. Дронов].*

Всё в Харбине. Отец родился в тысяча девятьсот шестнадцатом году [1916]. А я родился тоже в Харбине в тридцать пятом году [1935] in nineteen thirty five [англ. в тысяча девятьсот тридцать пятом году]. Вот это, так сказать, наша история, откуда мы и как мы, и почему мы стали... После этого я уехал. Отец первым уехал. <Я> поступил в школу. Поступил в школу. Закончил школу, и что у нас университет был. Нас русских принимали в Харбинский политехнический институт с условием, что мы будем изучать один год китайский <язык> и потом пять лет технические. Мы поступили к китайцам. Нужно было изучать два года русский <язык>. Они хорошо говорили все, и, может быть, еще остался, кто там кончал, все там хорошо говорили. Преподаватели у нас были в основном из Советского Союза, института имени Куйбышева, МИСИ (Московский инженерно-строительный институт) называлось. Профессор Серг<еев>, который имел издания – десять книг по архитектуре. Он нам читал лекции и китайцам читал лекции... Лекция, конечно, по-русски. Рождественский. «Железобетонная конструкция». У него вот такая толстая книга, он читал лекции и китайцам. Кузнецов? и так далее. Старые русские,

которые были, остались. Татарин математику вел. Мыслин, хороший... Он вел «Сопротивление материалов». Так что Харбинский политехнический институт, тогда преподавание велось на русском, и мы учили китайцев, как быть великими. Всё основное было дано китайцам, коммунистической партии, это русскими. Они строили заводы, они учили китайцев и нас, и так далее. Это было в пятьдесят... я закончил в пятьдесят восьмом году [1958]. В пятьдесят втором [1952] я поступил, шесть лет, в пятьдесят восьмом [1958] закончил. Как раз началась культурная революция in nineteen fifty eight [англ. в тысяча девятьсот пятьдесят восьмом году]. Да. Наш класс был тридцать шесть человек, тридцать шесть человек и уехало, значит, наверное, тридцать человек. И была... предмет один был – «История коммунистической партии Китая». И так сказать, нам китаец читал по-китайски, по-русски, значит всё. И потом экзамен. После экзамена, как всегда, все отметки выставлялись вдоль коридора... ХПИ – большой, громадный университет, путь коридора и все выставлялось. Я подошел, посмотрел, у меня «отлично» стоит, пять, «отлично». Потому что все были «отлично». У других русских «три», «четыре», у Валерия Иванько «четыре» было. А потом через два дня я прохожу по этому коридору, смотрю, у меня «пять» переправлено на «четыре». Зачеркнуто, «четыре» написано. Я пошел к декану строительного факультета. Мистер Ли. Я говорю: «В чем дело?» Он мне отвечает: «Виктор, садись. Всё хорошо, но у тебя теория расходится с практикой. Теория – ты коммунист по теории. А практика – почему ты на Родину не уехал? Строить и землю пахать». В это время мой отец с матерью... мать хлопотала визу, уехали в Австралию. [В.М. Игнатенко].

Только трое из наших собеседников недолго работали в Китае: Да, значит, Еврейская, называлась Еврейская больница. Была еврейская больница, потом Красный Крест был, вот. А потом, обождите. Значит еврейская больница, Красный Крест... В основном вот это. Эти два, два больших, эти большие два госпиталя... В общем я приехал в шестьдесят втором году [1962] сюда приехал. И вот до шестьдесят второго года [1962] я работал врачом. До шестьдесят второго года [1962] <года> я работал врачом, а закончил я, по-моему, в сорок втором [1942], по-моему, я в сорок втором [1942] закончил. Да я помню, что-то такое проработал...я и говорю, по-китайски, как доктор я могу все спросить, вот до сих пор, а тогда я довольно хорошо уже, очень легко говорил, и вот сейчас я говорю: 有什么病? [Yǒu shé me bìng? – Какая болезнь?]. 肚子疼不疼? [Dùzi téng bù téng? – Желудок болит или не болит?]. 咳嗽不咳嗽? [Késòu bù késòu? – Кашель или не кашель?] [В.Д. Дронов].

В Харбине проработал два года. Там по распределению. В Харбине проработал два года. Инженером. Конечно. Там же ты закончил 哈尔滨工业大学 [Hā'ěrbīn gōngyè dàxué – Харбинский технологический университет], тебе дают, куда идти работать 建筑学院 [Jiànzhú xuéyuàn – институт архитектуры]... Ну, сама... Они назначают, и сейчас, я думаю, так назначают или нет? Ты учишься, ты закончил, все, кто со мной учился, китайцы, все попали в разные места. Сразу же надо было ехать и работать. Поэтому и учили бесплатно,

давали стипендии. Так что это... ну вот это, понимаешь, основное. Начал тут работать инженером. Первая вот моя работа – это power station [англ. электростанция], которую сейчас хотят закрывать, в следующем году power station [англ. электростанция]. Я делал расчет на unit [англ. блок] номер четыре, железобетонный блок, фундамент. unit [англ. блок], они турбины, громадные, пятьдесят тонн весом, большая вибрация. Всё это рассчитал. И потом на других электростанциях работал так, инженер-расчетчик. Стальные конструкции железобетонные, понимаешь? Проработал я до шестидесяти трех лет. Они закрыли electricity mission [англ. электрическая компания], power station [англ. электростанция]. Станции продали частным лицам, электрические тоже продали и нас контору закрыли. Так что я ушел, ушел на пенсию. Ну, работал дома. Помимо того, когда я был на этом в electricity mission [англ. электрическая компания], я работал senior lecturer [англ. старший преподаватель]. Я печатался в английских журналах: Виктор Игнатенко senior lecturer [англ. старший преподаватель]. Писал о бункерах, о том, расчеты. Молодой был тогда, понимаешь? Тут работал, значит, до шестидесяти трех лет, после того... Мне сейчас восемьдесят четыре... Я двадцать один год работаю как частный consulting [англ. консультирование]. Многоэтажные дома, простые дома, два этажа, три этажа, я рассчитываю foundation [англ. фундамент] и все перекрытия так далее. Занимался общественной работой, директором был в русском благотворительном обществе, которое в <неразб.> находится. Двадцать четыре года, это по-русски, а вон там по-английски, видишь? Двадцать четыре года, был там, строили. Просто вернемся обратно. Я тут напечатал, последний курс нашей группы, один, один, пять, четыре, группа. [В.М. Игнатенко].

А после школы у нас шли еще экзамены. Когда у нас несколько человек предложили работать в школе. И сразу летом мы ездили в колхозы, помогали, делали прополку, три раза в колхозе работали, а потом я была ассистентом у учительницы Клавдии Павловны Чесноковой. Она имела раньше свой детский сад и начальную школу, а когда школы закрылись, у нее эта школа тоже закрылась. Она была старшая учительница в начальной школе, вот у неё я проходила практику. В пятьдесят восьмом году [1958] я закончила и в пятьдесят восьмом году [1958] стала работать в школе. [Т.П. Лялина].

Детство и юность наших информантов протекала в тесном соседстве с китайцами. В этой атмосфере тесных межэтнических контактов они не только отмечали русские, советские, но также и китайские праздники: Китайские праздники я, конечно, отмечал. А русские праздники sick [англ. болезнь], я делал sick и не ходил на работу, я говорил, что я заболел, а сам справлял праздники, да. Вот была Пасха, все, я на работу не ходил, а говорил, что я заболел. Вот и всё... И потом на Пасху у нас такая традиция: на Пасху ходят визитеры. Я сейчас вам объясню. Значит мама накрывает стол, и на столе закуски, всё стоит, и папа уходит, скажем, в двенадцать часов дня папа уходит. Он идет с визитами, то есть он идет к знакомым поздравлять с Пасхой и говорит: «Христос воскресе». Ему отвечают: «Воистину воскресе». когда Пасха один другому

говорят: «Христос воскрес». Он отвечает: «Воистину воскрес». «Христос воскрес». Понимаете что? Что Иисус Христос воскрес. На Пасху это обязательно в Харбинé. Это выйдешь на улицу, все идут. Потому что было уже немножко холодно, такое не пальто, а такое теплое пальто и белый галстук, белый галстук – это всё шли с визитами мужчины, а жены сидели дома и ждали визитеров. Когда придут, значит, визитеры, и всех визитеров угощали, и мы так ходили. К одному пойдём, посидим полчаса, идем к другому, к третьему, и так ко многим. К вечеру уже немножко пьяный, уже домой возвращался, да-да...Рождество, конечно, ёлка всегда была, всё, да. В этом отношении все хорошо. А, елку, китайцы знали... Китайцы знали, что у нас Рождество и носили по улицам или там где-то. В определенном месте мы шли и покупали елки, да. Китайцы всё знали, да-да. Мы, конечно, встречали только русский новый год, первого января, вот. А китайцы уже справляли... это было двадцать какого-то января, не помню, в каком месяце. В январе, только дальше, да-да. Было интересно смотреть, потому что китайцы, когда справляли, они, во-первых, <взрывали> хлопушки и потом, очень много напивались, очень многие пили, и пьяных очень много было, но в основном это были хлопушки, конечно, это начинали хлопушки, это был новый год, китайский, да. [В.Д. Дронов].

Мы отмечали советские праздники и русские праздники. Рождество, Пасху. Конечно, у советских не было этого, Рождества и Пасхи. Так что мы отмечали и те, и другие. День Победы. На День Победы ничего не делали. Концерт, может, какой-нибудь или картина была. Так, ничего, демонстраций никаких не было. Никто по улицам не ходил. Китайцы не ходили по улицам. Китайские праздники... Новый год обычно у них целый месяц. В Китае все соседи приглашали на Новый год к себе. И меня, и отца, ходили к ним. Кушали всякие блюда, много. Пельмени, мясо. Отец мой играл с китайцами в 麻将 [Májiàng – маджонг]. 打麻将 [Dǎ májiàng – играть в маджонг] на деньги. [В.М. Игнатенко].

Т.П.: Да, все праздники отмечали.

Ц.К.: А китайские?

Т.П.: И китайские отмечали, да.

Е.Б.: Конечно! Еще как отмечали!!!

Е.Б.: Ходили в гости, пельмени ели.

Ц.К.: А... Понятно.

Т.П.: А в октябре были, эти пряники, да.

Е.Б.: 油饼 [Yóubǐng, китайский блин с маслом].

Т.П.: Мы были, когда вот в девяносто пятом году [1995] с мужем, да, уже не такие были <пряники>, были совсем другие <пряники>. [Т.П. Лялина, Е.Б. Шергуд].

Наши собеседники уехали с семьей в Австралию по разным причинам: «во-первых, жизнь стала не такая хорошая, одно время не было мяса. Потом, поскольку я был врач, как врачу <давали мясо>. Эта корпорация... она имела свои, где-то свои, как это сказать, где у них были и коровы, и все, понимаете вот.

Поэтому как врачу мне давали и мясо, и хлеб, и всё. Это [голод] я не чувствовал, поскольку я был врач, но это все было, потому что вот это нам всё давали, а для других было очень трудно: хлеб только по карточкам. Определенно, да-да, очень трудно было, и это, я сейчас не помню, довольно долго, несколько лет так продолжалось, потом только стало, но сорок пятый год [1945], русская армия зашла, сорок пятый год [1945], так что до сорок пятого года [1945] вот такая ситуация была. Ну, мы думали ехать в Россию, очень даже думали. А потом, вот так получилось, что вот тётя у моей жены. Она в Австралии была. Сделали нам визу, а было попасть в Австралию очень трудно, очень трудно было, вот поэтому мы и поехали в Австралию. Да. [В.Д. Дронов].

Мама делала так, как папа, это ясно. А папа хотел уехать за границу, может быть потому, что он получил образование в Европе. Но он решил уехать за границу. [Т.П. Лялина].

Таким образом, собранные мемораты австралийских харбинцев, с одной стороны, обнаруживают типологическое и композиционное сходство с аналогичными меморатами «советских» и «китайских» харбинцев. Основной темой этих меморатов является Харбин и жизнь в нем в 30–50-е гг. XX в., а подтемами – школьные годы, взаимодействие с китайцами, праздничная культура, религиозная жизнь.

Однако, рассказывая о причинах исхода в Харбин их предков, подчеркивают, что в основном их родители были убежденными контрреволюционерами – белыми офицерами, состоятельными людьми.

Язык австралийских харбинцев в большей степени сохраняет колорит харбинской речи первой половины XX в. С другой стороны, многие наши информанты свободно владеют китайским и английским языками, потому их речь перемежается фразами на этих языках. Так как английский язык является для них сегодня основным средством общения с внешним миром, английские фразы зачастую позволяют более точно выразить им смысл высказываемого.

Данные мемораты в большей степени отличает дистанцированность от жизни современного Китая и свобода высказываемых суждений, нежели мемораты «советских» и китайских харбинцев. Объединенность австралийской общины вокруг православной церкви обуславливает большую увлеченность наших информантов темой религиозной жизни в Харбине, нежели в историях харбинцев, уехавших в Советский Союз.

Благодарности. Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ, проект № 20-012-00318. Тема проекта: «Образы России и Китая в художественной этнографии (по материалам русской и китайской литературы, публицистики Маньчжурии 20–40-х гг. XX в.)»

Библиографический список

Голованов И.А. Устный рассказ-воспоминание в современной коммуникации как фольклорный текст // Вестн. Челяб. гос. ун-та. – 2013. – № 2 (293). Филология. Искусствоведение. – Вып. 74. – С. 89–92.

Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронта. Культура и литература русского Харбина. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2016. – 437 с.

Цзюй Куньи. Образ восприятия Китая и китайцев в мемуарах русских эмигрантов // Традиционная культура: Альманах. – 2019. – № 4. – С. 120.

ОСОБЕННОСТИ ФРОНТИРНОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ В ЖИЗНЕСТРОИТЕЛЬСТВЕ И ТВОРЧЕСТВЕ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ НА СЕВЕРО-ВОСТОКЕ КИТАЯ

Е.А. Конталева

Ментальность – это особое мировосприятие, присущее индивидуальному и коллективному сознанию в его в глубинном измерении, облечённое в особую культурную картину мира, связанное с историческим временем, географическим положением, этническими и социальными группами, и представляющее собой идейно-психологическую формацию, включающую специфические эмоциональные реакции. Иначе говоря, это особое мировосприятие человека или группы, обусловленное эмпирически, темпорально и онтологически, в котором значительное место занимает бессознательное.

Для нашего исследования важнейшим представляется экспликация понятия в контексте реального его существования и словоупотребления.

Русские эмигранты через осмысление этнографических материалов о народах, населявших Маньчжурию и русский Дальний Восток, размышления о роли материальной и духовной культуры, изучение маргинализации сознания эмигрантов предоставили первые опыты осмысления феномена русской эмиграции в Китае [Забияко, 2016, 9–10]. Вот что, например, писал Н.А. Байков, один из самых известных и ярких представителей натурализма и этнографии среди эмигрантов: «Обыкновенно тех, кто решался ехать в эти "гиблые места", провожали, как на тот свет! И не даром, так как люди, забравшиеся на Дальний Восток, почти никогда не возвращались к себе на родину и, постепенно теряя с нею связь, становились "камчадалами", т.е. людьми со своей особенной психологией и мировоззрением» [Байков, 1939, 46].

Дальневосточники и эмигранты становились носителями особой, *фронтальной ментальности*, то есть «духовной формации, выражающей идейно-психологические особенности индивидов и групп, существующих в условиях порубежья» [Забияко, 2009, 10]. Слово «фронт» заимствовано, прежде всего, из американских социополитических реалий и «теории границы» (англ. frontier thesis) XIX века, созданной Ф. Тёрнером в ходе развития отношений США с фронтальной зоной – зоной Дикого Запада. Типологически любое порубежье имеет общие черты – это места царствования особого духа, романтизированная дикая экзотика, зоны специфических условий с низкой плотностью населения и, как правило, богатыми природными ресурсами, суровые края со своими законами, отстоящие от цивилизованного центра, куда стекаются люди особого склада и ментальности. Фронтальной зоне и фронтальной ментальности присущи такие понятия как свобода, надежда, индивидуализм, упрощение (институтов, норм и т.д.), конфликтогенность ввиду огрубения нравов, возврата к более «дикому» состоянию, материализм и жажда наживы и др. [Забияко, 2010, 5–23; Замятина, 1998,

75–88]. Однако важнейшей характеристикой порубежья является его неопределённость, неустойчивость, проявляющаяся в законах, нормах и логике жизни.

Формирование и существование ментальности – длительный процесс. В этом смысле дальневосточная фронтальная ментальность – молодое, не обременённое длительной исторической традицией явление. Дальневосточный фронт представлял собой вольницу, которую цивилизованный запад страны воспринимал как «крамольную окраину», в которой, тем не менее, виделись перспективы развития. В онтологическом срезе противопоставление центра и периферии – классическая, универсальная мифологема, связанная с горизонтальным разделением пространства и такими категориями как «мы» / «они» и «своё» / «чужое». В мифологическом сознании центр – это место знакомое, безопасное; владения порядка; жизнь здесь обыденная и понятная. Периферия же, напротив – место неприветливое, опасное; царство хаоса, где бытие – сверхъестественно и непонятно. Если центр – это «креативный ресурс всего благого, истинного и прекрасного», то периферия – «косность, мертвящая бездеятельность» [Забияко, 2010, 6]. Тем не менее, иногда провинция может сохранять витальность и творческий потенциал благодаря носителям особого духа – людям авантюрного склада, жизнелюбивым и жизнестойким, «пассионарного» типа. Большинство прибывших на Дальний Восток переселенцев можно было отнести именно к такому типу личностей. Эту интенцию они сохранили и в эмиграции.

Условия окраины и порубежья способствовали тому, что вектор культурного развития новых русских насельников отклонялся от магистрали центра и тяготел к местным особенностям, условиям и законам. Более того, в представлениях местных и тех, кто уже обвыкся на новом местопребывании, высококультурные представители цивилизованного центра выступали как люди «"глупые" и "неразвитые" с точки зрения "закона тайги"» [Байков, 1939, 26]. Однако, будучи носителями русской культуры, дальневосточные поселенцы не могли избежать её «культурного принуждения», выражавшегося прежде всего в том, что «<...> творец, будучи оригинальным автором того или иного "послания", не может не выразить его в "коде" заранее заданной ему языковой системы и культурной традиции, которая ставит ему определенные границы. От того, что сам он этих ограничений не ощущает и не осознает, они не делаются менее существенными» [Гуревич, 2014, 80].

Наиболее важным в этом отношении является факт логоцентричности русской культуры, где слово представляет собой «экспликатор народной ментальности» и «носитель духовного и творческого потенциала» [Костина, 2006, 269]. Не случайно русские изгнанники старались прежде всего сохранить язык и во многом именно поэтому в том же Харбине «писали все» – и профессиональные литераторы, и простые рабочие КВЖД. Через слово находили выражение и культурный код, и ментальность – и общая русская, и дальневосточная фронтальная, которая была подвержена процессам маргинализации и синкретизации.

Русская эмиграция в Китае – это «перенесённая в Китай Россия в миниатюре», сохранившая родной язык и культуру, но приобретшая инокультурные

особенности. Приток русских в Поднебесную (особенно – на восток и северо-восток: Харбин, Шанхай, Циндао и др.) усиливается в конце XIX – начале XX вв., что ведёт к формированию крупнейшей русской диаспоры за рубежом, отличающейся отсутствием «этнической избирательности», разнообразием социального положения, вероисповеданий, языков и т.д. Всё это способствует формированию особого культурного пространства и возникновению специфических форм общественно-культурного бытия.

Характерными чертами русской диаспоры в Китае стали её многочисленность, нечувствительность к национальным различиям внутри общины, сопротивление ассимиляции, подверженность ностальгии и мифологизации образа России, а также создание особой, уникальной внутренней культурной среды, которая была обусловлена как вышеперечисленными характеристиками, так и социальным составом диаспоры. Но, помимо этого, на сознание русских изгнанников наслаивались быт, обычаи, культура того региона, где они оказались, и все эти процессы органично встраивались в самую суть фронтальной ментальности.

Русская эмиграция по своему составу была достаточно разношёрстной. Основными группами можно считать военных, административных служащих, аристократию, предпринимателей, рабочих и мелких служащих, молодёжь и студентов, представителей искусства и интеллигенции. Все эти группы обладали разными психологическими характеристиками и витальным потенциалом [Аблова, 2004, 124; Хисамутдинов, 2012, 213–214]. Имелись различия и в ментальности.

В отдельную группу можно выделить женщин, которые всё же представляли собой менее защищённый слой харбинцев. В тяжёлых условиях выживания они нередко соглашались на самую чёрную работу, в некоторых случаях – проституцию. Многие молодые девушки выходили замуж за гораздо более взрослых мужчин, заключали браки с местным населением. Последнее, безусловно, является предметом, требующим отдельного исследования. Такие союзы порождали особую «культурную гибридность», формируемую синтезом культур отца и матери и особенно проявившуюся у потомков русско-китайских браков. Существующая дихотомия «своё»–«чужое» причудливым образом встраивалась в синкретическую картину мира полукровцев, создавая уникальную культурную структуру и ментальность, позволяя пройти путь от этнофолического «ламоса» (так поначалу называли русских китайцы) до «элосыцзу» («элосыцзу жэнь», 俄罗斯族人, общеупотребимое именование потомков русских в Китае). До сих пор в Китае существуют места (например, г. Пекин, г. Харбин, Синьцзян-Уйгурский автономный район (Урукчи, Кульджи, Чугучак), особенно – район Трёхречья во Внутренней Монголии и др.), где сохраняются реликты русско-китайской культуры.

Тем не менее, русско-китайские браки были не столь многочисленны; часто женщины в таких браках оставались верны русской культурной и религиозной традиции, воспитывали в русском и православном духе детей, способствовали обращению мужей в православие. Как писала харбинская поэтесса А. Паркау, прежде всего русские женщины должны были «охранять и беречь нашу

прекрасную старую культуру, наш быт и наше искусство, чтобы через детей передать их той России, которая будет в состоянии их от нас принять и к ним приобщиться. А это должно когда-нибудь случиться!» [Смотр, 1934, 24–25].

Как было обозначено выше, ввиду логоцентричности русской культуры, одним из важнейших инструментов её сохранения стал язык – Харбин говорил по-русски. Вывески магазинов, названия улиц – всё было на русском, и даже китайцы и маньчжуры скорее обучались русскому языку, чем русские – китайской грамоте. Заговорить на китайском языке им пришлось много позже – во времена Великой культурной революции. А пока сохранению «русского духа» способствовал не только язык, но и система образования и развитая общественная жизнь.

Юное поколение воспитывалось в любви к России и русской традиции не только из-за ностальгии по потерянному миру, но и потому, что харбинцы искренне надеялись вернуться на свою настоящую родину, хотя, ввиду изначального расселения русских по линии КВЖД – «полосе отчуждения», – эта территория становится для них новым домом, фактически «государством в государстве». Это, несомненно, способствовало проникновению Китая – их нового пристанища – в сердца русских изгнанников, о чём многие из них ностальгически писали с других концов света уже после харбинского «исхода». Несмотря на подчас крайне тяжёлые условия существования, в воспоминаниях многих харбинцев их жизнь в промежутках потрясений – русско-японской войны, Первой мировой войны, прихода японских милитаристов – была «благословенной»; они жили там «тихой, спокойной, нормальной, неторопливой жизнью, жили "как у Христа за пазухой"... росли, учились, женились, обзаводились семьями...» [Петров, 1987, 10]. Харбин и в лихие годы удивительным образом оставался островком размеренности и спокойствия.

При старорежимном, дореволюционном характере Харбина и общей тенденции сохранения «русскости», национального самосознания в эмигрантской среде, харбинское пространство русской диаспоры быстро мифологизировалось, маргинализировалось в условиях обретённой замкнутости этого «сказочно-утопического пристанища для всех страждущих и нуждающихся» [Забияко, 2009, 15]. Значительную часть населения Харбина (причём не обязательно из числа поэтов или писателей) охватывает «жажда творчества».

Пожалуй, одной из самых важных особенностей дальневосточной эмигрантской литературы (в отличие от, например, советской) является её свобода: писатели и поэты не были ограничены в выражении своих чувств и мыслей ни режимом, ни идеологией – ничем, кроме своих внутренних установок и переживаний.

Многие из писателей и поэтов были, в том числе, исследователями, переводчиками, востоковедами и, проникаясь традициями и бытом Маньчжурии, облекали этнографические материалы в художественную форму: Н.А. Байков («Великий Ван», «В горах и лесах Маньчжурии», «По белу свету» и др.), П.В. Шкуркин («Китайские легенды», «Хунхузы», «Игроки» и др.), Б.М. Юльский («Восток

и Запад»,), В.Н. Март («Жёлтые рабыни», «Тигровьи чары», «Песенцы» и др.), М.В. Щербаков («Шанхайские миниатюры», «Корень жизни»). К этнографическим темам обращался и А. Несмелов; интерес к китайской культуре и философии ярко выражен у В. Перелешина (одного из немногих эмигрантов, хорошо знавшего китайский язык, занимавшегося переводческой деятельностью), у П.А. Северного, А. Ачаира, А. Паркау, Н. Светлова, К. Батурина, М. Щербакова, И.И. Серебренникова и др.

Будучи главной хранительницей русского языка и русских традиций, харбинская интеллигенция была и наиболее «пластичным» слоем, живо реагируя на новую среду и адаптируясь к ней быстрее прочих. Имея за спиной традиции до-революционной культуры, где в высших кругах были популярны мистицизм и оккультизм в формах масонства, спиритизма, медиумизма, хиромантии и, конечно, теософии и её версии «более высокого порядка» – антропософии, в новой, «китайской» жизни русская диаспора сохраняла настроения серебряного века (китайский исследователь Ли Яньлин даже говорит о «Харбинском серебряном веке» [Ли, 2019, 13]), пронизанного мистическими аллюзиями. Художественные мистификации и тяга к модернистским приёмам отражались, в том числе, и в использовании огромного количества псевдонимов [Забияко, 2009, 6; Хисамудинов, 2017, 95–138]. Находясь «меж двух миров», культурное пространство восточной ветви русской эмиграции откликалось как на китайскую традицию и культуру, так и на повсеместный подъём интереса к сверхъестественному и мистическому в разнообразных проявлениях: спиритомании и египтомании, ясновидения, гадательных и оккультных практик, создания теософских (теософических) кружков и пр. В 1920-х–40-х годах среди жителей Харбина было большое количество сочувствующих и интересующихся различными проявлениями мистического, а иногда пробовавших и развивать в себе особые способности [Землянская, 2013, 324; Конталева, 2018, 140–153].

Всё это создавало особое, синкретическое мироощущение эмигрантской жизни и самого пространства русской диаспоры. Двойственное положение Харбина – «путаного города» (С. Алымов) всевозможных контрастов – между Россией и Китаем, Азией и Европой, между «белыми» и «красными», его внутренняя противоречивость, а также множественность его художественных образов («восточная Москва», «восточный Петербург», «восточный Чикаго», «восточный Сан-Франциско», «восточный Париж», «восточный Клондайк», «восточный Сион» [Забияко, 2015, 142]), сходящиеся в одном измерении, не могли не вылиться в синкретический сплав, как в обыденном мировосприятии, так и в креативном осмыслении, которое, безусловно, было романтическим и ремифологизированным.

Эта среда способствовала формированию благоприятных условий для развития, восприятия и транслирования разнообразных мистических мотивов, особенно сквозь призму литературного творчества. мистические, религиозные, мифологические, фольклорные элементы в той или иной мере были частью произведений многих харбинских художников слова: А. Хейдока, А. Несмелова,

М. Щербакова, Б. Юльского, В. Перелешина, В. Марта, Я. Ловича, П. Шкуркина, Н. Байкова и др. Страницы рассказов, повестей, выходящих из-под их пера, содержали теософские идеи и идеи Рериха; элементы древних культур, религий, философий Востока; спиритуализм, гадания, народные поверья, символизм, магический и мистический реализм и многое другое.

На страницах произведений этих писателей-эмигрантов поднимаются темы хунхузничества, китайской мифологии (особенно – образ тигра, хозяина (вана) тайги; легенды о корне жизни – женьшене), народных легенд и поверий и многого другого. Характерной чертой является общая мифологизация пространства тайги вслед за коренным населением, придание этому локусу особой, первобытной священности: «Немая, жуткая тишина действовала на душу и превращала безмолвный лес в какой-то *таинственный храм невидимого бога...*» [Шкуркин, 2019, 47] (курсив мой. – Е.К.). Пожалуй, ярче всего этот феномен прослеживается в творчестве Н.А. Байкова, в текстах которого уживается анимистическое мировосприятие и христианские взгляды, языческий фатализм и научный скепсис, во многом определенные не только фронтальной ментальностью и особенностями его личности, но и эпохой, ознаменовавшейся переходом к осмыслению самой природы мифа [Забияко, 2010, 125–126]. Для Байкова тайга была не только местом, «где царит ещё древний языческий бог первобытных лесов», она имела и натуралистически-философское, даже экзистенциальное измерение, будучи воспринимаема им как «океан вечного движения материи», где «жизнь оканчивается смертью, смерть вызывает жизнь» [Байков, 1914, 113].

В целом, перцепция дальневосточными таёжниками окружающей действительности приближена к мировосприятию природы первобытным человеком. Для носителей дальневосточной фронтальной ментальности тайга действительно была священным локусом, «стирающим этническое своеобразие» и заставляющим сакрализовать не только её пространство, но и обитателей [Забияко, 2011, 155]: потому даже разбойники-хунхузы то и дело предстают в романтизированном, благородном виде, а при живописании их жестокосердия приобретают всевозможные звериные, зооморфные черты. Многие персонажи демонстрируют черты архетипических культурных героев.

Само пространство русского жизнестроительства на китайской земле было поистине уникальным. Здесь проявлялась стадильная архетипность русского человека как человека мессианского, борющегося ради высшей идеи и цели – воссоздать нарушенную целостность «расколотого мира» и освятить его. «Мифологическая ситуация безвременья», возникшая в Харбине, позволила русским изгнанникам вернуться к «золотому веку», обратить время вспять. Это, по сути, был осевой момент в истории восточного русского зарубежья, содержащий в себе двойственное, синкретичное восприятие времени и истории: на христианское линейное время накладывается мифологическое циклическое. Русская эмиграция переживала историю, противостоя ей, следуя, фактически, по пути мифологического сознания. Возврат во времени обеспечивал порядок и выполнял для русских изгнанников космологическую функцию. В этом отношении

мировосприятие и ментальность русской диаспоры, обусловленные фронтирным положением, сближались с архаическим и традиционным, нечувствительным к противоречиям, характеризующимся естественными синкретическими основаниями и отношением к окружающей реальности.

Благодарности. Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ, проект № 20-012-00318. Тема проекта: «Образы России и Китая в художественной этнографии (по материалам русской и китайской литературы, публицистики Маньчжурии 20–40-х гг. XX в.)»

Библиографический список

Аблова Н.Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае: международные и политические аспекты истории (первая половина XX в.). – М.: НП ИД «Русская панорама», 2004. – 432 с.

Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. – Петроград, 1914. – 465 с.

Байков Н.А. У костра. – Тяньцзинь, 1939. – 244 с.

Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. – М., 1986. – 234 с.

Визгин В.П. Ментальность // Новая философская энциклопедия. – М., 2001. – Т. 2. – С. 526.

Горбенко А.Ю., Демина Е.В. Генезис и сущность понятий «ментальность», «социальная ментальность // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. Педагогика и психология. – 2015. – Вып. 4 (169). – С. 15–22.

Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». – М.; СПб., 2014. – 432 с.

Гуревич А.Я. Проблема ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: Дискуссии, новые подходы. – М., 1989. – С. 75–89.

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. 119–139.

Забияко А.А. Дальневосточный фронтир в художественном сознании русских эмигрантов // Русский Харбин: Опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта. – Благовещенск, 2015. – С. 141–359.

Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии: Монография. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – 352 с.

Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения РАН, 2016. – 437 с.

Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. – 2011. – №. 2. – С. 155.

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. 5–23.

Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII начала XX в. // Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск, 2009. – С. 9–35.

Замятина Н.Ю. Зона освоения (фронт) и её образ в американской и русской культурах // Общественные науки и современность. – 1998. – № 5. – С. 75–88.

Землянская К.А. Мистика и магия в жизни русского Харбина 1920–1940-х гг. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 10. Этнокультурные процессы в политическом контексте. – Благовещенск, 2013. – С. 323–335.

Козина Т.Н. Русская ментальность: архетипический подход // Вестник Пензенского государственного университета. – 2015. – № 3(11). – С. 9–12.

Конталева Е.А. Оккультизм и мистика на страницах харбинской периодики (по материалам журнала «Рубеж») // Религиоведение. – 2018. – № 2. – С. 140–153.

Костина А.Г. Логоцентризм в русской ментальности: к вопросу о значении слова в русской культуре // Записки Горного института. – 2006. – № 1. – С. 269–271.

Ли Яньлин. О литературе русской эмиграции в Китае // Любимый Харбин – город дружбы России и Китая. – Харбин, Владивосток. 2019. – С. 12–15.

Магомедова Э.А., Юсупов Ю.Г. Проблема ментальности в гуманитарном знании: основные подходы // Юг России: экология, развитие. – 2011. – № 1. – С. 25–30.

Петров В. Город на Сунгари. – Вашингтон, 1987. – 218 с.

Смотр женских литературных сил эмиграции Дальнего Востока // Рубеж. – 1934. – № 47 (17 нояб.). – С. 24–25.

Хисамутдинов А.А. Литературные псевдонимы русских эмигрантов в Китае: материалы к справочнику // Русский Харбин, запечатлённый в слове. Вып. 7. Культура и литература дальневосточной эмиграции в архивах, письмах, воспоминаниях. – Благовещенск, 2017. – С. 95–138.

Хисамутдинов А.А. Русская диаспора на Дальнем Востоке: от общин в Китае и Японии до Америки и Австралии // Русский Харбин, запечатлённый в слове. Вып. 5. Проблемы источниковедения и текстологии. – Благовещенск, 2012. – С. 203–205.

Шкуркин П.В. Хунхузы / Сост. и подготовка текста М. Фоменко (Собрание сочинений. Т. 1). – Б.М.: Salamandra P.V.V., 2019. – 215 с.

Яковенко И.Г. О природе ментальности // Артикульт. – 2018. – № 1 (29). – С. 137–145.

**АРХИВ ВАЛЕРИЯ ПЕРЕЛЕШИНА
В ОТДЕЛЕ РУКОПИСЕЙ ИМЛИ РАН.
ЛИТЕРАТОРЫ РУССКОЙ ДИАСПОРЫ КИТАЯ 1930–1940-Х ГГ. /
ОТВ. РЕД.-СОСТ. О.Ф. КУЗНЕЦОВА.
– М: ИЗДАТЕЛЬСТВО ИКАР, 2020. – 520 С.: ИЛ.**

О.Ф. Кузнецова

В книгу вошли материалы из архива поэта Валерия Перелешина (1913–1992), которые он собрал за многие годы жизни в эмиграции – в Харбине, Пекине, Шанхае, а потом в Бразилии. Здесь тексты самого Перелешина и литераторов из его окружения, переписка, статьи из эмигрантских газет и журналов, документы и пр. Архив был передан в Институт мировой литературы после смерти Перелешина, где теперь и хранится в «Кабинете архивных фондов эмигрантской литературы им. И.В. Чиннова» (ОР ИМЛИ РАН. Фонд 608).

Книга открывается статьями об архиве и о творчестве Перелешина (Валерия Францевича Салатко-Петрище) и состоит из четырех глав, куда включены архивные материалы, соответствующие периодам жизни Перелешина – харбинского периода, пекинского, шанхайского и бразильского. Главы предваряются преамбулами, тексты снабжены комментариями. Есть именной указатель, иллюстрации.

Представляя книгу, есть смысл, мне кажется, прежде всего, обращать внимание на перспективные темы научных исследований, которые могут быть разработаны на основе материалов этого архива.

Глава «В Харбине»: По материалах харбинского периода

В архиве сохранился большой объем материалов, отражающих жизнь русской диаспоры в Харбине. Этому посвящена первая глава книги. И конечно, благодаря собранному Валерием Перелешиним архиву, мы узнали и многие детали его биографии как поэта, и как активного участника литературной жизни эмигрантского сообщества.

Во «взрослой прессе» – в известном харбинском журнале «Рубеж» – его стихи стали появляться в начале 1930-х годов. Редактор, М.С. Рокотов (1895–1985), оценил талант двадцатилетнего Валерия Францевича Салатко-Петрище и посоветовал взять поэтический псевдоним. Так появился поэт Валерий Перелешин.

В опубликованных материалах архива отразилось немало фактов, касающихся не только судьбы самого Перелешина, но и судеб многих его харбинских друзей-поэтов, которые тесно переплелись с историей Харбина. О Харбине как русском городе на китайской земле написано немало исследований и воспоминаний. Но тема эта, как кажется, не исчерпаема.

По материалам становится видно, насколько ощутимым стало влияние на жизнь города японской оккупации Харбина в 1932 году. Тогда жизнь в городе стала резко меняться в худшую сторону, оккупанты взялись наводить свой «порядок», и русские стали уезжать.

Но все же, судя по всему, Перелешину и другим переселенцам из России удалось более 10 лет после революции 17-го года пожить в атмосфере города, где, в общем, сохранился уклад и традиции прежней, царской России. И это явление само по себе – весьма своеобразный культурно-исторический феномен, который исследуется сейчас и историками, и литературоведами.

Читая архивные материалы, поражаешься скорости, с которой уже в начале 1920-х годов в Харбине начала формироваться литературная жизнь, которая прежде, по свидетельству писательницы и журналистки Юстины Крузенштерн-Петерец (1903–1983), «напоминала пустыню». Это было связано с тем, что тогда из России в Харбин перебралось, а если точнее – бежало, спасаясь от большевиков – немало творческих людей. В городе появилось много газет и журналов, по большей части, правда, недолговечных. Рокотов писал Перелешину в своих письмах-воспоминаниях, что газет в Харбине было гораздо больше, чем нужно по количеству русского населения. (Его письма из переписки с Перелешиним за 1960–1980 годы сохранились, на их первую публикацию дана ссылка). Вообще, культурная жизнь Харбина была достаточно богатой – что сказалось и на творчестве харбинских литераторов.

Наиболее заметным (и изученным сейчас) литературным явлением в Харбине стал кружок «Чураевка». В книге публикуется немало материалов, отражающих деятельность «Кружка искусства, науки и литературы Х.С.М.Л.» – так полностью называлось это творческое объединение, возникшее в 1926 г. при «Христианском союзе молодых людей» по инициативе тридцатилетнего казачьего офицера Алексея Ачаира (1896–1960). Этот незаурядный педагог смог привить молодым поэтам любовь к Поэзии, России и Красоте. Все – с большой буквы.

Кружок, или, как его называли, Ачаировский питомник, объединил многих русских поэтов Харбина. Возникла поэтическая студия, где читались, обсуждались и критиковались стихи, делались доклады на литературные темы.

Архивные материалы говорят о том, что именно в «Чураевке» было сформировано у юног

о Перелешина отношении к поэзии как главному делу всей жизни. Заложенный Ачаиром фундамент объединил чураевцев. И в дальнейшем им удалось сохранить свое литературное «братство» на всю жизнь.

Валерий Перелешин принимал активное участие в работе литературной студии. Его статьи и отчеты о работе студии печатались в газете «Чураевка».

Сохранились и тексты из харбинских газет того времени (ставших давно библиографической редкостью), где журналисты и писатели Харбина полемизируют с чураевской молодежью, а также рецензии литераторов-харбинцев на книги Перелешина. И тексты эти демонстрируют разнообразие мнений и

противоречивость оценок в литературных кругах русской диаспоры Харбина, где просматривались, с одной стороны приверженность западноевропейским идеалам, а с другой – готовность отказаться от них под японским влиянием. «Ближе к Западу» – так называет Перелешин одну из своих статей. Что было довольно смело в оккупированном японской армией Харбине.

Стихи чураевцев, включенные Адамовичем в знаменитую первую антологию эмигрантской поэзии «Якорь», вышедшую в Париже, подтверждают существование, вопреки географической удаленности, культурных связей между «русским Парижем» и «русским Китаем». Они свидетельствуют о вовлеченности харбинцев в единый литературный процесс. И это еще одна тема для литературоведческих исследований.

Вообще, несмотря на тяжелые условия военного времени, в Харбине шла активная литературная жизнь и было немало талантливых писателей, подтверждением чему служат сохранившиеся стихи и рассказы участников «Второго восточно-азиатского конкурса российских поэтов и беллетристов» 1942 года.

Благодаря «Чураевке» Перелешин познакомился практически со всеми литераторами Харбина, и в архив попали более или менее подробные сведения о них.

Годы в «Чураевке» отразились на дальнейшей судьбе и других чураевцев. Разъехавшись потом по свету, харбинцы оказались связаны общим делом сохранения русской литературы, продолжали печататься, в том числе, и в иностранной прессе, на всю жизнь сохранив приверженность идеалам русской культуры, став ее пропагандистами.

Чураевцы поддерживали отношения друг с другом и после Китая, независимо от того, готов был кто-то из них назвать СССР своей Родиной или нет, вели переписку.

В архивной описи фонда – десятки фамилий эпистолярных друзей Перелешина. Среди них и бывшие чураевцы, в письмах отражены события их дальнейшей жизни. Некоторые публикуются в книге. Исследование и анализ творчества харбинских литераторов – это одна из задач, которая стоит перед литературоведами.

Говоря о «Чураевке», невозможно не вспомнить о поэтессе Лариссе Андерсен (1911–2012), которая ушла из жизни последней из чураевцев. Сохранилось очень много ее писем Перелешину (В книге есть сноска на первую публикацию ряда писем).

Все в «Чураевке» были в нее влюблены, вспоминает Перелешин, особенно поэт Георгий Гранин (1913–1934). Он посвящал ей стихи, писал письма. С его именем связана большая трагедия. Предполагали, что безответная любовь привела к тому, что он покончил с собой. Так ли это на самом деле – осталось неясным. Это событие, произошедшее в конце 1934 года, потрясло весь эмигрантский мир не только Харбина, но и Парижа. Еще и потому, что Гранин ушел не один. Он, как считалось, подговорил другого поэта из «Чураевки» – Сергея Сергина (1910–1934). Их обоих нашли мертвыми в гостинице. Об этом говорит в

публикуемом письме от 14 января 1935 года Перелешину из Парижа писатель Василий Яновский (1906–1989).

В Харбине старались следить за литературными новинками эмигрантского Парижа, чураевская молодежь чувствовала свою провинциальность по отношению к «столице мира», Парижу, и всячески старались преодолеть оторванность от этого «главного течения» в развитии русской культуры.

В архиве Перелешина есть одна «единица хранения» (Оп. 5.13. Ед. хр. 14), которая не может не поразить современного человека. И заслуживает отдельного исследования, хотя и не вошла в данную книгу. Это толстая, исписанная бисерным почерком Перелешина тетрадь в 625 страниц. В эту тетрадь двадцатилетний Перелешин переписывал тексты из эмигрантских журналов, книг, особенно много материалов из парижских «Чисел». Объяснение того, что подвигло тихого, погруженного в книги харбинского мальчика на этот титанический труд, – в его же статье 1934-го года из харбинской газеты «Чураевка» (№ 6): «Для нас важнее всего то, что мы осознали культурное единство эмиграции, в котором видим залог ее будущего, осознали и то, что мы – частица этого единства». Молодой поэт ставит перед эмигрантскими писателями Харбина, в том числе и перед собой, цель «продолжить пушкинско-блоковскую традицию русской литературы».

Точка зрения, выбор Перелешина особенно важны, поскольку он, как никто другой из русских поэтов, знал и любил восточную культуру, считал Китай своей второй родиной, и все же для России он выбирает европейский путь. Кстати, вопрос «о Востоке и Западе» стоял не только перед эмиграцией Харбина, Шанхая. Западные эмигранты в Париже спорили тогда о том же. И харбинцы таким образом отвечали на вопрос, поставленный Георгием Адамовичем (1894–1972) в 1930 году в «Числах» (№ 1) о том, с кем России по пути и с кем придется разлучиться. Похоже, это по-прежнему осталось «вопросом современности».

Западную и дальневосточную эмиграцию разделяло полмира, но, судя по архиву, журналы, книги и письма из Парижа до Харбина долетали. Это связывало «полустанки» русской культуры. Архивные материалы предоставляют возможность вести предметный разговор о сходстве и различии между этими «полустанками», разбросанными по миру. В архиве сохранилась книга воспоминаний Перелешина «Два полустанка», изданная в Нидерландах (*Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930–1950. The Memoirs of Valerij Perelesin.* – Валерий Перелешин. Два полустанка. Воспоминания свидетеля и участника литературной жизни Харбина и Шанхая. – Edited in Russian and with an introduction by Jan Paul Hinrichs. – Amsterdam: Rodopi, 1987.). Там речь идет о двух дальневосточных «полустанках» – о Харбине и Шанхае, «родных» для него. Размышляя о судьбе эмигрантской литературы на этих полустанках, Перелешин пишет, что останется от нее, может быть, не много, но «есть и золото», и что творчество писателей зарубежья войдет в сокровищницу «общего дела» великой русской литературы.

Глава в истории русской литературы, посвященная творчеству харбинских писателей, – все еще дело будущего.

После закрытия «Чураевки», объединявшей и формировавшей плеяду молодых поэтов Харбина, Перелешин, судя по его документам, еще несколько лет жил в Харбине и учился на Юридическом факультете харбинского Политехнического института. Учил китайский – «почти демонстративно: мода тогда была на японский». В позднейших комментариях к публикуемым письмам к матери Перелешин пишет о Харбине 30-х гг., оккупированном японцами. Эти письма – ценная информация и для литературоведов, и для историков. В них свидетельство очевидца о том, как незаметно в мирную жизнь входил фашизм и набирала силы фашистская газета «Наш путь». В письме матери от 7 августа 1936 года из курортного города Дайрен, где он проводил летние каникулы, Перелешин писал, что «в Дайрене тоже завелись фашистские оловянные солдатики, по счастью, никто не относится к ним серьезно. Существует Русский клуб, но столь непрезентабельный, что в него никак никого не загонишь». (ОР ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 2.1. Ед. хр. 4. Л. 9.)

Некоторые из друзей-поэтов Перелешина, как видно из текстов, были очарованы этим крепнувшим движением.

В «Поэме без предмета», вышедшей в 1989 г. в США очень большим для эмигрантской книги тиражом (600 экз.) и сохранившейся в архиве, Перелешин пишет в стихах о печальной судьбе некоторых писателей Харбина. К «Поэме» Перелешина специалисты обращаются порой как к первоисточнику, хотя написана «Поэма» полвека спустя после описываемых там событий. Исследование этого труда Перелешина – это тоже тема для литературоведческой работы.

Письмо из Дайрена было написано летом 1936 г., а в 1937 году в Харбине был закрыт славившийся русской профессурой Юридический факультет, где учился Перелешин. Он поступил на Богословский факультет, в 1938 году принял монашество и был наречен Германом. Но от своей литературной деятельности не отказался. В 1937 г. вышла его первая книга стихов «В пути», затем – книги «Звезда над морем» и «Добрый улей».

Все, кто мог, уезжали из Харбина. В 1939 г. и Перелешин уехал из Харбина в Пекин.

Глава «В Пекине»: По материалам пекинского периода

Во второй главе книги речь идет о жизни Перелешина (монаха Германа) в Пекине. Он поселился в Российской духовной миссии, где исполнял обязанности библиотекаря.

Архивные материалы пекинского периода жизни Перелешина охватывают 1939–1943 гг. Большое значение среди этих материалов имеют письма Перелешина в Харбин к его матери, Е.А. Сентяниной (1897–1980). Она была известной в Харбине журналисткой, переводчицей. С ней Перелешин советовался о своих издательских делах, и она ему во многом помогала.

Частично письма – те, что касаются литературных проблем, – публикуются. В письмах просматривается несколько тем, важных для понимания поэзии Перелешина тех лет.

Это, прежде всего, его внутренний конфликт: поэзия и монашеское служение Богу кажутся Перелешину несовместимыми (как, впрочем, и многим из окружающих его духовных лиц).

Другая тема – и ей посвящено немало стихов поэта – любовь к человеку, к мужчине, любовь к Богу. Совместимы ли они? Что есть грех? Размышления в письмах к матери нередко поддержаны вписанными тут же стихами.

С точки зрения исследования истоков творчества, «поэтической кухни» как таковой, наличие этих писем – настоящая находка для литературоведов.

И, конечно, большой интерес синологов и историков вызовет описание быта монахов Российской православной миссии и в письмах Перелешина, и в его журналистском очерке, и в более поздней статье об истории Миссии. Тем более, что при всей удаленности – географической и временной – событий, отраженных в архивных текстах, факты свидетельствуют, что связи прошлого с настоящим, даже на бытовом уровне, не утрачены и сейчас. Все еще сохраняют свои древние традиции потомки «русских православных китайцев», русских казаков, к которым ездил иеромонах Герман (Перелешин) для совершения богослужений Пасхальной недели в церквях Трехречья.

В архивных материалах, связанных с Миссией, издавна исполнявшей не только просветительскую, но и дипломатическую роль, обращают на себя внимание неподдельное уважение и интерес к китайской религии, культуре, истории. Это проявляется и в неагрессивной миссионерской деятельности российской православной Миссии, что заметно отличало ее от католических миссионеров. Это же отношение к Китаю прослеживается в брошюре об истории Миссии, которую писал М.В. Колобов (1868–1944), живший в соседней с Перелешинным келье. Этот же взгляд на Китай характеризует стихи и статьи Перелешина.

Близким другом и ценителем стихов Перелешина стала встреченная им в Пекине поэтесса Мария Павловна Коростовец (1899–1975), дочь российского консула в Монголии. Ее творчество пока мало изучено. Она большую часть жизни прожила в Пекине, хорошо знала китайский и на первых порах взяла на себя роль гида, показывая Перелешину этот древний город, который поразил поэта, что отражено в его стихах, там написанных.

Другим близким человеком для Перелешина стал Павлуша, Павел Бай Цзи-чжан, певчий архиерейского хора, с которым Перелешин познакомился в мае 1941 года. В поздних комментариях к письму матери от 2 июня 1941 года Перелешин пишет: «Этот подросток полюбил меня бескорыстно. <...> Близость наша продолжалась до моего отъезда в Шанхай». (ОР ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 2.1. Ед. хр. 4. Л. 164.)

В Пекине двадцатипятилетний Перелешин продолжает писать стихи и на религиозные темы, и на любовные. Стихотворение «Ученику» («Пусть мать твоя осиротеет...») обращено к Павлу Бай Цзи-чжан.

Перелешин восхищается красотой Китая и в то же время тоскует о России. «Ностальгия», одно из лучших эмигрантских стихотворений на эту тему, написано в Пекине.

Материалы архива дают возможность сделать вывод, что о жизни в Миссии, как и о самом городе, у Перелешина остались самые светлые воспоминания, хотя поначалу он очень страдал в своей келье от холода. Зато хлеба и вообще еды, которую давали в Миссии на пропитание монахам, было «почти» достаточно. Докупать приходилось немного. На это шли деньги, что Перелешину удавалось заработать уроками, или продажей своих книг стихов. Одежду нередко отдавали знакомые, о каждом таком приобретении Перелешин подробно отчитывался матери в письмах. Обилие бытовых деталей в этих письмах – еще один аспект для их научного изучения.

Из Пекина Перелешину пришлось уехать помимо его воли – указанием главы Российской духовной миссии он был переведен в Шанхай. В русской гимназии нужен был учитель Закона Божьего.

Глава «В Шанхае» По материалам шанхайского периода

В Шанхай Перелешин прибыл 2 ноября 1943 г. События шанхайской жизни Перелешина нашли отражение в его письмах, которые он регулярно писал своей матери и из Шанхая. Она оставалась в Харбине до апреля 1950 г. Сохранилось почти триста писем к ней от Перелешина из Пекина и Шанхая, перепечатанных позже им самим на машинке. Письма Перелешину от нее не сохранились – уезжая из Китая, опасаясь досмотра на границе, она их сожгла.

В Шанхае Перелешин встретил многих из своих харбинских друзей-поэтов, и они создали в Шанхае литературный кружок. Поэты собирались по пятницам, читали свои стихи. Кружок стал называться «Пятница». В публикуемых письмах Перелешин рассказывает о «Пятнице» и его участниках.

Жизнь в эти военные годы в Шанхае была очень тяжелой. У русских во многих домах в Шанхае висели карты России, где отмечались успехи Красной Армии. От тогдашней действительности, от террора, голода и холода нужно было бежать, чтобы как-то сберечь себя – вспоминал Перелешин. Их встречи по пятницам помогали забыть о военной жизни.

Потом было решено написанные поэтами стихи объединить в сборник «Остров». Он вышел в Шанхае в 1946 г. Перелешин считал, что это лучший сборник дальневосточных поэтов. Редактировали его В. Перелешин и Н. Щеголев (1910–1975). Экземпляр сборника сохранился в архиве.

За годы жизни в Китае Перелешин выпустил четыре сборника своих стихов. Четвертый – «Жертва» – он издал в 1944 г., в Харбине, с помощью своей матери.хлопотам с изданием и подготовкой книги посвящено немало страниц в его письмах. Следующая книга Перелешина, сборник стихов «Южный дом», увидела свет очень нескоро – в 1968 году, когда поэт жил уже на другом континенте, в Бразилии.

На основе имеющихся архивных материалов может быть проведено основательное литературоведческое исследование жизни и творчества Перелешина в Китае, дополнены сведения об истории Российской духовной миссии.

Глава «Китай – Бразилия» По материалам бразильского периода

Уехать из Китая в Бразилию Перелешину удалось в 1953 г. Бразилия стала пристанищем ему уже до самой смерти. Но расставание с Китаем не прошло гладко. Сначала был неудавшийся переезд из Китая в США, закончившийся тюремным заключением в Сан-Франциско, где его приняли за русского шпиона и выслали обратно в Китай. Об этом речь идет в воспоминаниях Перелешина «Два полустанка». Рассказывает об этом событии и мать Перелешина в публикуемых письмах к Виктору Салатко-Петрище, брату Перелешина.

В Бразилии Перелешин осмысляет накопленный им за тридцать лет жизни в Китае культурный багаж, издает свои переводы с китайского, печатается в эмигрантской прессе – в книгу вошли некоторые его статьи об искусстве и литературе Китая, воспоминания о харбинских литераторах. Пишет он и на бразильские темы. Книги переводов и вырезки из эмигрантской прессы сохранились. И практически не исследованы.

Есть и много писем этого периода Перелешину от бывших чуревских поэтов. Их эпистолярные рассказы о прежнем Харбине и об их собственной жизни «после Китая» добавляют новые факты в их биографии и «биографию» Харбина.

Публикуемая переписка Перелешина с эмигрантскими писателями проливает свет на его последние годы, которые он провел в Бразилии.

Жизнь Перелешина настолько наполнена всевозможными событиями, что их хватило бы на несколько человеческих судеб.

Перелешин смог вжиться и в культуру Бразилии, как прежде – в культуру Китая. Он полюбил эту страну, выучил португальский язык.

В конце жизни он считал, что у него «Три родины» (так он назвал свою очередную книгу), которые питали его творчество. Это Россия, Китай, Бразилия. И этим он гордился. В одном из писем он писал, что «завоевал» для русской музыки Китай и Бразилию.

И все же, истиной родиной для Перелешина-поэта была Россия. Он писал в стихотворении «Воздух»:

Стихи рождались каждый час
Без осязаемых усилий,
Пока жила в груди у нас
Хоть капля воздуха России...

Писательница, и поэтесса Зинаида Шаховская (1906–2001) в письме Перелешину от 10 октября 1987 года отмечает, что в стихах у Перелешина, так же, «как и у Игоря Чиннова, да и почти у всех изгоев нашего призыва, под всеми чужими небесами живет "хоть капля воздуха России"» (ОР ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 2.2. Ед. хр. 57.)

Говоря о «нашем призыве», Шаховская имеет в виду – первую эмиграцию. К 1987 году, когда написано это письмо, эмигрантов первой волны уже почти не осталось – всего несколько человек, включая Чиннова и Перелешина.

Два эти поэта, чьи архивы теперь хранятся в «Кабинете архивных фондов эмигрантской литературы им. И.В. Чиннова», изредка обменивались письмами.

Часть переписки публикуется в книге. Они относились друг к другу с уважением. Но, хотя лично никогда не встречались, – умудрились поссориться. Перелешин в какой-то момент что-то не так написал о стихах Чиннове в статье. (Статья сохранилась в архиве). И Чиннов этого не смог забыть. На письма все следующие годы отвечал сдержанно.

В архиве сохранилась запись Перелешина о Чиннове: «Чиннов Игорь Владимирович – один из лучших русских зарубежных поэтов (Чиннов, Иваск, Елагин, Моршен и, вероятно, аз недостойнейший), "левша". При всем желании подружиться с ним, все попытки сближения закончились неудачей». (ОР ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 2.2. Ед. хр. 56.)

И все же именно в письмах Чиннову Перелешин рассказывает о смерти матери, о сложных отношениях с братом, о своей бесприютной жизни в последние годы. По этим письмам видно, насколько Перелешин был одинок.

В конце жизни он, по сути, жил перепиской с друзьями и, конечно, литературой. Вместе с Марией Визи (1904–1994) – это еще одна его эпистолярная дружба – он работал над составлением антологии дальневосточных поэтов, харбинцев, с которыми он начинал свой творческий путь. Почти все они к тому времени уже умерли, и Перелешин чувствовал себя ответственным за то, чтобы труд его друзей не пропал даром и вошел в «сокровищницу общего дела». Но антологию они закончить не успели.

За отпущенные ему на земле 79 лет Валерий Перелешин выпустил четырнадцать сборников своих стихов (на русском языке), один – на португальском, большую поэму, даже успел увидеть – в годы перестройки – свои стихи в «Новом мире» и «Огоньке». Всего у Валерия Перелешина вышло более 25 книг, в том числе, две антологии – классической китайской поэзии и бразильской поэзии. Книги сохранились в архиве.

Осмысление и литературоведческая оценка творчества Перелешина еще впереди.

ОБОРОТНИ-КРЫСЫ ГОСПОЖА ЦАЙ И А-СЯНЬ КАК ВОЛШЕБНЫЕ ПОМОЩНИКИ (НА МАТЕРИАЛЕ ТВОРЧЕСТВА Б. ЮЛЬСКОГО)

Линь Гуаньцюн

Этнокультурная специфика пограничной зоны России и Китая – одно из приоритетных направлений творческих поисков русских писателей харбинской диаспоры. Б.М. Юльский (1912–1950?) – автор рассказов, где «соединяются русские ментальные установки, мифология дальневосточного фронта, традиции западной приключенческой литературы и натуралистической прозы дальневосточного зарубежья» [Забияко, 2015, 91]. Автор в рассказах объединил свой опыт пограничной горно-лесной полицейской службы и китайские мифологические элементы, создал авторскую фронтирную мифологию.

Рассказ «Возвращение г-жи Цай» Юльского впервые был опубликован в 1937 г. Мотив чуда – ключевой в сюжете. Повествование выстраивается вокруг образа оборотня-крысы, что редко встречается в литературе России и Западной Европы. Герой, почтенный господин Цай, после смерти своей супруги госпожи Цай Цзи-шень каждый вечер с помощью опиумного дыма вызывал в памяти ее образ. Однажды, когда господин Цай курил опиум, «в углу появилась и села на лапки огромная рыжевато-серая крыса с острой хитрой мордочкой и блестящими бисеринками-глазами» [Юльский, 2011, 319]. С тех пор она каждый день приходила к господину Цаю и вместе с ним курила опиум. Постепенно герой признавал, что крыса понимает слова, обращенные к ней. В дальнейшем такой когнитивный контакт разрешил психологический кризис вдовца. Из-за отсутствия денег он не мог выкупить домик, где умерла супруга и где хранились светлые воспоминания об их семейном счастье, в результате душевная драма достигла апогея – герой решил покончить жизнь самоубийством, простился с крысой, но, как выясняется, преждевременно: крыса принесла в зубах бриллианты и таким образом спасла господина Цая от гибели.

В известном сборнике фантастических историй «Ляо-чжай-чжи-и» (династия Цин) китайского выдающегося новеллиста Пу Сунлина (1640–1715) была опубликована новелла «А-сянь», ряду мотивов которой созвучны мотивы рассказа Юльского. В новелле Пу Сунлина старший брат главного героя Си Шань ночевал в доме одной семьи по фамилии Гу, где жила шестнадцатилетняя или семнадцатилетняя красивая девушка А-сянь. По рекомендации Си Шаня главный герой и А-сянь женились. Впоследствии семья героя начала подозревать, что А-сянь – оборотень-крыса. Столкнувшись с недоверием к себе мужа и его родных, А-сянь покинула их, после чего в дом пришла бедность. Через несколько лет А-сянь принесли извинения, она возвратилась в семью, вместе с ней в дом возвратилось и богатство. Описанная ситуация рассматривается автором как чудо. В целом чудесное в сюжете соотносено с образом А-сянь; так, она неожиданно продала около 30 даней (дань – китайская единица измерения) зерна и выплатила задолженность – арендную плату за несколько лет.

Мы не утверждаем, что Юльский читал прозу Пу Сунлина, однако типологическое сходство текстов Юльского и Пу Сунлина очевидно. Обе героини – оборотни-крысы, у обеих доброжелательный характер, красивая внешность. Например, экспозиционный портрет госпожи Цай идеализирующий: ее щеки «были нежны и теплы, как персик под солнцем» [Юльский, 2011, 317], ее «лицо блее, чем цветы груши, а улыбка яснее, чем небо над рекой» [Юльский, 2011, 323]. У А-сянь была «стройная фигура, красивое лицо и изящные манеры» [Пу Сунлин, 2017, 628]. После смерти госпожа Цай превратилась в огромную крысу и далее становилась все больше и больше. Нет описания фигуры А-сянь, превратившейся в крысу, но сообщается, что ее отец (тоже оборотень-крыса) был «огромным как кошка» [Пу Сунлин, 2017, 629].

Пу Сунлин сообщает, что его героиня была «молчаливой, нежной. Она только улыбалась, когда кто-то с ней говорил» [Пу Сунлин, 2017, 629]. В рассказе Юльского оборотень-крыса – само спокойствие, она «с вниманием вслушивалась в каждое слово» [Юльский, 2011, 321] господина Цая. Обе – воплощение порядка и разумности.

Появление в доме господина Цая бриллиантов (Юльский прибегает к повтору: вслед за одним она принесла другой бриллиант – «положила на пол второй точно такой же» [Юльский, 2011, 323]) – непременно в магических сюжетах чудо, как и чудесное возвращение богатства, и чудесная плата за аренду в рассказе Пу Сунлина. В обоих произведениях героини выступают источником спасительного богатства.

В культурах Запада и России крыса – мифогенный образ, как правило, символизирующий зло. В 1284 г. крысолов спас немецкий город Гамельн от крыс, и это событие легло в основу средневековой немецкой легенды «Гамельнский крысолов», получившей многочисленные интерпретации в авторском творчестве. Наиболее известный русский вариант легенды – поэма М.И. Цветаевой «Крысолов» (1925). Назовем также рассказ-мистификацию А.С. Грина «Крысолов» (1924), в котором черные гвинейские крысы-оборотни, обосновавшиеся в петроградском Центральном банке, задумывают убийство Крысолова.

В восточной культуре этот образ амбивалентен. Отношение людей на Востоке к крысе сложное. Этого грызуна боятся, но и уважают: в реальных условиях крыса накапливает в норе пищу, в мифологическом сознании жителей Востока она выступает символом богатства и процветания. В некоторых восточных культурах крыса – божественный атрибут, прорицательница. В индуизме бог мудрости и благополучия Ганеша восседает на вахане – крысе; крыса – помощница и спутница японского бога удачи Дайкоку. Крыса – первое из двенадцати животных, которые символизируют цикл восточного календаря, что тоже подчеркивает ее судьбоносную роль в цивилизациях Востока. В китайской традиции в третий день Нового года по лунному календарю устраиваются крысиные свадьбы, и вечером этого дня люди обычно рано ложатся спать, чтобы не помешать крысам.

Крыса и оборотень-крыса в китайской литературе – достаточно архаичный образ, претерпевший эволюцию. В доциньскую эпоху крыса наделялась отрицательным смыслом (напр.: «Ши цзин», период Чуньцю; «Шань хай цзин», период Сражающихся царств). В «Записках о поисках духов» (336) – одном из древнейших сборников китайских фантастических рассказов – уже присутствует оборотень-крыса, предсказывающая смерть главного героя и даже облаченная в человеческие одежды. Со временем образ оборотня-крысы в китайской литературе усложняется: в «Записках времен тайпинов» (978), «Путешествии на Запад» (1570) и «Повествовании о (династиях) Суй и Тан» (1675) он отрицательный, а в «Полном собрании жизнеописания восьми корифеев даосизма» (1868) У-гоу-дао-жэня он положительный, даже обожествленный; крыса карала зло и проповедовала добро, спасла людей от наводнения. За добродетель крыса стала одним из восьми корифеев даосизма Чжан Го-лао. Итак, героини в «Возвращении г-жи Цай» и «А-сянь» представляют восточную интерпретацию мифа о крысе и оборотне-крысе.

Оборотни-крысы в текстах Юльского и Пу Сунлина позволяют нам рассматривать их как волшебных помощников. И бриллианты госпожи Цай, и принесенный А-сянь достаток (например, зерно) функционально тождественны чудесному средству из волшебной сказки. По В.Я. Проппу, «давая в руки героя волшебное средство, сказка достигает вершины» [Пропп, 1998, 253], что подтверждается кульминационными эпизодами рассмотренных нами рассказов.

Обратившийся к этнокультуре пограничной зоны, Юльский ориентировался не на европейские, не на русские сказочные традиции и не на таких волшебных помощников, как волк, орел, конь, медведь, а предпочел крысу. Наделив образ крысы позитивной коннотацией, он явно отступил от известных сюжетов мировой литературы, а последовал восточной традиции.

Таким образом, будучи писателем харбинской эмиграции, Юльский сфокусировал в героине-мифе черты этнокультуры, развил в русской прозе фронтальную мифологию Китая.

Библиографический список

Забияко А.А. Проза харбинского писателя Бориса Юльского в контексте художественной этнографии дальневосточного зарубежья // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2015. – № 2. – С. 91–102.

Пропп В.Я. Волшебные дары // Пропп В.Я. Морфология (волшебной) сказки. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 1998. – С. 253–286.

Пу Сунлин. А-сянь. 蒲松龄. 阿纤 // Пу Сунлин. Ляо-чжай-чжи-и (Описание чудесного из кабинета Ляо). 蒲松龄. 聊斋志异. – Пекин: Хуасяское изд-во, 2017. – С. 628–630.

Юльский Б. Возвращение г-жи Цай // Юльский Б. Зеленый легион: повесть и рассказы. – Владивосток, 2011. – С. 316–324.

ЗНАХАРСТВО В СИСТЕМЕ РЫНКА ОККУЛЬТНЫХ УСЛУГ ПРИАМУРЬЯ

В.А. Забияко

Проблема, заданная темой статьи, имеет два измерения – локальное, связанное с изучением региональных особенностей религиозности, религиозной ситуации в России, и теоретическое – включённое в поле понимания глубинных оснований воспроизводства и трансформации религии в разных формах её существования.

В региональном аспекте следует отметить в первую очередь то, что религиозность дальневосточников носит глубоко синкретический характер, что обусловлено прежде всего историческими особенностями формирования религиозной ситуации в Приамурье. Большую часть религиозного предпочтения дальневосточников занимает оккультная сфера. *Оккультизм* – мистическое учение, основанное на представлении о существовании особых тайных сил, с которыми может быть установлена связь и взаимодействие. Традиции оккультизма лежат в глубокой древности, связаны с определенной формой знаний, которая была недоступна для непосвященных [Кузнецов, Миронов, 2006, 720].

Такая религиозная ситуация сложилась под влиянием многих специфических факторов. Формирование религиозного пространства Дальнего Востока ученые связывают с событиями, происходящими задолго до наших дней, которые играют немалую роль и сегодня. Р.А. Кобызов в коллективной монографии «Современные контексты магии, религии, паранауки» [Кобызов, 2008, 117–123] выделяет следующие факторы: исторический, географический, колониационный, этнический, миграционный, миссионерский. Одним из важных факторов большой популярности оккультных услуг среди жителей Приамурья является широкое освещение их в СМИ, тематических блогах и сайтах [Кобызов, 2008, 157].

В русской традиции под *знахарством* (целительством) понимают магико-медицинскую практику в традиционных культурах. Уходящие в далекое прошлое корни знахарства неразрывно связаны с архаической верой в мистическую причину болезни или смерти [Ваграменко, 2006, 363].

В Амурской области услуги знахарства и целительства предоставляют субъекты, которые условно можно разделить на «профессионалов» и «бабушек» («бабок») [Забияко, Пелевина, 2017, 393]. Этот рынок был достаточно подробно изучен дальневосточными авторами в начале – середине 2010-х гг., в первую очередь такими авторами, как А.П. Забияко и О.В. Пелевина. Материалы их исследований опубликованы коллективной монографии «Народы и религии Приамурья» [Забияко, Пелевина, 2017, 390–394]. Однако масштаб распространения, многообразие этого религиозного феномена и его изменчивость во времени по-прежнему привлекают к нему внимание.

Под «бабками» понимаются женщины, для которых оккультная деятельность не является основной. Такие люди не рекламируют свои услуги, о них узнают благодаря народной молве. Отсутствует фиксированная стоимость их услуг, как правило, они либо отказываются от вознаграждения, либо «берут столько, сколько не жалко», а также соглашаются на вознаграждение продуктами [Забияко, Пелевина, 2017, 393].

Изучая интернет-ресурсы, мы можем сделать вывод, что в большинстве своем к услугам «бабушек» прибегает женское население региона. Интересно, что наиболее активно эта тема обсуждается на благовещенском женском форуме <http://blagmama.ru/> [Клуб родителей Благовещенска и Амурской области, <http://blagmama.ru/forum/index.php>]. На этом форуме мы можем найти около 10 тем, в рамках которых посетительницы делятся опытом общения с разными гадалками, ясновидящими, но в первую очередь – с «бабушками» или, как чаще всего они именуется, «женщинами», обладающими некоторыми магическими способностями.

Самыми популярными запросами на сайте по этой теме являются следующие: снятие порчи, венца безбрачия, решение проблем в семье, проблем с зачатием, лечение ребенка. Приведем примеры наиболее интересных запросов (орфография и пунктуация сохранены):

«Моего знакомого присушила к себе девушка (7 лет назад), он весь уже высох, врачи разводят руками. Они уже развелись, а он все места себе не находит. Молодой парень. Жалко до слез. Может кто знает хорошую бабушку или дедушку, которые могут это снять? Его родители уже обращались ко многим, но толку нет – слабоваты наверно. Пишите адреса, телефоны. Я буду его родителям передавать. Заранее благодарна» (от 18.01.2010) [Клуб родителей Благовещенска и Амурской области, <http://blagmama.ru/forum/index.php>];

«всем привет... мне нужна бабка... у меня дочка плохо спит... к врачам пойдёшь... выпишут кучу таблеток... ребенок не может пить столько таблеток... и дома уже аптеку открывать можно... напишите в личку...» (от 23.10.2014) [Клуб родителей Благовещенска и Амурской области, <http://blagmama.ru/forum/index.php>].

Некоторые обсуждения длятся на протяжении десяти лет. Первый из подобных вопросов был опубликован 18.01.2010., последний же – 17.06.2019. Это свидетельствует о том, что спрос на такие услуги является устойчивым на протяжении десятилетий. И если 10–15 лет назад предложения об услугах целительства чаще всего распространялись с помощью т.н. «сарафанного радио» или через печатные газеты, то сейчас это чаще всего происходит на просторах интернета [Клуб родителей Благовещенска и Амурской области, <http://blagmama.ru/forum/index.php>; Информационный проект «Телепорт», <https://www.teleport2001.ru>; Instagram, <https://www.instagram.com>].

Многие жители Амурской области пользуются услугами сразу нескольких ясновидящих и целительниц, в подтверждение тому можно привести следующие комментарии (орфография и пунктуация сохранены):

«Я у кого только не была, кроме Юсуфа. Напишу кого смогу, вдруг кому пригодится. На Шилова баба Лена такую ерунду несет, я лично у нее была. И пол года назад моя мама в тихую решила к ней пойти, спросить что да как. Эта бабушка маме всякую ерунду несла, говорила что у нее 2 детей мальчик и девочка, а нас на самом деле у мамы 3 и все девчонки)))))))) НЕ СОВЕТУЮ!!!

Есть армянка Кишмиш, она гадает и по кофе и по картам, это у нее наследственное. Ей где-то 56 лет. Хорошо гадает. Берет деньгами, сколько дашь, если вообще дашь. Есть еще баба Маша, если не изменяет память, мы к ней по студенчеству ходили. Она гадает на картах и выливает воском. Не знаю сейчас принимает или нет. Давно было. Адрес помню точно, Амурская 114, кв.14. Брала деньгами, сколько дашь.

Еще есть Татьяна, живет в районе мясокомбината. Гадает по руке, на картах таро (не наследственное, просто прошла курсы, как делать расклад), и рассказывает про судьбу по дате рождения. Мне не понравилась, мне она сказала по дате рождения, что на мне родовое проклятье)))))) М-да... Получается, что у нас пол страны проклято, кто родился как и я)))) И еще я от нее устала, она много говорит, и говорит про себя... Такая продвинутая, веселая тетка, ей где-то 50 лет. Бред... Берет деньгами, сколько дашь» [Клуб родителей Благовещенска и Амурской области, <http://blagmama.ru/forum/index.php>].

Как мы уже упоминали, такое большое количество обращений амурчан к услугам представителей народного целительства объясняется широким освещением в региональных СМИ. В пример можно привести статью в «Амурской правде» о завитинской целительнице, которая лечит людей молитвами [Электронная газета «Амурская правда», <https://www.ampravda.ru/2009/10/29/0/>], а также статью на информационном портале «Телепорт» о благовещенской знахарке Бабе Маше, которая несмотря на свой преклонный возраст (на 2016 год – 102 года) не отказывает в помощи никому [Информационный проект «Телепорт», <https://www.teleport2001.ru>].

Эти статьи дают основание предположить, что такие целительницы и знахарки чаще всего являются глубоко верующими людьми, уверенными в том, что помогают людям с «благословения Божьего», заручаясь поддержкой святого Духа. Наглядный пример – рассказ Бабы Маши о теофании: «Несколько лет назад приснился ей сон, что в комнату заходит кто-то бородатый. Спрашивает знахарку: "Ты лечишь?". "Да!" – отвечает она ему. "Чем лечишь?" – поинтересовался тот. "Водичкой!" – сказала баба Маша. "Нет, лечи солью и никому не отказывай", – дал наказ приснившийся. По убеждению бабы Маши, это был сам Господь Бог» [Информационный проект «Телепорт», <https://www.teleport2001.ru>].

Не менее интересна история о явлении Богородицы завитинской целительнице (героине статьи «Амурской правды») и ее последующем чудесном излечении: «До семи лет маленькая Галя не могла ходить <...>. Пока однажды не увидела во сне Богородицу в сверкающих лучах солнца.

– Проснулась и к маме: "Мам, я боженьку видела!", а мама положила руки мне на голову и говорит: "Доченька, тебе надо вставать", так я пошла, – рассказывает Галина Васильевна. – И после этого стала чувствовать в себе какую-то непонятную силу» [Электронная газета «Амурская правда», <https://www.ampravda.ru/2009/10/29/0>]. Примечательно, что в обоих случаях явление божественного откровения происходило во сне. Это вполне соотносится с христианской традицией откровений, например мистическое сновидение Иакова, известное сейчас как «Лестница Иакова» [Ветхий Завет, <http://bibliya-online.ru/vetkhiy-zavet/>].

Таким образом, у многих целительниц целителей способности к подобным практикам проявились еще в юности. И чаще всего они объясняют этот факт помощью божественных сил и их присутствием [Забияко, Пелевина, 2017, 393].

Известными специалистами в области целительства в г. Благовещенске являются Н. Дульская, Т. Владычко, Т. Гладнева, Т. Гаврилова, Т. Курбатова, Л. Гладнева, Н. Бурьлова, М. Кузнецова и так далее [Забияко, Пелевина, 2017, 393].

Понимание стабильного воспроизводства и широкого распространения знахарства уводит исследование в область теоретических проблем, связанных с объяснением общих закономерностей воспроизводства религии. Знахарство и связанные с ними магические практики целительства относятся к наиболее архаическим формам религиозных верований и действий. Каким образом архаические религиозные верования и практики целительства могут успешно существовать в современном мире развитой медицины, явного и скрытого скепсиса по отношению религии как вероучительной системе и институту? Как может религия в одной из своих модификаций держаться в современном обществе на деятельности «бабок» и прочих маргинальных для большой религиозной системы людей без институционально закреплённого статуса?

Суть дела, очевидно, в том, что идеи и практики знахарства основаны на базисных экзистенциальных потребностях человека, которые в своём религиозном модусе бытия выступают в качестве предельных оснований религии. «Самочевидной данностью человеческого бытия являются, например, рождение и смерть, поэтому предельными основаниями религии становятся простые, присущие каждому человеку и общепонятные в своей самоочевидности интенции к жизни и преодолению смерти. Воле к жизни не нужно учить, подбирая особые слова и учитывая культурные, возрастные и иные особенности индивидов, она сама на уровне первичной интуиции определяет мышление и поведение людей. Из этой не нуждающейся ни в каком обосновании первичной интуиции вырастают разные мифологии и вероучения. Они могут достигать максимальной степени сложности, но при этом оставаться понятными людям в своей главной идее, укорененной в стремлении к утверждению жизни и преодолению смерти» [Забияко, 2018, 630]. В силу того, что знахарство укоренено в базисных устремлениях людей, оно чрезвычайно устойчиво по отношению к социальному, культурному, религиозному «прогрессу» общества. Его идеи и практики общепонятны и

общедоступны. Поэтому главными представителями знахарства чаще всего выступают люди из «низов» религиозности, не демонстрирующие развитых теологических знаний, далёкие от образа религиозных интеллектуалов и не нуждающиеся в сложных культовых практиках. Знахарству не нужны развитые организационные формы. Для успешной деятельности знахаря достаточно аморфной среды, состоящей из людей, в жизни которых ситуативно актуализируются потребности в преодолении болезней, в минимизации страха за собственную жизнь или жизнь близких. Прежде функционирование знахарства в обществе держалось на «народной молве», передаваемых устно сведениях о знахарях. Ныне знахарство получило новые инструменты своей трансляции в социуме в виде СМИ и интернет-ресурсов.

Проведенный анализ показывает, что в религиозном региональном пространстве происходят религиозные процессы, характерные как для России, так и для мирового сообщества (такие как широкое распространение оккультизма и появление киберрелигий, к примеру). Этому способствуют такие факторы, как развитие новых технологий в сфере массовых коммуникаций, появление все новых средств общения, таких как новые мессенджеры, социальные сети, электронные доски объявлений и т.д. [Забияко, Воронкова, Лапин, 2012, 77]. Также этому поспособствовал резкий подъем религиозности, интереса к практикам гадания, магии, нетрадиционной медицины и т.д. в 80–90 гг. прошлого столетия, отголоски которого мы можем наблюдать и сейчас.

Таким образом, современное знахарство – своеобразный и значимый фрагмент религиозной реальности, в котором соединяются архаические идеи и практики целительства, базисные основания религиозности и возможности, предоставленные высокими технологиями.

Библиографический список

Забияко А. П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратына Д.А. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012. – 207 с.

Забияко А.П. [и др.]. Народы и религии Приамурья. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2017. – 424 с.

Забияко А.П. Предельные основания религии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2018. – Т. 34. – Вып. 4. – С. 624–635.

Забияко А.П., Красникова А.Н., Элбакян Е.С. Религиоведение: Энциклопедический словарь – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.

Сердюков Ю.М. [и др.]. Современные контексты магии, религии и паранауки. – М.: Академия, 2008. – 272 с.

Ветхий завет [Электронный ресурс]. – URL: <http://bibliya-online.ru/vetkhiy-zavet/> (дата обращения 25. 04. 2020).

В контакте [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.vk.com>. (дата обращения 01.05.2020).

Информационное агентство «Амур.инфо» [Электронный ресурс]: офиц. сайт. – 29.05.2006. – URL: <https://www.amur.info/> (дата обращения 15.04.2020).

Информационный проект «Телепорт» [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.teleport2001.ru> (дата обращения 20.04.2020).

Клуб родителей Благовещенска и Амурской области [Электронный ресурс]. – URL: <http://blagmama.ru/forum/index.php> (дата обращения 24.04.2020).

Электронная газета Амурская правда [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.ampravda.ru/2009/10/29/0> (дата обращения 25.04.2020).

Encyclopedia Britannica [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.britannica.com/> (дата обращения 27.04.2020).

Instagram [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.instagram.com> (дата обращения 07.04.2020).

Русская литература в исследованиях зарубежных и российских ученых

ПОВЕСТЬ М. ГОРЬКОГО КАК ПОГРАНИЧНОЕ ЖАНРОВОЕ ЯВЛЕНИЕ

3. Пехал

В конце 80–х и в течение 90–х гг. XX века появились попытки пересмотреть роль М. Горького в развитии русской литературы. Внимание сосредоточивается на послеоктябрьское время. С одной стороны, появилась очень резкая критика противоречивой общественной и литературной деятельности М. Горького в период сталинизма. Жаль, что уничижительная критика, стремящаяся свергнуть Горького с престола русской литературы, пользуется теми же самими неэстетическими аргументами, языком, как и те, которые абсурдно воздвигли Горького на престол русской литературы – только с противоположными идеологическими знаками.

С другой стороны, появляется ряд архивно подкрепленных статей, которые стремятся показать сложность исторического климата горьковского периода русской литературы. Эти публикации уходят от традиционной интерпретации духовного и творческого облика Горького [Аннинский, 1989, 9; Басинский, 1991, 2; Парамонова, 1992, 5; Вайнберг, 1996, 21]. Как замечает Н.Н. Примочкина, «при всей спорности излагаемых в них концепций, их объединяет стремление к более многостороннему исследованию мировоззренческих философских основ творчества Горького, изучению причин глубоких противоречий его личности. Возникают и первые крупные обобщающие работы, по-новому показывающие <...> духовную трагедию Горького советской эпохи, его идейную и нравственную метаморфозу от оппозиции большевизму в первые годы революции к сотрудничеству с тоталитарным режимом в 30-е годы» [Примочкина, 1998, 7]. Возникает представление о трех разных Горьких – в разные периоды его жизни и деятельности: «Буревестник революции» до Октября; один из самых яростных оппонентов большевизма в 1917–1918 гг. или «согласившийся», «обманутый», сломленный или даже продавшийся поклонник сталинизма; последнее опирается на противоречивость горьковской деятельности в последние годы жизни [Сухих, 1992].

Другими словами: центральное внимание здесь уделено Горькому как общественному деятелю, который пишет так, что его литературные образы являются иллюстрацией его идеологических формул. С.И. Сухих говорит о возможных причинах этой противоречивости: «комплекс Луки» – «сознание счастливой иллюзии» [Сухих, 1992, 72–73]. Здесь он опирается на замечательную статью В.Ф. Ходасевича «Горький»: «Восстановление правды казалось ему серым и пошлым торжеством прозы над поэзией. <...> Была некоторая разница между его действительным и воображаемым, так сказать, идеальным» [Ходасевич, 1997, 150].

Следующий тезис С.И. Сухих, который опирается на мысли К. Чуковского [Чуковский, 1924], основан на понимании различий между Горьким-художником и Горьким-публицистом. Это, с одной стороны, жизнь сама по себе, а с другой стороны – авторский морально-педагогический суд – голос Горького–проповедника, идеолога, публициста.

Нам кажется правильным, чтобы литературоведение вернулось к Горькому-художнику и анализом его произведений дало ответ на вопрос о его месте в русской литературе. То есть мы считаем правильным говорить о художнике языком эстетики, анализа текста и формальных приемов. Язык историков и философов, их знания и выводы мы считаем неизбежной предпосылкой интерпретации художественной метафоричности, которая, в отличие от научного стремления к определенной точке значения – к понятию, сводит внимание читателя к метафорической ассоциации и ее диапазону значений. Но текст сам по себе имеет способность выявить свою метафорическую, интуитивную суть. Настоящая статья ставит своей целью дать аргументированный ответ на вопрос, какую роль играет жанр повести в формальной основе текста Горького и как это отражается в эстетической концепции эпика Горького. Мы будем говорить о жанре повести в работах М. Горького и попробуем показать место произведений Горького в системе русского модернизма на рубеже веков с жанровой точки зрения.

При понимании жанра повести мы пользуемся подходом В.В. Кожина [Кожин, 1962–1975, 814], исходящего из того, что повесть как эпический прозаический жанр тяготеет более к эпичности – хронологической, хроникальной композиции в отличие от романа, который стремится к драматичности и замкнутости сюжета. Следует различать древнерусский термин «повесть», имевший широкое значение – всякий «рассказ», «повествование» о каких-либо событиях, – и современный термин, который определился лишь в XIX веке. Древнерусский термин указывал на эпический характер произведения – о чем-то объективно поведать (в отличие от субъективного лирического Слова). Современный термин сопоставляется с романом (большая эпическая форма) и новеллой или рассказом (малая форма). При этом учитывается различие объема, охвата событий, временных рамок. Наряду с этим традиционно складывается понятие о системе жанров, которое исходит из того, что существуют два разных типа эпической прозы. К одному принадлежит рассказ и повесть, к другому – новелла и роман. Первый тип восходит к древней эпической традиции, рассказ и повесть считаются рассказываемыми формами (корнями уходящими в устную традицию). Роман и новелла считаются принципиально письменными жанрами (в новой литературе романное начало подчиняет себе все жанры). Роман и новелла драматичней повести, в их основе лежит замкнутое в себя действие. Повесть более аморфна, события просто присоединяются друг к другу. Преобладает фактографичность. Роман стремится к освоению действия, повесть – бытия. Повесть дает возможность свободного выявления действительности без ограничения заранее установленными рамками. Повесть имеет хроникальную природу и тяжесть формы переносится на статические компоненты произведения. Для повести существенно само по

себе развертывание мира в соответствии с простым течением жизни во времени. Л.М. Лотман считает жанр повести звеном между очерком и романом и уточняет смысловую основу жанра повести как «очерковую повесть». Фактографичность здесь представлена точностью очерка, фиксированностью на «сиюминутность» быстротекущей действительности, устный рассказ очевидца о непосредственной действительности, которая сама по себе имеет способность выявлять свою суть. [Лотман, 1973, 389].

В центр внимания своих первых повестей Горький поставил детского героя или героя, обладающего в высшей степени обязательным чувством позитивного идеала. Этот идеал по-разному выражен в босяцких рассказах, в повестях «Фома Гордеев», «Трое» – конца XIX–XX веков. Например: «Плотно прижавшись друг к другу, мальчики с трепетом любопытства и странной, согревающей душу радостью входили в новый мир, где огромные, злые чудовища погибали под могучими ударами храбрых рыцарей, где все было величественно, красиво и чудесно и не было ничего похожего на эту серую, скучную жизнь» [Горький, 1949–1955, 5/49]. Приведенные мотивы можно найти почти во всех повестях Горького. Иногда видится подсознательное тяготение к смутно ощущаемому и точно неопределимому светлому принципу. Внутренний конфликт этих героев состоит в том, что они не могут найти в действительности – хотя бы отдаленно – принцип, отвечающий их внутренней природе, личному началу. Герои воспринимают поток окружающей действительности и не могут найти место, человека или действие, с которым они могли бы отождествиться, согласоваться. Сознание главного героя находится под давлением потока непонятной для героев действительности – фактически точных отрезков реальности, которые они не в состоянии своим интеллектом переработать. Состояние мысли героя подчиняется давлению окружающего бытия и его хаосу. «Пред ним претворялись в образы и картины рассказы отца. Он незаметно для себя путал их со сказками тетки и создавал хаос событий, в котором яркие краски фантазии причудливо переплетались с суровыми тонами действительности. Получалось что-то огромное; мальчик закрывал глаза, гнал от себя все это и хотел бы остановить игру воображения, пугавшую его. <...> Тогда он тихо будил тетку: <...> – Я боюсь!» [Горький, 1949–1955, 4/47]. Или: «Илья слушал спор, песню, хохот, но все это падало куда-то мимо него и не будило в нем мысли. <...> В груди его холодной змеей шевелилось злое чувство к людям» [Горький, 1949–1955, 5/85, 87]. Линейный поток действительности создает юкстапозицию действий, явлений, сиюминутных ощущений, визуальных образов, слуховых впечатлений, поведений других героев, и этим сплавом отрезков реальности герой не в силах овладеть, не способен усвоить их смысл, уловить единство многообразного движения действительности. «Началась и потекла со страшной быстротой густая, пестрая, невыразимо странная жизнь. Она вспоминается мне, как странная сказка, хорошо рассказанная добрым, но мучительно правдивым гением. Теперь, оживляя прошлое, я сам порою с трудом верю, что все было именно так, как было, и многое хочется оспорить, отвергнуть, – слишком обильна жестокостью темная жизнь неумного племени» [Горький, 1949–

1955, 13/19]. На основе хаотически ощущаемой действительности сознание героя доходит до стадии скульптурной неподвижности, способной только к пассивной фиксации явлений, без их обработки. «Я молча удивляюсь: разве можно спрашивать, о чем человек думает? И нельзя ответить на этот вопрос, – всегда думается сразу о многом: обо всем, что есть перед глазами, о том, что видели они вчера и год тому назад; все это спутано, неуловимо, все движется, изменяется» [Горький, 1949–1955, 13/333]. Количество хаотического сплава многообразного движения, необработанной мыслью действительности не переходит в качественный опыт сознания, а, наоборот, сознание – мысль героя захлебывается, перегружается весом воспринимаемых, но необработанных фактов и это доводит своей тяжестью героя до кризисного состояния безысходного жизненного коллапса. Герой, обладающий большой физической силой, не может справиться с перегруженным сознанием и кончает трагически, видится напряжение героя, как бы застывшего в высшей точке напряжения его мысли. «Казалось, он бешено рвет те цепи, которые сам на себя сковал и носит, рвет их и бессилён разорвать» [Горький, 1949–1955, 4/11]. Герои в этом психическом напряжении как-то интуитивно воспринимают поток действительности и пассивно его фиксируют. В их поведении отсутствует общепредполагаемая прямолинейная и непосредственная реакция на явные импульсы окружающего мира, они застывают в высшей точке неподвижного оцепенения. «Как будто он ждет чего-то, – как пелена какая-то на глазах у него...» [Горький, 1949–1955, 4/58]. Психический круговорот около центральной и неразрешимой загадки бытия исключает героев из социальной среды. Герои, заблудившиеся в хаосе перегруженной мысли, двигаются, но не действуют. Эту реакцию горьковских героев можно скорее всего назвать псевдоактивностью. Мы имеем дело не с настоящим лицом героя, его мимикой, которая хотя бы отдаленно отвечала настоящему состоянию его души, а с неподвижной маской, скульптурной гримасой, за которой что-то скрыто. Таким образом, возникает эффект хаотических физических прыжков героев при одновременной психической неподвижности и скованности-подавленности. У босяков маска является средством саркастической связи нонконформного героя с окружающей средой. В эти моменты маска действует как защита внутреннего и действительного мира, настоящего человеческого начала от конформной и привычной социальной среды.

Таким образом, сознание героев повестей М. Горького подчинено давлению гипертрофии фактов будничной обыденности. Это формально проявляется в линейной композиции, содержащей событийную цепь явлений без прочной сюжетной связи, и в отсутствии структурного центра. В образе героев это проявляется в перегрузке сознания героев с эффектом особого оцепенения, скульптурной неподвижности их внутреннего мира. С другой стороны, ощущается лихорадочный круг мыслей, связанных с экзистенциальными вопросами человека. Так как читатель воспринимает действительность повести сквозь перегруженное сознание героя, создается эффект особой формальной замедленности.

Если в связи с повестью Горького говорят о романтизме реализма, то имеется в виду, с моей точки зрения, несовместимость смутно ощущаемого идеала главных героев, их внутренней природы с равнодушно холодным обликом окружающего мира. Соппротивление сильной личности вызывает у ранее молчаливого равнодушия общественного окружения агрессивную реакцию. Приведенное романтическое начало повестей Горького разработано в рамках ничем заранее не ограниченного сплава событий, лиц, многообразного действия, фактических отрезков времени, стихийного потока ощущений, настроений, душевных состояний, положений и впечатлений. Свободное выявление реальности, на первый взгляд, отвечает реалистически точным отрезкам действительности. Но фактическая стихия отличается от социального факта «натуральной школы» и сюжетного, заранее установленного эстетического порядка в отражении действительности классического реализма XIX века. Стихийный сплав фактов повести Горького находится в окружении модернизма начала нового века. Феномен голого сплава фактов, вписывающихся интуитивно в сознание и подсознание героев, — это факт не реализма XIX века, а модернизма нового столетия. Он ближе к натурализму, чем к реализму.

В повестях Горького внимание направлено не на замкнутое действие, а скорее на аморфный сплав действительности, на замедленность, на простое хронологическое присоединение фактов друг к другу и скульптурную статичность, застывшее сознание главных героев. Суть повестей Горького сводится не к действию, а скорее к освоению бытия. Повесть Горького — это феномен перегруженного фактами сознания, сплав фактов в экзистенциальном освещении, человек под давлением стихии действительности. Объект сам по себе вписывается в сознание субъекта посредством линейной «хроникальной» композиции.

Таким образом, в повестях Горького соединяется традиционное понятие жанра с модернистическим понятием субъекта на переломе столетий. Эпика, когда объект выявляется сам по себе, оригинальным способом сочетается с субъективным выражением — заглушением субъекта под давлением неограниченного количества негативных фактов, которые коренным образом расходятся с природой личности главного героя. В центре внимания эстетики повести Горького находятся факты не сами по себе, а их отражение в сознании субъекта, интуитивная реакция героя на текущую стихию действительности. Именно застывшее сознание героя, скульптурное состояние внутреннего мира героя как результат восприятия неприемлемого мира является явным доказательством созвучия реализма Горького с модернизмом начала XX века.

Библиографический список

Аннинский Л. Откровение и сокровение. Горький и Платонов // Литературное обозрение. — 1989. — № 9.

Басинский П. Логика гуманизма (Об истоках трагедии Максима Горького // Вопросы литературы. — 1991. — № 2.

Парамонова Б. Горький, белое пятно // Октябрь. — 1922. — № 5.

Вайнберг И. Жизнь и гибель берлинского журнала Горького «Беседа» // Новое литературное обозрение. – 1996. – № 21.

Горький М. Собрание сочинений в тридцати томах. – М., 1949–1955. Все цитаты в тексте приводятся по этому изданию с указанием тома и страницы.

Кожин В.В.: Повесть. In: Краткая литературная энциклопедия. – М., 1962–1975. Т. 5.

Лотман Л.М. In: Русская повесть XIX века. – Л., 1973.

Примочкина Н.Н. Писатель и власть. – М., 1998.

Сухих, С.И. Заблуждение и прозрение Максима Горького. – Нижний Новгород, 1992.

Чуковский К. Две души М. Горького. – СПб., 1924.

Ходасевич В.Ф. Горький // Максим Горький: pro et contra. – СПб., 1997.

ИССЛЕДОВАНИЕ ЛИТЕРАТУРНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ РОССИИ В РАННИЙ ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД (РУБЕЖ XX–XXI ВВ.)

Лю Бо

苏联解体，随之社会和经济进入转型期，俄罗斯社会生活面貌和人们的心态受到极大的影响。这些在文学作品中也生动地反映出来，同时，受作家、诗人的思想和视角不同，其作品呈现也出现多元化特点，但所反射的又是共性的现象及问题，于是文学领域形成多元一体的格局。从这些不同风格、多种内容的、创作方法新颖以及各有特色的作品中，可以洞悉其底蕴、触摸到它的脉动、鉴赏其艺术美等。俄转型初期的文学作品极具艺术感染力，其卡塔西斯作用不能低估。本文从以下三个方面对这个期间的文学作品的共同特点进行评介与分析。

一、以新的视角考察与反思社会问题

苏维埃政权执政七十余年，极权现象一度鼎盛，冤假错案如山，使人民身心伤痕累累。苏联解体，苏联模式的意识形态桎梏随之消解，20世纪90年代俄罗斯的文学作品首先要对苏联时期暴政所造成的血雨腥风、暗无天日的种种社会现实予以揭露和反思。作家们纷纷创作了揭露与反思的作品。如：马卡宁德的《平常话题和情节》、阿斯塔菲耶夫的《被诅咒和被杀害的》、弗拉季莫夫的《将军和他的部队》、邦达列夫的《诱惑》、波良斯卡娅的《阴影在消失》、沃伊诺维奇的《宏伟的宣传》及克罗廖夫的《果戈理的头颅》等。同时，文坛还关注那些被遮掩的发生在20世纪60—70年代的重大问题，就此也有诸多作品问世。从这些作品中不难发现并看到九十年代的作家对人们感情的历史尤为关注，而且这些作家透过人的感情世界的表层深入追索产生社会悲剧的缘由。阿列克谢耶维奇虽然是白俄罗斯作家，但她用俄文写作，她在90年代创作的两部作品《锌皮娃娃兵》和《切尔诺贝利的祈祷（未来的记事）》就属于这一范畴。若将这两部作品与她在1984年写作的《战争中没有女性》作一比较，就可以看到前后两者的分别。她写《战争中没有女性》用的是纪实手法，内容是颂扬妇女在卫国战争中所建立的不朽功勋。这部小说的题目极含反讽意义，就是说说在残酷的战争中本不应有女性的位置，战争应该“让女人走开”，然而却有800万苏联妇女以各种方式、在不同的地方参与了这场战争。作者在书中描写了女性在这场战争中各自的境遇和对战争各自独有的感受，对苏联妇女在这场战争中的巨大牺牲和突出的贡献予以颂扬。而后两部作品，即《锌皮娃娃兵》和《切尔诺贝利的祈祷》同样是纪实文学，但视角和主题却大有不同。《锌皮娃娃兵》的素材取自苏联所发动的阿富汗战争。这部小说一开始，作者就引用了肖伯纳的话——“历史会说谎”。因为苏联当局把他发动的这场战争说成是正义的，而实际上，这场达十年之久（1979—1989）的战争是在美苏争霸的大格局下，苏方为了控制阿富汗这块战略要地悍然发动的不宣而战的侵略战争。作家所写作的这场战争与她前面所写的《战争中没有女性》是不同的主题，一则写的是正义的卫国战争，另一所写的是侵略战争。在作者的笔下，这场侵略性战争是极其残酷的、是非正义的、可耻的。书中，作者通过一个曾参与过这场战争的普通士兵之口讲出了以下的话语：“表面上我们像是和伟大卫国战争的参加者们享受同等待遇，但他们是保卫祖国，而我们呢？我们像是扮演了德国鬼子的角色”。这部讲述苏联侵略阿富汗战争的作品，是以实录方式表达的，书中

除了摘录不多的作者的日记和串连的文字外，主要是当年曾参加过这场战争的人及其家人的回忆。当年被卷入这场战争时的娃娃兵经历了一段苦难的感情历程：他们有的是一般的掷弹筒手、摩托化步兵的射手、炮兵及护士等。这些苏联青年是听从祖国的召唤从军上前线，目的是“援助兄弟的阿富汗人民”。他们对祖国的号召深信不疑，认为“祖家不会欺骗我们”。但是经历了这场残酷的战争之后，他们终于发现“兄弟友谊”根本不存在。一位护士曾回忆，当时前线医院救活了一位阿富汗老大娘时，她醒来时，“嘴唇就开始翕动，我以为他有话要说，其实她想唾我们一口”这是因为“我们的特殊使命部队曾经过她们的村庄 除她一个人以外，一个活人也没有留下”由于此前这个村庄有人开枪击落了苏军的两架直升飞机，并捅死了受伤的飞行员。“如果再往前追，再 我们当时没有考虑：谁先动的的手——谁后动的的手？我心疼得只有自己人”苏军内部也相当黑暗，许多人在阿富汗的行为确实令人发指：嫖娼者有之、吸毒者有之、酗酒者有之、赌博者、倒卖军火者、胆小的开枪自残、欺负新兵、被迫与军官睡觉的女兵称为“闷罐女郎”等等，皆有之。一个掷弹手回忆他的阿富汗痛苦的经历时说：“阿富汗治好了我轻信一切的病，过去以为我国一切都正确，报纸上写的都是真事”，电视上讲的都是事实”。作品最具冲击力的还不是那些残忍和不人道主义的战争场面，而是对原来毫不置疑的事物不再信任，信仰危机由是而生，继而使人们对苏联所确立的价值观产生动摇。其次，作家采用这样的手法更是别具匠心，一则，让事实说话而非作家的臆断，客观性更强。再则，这种纪实而非虚构的作品，不仅在西方，在全世界都是极受读者青睐的。

1986年，前苏联乌克兰切尔诺贝利核电站发生的事故给这一地区（波及面远不止于此）的生命和财产造成的灾难罄竹难书，这一旷世事故举世震惊。《切尔诺贝利的祈祷》以采访实录的手法全方位地揭露了这场灾害令人发指的惨不忍睹的方方面面。在这场旷世少有的灾难中无数人死于非命，更多的人还在遭受肉体的痛苦和精神的折磨。这部作品不仅记录了这场大灾难，以及其中各有不同的种种人间悲剧。书中还记录了一位历史学家是如何思考的：“切尔诺贝利——这是俄罗斯人心理状况的灾难。这不是反应堆，而是原来的整个价值体系爆炸了”。“切尔诺贝利——这是陀思妥耶夫斯基的主题”。书中记录了种种这一类的故事，还记录下了人们的复杂感情和痛苦的思考。书中记录的何止是切尔诺贝利事故，正如该书作者所说，她写的是“不是切尔诺贝利，而是切尔诺贝利世界”：她所关切的不是一个被苏联当局严加封锁的灾难事故，而是“那些接触了不知之物的人们的感觉、情感”。女作家在接受一位记者采访时对这一点加以强调：“我感兴趣的是感情的历史，我撰写的也是感情的历史”。作家阿列克谢耶维奇的三部纪实作品如实地记录了那些过往的事，同时也敞开了书中人物的心扉，作者深刻与沉痛的反思也在这几部书中得到了反映。

二、挖掘与深究平民艰辛生活的底蕴

20世纪末至本世纪初，俄罗斯文学有其极为显著的特点，就如著名作家拉斯普京所说：“文学从来没有像现在这样怀着如此惶恐不安的心情描写人的命运。惶恐不安到了绝望的程度。20世纪末的文学谈论起人类面临的种种危险变得更加慷慨激昂，更加心急火燎，仿佛预见到大限正在临近。”（拉斯普京答记者问）这一点是俄罗斯文学一直传承的主线，即关注现实生活，留心小人物的命运，显示出来的就是焦虑感与忧患意识。拉氏说上述这些话时，正是20世纪80年代中期，其时，就有许多

作家在他们的作品中预感到未来即将出现的环境污染、生态遭破坏而失衡、信仰危机、物质主义、传统断流、人欲横流及军备竞赛等一系列威胁人类命运全球性的问题，并表现出极度的不安和异乎寻常的焦虑。拉斯普金的《火灾》、邦达列夫的《人生舞台》、阿斯塔菲耶夫的《忧郁的侦探》及艾赫马托夫的《断头台》等作品都从不同的视角考察人类的生存危机。作家们这样的思想意识取向到了 90 年代仍继续发展。这类作品有一些极其明显的特点，就是多取材于平凡的日常生活[白嗣宏：苏联解体前后之文学状况，香港《明报月刊》，1992 年，3 月号]。如某些作家关注普通人艰难的生存环境，写出来的有些作品使人震撼。自 20 世纪 90 年代中期开始，拉斯普金写了一系列这类题材的作品。如《下葬》、《在医院里》、《女人间的谈话》、《邻居之间》、《完全出于意料之外》、《傍晚》、《木舍》及《在故乡》等。拉氏的写作风格最为明显之处即在于简洁、明快、对现实充满批判的激情，《下葬》就是这类作品中具有代表性的优秀之作。故事中的人物是身居西伯利亚某城的一位退休女工，已年过六旬，名叫巴舒达。她退休后由于生活艰辛，干起了食堂洗碗的活儿，可是到了“改革”的年代，食堂私有化后被改为饭店，于是她被解雇了。巴舒达在生活孤独和穷困的境况下，将自己体弱多病住在农村的母亲接来和自己一起过冬，在这个冬天的一个寒冷的夜里她的 84 岁的老母安然地过世了。怎样安排自己母亲的丧事，当时对这位已退休的女工却成了一个十分棘手和复杂的问题。首先，巴舒达必须举行“比任何法律都要严厉的告别仪式”，而且还要领取死亡证明书、挑选棺材、选择墓地等。这可难坏了巴舒达，因为她连必须支出的钱的百分之一都没有。这些还不是巴舒达遇到困难的全部，因为老母“无权在这里死去”，由于她生前没有这里的城市户口，无权葬在这座城市的公墓里。就是要把老母的户口迁过来，也难于办到，因为老母原居住的村子，处于混乱的状态，更无人管事。万般无奈之下，巴舒达只得去找原来多少有些交情、后来没有什么来往、现今也处于贫困中的友人年迈的斯塔恩——这是她在这座城市里能找到的唯一可能予以援助的人。斯塔恩的确施以援手，他帮巴舒达打了一副极为简陋的棺材，将逝者草草入殓，然后找来一个小伙子装上车，偷偷地开到森林里掩埋了。书中对所有的细节描绘得十分详尽而生动，故事中的主人公巴舒达在“改革”年代中的窘状在书中充分地表现出来了。当然，除上述这些之外还有深意存焉：书中所包含的生活容量何其大！作家通过这部著作，全方位地展示了俄罗斯城乡的现实生活，发人深思，同时作品也饱含忧患意识——祖国的前途和人民的民运将何之？

20 世纪 90 年代在文学领域中，作家所关注的是普通人的生存环境，特别是对家庭婚姻、生老病死、求职谋生等方面更为热衷。他们以这些内容素材为主题、表达作家本人的情感，这类作品在 90 年代占有较大的比重。如乌利茨卡娅的《索涅奇卡》、彼得鲁舍夫斯卡娅的《幸福的晚年》、罗波娃的《廖尼亚德梦》、瓦尔拉莫夫的《生》、加尼切夫的《包裹》、巴甫洛夫的《世纪之末》、叶基莫夫的《棚顶的小猫》、普里图拉的《爱情故事》、托尔斯泰娅的《爱与不爱》及托卡列娃的《幸福的结局》等。作家们主要在这类作品中描绘主人公的悲欢离合，以此表达人们对真诚的爱的渴望，或是借描写主人公如何选择配偶形成的苦涩婚姻从而揭示含有哲理的某一严肃的人生态度，或是借助于书中主人公家庭生活中的冲突追寻社会价值观念的变异，或是叙述主人公命运多舛借以说明作家对祖国的未来所产生的忧患意识。由于这些大都是生活中凡人琐事，然而其中却包含着人们最为基本的需求和诚挚的情感。

这些都是寻常人家生活中家长里短，然而这些也都是生活的底蕴，也都带着时代变迁的印记。凡此种种，即是九十年代文学作品与生活贴近，与芸芸众生靠拢，在那样的情况些体现了忧患意识。这大概是一轮循环，十九世纪末也曾有过，二十世纪末叶也难于逃脱[陈建华著：“社会转型中的俄罗斯文学”，《人民文学出版社》，2005年]。

三、描写世纪末知识分子的另类人生

20世纪80年代末至90年代初，正如中国从前的一句政治话语——大动荡、大分化、大改组。这句话恰好印证在东欧的共产主义政权，也就是苏联的卫星诸国结二连三地土崩瓦解的巨变。在这样的情势下，必然引起连锁反应，存活了70余年的苏维埃政权顷刻倒台，代表这一政权的极权泱泱大国苏联也立即解体，其残局是出现了一个“独联体”（全名是“独立国家联合体”），它的主体是“俄罗斯联邦”。随即在俄罗斯联邦内掀起了前所未有的急剧的改革大潮，俄罗斯社会也就呈现出一番异样的光景，于是造成了俄罗斯境内的知识分子另类的心态、别样的心情和不同一般的追求。在这番异样的光景下，知识分子的另类心态、别样心情及其不同一般的追求等，在以下作家的作品中都能找到相应的生动反映：如佩列文的《“百事”一代》（下简称《“百”》）、邦达列夫的《百幕大三角》、拉斯普金的《新职业》、加尼切夫的《日珥坠落》、布托夫的《自由》、伊斯坎德尔的《俄罗斯思想者与美国人对话》、萨洛马托夫的《涅乌斯特罗耶夫的气味》、瓦尔拉莫夫的《乡间房子》、马卡宁的《地下人，或当代英雄》及《豁口》等。

先在这里介绍佩列文的小小说《“百”》（这部小说已有汉文译本，刘文飞译，人民文书出版社，2001）——作家在书前放上了当代加拿大歌手安纳多·科恩的一段歌词：“我是伤感的，如果你明白了我的所指：/我爱这个国家却难以忍受我的目。/我非左翼，也不是右翼。/今夜我就这样坐在家，/迷失于那个没有希望的小屏幕”。这虽然是加拿大歌手的歌词，但确极似上世纪九十年代俄罗斯的状况——“借别人的酒杯，浇自己的块垒”。是时俄罗斯知识分子无所适从、愁怅及彷徨的心情确乎如此。小说《“百”》中的主人公是塔塔尔斯基，当社会发生巨变时，他也感到迷茫。塔塔尔斯基毕业于高尔基文学院，梦想成为一位诗人，现今的世界“到处都弥漫着一种可怕的不确定”，这是他此前一直的追求变得毫无意义，诗歌好像已失去了价值。但是塔塔尔斯基并非那种只会牢骚满腹而无所作为的知识分子。他的确已经意识到了当前最需要关注的“并不是对社会的评价，而是生计问题”。于是他决心弃文从商。起初，他在老板手下经营一个小小的售货亭，只经过一年的经商，他的经商头脑形成了。接着，他的老同学给他提供了商机，于是进入日益走红的广告业。塔塔尔斯基的文学底蕴深厚，加之具有应变的能力，为好些著名的商标写出了招徕雇主的广告词。于是他屡获成功，由一个普通的搞策划的人逐渐跃升为业界大腕。

佩列文的《“百”》这部小说是地地道道的后现代主义的文学作品，具有杂糅的语言风格，广泛运用不规则的心理展示和互文手法，因此读起来不那么容易，作者在叙述时不加任何评判，将政治的神圣性和新俄罗斯的价值体系进行解构，因此形成解读的多义性。不管怎么样，读者仍能从中窥见俄罗斯文学的传统基因，这就表现在对社会问题的关切和对道德问题重视。作者佩列文写道：“此书所描写的不是社会的转型，而是智慧的转型，这只会是在忙于解决现实生活急剧变化条件下的生存问题”。确乎如此，书中描绘了“智慧的转型”，但在这样的转型中可以窥见主人公在

解决生存问题时所付出的人性代价。书中虽然“描写的不是社会转型”，可是同样也可以窥见社会转型期才有的无数的“另类风光”和另类的心态。作者虽然表面上持消解一切的态度，可是这并不能掩饰其内心的忧虑及对现实所持的褒贬态度。

毫无疑问，作家佩列文在小说《“百”》中描绘出了主人公塔塔尔斯基的所谓的成功之路，这样的知识分子在转型期的社会中已有了一席之地。然而，在其他大多数的作家的作品中，作为俄罗斯的知识分子形象的人物在转型社会中，也可以说是在新俄罗斯现实中难于找到自己的位置。好些作家从不同的视角描述了上世纪九十年代那些知识分子的艰难的境遇、惆怅的心境、彷徨的感知、愤懑的情绪、奋起的抗争及对精神家园的执著的追寻。有两部小说是描写知识分子在苏联解体后和社会转型中如何谋生不易，于是处于生活的困境中和他们是怎样追寻自己的精神家园的，这就是拉斯普金的《新职业》（下简称《新》）和贝可夫的《玛丽娅，你不要哭》（下简称《玛》）。小说《新》中的主人公是一位才华出众、前程似锦的年轻科学家，名叫阿辽沙·科涅列夫。苏维埃政权垮台，苏联解体，“一切都崩溃了，一切都散了架子”。随即，这位年轻人的家也跟着散了，他工作的实验室也关闭了。科涅列夫为了生计必须再到别的单位找工作。这时他想到，以前曾有两个研究所以丰厚的待遇吸引他去那里工作，于是上门和它们联系了，可是这两个研究所这时也自身难保，那里还能请他去那里工作呢！没有办法，他又去找第三个研究所，出于怜悯，这个研究所接纳了他，但他搞的专业在那里派不上用场，随即他再度失业了。后来他为了糊口不得不干了这样一门活儿，即在富人的婚礼上致祝酒辞，给富人的宴会助兴。科涅列夫凭着自己的才华和灵气 博得了众多富人的青睐，这样他所从事的这个新职业变得极为稳定了，不再愁自己的生计了。开初，他刚干这一行，在婚礼上目睹暴发户们穷奢极欲、花天酒地、甚至不堪入目的淫乱场面时，内心颤抖不已。这一切与他这样一位正直的科学家的操守是极不相容的，深感自己的身心处于“脱胎换骨的痛苦煎熬之中”。尽管在他身心中也逐渐开始“发生某种陌生的转换”，但一静下来思考时，内心就难以平静，于是自问道：“难道这是生活吗？这当然是生活”。现如今，无家可归的科涅列夫栖身在一个“肮脏破旧到无以复加的地步”的所在，“生命过去一半，阿辽沙却身边的一无所有了”。“有时早晨睡醒时，他很难找到自我，总觉得自己应该处身别的什么地方”。可是，“时光日复一日流逝，什么也没有改变”。见微而知著，小说《新》中主人公的命运反映出苏联解体后处于转型社会中的众多俄罗斯知识分子的共同遭遇。

在转型社会中的俄罗斯知识分子面对种种一切，他们所持的态度并不完全一致，上面所叙述的是一个方面，在邦达列夫所写的小说《百慕大三角》中的知识分子则走上极端，更具悲剧色彩。这部作品时在上世纪末，即 1999 年写成的，书中故事的背景大多发生于上世纪九十年代中期，就此可以将这部书看作是作家对这段时期的艺术总结，作者认为这个时期中的负面事物、人物多于正面的，应予以否定。书中的主人公是祖孙两代：外祖父杰米多夫和他的外孙安德烈。老人是一位资深的著名画家和雕塑家，外孙是记者。年事已高外祖父难于接受苏维埃政权垮台及苏联解体的事实、及至转型中之俄罗斯社会，他感时伤国，对社会上的各种丑恶现象更是看不惯，于是给以猛烈的抨击。而现实就是如此，不管你如何不满、怎样抨击，都无济于事，在这样的状况下，老人在极度的悲愤与忧伤中撒手人寰了。老人的外孙安德烈是第三代人，亲身经历了 1993 年发生的议会大厦世界后，对执政的当局也是持毫不留情的

否定的态度，变故接二连三袭来、生活又无出路，终于使他采取了极端的报复手段，最后走上了不归路。毋庸讳言，在俄罗斯，那些忧国忧民、正直的知识分子的悲剧、尤其是精神悲剧是难于避免的。鉴于这样的情况，作家把现今的俄罗斯比作一艘驶入死亡区域而且无法出去的大船。这一比喻多么精辟、并发人深省。尽管也有作家并不完全同意邦达列夫的观点，即认为二十世纪九十年代的现实将俄罗斯处于困境，但这些作家在描绘现今俄罗斯知识分子的精神痛苦这一点上确有共同之处。

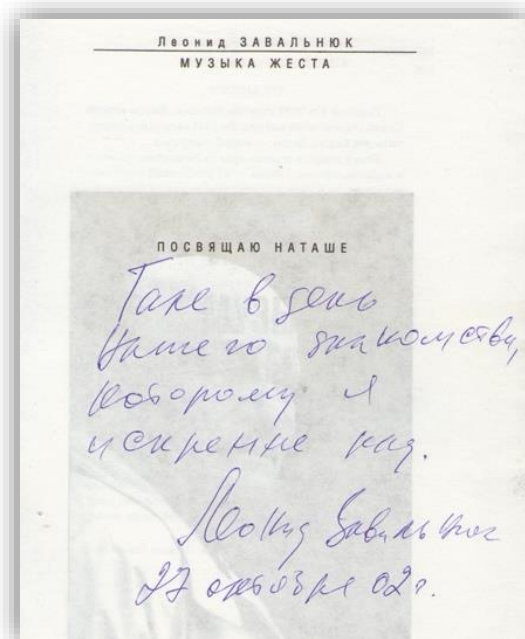
**«Я ОТВЕТИЛ КАК МОГ, ОТ ДУШИ»:
ЗАОЧНОЕ ИНТЕРВЬЮ
С ПОЭТОМ ЛЕОНИДОМ ЗАВАЛЬНЮКОМ**

Г.В. Эфендиева

*Леониду Андреевичу
и Наталии Марковне Завальнюкам посвящается*

В далеком уже 2001 году, в честь 70-летия Леонида Завальнюка (1931–2010), в Благовещенске вышел его очередной поэтический сборник «Стихи» (Изд. АмГУ), в который вошли произведения разных лет. Именно тогда случилось мое первое знакомство с его стихами (была написана рецензия на этот сборник, взято интервью у его редактора/составителя и друга Л.А. Завальнюка – М.Л. Гофмана (1927–2008), подготовлена статья о творчестве поэта). Через год мне посчастливилось не просто лично познакомиться с самим Леонидом Андреевичем, но и побывать в гостях в его московской квартире, посетить персональную выставку живописных картин, а одну из них даже получить в подарок. Однако в промежутке между этим было еще одно интересное событие – мое заочное интервью с поэтом. Отправив Леониду Завальнюку вопросы, я получила около двух часов диктофонной записи с его ответами. По сути, это было его первое большое интервью на тему собственного творчества. Конечно, Леонида Завальнюка хорошо знали и любили в Приамурье, всегда тепло принимали, но никто тогда специально не занимался его поэтическим наследием.

В те годы он еще не был обласкан вниманием со стороны амурских литературоведов, деятелей культуры или представителей местной власти и СМИ, не «избалован» публичными встречами и беседами с читателями. Он был бодр, достаточно открыт и, на мой взгляд, очень рад возникшему интересу филологов к своим стихам. Несмотря на заочный формат интервью (а может, благодаря



этому) Л. Завальнюк отвечал даже на самые общие вопросы обстоятельно и увлеченно, с пространными цитатами и яркими примерами, с воспроизведением не только диалогов, но даже интонаций. Иными словами, делился он своими воспоминаниями и мыслями откровенно и очень охотно. Поэтому даже спустя почти двадцать лет (когда уже вышел целый ряд очерков и статей о поэте и его произведениях, когда увидели свет новые сборники его сочинений и переизданы старые, когда в Благовещенске появились мемориальная доска поэту и даже литературная премия его имени) это интервью не потеряло актуальности и может представлять исследовательский интерес – и как дополнительный материал для реконструкции его поэтической судьбы, «автопортрета на фоне эпохи и мироздания», и как источник метапоэтических данных, и как отдельный акт творчества/мифотворчества.

Я не знаю, рассчитывал ли Леонид Андреевич на полную или частичную публикацию этого «разговора», или же просто вежливо отвечал на адресованные ему вопросы, желая помочь молодой и увлеченной девушке-литературоведу и «корреспонденту», как он выразился... Но, думаю, он был бы рад осознать, что его труд не прошел даром, что его детальные ответы могут поспособствовать еще более полному и глубокому пониманию его личности и художественного мира.

— Расскажите о Вашей семье, родителях, оказали ли они какое-либо влияние на развитие Ваших литературных способностей?

— Родился я в 1931 году 20 октября на Украине. Там есть такой город — Умань. Родители мои были то, что называется советские служащие. Мать работала в торговле, а отец был чекист. Братьев и сестер родных у меня никогда не было. Есть у меня двоюродные сестры, но связь как-то потеряна, я не поддерживаю с ними связи.

Семья наша была не особенно читающая, не особенно интересующаяся литературой. Но в принципе, я помню, что с самого детства звучали какие-то стихи. В каком контексте, в какой связи – уже не могу вспомнить. Приезжали мои двоюродные сестры в гости, некоторые были уже старше меня, учились где-то. Они учили стихи Шевченко, Ивана Франко, Леси Украинки – украинские стихи. Я все это слушал и очень быстро запоминал. Единственное, что я помню, я запоминал быстрее, чем мои старшие родственницы. И наверное, я хорошо декламировал стихи, а может нехорошо. Потому что я помню, когда мне было лет пять, мы были в Кисловодске с родителями. Они меня ставили к какому-то памятнику – там орел такой стоит – и я, к ужасу или радости окружающей отдыхающей публики, начинал декламировать всякие разные стихи.

Первое стихотворение, которое меня зацепило, что называется по-настоящему... Мне было тогда лет шесть, может, чуть больше. Мы с моими сверстниками любили ходить в кино, как, может быть, и нынче любят ходить в кино. Но думаю, что вряд ли, сейчас телевизор смотрят. Мы любили ходить в кино, желательно без билетов, в летние кинотеатры, поэтому на какой сеанс попадем – на

такой попадем. Я помню, что был сеанс документального кино – хроника какая-то – о Тарасе Шевченко. И там женщина-диктор за кадром читала стихи. Они на меня произвели огромное впечатление, хотя не по возрасту, казалось бы. А потом уже другие впечатления нахлынули. Я забыл об этом совершенно. И прошло большое количество лет: мне тогда было уже двадцать с чем-то лет, я служил в Благовещенске. И как-то у Марка Либеровича Гофмана дома мы стали говорить о стихах, о Шевченко, кто что помнит. Я-то помню в основном школьные сочинения, а Марк Либерович разные другие вещи, которые были ему интересны, и он запомнил. И тут я сказал, что знаю еще вот такое стихотворение и стал читать:

Ще як були ми козаками,
А унії не чуть було,
Отам-то весело жилось!
Братались з вольними ляхами,
Пишались вольними степами,
В садах кохалися, цвіли
Неначе лілії, дівчатаю
Пишались синами мати,
Синами вольними... Росли,
Росли сини і веселили
Старії скорбнії літа...
Аж поки іменем Христа
Прийшли ксьондзи і запалили
Наш тихий край.

И так далее. В общем, длинный такой кусок.

Он говорит: «А что это за стихотворение?»

Я: «А вот этого я не знаю».

Я вспомнил, что это было вот то самое стихотворение, которое читала женщина за кадром. Потом оказалось, что это отрывок из поэмы «Гайдамаки». Оно так произвело на меня впечатление, но я даже не подозревал, что знаю его наизусть. Только по происшествию многих лет вот так случайно все это всплыло. И такие вот вещи подспудные, которые у меня задерживаются и потом проявляются самым неожиданным образом и в самое неожиданное время, их у меня много.

— **Какое Вы получили образование? Расскажите о Ваших учителях.**

— Образование самое первое я получил в самых разных школах, потому что мои школьные годы пришлись на время войны. Это была эвакуация. Мать моя к тому времени умерла, она умерла в 1940-м году. И я с мачехой ездил по самым разным городам: она была поваром в госпитале. Где останавливались, там я учился. Поэтому своих школьных учителей я помню некоторых только: особенно учителя математики помню, учительницу литературы. Но это уже после войны, когда я вернулся на Украину и жил в деревне моей мачехи в Винницкой области. Шесть или семь классов я окончил во время войны. Потом после разных

перипетий я оказался в Алтайском крае в городе Рубцовске. Как-то я ушел в самостоятельное плавание. Отец от меня отключился или я от него. Мать умерла. И вот так я поплыл самостоятельно. Я сначала кончил ФЗО <фабрико-заводское обучение> на Донбассе, работал на шахте там какое-то время. Потом я оттуда сбежал, честно говоря. Хотя я должен был отработать после ФЗО. Сбежал я к моим родственникам по материнской линии на Алтай, где дядя работал в литейном цехе на Алтайском тракторном заводе. Тетя была домохозяйкой. И опять же мои двоюродные сестры, с которыми я когда-то встречался. Я туда уехал на крыше вагона, потому что денег никаких-то и не было. В Москву я приехал на крыше вагона. Приехал в Москву, потому что дядя там был к командировке. Я его застукал там. И он меня уже нормально с билетом на поезде отправил в город Рубцовск. Там я окончил ремесленное училище, потому что ФЗО – это несерьезно. Там три месяца я учился на токаря. А здесь я получил профессию фрезеровщика и работал какое-то время на Алтайском тракторном заводе. И здесь я уже написал какие-то стихи. Я только приехал, осваивался с краем, с городом, какие-то чувства у меня шевелились. И что-то в голове такое шевелилось, я не понимал что, но я взял бумагу и написал. Оказалось, что это были стихи. Но там были длиннющие строчки. Они были не канонические, никаким нормам они не соответствовали, но что-то такое я записал. Тогда мне было уже довольно много – 16 лет. Я сказал своим родственникам – тете и дяде, что пишу стихи. Они были очень недовольны мной. Говорили, что я должен понимать свое положение, добывать деньги на хлеб профессией, кормить себя. Стихи я отнес в многотиражку на Алтайский тракторный завод. Там их напечатали. Я решил, что я уже поэт, раз стихи напечатали. Может, напечатают теперь во всех газетах сразу: в «Правде», в «Известиях»... Вот только не знал, будут ли мне давать гонорар сразу во всех газетах. Я стал носить еще какие-то стихи. Но дальше я уже не мог ничего сочинить. То на меня нахлынуло, а тут я стал писать что-то такое невразумительное. Я бросил это. Но со временем я вновь к этому потянулся и стал ходить в литературный кружок в Рубцовске. И потом уже где бы я не учился, где бы я не работал, я прибывался к какому-либо литературному кружку.

С завода меня отправили учиться за казенный счет в техникум Министерства трудовых резервов в Новосибирск. Там я окончил два курса. Тоже писал стихи, участвовал в городском литобъединении. Печатал стихи в молодежной новосибирской газете.

Когда я окончил второй курс, меня призвали в армию. И я попал на Дальний Восток: служил в Среднебелой в артиллерийской бригаде особой мощности 304-миллиметровые орудия. Стихи продолжал писать. В военной газете что-то напечатал. И вскоре приехал поэт Константин Овечкин. Он был капитан, я – младший сержант. Он прослышал про меня и решил встретиться. Он рассказал, что будет издаваться альманах, попросил стихи. Я дал ему стихи, он уехал. Потом через много времени меня вызывают в Благовещенск. И там встречаюсь с Марком Либеровичем <Гофманом>. А он только что окончил полиграфический институт в Москве. И поскольку тогда еврею было сложно устроиться на работу,

а в издательство тем более, то он разослал сотню предложений по разным местам. И ответ пришел только из Благовещенска, потому что там только открылось издательство, нужны были кадры. И ему прислали приглашение. Он приехал один, без семьи. Жил в гостинице. Он сказал, что нашел среди разных рукописей мою. Марк Либерович, конечно, оказал на меня огромное влияние, и должен считаться в первую очередь одним из моих учителей. Если уж об учителях литературных говорить.

Мы стали поддерживать отношения. Я приносил стихи. Их печатали, не печатали – не имеет значения. Наша дружба тогда и зародилась и продолжается до сих пор.

Поскольку у меня было шесть классов образования, я когда учился в Рубцовске в ремесленном училище, подумал, что шесть классов – это несерьезно, и мне еще раз нужно пройти это, чтобы иметь хотя бы семиклассное образование. Я учился в вечерней школе параллельно. Сдал экзамены за седьмой класс. Неплохой аттестат у меня был. Так я с этими семью классами и двумя курсами техникума и болтался. Когда пришло время мне демобилизоваться, решил, что надо поступать в Литературный институт. С Марком Либеровичем нам пришла мысль, что нужно мне сдать экзамены экстерном за 10 классов. Я подготовился. И в 1-й школе Благовещенска сдавал экстерном экзамены. Там был один из секретарей Обкома по идеологии – он мне покровительствовал. Он меня со службы уволил с помощью своего влияния раньше. Чтобы я успел к поступлению. Он, наверное, дал какие-то советы директору школы. Учителя очень удивлялись: какие-то предметы я сдал нормально – литературу, химию. В общем сдал я, получил аттестат. Поехал в Москву и поступал сразу в два института – в Литературный и во ВГИК. В Литературный институт я все-таки опоздал, потому что там заранее на конкурс сдавать свои работы. А у меня к тому времени в Благовещенске вышла книжка «В пути» в 1952 или 1953 году. Кроме того, в альманахе «Приамурье» была напечатана моя пьеса в стихах, которая называлась «Ровесники». Чудовищная пьеса, но в стихах. Марк Либерович отправлял ее в свое время куда-то в Москву. Ответ прислал Светлов. Сказал, что все интересно, Леонид, но если у вас есть автор, гоните его... Я сдал на конкурс в Литературный книжку и пьесу. Я упрямился, чтобы приняли. Я еще в форме был, меня пожалели.

Пока во ВГИКе ничего не было понятно, я зашел в Литературный. Сдал экзамены. И меня определили на семинар к драматургу Ромашову. Я спросил – почему к Ромашову. Мне ответили, потому что у меня пьеса. Они мой сборник стихов потеряли, осталась только пьеса. Первое время я ходил к Ромашову. Потом начал еще параллельно ходить к Антокольскому на поэтический семинар. Ромашову пьеса моя понравилась, приглашал меня к себе на дачу, предлагал доработать пьесу и поставить. Но я не собирался быть драматургом. Для меня все это было случайно. Поэтому я отключился от этого семинара в свое время, перешел от Антокольского к Ошанину. На что Антокольский очень обиделся и огорчился. Но я с собой не мог ничего поделать, мне было так неинтересно на его семинарах, что лучше уж не ходить никуда. Пошел к Ошанину, у него было

свободное место на семинаре, и не жалею нисколько. Как педагог, руководитель семинара он мне больше подходил. Как поэт он не представляет интереса, пусть он меня простит, но песенник он прекрасный, интересный.

Преподавали у нас тогда самые разные люди, в том числе, Шкловский. Он никогда ни к чему не готовился и начинал с любого места: что в голову приходило. По-моему, курс назывался «Теория прозы». Вел семинар Паустовский. Я с ним тогда не был знаком. Познакомился позже. На нашем курсе в Литинституте училась его падчерица – дочь драматурга Арбузова, Галя Арбузова. Ее мама вышла за Паустовского. Мы с ней сидели за одной партой. Я на занятии часто решал сложные геометрические задачи, которые сам составлял, доказывал теоремы своим способом. У меня не хватало терпения слушать регулярный курс.

Мое восприятие – оно мгновенное и точечное. Я не могу долго общаться с людьми, потому что то, что меня волнует и мне важно, я схватываю в первый момент. И через минут 20 я этим заполнен. Так же было на лекции. Поставили тему, и пошел-пошел сам, и мне уже не интересно. Это, что касается гуманитарных наук. В математике совсем не так.

Преподавал у нас и знаменитый литературовед Пospelов, Бонди, профессор Металлов, Денник.

— **Кто были Ваши сокурсники, кто-то уже тогда выделялся?**

— Выделялись самые разные люди. Например, у нас был Титаренко, он был чуть постарше нас. Славился он тем, что всем пытался доказать, что талант не нужен, он не имеет никакого значения, даже вреден, что, кроме работы, в литературе ничего не должно существовать. Трудиться надо. Заметный был человек, выделялся на общем фоне.

Были на курсе ребята, которые что-то сочиняли, но это было маловыразительно. В том числе, маловыразительно было и у людей, которые потом очень хорошо проявились, например, у Приставкина. Мне казалось всегда, что он ничего такого из себя не представляет. Хотя я к нему хорошо относился. Но я не ждал от него ничего. Когда появилась «Ночевала тучка золотая...» и прочее, я был приятно поражен в самое сердце. Когда мы встретились с ним уже через много лет после окончания института, он очень удивлялся, что я был какой-то не то гордый, не то зазнавшийся, очень ироничный, что со мной общаться было невозможно, а теперь повзрослел. Я хотел тоже ему сказать, что иначе его воспринимал, но воздержался. Я тогда сказал, что прозу написал: я как раз «Родьку» написал, он уже тогда издан был в Хабаровске. Я дал ему прочитать. Он прочел и отнес «Молодой гвардии». Он тогда уже по редакциям ходил широким шагом, широко открывая двери, не ногой, конечно. В «Молодой гвардии» рукопись повалялась в комсомольской редакции. Это же не комсомольское сочинение. Там от меня требовали, чтобы писал о комсомоле, чтобы переделал. Мучились-мучились со мной и перекинули меня в подростковую редакцию, где редактором была Мадлен Катаева. Там книжку напечатали под названием «Три холостяка». Ей не понравилось «Дневник Родьки Муромцева – трудного человека». Да и вообще,

какой это дневник, это не дневник. Но название мне симпатично, и читателю оно симпатично, потому что «Три холостяка», когда она продавалась, путали с «Тремя толстяками» Олеси, это было только хуже. Поэтому я никогда к этому даже не возвращался.

Гладилин отличался тем, что выступал всегда и по любому поводу, и длинно-длинно, и умно-умно. Но в этой умности была какая-то червоточина, которая меня скорее отвращала от него, чем привлекала. Мне он казался очень велеречивым и совершенно не глубоким, малоинтересным человеком. Потом я несколько пересмотрел свой взгляд. Хотя может и не до конца. Он уехал за границу, там и живет.

С Толей Кузнецовым и его женой мы дружили помимо института. Они комнату снимали в Переделкино. Я к ним ездил в гости, мы часто встречались. Мне он казался человеком интересным. Так оно и вышло. Он проявился, напечатал повесть «Бабий яр», которая в юности наделала много шума. А потом он совершил поступок, который мало укладывался в голову. Я давно заметил, что мы сидим на французском языке, и он что-то пишет, переводит. Француженка была очень им довольна, просто восхищалась. И только потом я понял, что это он готовился. И со временем он дернул – уехал. У меня есть стихи, ему посвященные, которые я никогда, естественно, не печатал.

Были люди, которых сейчас никто не знает. Дмитрий Блынский был – поэт. Мне он не нравился. А Ошанину нравился. Он его любил. Он ему помогал. А потом Блынский помер – не успел проявиться. Вот такой был набор.

— Когда Вы начали писать?

— В 1945 году я вернулся из эвакуации и жил в Киевской области в деревне моей мачехи. Там ходил в школу в шестой класс, работал в колхозе летом. До школы было ходить километров шесть. У нас в деревне школы не было. Я ходил туда-обратно. Поскольку я работал в колхозе, чувствовал себя добропорядочным тружеником. И у меня сами собой родились такие стихи. Я помню только кусочек, но прочту. Я кому-то угрожал:

Поля зарастут бурьянами,
Будет степь целиною лежать.
Ведь не зря говорил нам Некрасов:
«Учись мужика уважать».

Когда говорил это Некрасов, я уже не помню. И вряд ли он это говорил. Но я вот так говорил, чувствуя себя мужиком. А там городские люди, они не понимают. Если вы будете себя так вести, то поля зарастут. Написал такие стихи. Поскольку у меня друзей, с которыми я мог ими поделиться не было, я поделился с отцом. Показал ему эти стихи. Он сказал: «Ну что поля зарастут? Придумал такое писать. Надо по-простому. Вот хочется тебе есть – значит хочется есть». Я впоследствии пытался писать по-простому. У меня есть много стихов, написанных по-простому. Но есть и по-хитрому много написанных стихов. То есть от этого

моего учителя я что-то взял, а чего-то и не брал. Вот как отнеслись родные к первому моему опыту.

Ко второму моему опыту (я уже рассказывал), когда я писал на Алтае, отношение было очень прохладное. Даже более чем прохладное. Но потом, когда я уже писал стихи и печатал где-то в газете – в Новосибирске в молодежной газете, там уже моих родных и близких не было. Там были только приятели, мои сокурсники, соученики. Они относились по-разному, но в целом очень благожелательно. До того благожелательно, что когда нам выдавали форму (мы же учились на полном государственном обеспечении: форму нам выдавали – китель, брюки, обувь какую-то), и когда я износил свою обувь до невозможности, мне надо было выпросить, чтобы мне дали пораньше. Друзья посоветовали мне написать директору техникума Патерику письмо в стихах, тогда дадут. Я написал письмо в стихах, я их сейчас не помню. Патерик со мной встретился: очень был симпатичный человек, интересный, маленького роста. Выдали мне обувь, и относились ко мне соответственно. Но это какое было время, 1948–1949 годы. Страна была очень советской, Патерик – член партии, ответственный работник. Он старался меня приспособить писать что-то соответственное. Единственное, к чему он меня склонил, а я как дурак на это купился, потому что отношение было такое (он меня попросил) – написать ко дню рождения Сталина. Я помню, реакция была интереснейшая. У нас было два бандита-брата, бандитское абсолютно отродье. Они учились, мы с ними в столовую вместе ходили, здоровались. Так они со мной перестали здороваться. Как я переживал, вы не можете себе представить. И с тех пор я никогда ни про Сталина, ни про Ленина, ни про Троцкого, ни про кого не писал. Но все равно в первой книжке «В пути» стихотворение вышло. Военных вокруг много вертелось, потому что художником был капитан Лобанович. Он служил со мной и работал в военной газете. Я был младший сержант, а он – капитан. Идет обсуждение, рукопись уже идет в печать. И тут встает Лобанович и говорит: «Товарищи, а вы заметили, что здесь нет ни одного стихотворения про Сталина. Как же мы выпустим эту книгу?» А дело в том, что она бы вышла, и ничего бы не было. Но если это уже сказано публично, то это уже не утаишь. И я написал стихотворение, где была строчка «... в коммуны ведомый Сталиным состав». Это был второй случай.

— Сразу поняли, что поэзия – Ваше призвание? Мечтали о признании?

— Понял довольно рано. Некоторые понимают это в 10–12 лет. Но мне в 12–13 было не до этого: напряженка была, мне бы выжить было. Я осознал это абсолютно в лет 20. До того осознал, что когда учился в техникуме, ходил и давал себе задания написать вот про этот дом или написать про это, хотя бы одну строфу. Профессионально тренировался. Хотя очень часто не было расположения, не было вдохновения. Я с тех самых пор считал, что постоянно нужно писать, не потому что всегда хорошо получается, а чтобы инструмент был в боевой готовности. И вот когда на тебя накатит, и нужно будет писать то, что тебе

диктуется с неба, чтобы ты не путался в технике, технологии, а уже разработанной рукой все делал. И вот я с тех пор стараюсь всегда быть в форме.

Мыслей – признают меня или нет – не было. Но мне хотелось заниматься именно этим. Я перебрал много чего: я и спортом занимался, боксом, и еще чем-то. Но когда я начинал, то мне приходила в голову мысль: «А зачем?» Я бросал. И вот это <поэзия> единственное не вызывало вопроса «А зачем?» Неважно зачем, вопрос не возникает. А чтобы я думал, что останусь в веках, ничего такого не было. И чувствовал я себя поэтом только в те времена, когда удачно писал. Мне пишется – я чувствую себя поэтом. Мне не пишется – я поэтом себя совершенно не чувствую.

— Сохранились ли записи (тексты) Ваших первых лирических произведений?

— Записи первых лирических произведений, безусловно, не сохранились. Это было очень давно. Жизнь у меня была полубездомная в то время.

Сиротским сердцем на стезе земной
Искал я души родственного свойства,
И легкокрылый голубь неустройства
Повсюду в жизни следовал за мной.
Растеряны тетрадки детских лет.
Я даже фотографий не имею.
В чужом доме на пошлую камею
Смотрю я с завистью:
В ней прошлого следы,
В ней воздух дома, вечный воздух дома.
Как не хватает мне семейного альбома,
Какой-то чахлой яблони,
Стола,
Прожженного отцовской папиросой...
Зверь неустройства, жадный и раскосый,
С тяжелым стуком следует за мной
И пожирает след, давясь слюною,
И вещи не срастаются со мною,
И нет мне дома на стезе земной.

Все, что было написано до какого-то времени, просто ушло в небытие. Что касается записанных стихов, которые сейчас существуют, это во многом заслуга Марка Либеровича Гофмана. Гофман сам перепечатывал все. И издал в четырех экземплярах вот такую книгу. Тут сохранилось все с 1949 года. Все, что я помню наизусть, все, что писал при нем, – в этой книге. Я, честно говоря, ему очень благодарен за это, потому что иначе у нас были бы только какие-то воспоминания. В Благовещенске у него должна быть точно такая же книга. Даты проставлены там приблизительно, но все-таки.

— Почему чаще всего не датируете стихи? Много ли у Вас неопубликованных текстов?

— Неопубликованных стихов достаточно много. Свои стихи я записываю не всегда, иногда они теряются. Много стихов потеряно. Иногда они всплывают в памяти, некоторые всплывают в «мусорной яме» Марка Либеровича – у него под диваном огромное количество рукописей моих лежит. Иногда мы там выуживаем что-нибудь такое... Например, стихотворение «Скитальцы думали: "На родину пойдём..."» было практически потеряно. Потом вдруг нашлось. Важное стихотворение, мы теперь его лелеем.

— Знаете ли Вы украинский язык? Пробовали ли на нем писать? Какое место украинская культура занимает в Вашем творчестве?

— Дело в том, что украинский язык у меня в крови. Я на нем начинал говорить. У меня к нему предрасположение огромное. Я считаю, что украинский язык замечательно приспособлен для поэзии, для песен. Я не могу сказать, что украинская литература на меня действовала всей своей массой, всеми своими лучшими образами. Но какие-то вещи на меня безусловно оказывали и оказывают до сих пор влияние. Прежде всего, это Тарас Шевченко, Леся Украинка, Иван Франко. Но дело не в авторах, дело в самой стихии языка. Она на меня действует до сих пор. И я чувствую, что определенный род музыкальности, которая существует в моих стихотворениях, определенный род симфонизма, о котором говорил мой друг композитор Саульский – все идет оттуда.

Украинский язык я знаю достаточно хорошо. Помню его прекрасно. И мы с Наташей <супругой> много лет тому назад ездили на машине по делам по местам моей боевой детской славы. И она не даст соврать, что как только мы переезжали границу России с Украиной, я начинал говорить по-украински. Причем я говорил по-украински нормально. А сейчас такой воляпюк идет, что там и не разберешь какой язык. Меня это раздражало, я даже пытался поправлять людей. Потом уже свыкся и все.

Пробовал писать. Долго-долго ничего не получалось... Но лет семь тому назад ни с того ни с чего покатались у меня какие-то строчки по-украински. Я написал украинское стихотворение. Но к тому времени я написал целый цикл стихотворений, по-русски, естественно. И одно из них было по-украински. И Олег Чухлонцев, который заведовал отделом поэзии, мой приятель давний, еще по тому времени, когда в юности работал в журнале, где я много печатался, пригласил меня в гости и попросил, чтобы я захватил с собой подборку стихов. Они с женой налили чай, я почитал стихи. И говорю: «Представляешь, одно стихотворение вдруг написалось по-украински». Он говорит: «Прочти». Я прочел стихотворение. Он говорит: «Давай мы его напечатаем». И они его напечатали. Но произошло странное. Мне казалось, что я полностью написал на украинском языке, по украинским законам грамматики. Прошло какое-то время, приезжает муж дочери Марка Либеровича, который живет в Киеве. И я ему дал этот стих, чтобы он посмотрел, может там что-то неправильно. И он столько

неправильностей нашел. Так он меня разнес. И я понял, что дышать в стихии языка – это одно дело, а работать в ней – совсем другое. Надо быть, где говорят на этом языке, и самому говорить на этом языке. Потому что иначе такое переплетение получается – чисто грамматическое. Если бы я слова какие употребил, руссицизмы – это одно дело. А у меня грамматические обороты русские получились.

— Для Вас поэзия – духовно-биографический опыт или, может (говоря образно), – сочетание красок и звуков, слов и движений, настроений и мелодий? Какой подход и толкование ближе?

— Для меня поэзия и то, и другое. Духовно-биографический опыт мне дает фактуру, потому что без фактуры я плохо себя чувствую. Что я рисую – мне фактуры очень важны, что в стихах – мне очень важны фактуры. Мой духовно-биографический опыт дает мне эту «плоть». А что касается сочетания красок и звуков, слов и движений, настроений и мелодий – это все тоже имеет большое значение. Но самое важное – какие-то проколы: голос, идущий ниоткуда, знак какой-то... Вот позавчера я написал стихотворение. Ни с чего написал, потому что что-то такое произошло. Как это происходит? Приходит или одна строчка, или две, или даже четыре. Но в них есть сочетание фактуры и голоса. Если это держится, то потом хожу вокруг этого и раз – получается стихотворение. Иначе ничего не выйдет.

— Как проходит сам процесс работы над стихами? Как долго сочиняете?

— Процесс происходил в разные времена по-разному. Когда я был совсем молод, я всегда писал стихи долго. Потом я уже жил в Москве, кончил институт, что-то такое произошло – хряпнуло, треснуло, не знаю, как назвать – и я стал писать гораздо быстрее и даже просто быстро. Сажусь, пишу стихотворение, потом вношу две-три правки, и на этом дело кончилось. Я пришел к выводу, что именно эти стихи чего-то стоят. Я напишу пять стихотворений. Потом три можно выбросить, а два оставить. Но иногда потом я так долго писал отдельные стихи, как не было даже в молодости. У меня есть толстая тетрадь, которая вся исписана одним длинным стихотворением. Такие странные перепады. Сейчас я полюбил сравнительно короткие стихи. И пишу их быстро. А раньше я нашел две-три строчки, тяга есть, и я сажусь и сажусь, пишу и пишу продолжение. А потом выбрасываю. Оставляю только это. Потом еще что-то пишу. Оставляю только это. Я писал по заготовкам. Есть у меня заготовки, я подсаживаюсь-подсаживаюсь, пока тяга не появится.

— Как часто вносите исправления в уже опубликованные произведения? С чем это связано?

— Это связано с тем, что или эпитет подвернется более подходящий, или строфа покажется какая-то лишней, ее хорошо бы выбросить. Иногда потом я возвращаюсь к прежнему варианту. Бывают и такие случаи. Но правок я делаю не очень много. Это относится к 10–12 стихотворениям... Есть стихи составные:

вот я написал стихотворение, а потом приделал начало. Эта приделанность все время ощущается, будто привесили что-то туда. Я ее то отброшу, то опять верну.

— Отожествляете ли вы лирического субъекта своих стихотворений с самим собою? Насколько биографичны ваши лирические произведения?

— Во многом отожествляю. Если я говорю «я» в стихотворении, то это я, а не какой-то условный лирический герой. А если у меня стихотворение без этого яканья, то это, как правило, портрет или картинка, в которой я все равно существую как некто воспринимающий. Лирический герой предполагает не маску, конечно, а какую-то подставную фигуру, которую я могу красить как угодно. Я не считаю, что один метод лучше, другой хуже. Но в целом я обхожусь без лирического героя.

Есть у меня поэма «Планета Зет». Эта вся «Планета» как бы написана от лирического героя. Начинается она так:

В довольно дикой, сверхтаежной стороне,
Где близко нет жилья и быть его не может,
Нашел я на замшелом валуне,
Похожем на пасущуюся лошадь
Престранную тетрадь: «Загальный зошит».
Она была исписана насквозь:
Какие-то заметки, вычисленья,
Координаты, формулы, углы склоненья,
Начало грустного письма, два-три стихотворенья
И множество отдельных строф, бегущих вкривь и вкось.
Вникая в буквы, различимые едва,
Я строфы те расшифровал, расставил.
Где не хватало, кое-что добавил,
Нашел немало слов испорченных, но не исправил,
Поскольку, показалось мне, что те слова
Подчинены законам озорства.
А озорство порой важнее всяких правил.
Еще одно: в тетради я нашел
Семнадцать фотографий выцветших
И тридцать семь фамилий.
Принадлежит ли автору одна из них?
Не знаю. Не настолько я постиг
Его душевный склад и разобрался в стиле,
Чтоб точно угадать. Поэтому, друзья,
Сей труд его подписываю я.
А если (очень вероятное явление)
Вдруг автор обнаружится, тогда
Мы восстановим справедливость с сожаленьем,
Но, смею вас заверить, без труда.

А дальше идет описание. Вот вам лирический герой. Мне нужно было, чтобы это было от какого-то существа, которое могло потерять свою тетрадь с множеством записей где-то в тайге на этом валуне. Чтобы это настроение как-то предвещало то, что будет происходить. Это лирический герой не как мое второе «я», а как прием.

Вы понимаете, мои стихи биографичны по настроению и фактуре. По фактам – нет. Вот, например, пишу – «у меня есть сестра», а у меня может и не быть сестры, но есть чувство сестринства. У меня нет ее, но есть стихи, где я встречаюсь с сестрой, и про сестру есть. Потому что само это ощущение – это мое личное. А то, что этого нет по факту, меня это не волнует.

— Где и когда выходили Ваши поэтические сборники? Были ли постоянные редакторы?

— Постоянных редакторов было два. Постоянный мой редактор и до сих пор – Марк Либерович Гофман, который редактировал мою первую книжку и все остальные, которые выходили на Дальнем Востоке – в Хабаровске, в Благовещенске. Даже если в хабаровском издании стоял другой редактор, то все равно редактором нужно считать Марка Либеровича. Он был не просто редактором, а составителем. Это гораздо шире понятие, чем редактор.

Еще у меня был друг, тоже редактор, Виктор Погельсон. Очень известный редактор поэзии, который долгие годы работал в издательстве «Советский писатель». Он редактировал и Вознесенского, и Евтушенко. В самые тяжелые времена, с точки зрения цензуры, все поэты, которые так или иначе где-то были на грани «можно печатать или нельзя», старались попасть к Погельсону.

Меня к Погельсону впервые адресовала бывшая жена Симонова Евгения Латкина. Она тогда работала заведующей в журнале «Москва». Я как-то что-то сказал о «Советском писателе», и она сказала: «Обязательно идите к Погельсону». Вот было два таких постоянных редактора.

У меня выходили книжки в разных издательствах – в «Молодой гвардии», «Современнике»... Там были редакторы, которых я не упоминаю, потому что они были и прошли, что называется. Для них это было рядовое явление и для меня было рядовое явление. Поэтому я не считаю сейчас важным на этом акцентировать свое внимание.

— Как оцениваете Вашу первую книгу стихов? Какой сборник стихов считаете наиболее удачным, например, в композиционном плане?

— Собственную оценку книгам, что первым, что последним, давать очень сложно, и не только мне. Я думаю, что ни один автор не ответит конкретно на этот вопрос. Свою первую книгу я оцениваю как очень слабую, ученическую, но с проблесками. Мне кажется, что она была с проблесками, потому что Марк Либерович зацепился ведь за мои первые стихи. И как-то в них поверил, в меня поверил. Это было очень важно. Я думаю, что там что-то такое было.

Какой сборник наиболее удачный в композиционном плане, не знаю. Может быть, кто-то может ответить. Но тот, кто может ответить, может и сам хорошо составить свои книжки. Я сам составить свои книжки никогда составить хорошо не мог. Вот составлю ее, вроде все хорошо. Потом посмотрю: «Господи, какая гадость, это же просто невозможно». Поэтому я и сам это не умею делать, и не умею оценить, что получилось на самом деле. Я только слушаю, что другие говорят по этому поводу. Больше всего откликов я получил на книгу «Беглец». Это я могу сказать конкретно. Но тут еще важно, что она выходила в Туле, и я много раздавал ее в Москве.

— Кто является составителем сборников «Листопад», «Дальняя дорога»? Кому принадлежит идея каждое последующее издание делать с похожей композицией, завершать лирической поэмой, дополнять новыми или не вошедшими ранее стихами?

— «Листопад», «Дальняя дорога» и все книги, вышедшие на Дальнем Востоке, составлены и отредактированы Марком Либеровичем Гофманом. К поэме он питает особую слабость. Он считает, что она – очень важная веха в моем творчестве, что мое творчество по-настоящему без поэмы воспринять невозможно.

Никогда я сам не продумываю композицию, не выбираю. Никогда без помощи не обхожусь. Жена моя Наташа в общем не очень, может быть, любит этим заниматься, но в принципе она это делает хорошо.

— Соотносите ли Вы свое творчество с каким-либо литературным течением, школой или поэтической группой? Считаете ли себя чьим-то учеником?

— Ни к какому литературному течению я себя не отношу. Я литературные течения воспринимаю, что называется, вчуже. Принято так говорить, и я говорю, например, «Серебряный век». А на самом деле я этого не чувствую, я не понимаю, что такое «Серебряный век». Я вижу отдельных поэтов. Кто-то мне больше нравится, кто-то меньше, кто-то совсем не нравится. А так, чтобы я какое-то течение воспринял, как что-то для себя важное, для души важное, никогда этого не было. Только отдельные вещи. Поэтому я и сам себя ни к кому не отношу.

Вы понимаете, учиться можно только у всей поэзии. Учиться у кого-то одного – это добром не кончится, во-первых. А во-вторых, это трудно себя переломить, чтобы учиться у кого-то одного. Что, я хочу походить на этого? Овладеть теми способами обработки материала... Нет, конечно. У кого я только не учился. У Державина учился, у «Слова о полку Игореве» учился, у текста «Библии», у ткани «Библии» учился, у стихотворения Пушкина «Пророк» я учился, у стихов Лермонтова «Белеет парус одинокий», «Валерик» я тоже учился...

У румынского поэта Тудор Аргези я учился у одной строчки. Было такое время, советское. Когда мы покровительствовали и Румынии в том числе. Вот мы едем, делегация писателей-литераторов, в Румынию, чтобы помочь им там

всем. И Александров Дементьев, заместитель Твардовского по «Новому миру», с которым у нас были полуприяТЕЛЬские отношения, говорит мне: «Леня, вот я еду. Что там есть в Румынии?» Я говорю: «Там есть Тудор Аргеzi, которого сейчас не очень знают, даже топчут немного». – «Ну хорошо: Тудор Аргеzi. А что он такое ты мне можешь сказать?» – Я говорю: «Нет, но я знаю одну строчку: "И вот столкнулись боль и случай..."» – «Это хорошо. Мы вам поможем».

В конце концов, у этой строчки я тоже учился, потому что боль и случай – это две субстанции, которые не должны сталкиваться на площади одной строки во всяком случае. Он их сталкивает, и из этого возникает какое-то странное пространство информационное. Оно что-то несет. «И вот столкнулись боль и случай» – замечательно.

— **А в отношении живописи?**

— Как-то на радио «Маяк» у меня брали интервью и задали вопрос: «Какое это направление? Что это такое в живописи?» Я сказал, что с моей точки зрения, это может называться «неконкретный реализм». Здесь всегда можно определить, где небо, где земля. По настроению это вещи абсолютно конкретные, не то что – линии, линии или черный квадрат. Другое дело, что там нельзя отличить березу от дуба. Это я понимаю. Но для меня знак дерева – это вещь сама по себе самодовлеющая. Мне не нужно, чтобы это было как-то еще уточнено. В чувствах все, в чувствах.

— **Но у Вас есть любимые поэты, художники?**

— Заболоцкий, Саша Черный – замечательные поэты. Мандельштам – интереснейший поэт. Ни одно целое стихотворения его до меня не доходит. Но какие-то куски производят огромное впечатление. Не будем говорить про Пушкина и Лермонтова – это общее место. Державина два–три стихотворения знаю... Но в этом весь Державин.

Художников любимых нет. Все эти выставки я пробегаю очень быстро. Иногда какая-нибудь одна картина меня зацепит, могу постоять. Я, как потребитель живописи, – не очень разработанный организм. Как производитель живописи – там более-менее я что-то из себя. Я не хочу никого выделять, потому что это будет просто наобум.

— **Писал ли кто-то о Вашем творчестве? Брались ли Вы сами, например, за воспоминания?**

— Обо мне писали очень мало. Был один человек, который, можно сказать, по-настоящему что-то чувствовал в моих стихах. Это был такой Кашук Юрий, который жил во Владивостоке, поэт и критик. В последние годы он вел постоянную колонку в «Книжном обозрении». Этот Юра Кашук все хотел написать обо мне статью. Но дело в том, что у него не хватило замаха. Обо мне надо было писать, что очень крупный поэт, почти гений. Вот обратите внимание. Тогда он мог бы написать, интересно написать, но так он не мог написать, потому что писал для «Литературного обозрения». У него были свои рамки. И они требовали, чтобы он не только обо мне статью написал, но и еще о ком-то, чтобы это

была общая статья. Он написал такую общую статью, где огромный кусок был обо мне. Писал он хорошо, но по частностям. Основной гул, который существует в моих стихах, который его больше всего интересовал и трогал, полупрофетический гул, он пропустил мимо. Сошел на частности. Он очень широко меня цитировал, надеясь, что в цитировании он скажет то, что не мог сказать прямыми словами. Но без прямых слов тоже не получается обойтись.

Были еще какие-то статьи – малозначащие вещи. Масса народа говорили: «Леонид Андреевич, я обязательно огромную статью о Вас напишу». Но потом ничего. Все время толчется определенная обойма. «Я напишу статью, а возьмет ли ее журнал»? «Зачем я буду писать-стараться»? И только какие-то люди, которые отключены от всех этих вещей, которые пишут сами для себя, могли бы это сделать. Но я их не нашел. Марк Либерович мог бы сделать. А я сам нет. Я предисловия к своим книжкам писал с большим трудом. Я это не люблю.

Я обратил внимание, что люди, которые с моего голоса читают стихи, они как-то и чувствуют по-другому – лучше, правильной. Я могу плохо читать, но даю ключ к прочтению. Структура стихов моих кажется простой, но она в достаточной мере сложная. И если неправильно расставить акценты – смысловые ударения, то будет совсем другое сочинение.

Я не декламирую свои стихи, не пою их, как некоторые поэты, у меня сравнительно логическое чтение. Я стараюсь донести интонацию, что я считаю едва ли не самым важным. Единственная добыча и новость, которая существует в стихотворении – это новая интонация. Всякое воровство и плагиат, они как раз существуют по линии воровства интонации, потому что прямо текст никто не ворует, а интонацию тащат. Если учиться у кого-то, то это значит интонационно идти в этом русле. Без своей интонации поэт не существует.

— **Что для Вас значит Амурская область, Благовещенск?**

— У меня есть такие строчки: «Где дом друзей, там родина моя». Если бы не Марк Либерович, с которым мы там встретились, там много жили, работали, дружили, прожили достаточно большую жизнь, может быть, я так и не привязался к этой земле. Земля есть земля. Я видел много земель разных. «И в каждой чуждедальной стороне я навсегда как будто оставался». Опять же – «где дом друзей, там родина моя». Первопричина как бы уже стусебалась. Поэтому когда теперь я приезжаю в Благовещенск, на Дальний Восток, я чувствую, еще не видя Гофмана, что что-то здесь такое живет, что-то есть для меня очень важное. Это можно посмотреть в моей поэме, там это все написано. Друзей у меня в Благовещенске, кстати, немного. Можно сказать, что и нет. Есть люди приятные, к которым я хорошо отношусь, с интересом.

— Я не знаю, насколько это удовлетворит нашего корреспондента, но я ответил как мог, от души...

г. Москва, 2002 г.

АННОТАЦИИ

Традиционные культуры народов Северо-Восточного Китая и сопредельных территорий

Медведев В.Е. О чжурчжэньской государственности в российском Приамурье

Аннотация. Рассматриваются созданные в Среднем и Нижнем Приамурье (современная территория Амурской и Еврейской автономной областей и Хабаровского края) в период чжурчжэньских государств Цзинь и Дун Ся городища: планировка, фортификация, жилые и производственные комплексы. Освещаются могильники с большим количеством курганов, погребений и богатым погребальным инвентарем, культовые сооружения. Дается оценка ранним памятникам чжурчжэньской письменности в Амурском регионе. Впервые истолковываются также другие факты.

Ключевые слова: чжурчжэни, культовые сооружения, городище, курган, могильник, погребальный инвентарь.

Хаймурзина М.А. Китайские исследователи об истории хэйшуй мохэ – предков чжурчжэней

Аннотация. Хэйшуй мохэ – одно из семи племен *уцзи-мохэ*. *Хэйшуй мохэ* – предки чжурчжэней – получили свое имя от названия реки Хэйшуй. Так именовали в древности Первую и Вторую Сунгари вместе со средним и нижним течением Амура, после слияния с Сунгари. С целью корректного осмысления местонахождения и передвижений *хэйшуй мохэ* необходимо учитывать три основных этапа их исторического развития, которые будут рассмотрены в статье.

Ключевые слова: племена *уцзи-мохэ*, *хэйшуй мохэ*, чжурчжэни, Дунбэй.

Артемьева Н.Г. Отличительные черты городищ чжурчжэньского государства Восточного Ся

Аннотация. Местонахождение северных границ государства Восточное Ся до сих пор является спорным вопросом. Обычно под границами государства подразумеваются регионы, где установился устойчивый правящий режим. Основатель государства Пусянь Виньну занял территории северо-восточной части Ляодунского п-ова, а также цзиньских округов Еланьлу, Сюйпиньлу и Хулигайлу. Часть этих округов заходили на территории Российского Дальнего Востока, где сейчас обнаружено большое количество памятников. Характерные черты городищ этого периода, исследуемые в Приморье, дают возможность выделять подобные памятники на сопредельных территориях.

Ключевые слова: чжурчжэни, городище, археологические памятники, Восточное Ся.

Забияко А.П. Ранний чжурчжэньский текст на скале реки Архары в контексте истории чжурчжэней в Приамурье

Аннотация. Среди наскальных изображений реки Архара есть текст, написанный знаками чжурчжэньской письменности в 1127 г. Чжурчжэньская письменность была создана в 1119 г. Появление текста в 1127 г. является свидетельством быстрого и широкого распространения чжурчжэньского письма на территории государства Цзинь вплоть до его восточных окраин, до левобережья Амура. Сохранилось имя автора текста – Шин Тэрин. Шин Тэрин, образованный человек, являлся, видимо, должностным лицом, чиновником. В тексте сказано, что Шин Тэрин посетил Таргандо. Текст, написанный Шин Тэрином, фиксировал выполнение им в Таргандо некоей миссии (возможно, инспекционной миссии). Название Таргандо относится к военно-территориальной общине чжурчжэней (моуке). Упоминание о Таргандо указывает, что на левобережье Среднего Амура уже в первой трети XII в. существовала система моуке, соответствующая общей системе организации чжурчжэньского общества и чжурчжэньской государственности. Локальные общины (моукэ) входили в состав больших административных районов. Установлено, что в бассейне левого берега Амура существовало большое количество укрепленных поселений (городищ, крепостей) чжурчжэней. Некоторые из них были военно-административными центрами своих административных районов. Ближайшим к Таргандо административным центром была крепость на горе Шапка.

Ключевые слова: петроглифы, чжурчжэни, чжурчжэньская письменность, городище.

Кайхэ А. Между призраками и Богом: Исследование космоса в маньчжурской сказке «Нишан Саман-и Битхе»

Аннотация. В статье утверждается, что призрачный и божественный миры тунгусских маньчжуров в «Нишан Саман-и Битхе» существуют в тесной связи друг с другом. Они расположены в одном пространстве и между ними нет четкой границы. Призраки и Бог взаимодействуют и образуют единую систему, управляющую душами людей. В качестве посредника нишанская шаманка действует в триаде «Человек–Дух–Бог», стремясь отрегулировать баланс между этими тремя группами. Нишан не всемогущий шаман, однако у нее есть способность использовать силу диких животных, таких как орлы, журавли, медведи и т.д., которую, тем не менее, она никогда не использует при общении с призраками или Богом. Когда она вступает в общение, она думает о разрешении ситуации. Однако она также уделяет большое внимание поддержанию баланса интересов между сторонами в отношениях этих трех групп.

Ключевые слова: «Нишан Саман-и Битхе», Ниша, Нишан, призрак (хуту), Бог (Омоси Мама).

Попов А.Е. Первичные захоронения в погребальных практиках народов Амура в эпоху Средневековья

Аннотация. В статье представлена характеристика первичных захоронений в погребальных практиках народов Амура в эпоху Средневековья на территориях Верхнего и Среднего Амура. Обобщены данные, полученные на памятниках (могильниках) разных археологических культур.

Ключевые слова: археологические памятники, могильники, погребальные практики, народы Амура.

Ван Шуай. Изучение тунгусо-маньчжурских религиозных традиций Северо-Восточного Китая в китайской науке

Аннотация. В статье рассматриваются основные подходы китайских ученых к изучению религиозной культуры тунгусо-маньчжуров, проживающих на Северо-Востоке Китая. На сегодняшний день в китайской науке существует множество работ историков, религиоведов, культурологов, посвященных изучению этнических культур Китая. Начиная с 1949 г., и по сей день проводятся археологические экспедиции. Китайскими учеными изучен фольклор и мифология тунгусов, охотничья магия, а также шаманские обряды и ритуалы.

Ключевые слова: Северо-Восток Китая, тунгусо-маньчжуры, мифология, фольклор, охотничья магия, культ тигра, тотемизм, шаманизм, шаман, эвенки, ороконы, сибо.

Хань Цзянь. Культ предков дауров, маньчжуров, тунгусов на северо-востоке Китая

Аннотация. В статье рассматривается малоизученная тема культа предков дауров, маньчжуров и тунгусов на северо-востоке Китая. В результате исследования было выяснено, что данные народы объединяет почтительное отношение как к фактическим предкам (родителям и пожилым родственникам), так и к иррациональным предкам, под которым данные народы понимают почитание далеких, часто мифических прародителей, живших столетия и тысячелетия назад. Данный культ может объясняться посредством восточного философского понятия сяо, которое означает сыновнюю почтительность. Культ предков дауров находит отражение в особенных обрядах погребения старейшин, маньчжуры для усмирения духов предков применяли различные маски, а тунгусы с особым почитанием относились к деревьям как своим предполагаемым прародителям.

Ключевые слова: дауры, маньчжуры, тунгусы, народы северо-востока Китая, культ предков, ритуалы погребения, сяо.

Ли Хуэй. Шаманская культура народов Северо-восточного Китая как часть нематериального культурного наследия Китая

Аннотация. Вплоть до середины XX в. шаманизм занимал очень важное место в мире верований различных этнических групп в северном Китае – маньчжуров, монголов, сибо, хэчжэ, ороконов, эвенков, дауров, уйгуров. Вера в

шаманизм все еще в разной степени присутствует в народной жизни таких этнических групп, как казахи, киргизы и корейцы. Традиционная культура и выражение разнообразия китайских этнических культур имеют важное значение для дальнейшего развития культур этнических меньшинств на основе традиций, для развития национальных культурных мероприятий и экономики туризма.

Ключевые слова: традиционная культура, обычаи, ритуалы, шаманизм; народы Севера.

Се Чуньхэ. Учреждения по иностранным делам города Хэйхэ и их деятельность по отношению к России в конце династии Цин и начале КР

Аннотация. В период 1858–1869 гг. Китай и Россия восстанавливали восточную государственную границу по «Айгунскому договору», «Тяньцзиньскому договору», «Пекинскому договору». Айгун, расположенный на правом берегу впадения верхнего и среднего Амура, являлся крупнейшим и высочайший китайским городом и торговым портом для России по государственной границе. В течение 40 лет в конце династии Цин (1860–1900), тенденция иностранных дел Айгуна для России увеличивалась год за годом. Расцвет Айгун был разрушен в 1900 г. «войной девиза Гэнцзы». После того, как Россия отвела войска, население Большой Хэйхэ, напротив Благовещенска, стало быстро возрастать. И затем, заменив Айгун, Хэйхэ стал центральным городом и открытым портом для России в регионе Верхнего и Среднего Амура. Центр деятельности иностранных дел для России тоже был переведен из Айгуна в Хэйхэ. Айгун и Хэйхэ расположены на правом берегу впадения между Верхним и Средним Амуром, в 30 километрах друг от друга. Они являются братскими городами, общепринято называть их «Айгун (Хэйхэ)».

Ключевые слова: конец династии Цин и начало КР, Хэйхэ, учреждения по по иностранным делам.

Кейдун И.Б. Общая характеристика порядка и содержания похоронных церемоний в чжоуском Китае (по материалам канонического конфуцианского текста «Ли Цзи»)

Аннотация. Представленные материалы подготовлены на основе изучения содержания канонического конфуцианского текста «Ли цзи» («Записи о ритуале»), составленного в I в. до н.э. Многие главы текста содержат информацию, связанную с похоронами и трауром: эта важная часть жизни чжоуского общества была тщательно проработана и регламентирована. Обязательное соблюдение погребально-траурных церемоний рассматривалось как высшее проявление сыновней почтительности по отношению к умершему. Статья реконструирует в общих чертах порядок и основные действия, связанные с подготовкой умершего к захоронению.

Ключевые слова: чжоуский Китай, конфуцианский канон, Ли цзи, похоронные церемонии, погребально-траурный ритуал

Пелевина О.В. Феномен китаизации христианства в КНР

Аннотация. В статье рассматривается феномен китаизации христианства. В качестве источников автор использует материалы современных китайских религиозно-исследовательских исследований. Автор приходит к выводу, что феномен китаизации христианства в КНР имеет два уровня. Первый базируется на философско-идеологических основаниях. Разрабатывается по инициативе государства и имеет целью интеграцию христианства в современный китайский социокультурный политический контекст. Второй уровень носит стихийный самостоятельный характер. Он обусловлен особенностями китайской культуры, которая за несколько тысячелетий сформировала механизмы интеграции инокультурных феноменов в свою среду.

Ключевые слова: Китай, китаизация, христианство, китайское религиоведение, культурное взаимодействие.

Ли Сюлянь, Ли Енань. Этногенез и развитие улохоу и чжурчжэней

Аннотация. Общее мнение большинства исследователей – улохоу произошли из дунху, затем вошли в группы шивэй. Однако этногенез и развитие улохоу не решены окончательно. Улохоу были расположены на территории хэйшуймохэ и на востоке от киданей. Улохоу являются важным звеном между чжурчжэнями и «иным народом западного моря».

Ключевые слова: улохоу, чжурчжэни, чжуличжэнь.

Сунь Хао. Атрибуция происхождения названий учреждений мохэ в государстве Бохай: фактор северных племен в политическом порядке древней Северо-Восточной Азии

Аннотация. В политической системе государства Бохай использовалось большое количество центрально-евразийских политических реалий, в основном заимствованных из сяньбэйских и тюркских политических традиций. Королевский титул в государстве Бохай – «кэдуфу (可毒夫)» происходит от почётного титула хана жужаней-сяньбэя – «цюдофа (丘豆伐)». Такие титулы, как «боцзи (伯计)» и др., происходят от идентичности «bäg» в тюркской политической традиции. Власть возникшего государства Бохай принимала почётные названия, происходящие от титулатуры сяньбэйского хана, что отражало рост самосознания королевской семьи Бохая, чтобы изменить свою маргинальную позицию дальнего родства в прежнем порядке Центрально-евразийского ханства и вместо этого создать порядок нового типа в Северо-Восточной Азии, в котором Бохай будет являться центром. В то же время правители Бохая ввели большое количество сяньбэйских и тюркских политических титулов, чтобы декларировать функции вождей на всех уровнях страны новой титулатурой в сочетании с традиционной аристократической идентичностью, что стало краеугольным камнем системы управления Бохая.

Ключевые слова: государство Бохай; центрально-евразийская традиция; «кэдуфу (可毒夫)»; названия учреждений.

Мяо Линьлин. Общество Золотой империи в эпитафиях на каменных плитах

Аннотация. Эпитафия, которая является прямым свидетельством поведения владельца могилы при его жизни, получила популярность в обществе династии Цзинь. Надписи в виде эпитафий имеют социально-культурную специфику. Эпитафии дворянских родов подчеркивают преимущественно их кровные или брачные отношения с императорской семьёй. Эпитафии аристократических семей в основном основаны на характеристике области знания, должности и брачных отношений владельца могилы. Эпитафии гражданских чиновников сосредоточены на фиксации императорских экзаменов и должностей, эпитафии военных сосредоточены на пограничных войнах, а эпитафии женщин уделяют больше внимания личному поведению похороненной. Эпитафия – это не только резюме и краткое изложение жизни владельца могилы, но и выражение социальных маркеров эпохи Цзинь.

Ключевые слова: династия Цзинь, эпитафия, назначение, должность, брак.

Ван Юйлан. Исследование географического местоположения Горы Тухэшань северного шивэй

Аннотация. Гора Тухэшань являлась местом жительства девяти групп северного шивэй, которая была записана в хронике «Суйшу» (История династии Суй). Однако, географическое положение горы Тухэшань является спорным вопросом в китайских и зарубежных исследованиях. После проведения полевой экспедиции, редактирования источников и анализа результатов исследований, автор утверждает, что горы Дахэйшань и Цзюлушань являются горой Тухэшань северного шивэй, относящейся к Айгунскому району города Хэйхэ. В 80 гг. 20 в., установление географического местоположения было осуществлено профессором Тан Цисяном. Статья посвящена дальнейшему определению связи горы Тухэшань с северными шивэй.

Ключевые слова: гора Тухэшань, северный шивэй, Малый Хинган, гора Дахэйшань, гора Цзюлушань.

Ван Юйлан, Хэй Лун. Основные результаты обследования памятника Чулуун-Хото у хошуна Джалайд Внутренней Монголии

Аннотация. Статья посвящена описанию основных результатов обследования памятника Чулуун-Хото у Хошуна Джалайд Внутренней Монголии. Чулуун-Хото (Каменный город), также известный как Богданная Гора, в переводе с монгольского означает «Священная гора». Памятник расположен на реке Чуор на правом берегу реки Нони, хошун Джалайд, Синъань, Внутренняя Монголия. Согласно результатам предыдущих исследований и полевых работ авторов в 2018 и 2019 годах, в границах объекта существуют ритуальное сооружение обо на вершине горы, а также писаница «Дашидин», Большое каменное городище, Маленькое каменное городище и водохранилище. Объект с наскальными изображениями, используется в качестве буддийского святилища, он может быть

датирован 4 годом правления Тайань (太安) династии Северной Вэй (458 г.) или 4 годом правления Даань (大安) династии Ляо (1088 г.). Каменные городища и водохранилище, видимо, были остатками деятельности киданей в династии Ляо. Большое количество строительных материалов разбросано по поверхности памятника Маленького каменного городища, что указывает на то, что внутри городища были крупномасштабные постройки. Памятник в целом имеет структуру древних алтарей, храмов и кладбищ национальной идеологии и ритуального пространства. Он имеет отличительные черты интеграции различных этнических групп и религиозных культур. Это собрание религий (буддизм, ламаизм, шаманизм) и культа богам, могильника. Этническая принадлежность памятника, очевидно, связана с этнической системой Дунху (Восточные варвары) – сяньбэй, шивэй, кидани.

Ключевые слова: памятник Чулуун-Хото, хошун Джалайд, каменные городища, религиозный культ.

Чжуан Хунянь. Исследования петроглифов «Фэйлуншан» в Большом Хингане в контексте шаманской культуры

Аннотация. Наскальные рисунки горы Фэйлуншан Большого Хингана являются одними из самых информативных и наиболее хорошо сохранившихся наскальных рисунков, обнаруженных к настоящему времени на Большом Хингане. В статье на основе полевых исследований и с позиций влияния шаманской культуры проводится сравнительное изучение петроглифов горы Фэйлуншан Большого Хингана с наскальными изображениями на Дальнем Востоке России и в других регионах с присутствием шаманской культуры. На этой базе автор интерпретирует основные наскальные композиции горы Фэйлуншан и открывает окно для изучения петроглифов Большого Хингана, чтобы привлечь больше исследователей к совместным исследованиям, вскрывающим большое культурное значение петроглифов Большого Хингана.

Ключевые слова: Большой Хинган, культура, петроглиф, шаманизм.

Ху Утин. «Китовый глаз» и «Матлер»: китовая культура в Северо-Восточной Азии в древние и средневековые времена

Аннотация. С доисторических времен примерно до X века древние популяции, жившие в Японии и на Корейском полуострове по берегам Японских и Охотских морей, а также мохэ-чжурчжэни вели китобойный промысел. В этот период на территории Восточной Азии полностью была освоена обработка и переработка китовых продуктов – таких как китовые кости, китовый ус и китовые глаза. Это сформировало давнюю традицию китовой культуры, которая, в конечном итоге, способствовала организации транспортировки китовой продукции на большие расстояния и широкое распространение китовой культуры в Северо-Восточной Азии.

Ключевые слова: древность, средневековье, Восточная Азия, китовая культура.

Ци Янь. Дополнительное исследование чжурчжэньской надписи на стеле Храма Юннин. Отношение чжурчжэньского языка и маньчжурского языка в династии Мин

Аннотация. Статья посвящена транслитерированному переводу чжурчжэньской надписи на стеле храма Юннин в районе Цзяньчжоу (建州) династии Цин на маньчжурский язык. Автор предпринимает попытку обозначить связь двух языков и перевести незнакомые чжурчжэньские иероглифы. Исследуется взаимосвязь между чжурчжэньским языком династии Мин и маньчжурским языком в районе Цзяньчжоу в период династии Цин, раскрываются функция и принадлежность основания Храма Юннин.

Ключевые слова: Храм Юннин, надпись стелы, чжурчжэньский язык, буддизм.

Ван Цзюньчжэн. Возникновение и начальное развитие буддизма в Северо-Восточном Китае (по материалам Сяньбэй и Когурё)

Аннотация. Статья посвящена изучению генезиса буддизма в Северо-восточном Китае по письменным и археологическим материалам Сяньбэй и Когурё. Буддизм был внедрен в Северо-восточный Китай в начале династии Цзинь (266–420). Одним из ветвей этноса сяньбэй является общность мужун-сяньбэй, которая являлась основательницей государств Трёх-Янь. В связи с тем, что их территория примыкает к Центральной равнине, мужун-сяньбэй представлял первую популяцию Северо-восточного Китая, принявшую буддизм и распространявшую его в Северо-восточном Китае. Её политический центр (столица) – Город Дракона, является местом интеграции и транзита буддийской культуры в Северо-Восточной Азии. Могила Фэн Суфу в династии Северной Вэй и Пещеры Ваньфотан в округе Исянь являются важными феноменами буддизма Трёх-Янь. На Когурё глубоко повлияла культура Трёх-Янь, и в то же время, по сведениям о контакте между монахами династии Восточной Цзинь и Когурё, можно увидеть, что введение буддизма в Когурё имеет сухопутные и морские пути. Буддийские статуи и памятники буддийских храмов были обнаружены в районе Города Гонэй Когурё, Хуньчуня и Северной Кореи, а также следы буддийских элементов были сохранены на фресковых гробницах и могилах Когурё.

Ключевые слова: буддизм, мужун-сяньбэй, Когурё, пещеры Ваньфотан, статуя Будды, фресковые могилы.

У Ган. К вопросу образования легенды «Нишан-шаман» в контексте мотива «погони за душой и оставления души»

Аннотация: «Нишан-шаман» («Нисань самани битхе») – шаманская легенда, распространенная среди маньчжуров, дауров, эвенков, орочонов, нанайцев и других этнических групп на Северо-Востоке Китая. В настоящее время существует 6 рукописей на маньчжурском языке и 11 записей устных изложений. Легенды «Нишан-шаман» этих народов тесно связаны. В статье рассматривается взаимосвязь влияния и взаимосвязь гомологии; автор полагает, что текст

«Нишан-шаман» был приведён в завершённый вид маньчжурами, даурами и, возможно, некоторыми другими этническими группами. Через обобщение основных сюжетов маньчжурской рукописи «Нишан-шаман» и устных рукописей пяти народов – маньчжуров, дауров, эвенков, орочонов и нанайцев, можно сделать вывод, что «погоня за душой и оставление души» является ядром, главным мотивом «Нишан-шамана». Также в статье исследуется мотив «погони за душой и оставления души». Автор приходит к выводу, что определяющий мотив в структуре «погоня за душой и оставление души» является не «погоня за душой», а «оставление души», а также бедствие Нишан-шамана. Это отражает религиозную политику запрета шаманской культуры в династии Цин, которая является основополагающим фактором в формировании легенды «Нишан-шаман». Цицикар и Айгун были местами, которые активно откликались на религиозную политику династии Цин, и они также были центральными областями функционирования легенды «Нишан-шаман».

Ключевые слова: «Нишан-шаман», погоня за душой, оставление души.

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

Лю Цюаньшунь. Новые методы и подходы в исследовании эмигрантской истории Северо-Восточного Китая

Аннотация. Исследование «иммигрантской истории» как научное направление возникает в Китае в 90-е гг. XX века. Исследование «эмигрантской истории северо-восточного района» является основным разделом китайской иммигрантской истории, понятие «общая северо-восточная форма» часто встречается в научных исследованиях. При глубоком и тщательном исследовании «северо-восточной иммигрантской истории» Китая, исследование в целом развивается весьма успешно. Были введены понятия «основные тезисы хэйлунцзянских иммигрантов» и «хэйлунцзянская эмигрантская история» в качестве примеров, проведен анализ изменения научного понимания значения хэйлунцзянского иммигрантского исторического исследования: были расширены временные и пространственные рамки изучения, углублен пространственный подход, иммигрантские проблемы стали исследоваться сквозь призму двустороннего подхода (с учетом полевых данных и данных фольклора). Все это отражает изменение исследовательской цели китайских ученых в области иммигрантологических исследований.

Ключевые слова: иммигрантская история, северо-восточная эмигрантская история Китая, исследование хэйлунцзянской эмигрантской истории.

Ду Ин Русские и русская культура за рубежом с точки зрения академических кругов Китая и Японии

Аннотация. В 1920 г. большое количество русских иммигрировали за границу, за исключением Берлина, Парижа и других регионов Европы, на Дальний

Восток, Северо-Восточный Китай и Японию. В последние годы, помимо изучения русских в Европе, увеличилось количество исследований, сосредоточенных на Дальнем Востоке, Северо-Восточном Китае и Японии. Ученых интересует, как эмигранты использовали русский язык, как их деятельность прямо или косвенно способствовала распространению русской культуры и укреплению статуса русских в местном обществе. В данной статье делается попытка взглянуть на исследовательские перспективы ученых из Китая и Японии. Автор считает, что эти исследования обеспечат тенденции для всестороннего представления русских за рубежом и русской культуры.

Ключевые слова: китайские и японские академические круги, диаспоры, русские, русская культура

Лю Ши. Понятие «эмигрант» в китайском этническом сознании: этимология, история, политика

Аннотация. В статье исследуется понятие «эмигрант» в китайском этническом сознании 20–40-х годов XX века. Материалом исследования послужили публицистические и художественные тексты китайских авторов «левого» крыла, ориентированных на политические установки Коммунистической партии Китая. Автор сравнивает этимологическую основу понятия, историю его развития в средневековье и актуализацию новых смыслов после Синьхайской революции. Опираясь на художественные образы восприятия эмигрантов, автор резюмирует: под влиянием новых политических идей в этническом сознании китайцев 20–40-х гг. смысл понятия «эмигрант» обретает резко отрицательные коннотации. Негативная семантика понятия «эмигрант» в китайском этническом сознании 20–40-е гг. прошлого века отразила политический статус самих русских эмигрантов, рост национального сознания китайцев, начавших движение к социалистической модели государства по аналогии с СССР; идеологическую установку «левого» крыла.

Ключевые слова: эмигрант, белоэмигрант, этническое сознание, литература «левого крыла», образ художественного восприятия.

Фэн Ишань. Формирование понятия «родина» в этническом сознании китайцев (по материалам словарей и текстов классической литературы)

Аннотация. В статье исследуются истоки формирования образа родины в китайском этническом сознании. Автор обращает внимание на то, что в древности в закрытом и раздробленном Китае представления о родине в современном толковании не были сформированы и были ограничены понятиями «страна происхождения» и «место, где жили предки». Современное слово «祖国» («Родина») возникает в китайском языке в эпоху династии Мин и первоначально используется не для обозначения своей страны, но для описания земли происхождения «чужого» народа (хуэйцев) – как «страна исхода». В XX в., с образованием Китайской народной республики, складывается современное значение слова «祖国» – «родная страна», «родное государство». Рассматривая концепт «родина» в

китайском этническом сознании, автор обращается к творчеству китайских поэтов династии Тан, в котором для обозначения этого понятия используются разные лексические единицы («故乡», «故园» и др.).

Ключевые слова: родина, страна исхода, этническое сознание, классическая китайская поэзия.

Линь Линь. Русский след в харбинской культуре

Аннотация: В конце XIX в. царская Россия получила право построить Китайско-восточную железную дорогу (КВЖД). Со строительством КВЖД в Харбине тысячи русских инженеров, железнодорожников, офицеры царской армии и их семьи приехали в Харбин, который еще оставался малолюдным местом. С того времени и на 30 лет после этого русские стали основным населением Харбина. Харбин с его уникальными региональными особенностями и сложной социально-культурной ситуацией, испытал огромное влияние русской культуры в архитектуре, образовании, литературе, манере одеваться, пищевых привычках и т.д. Всё это сыграло важную роль в формировании истории и культуры Харбина.

Ключевые слова: Харбин, Россия, культура, влияние.

Ян Синьмо. Распространение фашистского течения среди русских эмигрантов в Харбине в 1920-е гг.

Аннотация: Фашизм напрямую связан с Первой мировой войной и главным мировым кризисом после войны. Распространение фашизма по всему миру, международная ситуация в Северо-Восточной Азии и сложная обстановка в Харбине побудили некоторых русских эмигрантов принять радикальные правые идеи.

Ключевые слова: фашизм, русские эмигранты в Харбине, «еврейский вопрос», Харбинская юридическая школа.

Бай Сяогуан. Исследование социального образа Китая в России за последние 30 лет

Аннотация. Автор обращает внимание на следующие аспекты: Россия как важная страна-партнёр Китая давно изучает образ Китая; Россия построила социальный образ Китая, исходя из аспектов социальной жизни Китая, китайского народа, проблем народонаселения и других проблем социального развития Китая; изучение изменений в социальном образе Китая в России за последние 30 лет поможет точно понять восприятие Китая россиянами и будет иметь определенное практическое значение для развития неправительственных обменов между Китаем и Россией и укрепления связей между людьми.

Ключевые слова: Россия, образ Китая, социальный образ.

Цао Чжихун. В развитие идей и мер глубокой интеграции провинции Хэйлуунцзян в строительство «Одного пояса, одного пути»

Аннотация. В новую эпоху провинция Хэйлуунцзян будет интегрирована в проект «Один пояс, один путь», в строительство открытого совместного пространства по принципу «создать окно и построить четыре района». Она

сталкивается как с редкими возможностями, так и с «недостатками», рисками и проблемами. При анализе и добросовестном решении их мы также должны видеть потенциал и бизнес-возможности, содержащиеся в этих проблемах. Оптимизируя бизнес-среду и привлекая инвестиции и строительство со всех сторон, мы должны воспользоваться возможностью, чтобы проявить инициативу, эффективно использовать возможности Китая и России, чтобы войти в новую эру, расширить и укрепить основную структуру предприятий, ускорить развитие трансграничных парков Хэйлунцзян и внедрить новаторские механизмы международного сотрудничества. Эффективно предотвращать и контролировать инвестиционные риски, укреплять сотрудничество в Северо-Восточной Азии и расширять «круг друзей» в провинции Хэйлунцзян.

Ключевые слова: «Один пояс, один путь», провинция Хэйлунцзян, сотрудничество Северо-Восточной Азии.

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

Забияко А.А., Чжан Жуан. Неубиваемая память. Образ восприятия японцев в семейных меморатах русских Трехречья о событиях японской оккупации

Аннотация. На материале устных историй (меморатов) о годах японской оккупации авторы исследуют образы восприятия японцев представителями русской народности Трехречья. Мемораты фиксируют значимость данного периода в исторической памяти потомков русско-китайских браков, обозначают основные эмоциональные и этнические установки по отношению к японским захватчикам, а также запечатлевают особенности этнического характера самих представителей русской народности: гордость, независимость, патриотизм по отношению к Китаю и России, выносливость и терпеливость.

Ключевые слова: семейный меморат, русские Трехречья, историческая память, этническая идентификация, бипатриотизм, японская оккупация, японцы.

Ван Юйци. Образ восприятия японцев в китайской литературе антияпонского сопротивления (на материале повести Сяо Цзюня «Деревня в августе»)

Аннотация. В статье представлены результаты исследования художественных образов восприятия японцев в повести Сяо Цзюня «Деревня в августе». Автор выделяет основные концепты в восприятии японцев – «жестокие» и «развратные». Данные концепты переданы через натуралистические описания самих японцев, физиологические, кровавые подробности их деяний, тенденциозные внутренние диалоги японцев. Эти средства становятся основными при создании образа японского захватчика в литературе антияпонского сопротивления. Помимо образов восприятия японцев, Сяо Цзюнь создает образы самовосприятия китайцев (в этнических характеристиках-литотах и самохарактеристиках-

гиперболах, в репликах персонажей-китайцев). Роман «Деревня в августе» рассматривается как своеобразный пример художественной этнографии писателей Северо-востока Китая 20-40-х гг.

Ключевые слова: китайская литература антияпонского периода, Сяо Цзюнь, пропаганда, политика, художественный образ, образ восприятия Японии, образ восприятия Китая, культурные концепции.

Чжоу Синьюй. Образы хунхузов в творчестве писателей Северо-Востока Китая в 20–40-е гг. XX века

Аннотация. Целью исследования является изучение образа хунхуза в китайской литературе 20–40-х гг. Статья основана на сравнительном анализе исторических источников и художественной рецепции явления хунхузничества в творчестве северо-восточных авторов Сяо Цзюня и Дуаньму Хунляня, входящих в «Лигу левых писателей». Автор приходит к выводу, что в творчестве политически ориентированных писателей в описании хунхузов, их быта, их сознания как субэтноса историческая достоверность уступает место художественному вымыслу. Несмотря на стремление проследить историко-социальные корни хунхузничества, обратить внимание на индивидуальные обстоятельства обращения в хунхузы, авторы во многом идеализируют образы хунхузов. Такие герои необходимы были в те годы китайскому обществу, востребованы исторической ситуацией формирования национального сознания перед угрозой японской оккупации. Типология создания образа хунхуза в творчестве северо-восточных писателей состоит в сочетании архетипического образа разбойника и современного борца с социальным неравенством и иностранным засильем.

Ключевые слова: образы хунхузов, Сяо Цзюнь, Дуаньму Хунлянь, образ разбойника, Лига левых писателей, северо-восточные писатели.

Сенина Е.В. Образ восприятия России и русских в творчестве Бай Лан

Аннотация. Статья посвящена жизни и творчеству китайской писательницы Бай Лан (1912–1994). Бай Лан начала свою литературную деятельность в 1932 г. В разные годы занимала должности репортёра в «Международной газете», руководителя филиала Литературного общества сопротивления в Яньани, редактора еженедельников «Спорт», «Женщина», «Детство»; корреспондента шанхайской газеты «Освобождение», заместителя директора «Северо-восточной ассоциации литературы и искусства». Принимала участие в Народно-освободительной войне 1946–1949 гг. В литературных кругах Бай Лан получила известность благодаря роману «Ради счастливого завтра», который был переведен на японский, русский, английский и другие языки. После вступления в Коммунистическую партию Китая писательница посвятила несколько очерков Сталину – «Сталин – свет мира», «Сталин, живущий в сердцах» и идеологическим взаимоотношениям русских и китайцев – «Цветок дружбы» и «Я скучаю по далёкому другу».

Ключевые слова: Бай Лан, писатели Северо-Восточного Китая, китайская литература, образ СССР.

Дэн Голун. Образ восприятия эвенков в романе Чи Цзыцзянь «Правый берег реки Эргуна»

Аннотация: Художественная литература выступает богатым источником исторической и этнографической информации. Зачастую литературные произведения могут воспроизводить особенности жизни этноса, уже оставшиеся в прошлом – религиозные, социальные, бытовые отношения и т.д. Особенно важно, когда текст художественной этнографии создается с точки зрения «чужого» – представителя инокультуры. Статья посвящена анализу образа китайских эвенков, созданного в романе Чи Цзыцзянь «Правый берег реки Эргуна» на основе личного опыта и полевых наблюдений писательницы.

Ключевые слова: китайские эвенки, этнос, художественный образ восприятия, Чи Цзыцзянь.

Землянская К.А. Свадебная обрядность гольдов в художественной этнографии Венедикта Марта (на материале рассказа «Дэрэ – водяная свадьба»)

Аннотация. Первая половина XX в. характеризуется особым интересом русских писателей к жизни малочисленных народов Дальнего Востока. В. Март, выросший в семье краеведа, проходит три этапа становления художественной этнографии – позитивистских физиологических очерков до политически ангажированных произведений. Рассказ «Дэрэ – водяная свадьба» воспроизводит в художественной форме финальный этап свадебного обряда гольдов. Для написания рассказа Март обращается к этнографическим источникам. Научную основу и художественный вымысел уже советский писатель В. Март соединяет с соцзаказом. Наиболее стабильная традиция переходной обрядности под пером Марта оказывается нарушенной благодаря смене социальной парадигмы. Гольд Амба, а вслед за ним и его невеста предпочитают традиционной свадьбе гражданскую регистрацию в светском ЗАГСе.

Ключевые слова: художественная этнография, Венедикт Март, народы Дальнего Востока, гольды, свадебная обрядность.

Забияко А.А., Зиненко Я.В., Чжан Жуян. «Мама – русская, папа родной – китаец, второй папа – китаец»: мемораты потомков русско-китайских браков в Амурской области

Аннотация. В основе публикации – мемораты Н.Ж. Цмыкал, потомка русско-китайского брака, проживающей на территории Амурской области. Ее родной и приемный отцы были китайцами, выходцами из южных районов Китая, в результате этномиграционных процессов первой половины XX в. оказавшихся на русской территории. Большая часть этих меморатов посвящена быту русско-китайской семьи, внутрисемейным отношениям, особенностям этнического сознания детей-метисов. Мемораты информанта становятся яркой страницей устной истории китайцев и потомков русско-китайских браков на Дальнем Востоке России.

Ключевые слова: мемораты, китайцы, русские, мигранты, межэтнические браки, приграничные территории, этническое сознание, фольклорный жанр.

Капинос Е.В. «Монастырь разлетающихся кошек»: словесное шинуазри в романе Д.А. Пригова «Катя китайская»

Аннотация. В статье рассматривается стилизованный под китайскую легенду отрывок о «Монастыре разлетающихся кошек» в романе Д.А. Пригова «Катя китайская». Прототипом главной героини романа поэта-концептуалиста стала его жена, харбинка Н.Г. Бутова, родившаяся и выросшая в русском Китае и покинувшая его в 1950-е годы. Повествование синтезирует ее воспоминания, узнаваемые лейтмотивы творчества Д.А. Пригова (фантастический бестиарий), а также литературные претексты романа (Г.Г. Маркес, Х.Л. Борхес, В.В. Набоков), насыщенные китайскими мотивами.

Ключевые слова: Дмитрий Пригов, Китай, китайские мотивы, стилизация, претекст.

Кириллова Е.О. Историческая повесть С. П. Балабина «Рождённый из лотоса»: художественная репрезентация ориентальной мифопоэтики средневекового Приморья

Аннотация. Статья посвящена анализу повести дальневосточного писателя-прозаика С.П. Балабина «Рождённый из лотоса», входящей в дилогию «Золотая империя». Интерес обусловлен обращением к репрезентации ориентальной (азиатской) мифопоэтики в повести, духовно-религиозных представлений, в т.ч. художественной реконструкции регионального фольклорного сюжета (средневековая легенда о царе Куаньюне). Отмечено, что ориентальные (чжурчжэньские, монгольские, тунгусо-маньчжурские, китайские) образы и мотивы, культы, верования основаны на анимизме и шаманизме, а мотивы надежды, самоестественности, созерцания, бессмертия воспроизводятся в религиозной парадигме даосизма. На основе оппозиции «народные верования чжурчжэней-удигэ – буддизм» рассмотрена художественная реализация мифо-ритуального комплекса.

Ключевые слова: ориентальная мифопоэтика, чжурчжэньские, монгольские, тунгусо-маньчжурские, китайские образы и мотивы, культы, верования, анимизм, шаманизм.

Лю Чжицян. Смысловое содержание китайской поэзии в переводах Л.Е. Черкасского

Аннотация. Автор обращается к особенностям переводческой позиции выдающегося русского синолога и активного просветителя китайской культуры в России Л. Е. Черкасского. В данной статье анализируется, в какой степени передаётся Черкасским смысловое содержание переводимых произведений, на материале типичных поэтов новой китайской поэзии Сюй Чжимо, Лю Баньнуна и Ван Япина. В итоге делается вывод о соответствии смыслового содержания оригиналу.

Ключевые слова: китайская поэзия, поэтический перевод, Леонид Черкасский, лексико-семантический анализ.

Русские, русская культура и литература в Северо-восточном Китае и на сопредельных территориях

Подалко П.Э. От Путятина до Путина: русский культурный след на японской земле

Аннотация. Политические и экономические связи между Россией и Японией, официально берущие своё начало с момента подписания в 1855 году Симодского трактата, за минувшие с тех пор полтора века претерпевали многие взлёты и падения. Но в области культурного взаимодействия обе страны с самого начала демонстрировали непреходящий интерес друг к другу. Этот взаимный интерес с течением времени лишь крепнет и постоянно расширяется, охватывая всё новые и новые области национальной культуры народов наших стран. Религия, литература, театр, балет, живопись, прикладное искусство, спорт – пожалуй, нет ни одной сферы человеческой деятельности, которая не была бы затронута этими процессами и при этом не вызывала бы самый живой интерес населения на всех уровнях.

Ключевые слова: российско-японские отношения, живопись, возвращенцы, коллекции, культура.

Кляус В.Л. Русская народная хореография в Трёхречье (КНР)

Аннотация. Статья посвящена особенностям танцевальной культуры современных китайских русских Трёхречья. Состояние русской народной хореографии в городском округе Эргуна в начале XX в. имеет уникальный характер. На ее хорошую сохранность оказало влияние то, что китайско-русские семьи 1920–1950-х гг. были включены в орбиту «русского мира» Трёхречья. Жизнь русских эмигрантов этого района Китая в хозяйственном и духовном отношении до 1950-х гг. оставалась во многом такой же, как в царской России, поэтому традиционная культура и народная хореография продолжали активное бытование. То, что народная хореография сегодня продолжает бытовать в Трёхречье и среди народа, и на сцене, имеет большое культурно-историческое значение для дружеских взаимоотношений России и Китая.

Ключевые слова: фольклор, народная хореография, танцевальная культура, Трёхречье, Россия, Китай.

Цзюй Куньи. Образ Харбина в меморатах русских эмигрантов в Австралии

Аннотация: В статье излагаются краткие итоги исследования образа Харбина и прилежащих к нему территорий КВЖД, запечатленного в устных меморатах русских эмигрантов в Австралии. Полевой материал был собран у респондентов, родившихся и выросших в Китае, ныне проживающих в Австралии. Специфика меморатов русских эмигрантов обусловлена их образовательным, этнокультурным, профессиональным, матримониальным опытом, этнической

идентичностью, языковой средой, а также включенностью респондентов в жизнь эмигрантских сообществ в Австралии.

Ключевые слова: Харбин, Австралия, образ, мемораты, устные воспоминания, русские эмигранты, харбинцы.

Конталева Е.А. Особенности фронтирной ментальности в жизнестроительстве и творчестве русской эмиграции на северо-востоке Китая

Аннотация. Статья посвящена феномену ментальности, представляющему собой сложный конструкт, синтезирующий различные аспекты, такие как психологические установки, эмоциональные отклики, бессознательные структуры, архетипические основания, индивидуальный и коллективный опыт, культурные коды и др. Как идейно-психологическая формация ментальность детерминирована историческим временем, географическим положением, этнической и социальной принадлежностью, но её диффузионный характер затрудняет чёткое выделение особенностей ментальности в определённый исторический период. Автор предпринимает попытку обозначить основные черты *фронтирной ментальности*, эксплицируя понятие в контекст реального его существования в среде восточной ветви русской эмиграции.

Ключевые слова: ментальность, фронтир, русская эмиграция, синкретизм, художественная этнография, Дальний Восток, Маньчжурия.

Кузнецова О.Ф. Архив Валерия Перелешина в Отделе рукописей ИМЛИ РАН. Литераторы русской диаспоры Китая 1930–1940-х годов / Отв. ред.-сост. О.Ф. Кузнецова. – М: Издательство ИКАР, 2020. – 520 с.: ил.

Аннотация. Статья представляет издание, посвященное архиву В.Ф. Перелешина в Отделе рукописей ИМЛИ РАН. Валерий Перелешин (1913–1992) прожил в Харбине, затем в Пекине и Шанхае более тридцати лет. Как поэт сформировался в 1930–1940-е годы, в годы Японо-Китайской войны. Материалы его архива отражают жизнь и творчество самого Перелешина и других писателей русской диаспоры Китая. Книга строится по хронологическому принципу. Архивные материалы объединены в четыре главы, которые соответствуют этапам биографии Перелешина. Главы начинаются с вводных статей. Тексты снабжены комментариями.

Ключевые слова: Валерий Перелешин, архив, русский Китай, Харбин, литераторы русского Китая.

Линь Гуаньцун. Оборотни-крысы госпожа Цай и А-сянь как волшебные помощники (на материале творчества Б. Юльского)

Аннотация. В работе представлен сопоставительный анализ образов оборотней-крыс в рассказе русского писателя харбинской диаспоры Б.М. Юльского «Возвращение г-жи Цай» (1937) и новелле китайского писателя Пу Сунлина «А-сянь» (династия Цин). Описание героинь, ключевой мотив, сюжет в целом, культурный фон повествования имеют ряд типологических сходств. В отличие от

литературы Запада и России, Юльский сфокусировал в героине оборотне-крысе черты этнокультуры и создал авторскую фронтирную мифологию.

Ключевые слова: крыса; оборотень; фронтирная мифология; харбинская диаспора; этнокультура.

Забияко В.А. Знахарство в системе рынка оккультных услуг Приамурья

Аннотация. В статье охарактеризованы основные результаты изучения знахарства в системе современного оккультизма и рынка оккультных услуг Приамурья, вскрыты особенности религиозности населения региона, способствующие устойчивому существованию знахарства и оккультных практик. Отмечается, что религиозность дальневосточников носит глубоко синкретический характер, что обусловлено в первую очередь историческими особенностями формирования религиозной ситуации в Приамурье. В результате исследования апробированы религиозоведческие теории, которые объясняют формирование сегмента локального рынка оккультных услуг.

Ключевые слова: знахарство, оккультные услуги, Приамурье, интернет-ресурсы, религиозность

Русская литература в исследованиях зарубежных и российских ученых

Пехал З. Повесть М. Горького как пограничное жанровое явление

Аннотация. Настоящая статья ставит своей целью дать аргументированный ответ на вопрос, какую роль играет жанр повести в формальной основе текста Горького и как это отражается в эстетической концепции эпики Горького. Повесть Горького – это феномен перегруженного фактами сознания, сплав фактов действительности, проникающих в экзистенциальную основу человеческой личности, сознание героя под давлением стихии действительности. Объект сам по себе вписывается в сознание субъекта посредством линейной «хроникальной» композиции.

Ключевые слова: Горький, жанр, роман, повесть, линейная композиция, перегруженное фактами сознание героя, герой под давлением стихии действительности.

Лю Бо. Исследование литературных особенностей России в ранний переходный период

Аннотация. После распада Советского Союза по мере социальных и экономических преобразований мировоззрение российской общественной жизни и менталитет людей сильно изменились. Все это ярко отразилось в литературных произведениях, которые различаются по своим мыслям и взглядам, но отражают общие явления и проблемы, формируя разнообразную литературную структуру. Несмотря на разнообразие стилевых манер, индивидуальное богатство

содержания и творческих приемов, эти произведения демонстрируют основные идеи русской литературы переходного периода, дают почувствовать её пульс и оценить её художественную красоту в целом.

Ключевые слова: Россия, переходный период, литература.

Эфендиева Г.В. «Я ответил как мог, от души»: заочное интервью с поэтом Леонидом Завальнюком

Аннотация. Публикация направлена на изучение личности и творчества Леонида Завальнюка – поэта, чей путь начался на Дальнем Востоке. Его интервью 2002 года печатается впервые и затрагивает самые разные темы: семья, военное детство, учеба в Литинституте, взаимоотношения с редакторами, восприятие собственного творчества и собратьев по перу, роль и место в его биографии Приамурья и лично М.Л. Гофмана, проблема литературных влияний. Раскрываются некоторые специфические особенности творческой работы над стихами и др. В результате складывается не только портрет самого поэта (его личности), но и портрет целого поколения и эпохи.

Ключевые слова: Леонид Завальнюк, русская поэзия XX века, «шестидесятники», литературная жизнь Приамурья, Марк Гофман, интервью, биография, творческая жизнь, творческая лаборатория, метапоэтика, рецепция творчества.

论文提要

中国东北及其邻近地区民族的传统文

B. E. 麦德维杰夫 关于俄罗斯阿穆尔河沿岸地区的女真国家体制

本文考察了女真金朝和东夏国时期在阿穆尔河中游和下游沿岸地区（今阿穆尔州、犹太自治州、哈巴罗夫斯克边疆区）修建的城址：布局、筑城学、居住与手工业综合体。展现了带有大量封土的墓地、丰富的陪葬器物、祭祀建筑。对阿穆尔地区女真文字早期遗迹给予了评价。其他事实也首次得到解释。

关键词：女真，祭祀建筑，古城，封土，墓地，陪葬品

M. A. 海姆尔金娜 中国学者关于女真祖先——黑水靺鞨历史的研究

黑水靺鞨是勿吉-靺鞨七部之一，作为女真先民的黑水靺鞨得名于名叫黑水的河流名称，即古代第一松花江、第二松花江以及松花江河口以下的阿穆尔河中游和下游。为了正确理解黑水靺鞨的地望及其移动，有必要考虑其历史发展的三个主要阶段，本文将对此进行讨论。

关键词：勿吉-靺鞨部落，黑水靺鞨，女真，东北

H. Г. 阿尔捷米耶娃 东夏女真国家城址的识别特征

东夏国分布地域的北部边界至今仍是一个有争议的问题。国家的边界通常被理解为建立了稳定统治体制的区域。东夏国的建立者蒲鲜万奴占据了辽东半岛东北部以及曷懒路、恤品路、胡里改路等金代政区。上述地区的部分区域已经触及今俄罗斯远东地区，目前发现了大量遗迹。这一时期被研究的滨海地区古城的突出特征，使我们有可能在邻近区域识别出相似的遗迹。

关键词：女真，古城，考古遗址，东夏国

A. П. 扎比亚科 阿穆尔河沿岸地区女真历史背景下阿尔哈拉河岩画中的早期女真文书

阿尔哈拉河岩画中包括了 1127 年用女真文字书写的字符文书。女真文字创制于 1119 年，文书于 1127 年的出现则是女真文字在金帝国疆域内沿其东部边界地带和阿穆尔河左岸地区快速并广泛传播的证据。文书中保存了其作者的名字——申忒鄰。受过教育的申忒鄰显然是一名履行职务的官员。文书表明申忒鄰曾造访塔里安朵。申忒鄰撰写的文书记录了他在塔里安朵完成了某一任务（有可能是视察任务）。塔里安朵属于女真人的军事组织团体（谋克）。对塔里安朵的提及表明，在 12 世纪上半叶的阿穆尔河中游左岸地区已经存在与女真社会和女真国家体制的组织体系一致的谋克组织。区域性的组织团体（谋克）是广阔行政区划的组成部分。可以确认的是，在阿穆尔河左岸流域存在着大量女真人的设防聚落（古城、要塞）。其中一些城址作为当地政区的军政中心。距离塔里安朵最近的行政中心为帽子山（又音译为沙普卡——译者注）要塞城址。

关键词：岩画，女真，女真文字，古城

爱新觉罗·凯和 在鬼与神两界之间：关于满族神话《尼山萨满》的空间概念研究

本文研究目的为考察“NišanSaman-i Bithe”中的通古斯—满族的鬼与神世界之间存在的密切联系。通过分析故事结构，力图打破以往研究中人、鬼、神三个独立世界的研究思路和概念。通过分析文本论证鬼神世界位于同一空间，且没有明确的边界。形成一个各自独立又相互犬齿交错的管理人类灵魂的体系，且神 OmosiMama 是真正主宰。作者通过分析符拉迪沃斯托克版“NišanSaman-i Bithe”的内容，对以上观点进行逐一论证。进而通过考察尼山萨满的人物设置属性，对该书创作动机背景进行考察。作为可以穿梭于人、鬼、神三个世界的代言人和交涉人，尼山萨满在“人—鬼—神”三角关系中起着纽带作用，调和这三个群体之间的利益平衡。通过以上考察重新勾勒通古斯—满族宗教文化的哲学性质。

关键词：“NišanSaman-i Bithe”，尼山，幻影，神明（奥莫西妈妈）

A. E. 波波夫 中世纪时期阿穆尔河流域民族丧葬实践中的一次葬

本文研究了中世纪时期阿穆尔河上游和中游地区民族丧葬实践中的一次葬的特征。所归纳的材料来自于不同的考古学文化遗址（墓葬）。

关键词：考古学遗址，墓葬，丧葬实践，阿穆尔河流域民族

王帅 中国学术界对中国东北地区通古斯—满族宗教传统的研究

本文考察了中国学者针对中国东北地区通古斯民族文化的研究，列举了中国学者对通古斯民族的民间神话传说、狩猎方法和萨满仪式的主要研究成果。从1949年至今，在中国学术界有许多历史学家、宗教学者和文学家致力于中国民族文化的学术研究和考古学考察。

韩建 中国东北地区达斡尔族、满族与通古斯人的祖先崇拜

本文涉及的是关于东北地区达斡尔族人、满族人、通古斯族人祖先崇拜的课题。这项研究的结果表明，这些民族对现实祖先（父母和年长亲属）和非现实祖先一样崇敬，这些祖先指的是生活在几百年前、几千年前的遥远的、往往是神话里的伟大父母。这种崇拜可以用东方哲学中的孝敬概念来解释，也就是对长辈的尊敬。满族人对待祖先的崇拜体现在长辈的特殊丧葬仪式上，巫师们用不同的面具来约束祖先的灵魂，而通古斯族人以用特殊的尊重对待树木一样来对待他们的伟大先辈。

关键词：达斡尔族，满族，通古斯族，中国东北民族，祖先崇拜，丧葬仪式，孝

李慧 作为中国非物质文化遗产组成的东北民族萨满教

在各种外来宗教先后传入之前，萨满教在我国北方各民族的信仰世界中占据非常重要的地位。满族、蒙古族、锡伯族、赫哲族、鄂伦春族、鄂温克族、达斡尔族、维吾尔族、哈萨克族、柯尔克孜族、朝鲜族等民族的民俗生活中至今还在不同程度上存在着萨满教信仰活动。改革开放后，各地萨满活动和祭祀仪式明显增多。萨满文化对当代人了解少数民族的传统文化和表现中华各民族文化的多样性，对于少数民族文化在传统的基础上的继续发展，对于发展民族文化事业和旅游经济，都具有重要的开发价值。但在开发利用萨满文化的过程中，一定要重视保护萨满文化的本真性，注重

真实，浓缩精华，强调知识性和观赏性，增加互动性和趣味性，正确区分萨满祭祀风俗和封建迷信的关系。

关键词：传统文化，习俗，仪式，萨满教，北方民族

谢春河 清末民初黑河对俄外事机构与外事活动

1858-1860 年间，中俄通过《璦琿条约》《天津条约》《北京条约》重新厘定了中俄东部边界，位于中俄界江黑龙江右岸上中游结合带的璦琿成为中俄边境线上中方最大、规格最高的城市和对俄贸易口岸。清末民初（1860—1900）四十年间，璦琿对俄外事活动呈现逐年增多的态势，外事活动日益频繁。璦琿城的繁荣至 1900 年焚毁于“庚子战火”。1907 年俄国撤兵后，与布市相对的大黑河屯由于中俄边境贸易的地缘优势迅速崛起，进而取代璦琿成为黑龙江中上游区域的中心城市和对俄开放口岸，对俄外事活动的中心也由璦琿转移至黑河。黑河与璦琿均位于黑龙江上中游结合处右岸，相距 30 公里，实为薪火相传的兄弟手足城市，在此概称为“璦琿（黑河）”。

关键词：清末民初，黑河，外事机构，外事活动

И. Б. 凯伊顿 中国周朝葬礼秩序与内涵的总体特征（根据儒家经典《礼记》的记载）

本文所介绍的材料是基于对成书于公元前 1 世纪的儒家经典《礼记》内容的研究。该著作中大量章节都包含了与丧葬和哀悼有关的信息：这一周代社会生活的重要组成部分是经过精心设计和规范化的。对丧葬悼念仪式的强制遵循被视为对死者孝顺的最高体现。文章概括了与悼念准备有关的秩序和主要活动的总体特征。

关键词：周代，儒家礼仪，礼记，丧葬仪式，丧葬悼亡礼节

О. В. 别列维娜 中国基督教的中国化现象

本文考察了基督教的中国化现象。作者以现代中国宗教研究材料作为资料来源。作者得出的结论是，中国基督教的中国化现象有两个层次。首先是建立于哲学意识形态的基础上。它是在国家倡议下发展起来的，旨在将基督教融入现代中国社会文化政治环境中。第二个层次带有自发和独立的特点。正是由于中国文化的特殊性，几千年来，中国文化形成了将外国文化现象融入其环境的机制。

关键词：中国，中国化，基督教，中国宗教学，文化互动

李秀莲，李晔楠 乌洛侯与女真之源流

乌洛侯出于东胡、流向室韦是学术界多数人的共识，但无法解释风土与靺鞨同，与满—通古斯语族鄂伦春等的文化传承关系，乌洛侯的源流问题并没有得到根本解决。乌洛侯在黑水靺鞨地域内，在契丹东北。“乐有箜篌”把乌洛侯与新疆车尔臣河流域且末扎滚鲁克考古文化联系起来，乌洛侯文化的文化源头在车尔臣（古称朱里章）河流域，乌洛侯是女真与“西海之别族”之间的重要环节，辽代女真的主体。乌洛侯、车尔臣，朱里真、女真的汉译均为“金”。

关键词：乌洛侯，女真，朱里章，西海之别族

孙昊 渤海国靺鞨王号、官称渊源考——兼论古代东北亚政治秩序中的北族因素

渤海国在政权体制的运作与维系过程中，除了采用唐式的官僚制，还大量因袭了原来鲜卑、靺鞨的政治文化传统，广泛应用于从国王到部族首脑的称号。渤海国自中央至地方，都仿效唐制建立了完备的中枢机构、地方府州县体制。但是，其统治范围涵盖东北亚腹地，社会经济形态庞杂，大部都属于部族居地，或受到草原游牧人的广泛影响。渤海国在建构官僚机构，加强行政集权的同时，大量结合了传统部族社会的政治传统，以控驭广大的部族社会地区。渤海官制打破了之前社会政治的北方草原一定居农耕的二分对立，实现了多种政治观念与文化的结合，并极大的影响了继其而起的契丹、女真人。

关键词：靺鞨官制，渤海，可毒夫，渤海王号

苗霖霖 石刻记录下的金朝社会

墓志作为墓主生前品行的直接证据，在金朝社会中盛行。墓志铭文对于不同身份者记述也各有侧重，其中宗室贵胄的墓志多凸显其与皇室的血缘或姻亲关系，世家大族的墓志则以墓主的学识、仕宦和联姻为主，文官墓志侧重科举与仕宦，武官墓志侧重戍边征战，女性则更关注于个人品行。墓志不仅是对墓主生平的介绍与总结，更可以通过同类人群墓志的相同关注点，看到当时社会的风尚之所在。

关键词：金朝，墓志，任官，联姻

王禹浪 北室韦吐纥山地理位置考

吐纥山为《隋书》卷 84 所记载的北室韦九部所居之地。然而，数百年来，国内外学术界对于北室韦的吐纥山地理位置一直是众说纷纭，莫衷一是。归纳起来大致有大兴安岭说和小兴安岭说，依据水域来划分的话，则是以嫩江左右两岸之争。笔者经过实地考察，校讎文献，梳理前人的成果，最终确认黑河市瑷珲区所辖的大黑山与九水山当为北室韦的“吐纥山”。这一观点，早在上个世纪八十年代，谭其骧先生已在地望上给予了肯定，本文实际上是对谭其骧先生关于北室韦吐纥山地望推论的重要补充与确认

关键词：吐纥山，北室韦，小兴安岭，九水山，大黑山

王禹浪，黑龙 内蒙古扎赉特旗础伦浩特遗址调查的经过与主要收获

础伦浩特（石城）又名博格达山，为蒙古语“神山”之意，位于内蒙古兴安盟扎赉特旗嫩江右岸的绰尔河畔。根据前人研究成果和笔者于 2018、2019 年的实地调查，遗址现存山顶敖包、“大石叮”石刻、大石城、小石城、蓄水池等遗迹。作为佛教道场遗址的石刻年代或为北魏太安四年（458），或辽代大安四年（1088）。大、小石城与蓄水池可能为辽朝契丹人遗迹。小石城遗址地表散落大量建材文物，表明城内曾有大型高等建筑群。遗址整体具备古代坛、庙、冢国家意识形态礼仪空间的构造格局，具有多元族群与宗教文化交融的鲜明特点，是北方民族的一处集宗教（佛教、喇嘛教、萨满教）、祭祀神祇（敬天、礼地、祭祖）、陵园的重要场所。其族属可能与东胡系统中的鲜卑、室韦、契丹有关。

关键词：础伦浩特遗址，扎赉特旗，石城，宗教祭祀

庄鸿雁 萨满文化视域下的大兴安岭飞龙山岩画解读

大兴安岭飞龙山岩画是迄今发现的大兴安岭岩画中图像最丰富、保存最完好的岩画点之一。本文在多次进行田野调查的基础上，试图在萨满文化视域下，通过大兴安岭岩画以及与俄罗斯远东地区及其它萨满文化圈的类似岩画图像的对比研究，以期对飞龙山岩画主体图像进行解读，以期打开大兴安岭岩画研究的一扇窗，吸引更多的研究者参与，共同探索大兴安岭岩画图像蕴藏的深厚的文化学意义。

关键词 大兴安岭，岩画，萨满文化

胡梧挺 “鲸鲵睛”与“麻特勒”：古代及中世纪东北亚的鲸文化

从史前直至公元十世纪前后，日本海和鄂霍次克海沿岸的日本、朝鲜半岛及靺鞨-女真系族群开展了一系列捕鲸活动；同时，鲸骨、鲸须、鲸睛等鲸制品，在这一时期的东亚地区也得到了较为充分的利用，从而形成了源远流长的鲸文化传统。这一鲸文化传统，最终通过族群间的互动，以朝贡、贸易等形式，并以鲸睛等鲸制品为其物质载体，实现了东北亚鲸制品长距离运输与鲸文化的广泛传播。

关键词：古代，中世纪，东亚，鲸文化

綦岩 永宁寺记碑中女真碑文补释——兼谈明代女真语与满语的关系

本文在前辈学者研究的基础上，将《永宁寺记》碑的女真碑文对译为与明代女真语相近的清代建州地区满语，试图将二者联系，回译碑文中并未识别出的女真文；进而探究明代女真语与清代建州地区满语的关系；揭示永宁寺建立的职能与性质。

关键词：永宁寺，碑文，女真语，佛教

王俊铮 中国东北地区佛教的起源及其早期发展（根据鲜卑和高句丽的材料）

本文基于文献和考古材料，探究了佛教在中国东北地区的起源。佛教大约在晋初传入中国东北地区，建立三燕（前燕、后燕、北燕）政权的慕容鲜卑（含深受鲜卑影响的汉人），因其控制地域与中原接壤，是东北地区最早接受佛教并向东北腹地传播佛教文化的族群，而其政治统治中心龙城是东北亚地区佛教文化的传入地和中转站。北魏冯素弗墓出土压印有坐佛的金饰片、义县万佛堂石窟等是三燕佛教的重要载体。高句丽深受三燕文化影响，同时，从东晋高僧支遁与高丽僧接触的情况，可见佛教传入高句丽有陆路和海路。在我国集安国内城、以及延边琿春、朝鲜平壤等地的一些高句丽城址中发现了佛像和佛寺遗址，高句丽壁画墓中亦保留了大量佛教元素的痕迹。

关键词：佛教，慕容鲜卑，高句丽，万佛堂石窟，佛造像，壁画墓

吴刚 从“追魂—弃魂”母题看《尼山萨满》传说的形成

《尼山萨满》是流传在我国东北满、达斡尔、鄂温克、鄂伦春、赫哲等多民族的萨满传说。目前发现满文抄本 6 种，口述本 11 种。这些民族的《尼山萨满》传说之间关系紧密。文章从影响关系、同源关系研究入手，认为《尼山萨满》是满族、达斡尔等民族共同参与完成的。通过总结《尼山萨满》满文抄本及满、达斡尔、鄂温克、鄂伦春、赫哲五个民族口述本基本情节，得出“追魂-弃魂”是《尼山萨满》的核心母题。进一步探讨“追魂-弃魂”母题，认为《尼山萨满》向世人所讲述核心的不是“追魂”，而是“弃魂”，以及由“弃魂”而引发的尼山萨满的灾难。这反映了

清代禁止萨满文化的宗教政策，这是《尼山萨满》传说形成的根本因素。齐齐哈尔、瑗瑯是对清朝宗教政策积极响应之地，也是《尼山萨满》传说的核心区。

关键词：《尼山萨满》，追魂，弃魂

俄罗斯远东与中国东北：边疆研究的热点问题

刘全顺 中国东北移民史研究的新视角与新方法

“移民史”的研究在中国兴起是在20世纪九十年代。而中国东北地区的移民史研究是中国移民史研究的重要领域，并常以“东北”整体形式出现。然而，随着中国东北移民史研究的深入和细化，黑龙江移民史研究不论在成果数量还是质量上，都可圈可点。本文首先梳理了近四十年来，中国东北移民史研究的学术史，其后以《黑龙江移民概要》和《黑龙江移民史》为例，探讨了黑龙江移民史研究学术旨趣的变化特点，即在时间、空间上的拓展、“空间视角”的出现、对移民问题动态考察从单向走向双向，以及研究“眼光向下”。从而提出，上述研究视角的转向折射了中国学者在移民问题研究上的研究目的的变化。

关键词：移民史，中国东北移史，黑龙江移民史研究

杜颖 中日两国学界眼中的域外俄罗斯人与俄罗斯文化

20世纪10年代移民国外的俄罗斯人大幅增多，除了柏林、巴黎等地欧洲地区成为他们聚集地以外，他们活动地区还包括远东、中国东北和日本。近年来，除了在欧洲俄罗斯人的相关研究，以远东、中国东北和日本为中心的研究也日益增多。身处俄罗斯之外的他们是如何以俄语作为共同的语言形成了他们的在外俄罗斯人群像，又是如何通过他们的活动直接或间接地传播俄罗斯文化，确立在当地社会中的地位。本文试图透过中日两国学者的研究视角，分析中日两国学界对俄罗斯域外的俄罗斯人及其文化的认知和认同、他们所处的地位和作用，以期为全面呈现域外俄罗斯人和俄罗斯文化提供新的借鉴和参考。

关键词：中日学界，流亡者，俄罗斯人，俄罗斯文化

刘石 中国民族意识中的“侨民”概念：词源，历史，政治

本文考察了1920年代至1940年代中国人种族意识中的“侨民”概念。研究材料是“左翼”中国作家着眼于中国共产党的政治态度的新闻和艺术文本。通过比较词源，中世纪的发展历史以及辛亥革命后新意义的实现，作者得出的结论是，在新的政治观念的影响下，1920年代和1940年代的中国人的民族意识受到了影响，“侨民”一词的含义具有明显的负面含义。在1920年代和1940年代的中国人的种族意识中，“侨民”概念的否定语义既反映了俄罗斯移民自身的政治地位，也反映了中国人民民族意识的增长，他们开始以类似于苏联的方式走向社会主义国家的模式。

关键词：侨民，白俄侨民，民族意识，“左翼”文学，艺术感知形象

冯轶珊 中国人民族意识中家乡形象的形成（源自字典和古典文学著作的材料）

本文研究了中国民族意识中祖国形象形成的起源。作者提出注意以下情况：在古代封闭、支离破碎的中国，在现代解释中关于祖国的概念并未形成，而是局限于“

原籍国”和“祖先居住的地方”的理解。现代单词“祖国”起源于明代，最初不是用来表示自己的祖国，而是用来阐释“外来”民族（回族）的祖国。20世纪，中华人民共和国的成立，“祖国”-“家乡”，一词的现代含义正在形成。分析中国民族意识中“家乡”的概念，作者转向唐代诗人的作品，其中用不同的词汇单位来阐述这一概念（“故乡”，“故园”等）。

关键词：祖国，原籍国，民族意识，中国古典诗歌。

林琳 哈尔滨文化中的俄罗斯痕迹

19世纪末，沙俄获得了中东铁路的修筑权。随着中东铁路在哈尔滨的修建，成千上万的俄罗斯工程师，铁路职工、沙皇军队及其家属千里迢迢迁移到哈尔滨，这座当时还是一片荒芜的城市。从那时及其后长达30年的时间里，俄罗斯人成为了哈尔滨居民的主体。哈尔滨以其独特的地域特点及当时复杂的时代背景，包容了俄国人所引入的俄罗斯文化，在建筑、教育、文学、饮食服饰、语言等方面产生了深远影响，对哈尔滨历史文化的形成起到了无法忽视的作用。

关键词：哈尔滨 俄罗斯 文化 影响

杨昕沫 1920年代法西斯主义思潮在哈尔滨俄侨中的传播

法西斯主义与第一次世界大战及战后的大型世界危机有着直接关系。而20世纪二十年代，正是俄国侨民大量迁出俄国（苏联），奔向异国他乡的高峰时期，特别是哈尔滨成为远东俄侨的聚居中心。法西斯主义的世界性蔓延、东北亚地区的国际局势和哈尔滨复杂的环境，促使一些哈尔滨俄侨接受了右翼激进思想。

关键词：法西斯主义，哈尔滨俄侨，犹太问题，哈尔滨法学院

白晓光 三十年来俄罗斯的中国社会形象研究

中国共产党的十八大以来，尤其是“一带一路”倡议提出以来，我国在参与国际事务中充分展现了大国形象，积极维护对外的国家形象，也特别重视国际社会对中国形象的认知和评价。俄罗斯作为中国的重要伙伴国家，对中国形象的研究由来已久，俄罗斯从中国的社会生活、中国人、人口问题以及中国社会发展中存在的其他问题等方面构建起中国的社会形象。研究30年来俄罗斯的中国社会形象变化，可以准确把握俄罗斯民众对中国的认知，对推动中俄民间交往、促进民心相通有一定的现实意义。

关键词：俄罗斯，中国形象，社会形象

曹志宏 黑龙江省深度融入“一带一路”建设的思考与对策

新时期黑龙江省融入“一带一路”，建设开放合作高地，“打造一个窗口、建设四个区”，既面临难得机遇也存在着“短板”、风险和挑战，在深刻分析并认真应对的同时，也要看到这些挑战所蕴含的潜力和商机。在优化营商环境，吸引各方投资建设的同时，要抓住机遇主动作为，用好中俄迈入新时代利好，做大做强企业主体，加快黑龙江跨境园区发展，创新国际合作机制，有效防控投资风险，加强东北亚地区合作，扩大黑龙江省更广泛的“朋友圈”。

关键词：一带一路，黑龙江省，东北亚合作

中国东北与俄罗斯远东的民族：民俗、文化、文学中的认知形象

A. A. 扎比亚科, 张如阳 不可磨灭的记忆：日本占领时期三河地区俄罗斯族家族回忆录中的日本人认知形象

根据关于日本占领时期的口述历史（回忆录），作者调查了三河地区俄罗斯族群体眼中日本人的认知形象。回忆录记录了这一时期在俄中联姻后代的历史记忆中的重要意义，表明了对日本侵略者的基本情感和民族态度，还描绘出俄罗斯族自身的民族特性：骄傲、独立、对中国和俄罗斯的爱国主义、坚韧和耐心。

关键词：家族回忆录，三河地区俄罗斯族，历史记忆，民族认同，双重爱国主义，日本侵略，日本人

王宇琦 中国抗日文学著作中日本人的认知形象（以萧军《八月的乡村》为例）

文章介绍了萧军的长篇小说《八月的乡村》中日本人艺术形象认知的研究结果。作者定义了日本人形象认知的基础观念——“残忍”与“好色”。这些观念通过对日本人的自然主义描述、行为描述中的生理细节、血腥细节，以及日本角色自身所带有偏见的内心对话所体现，并且将其作为抗日文学中日本侵略者形象创作的主要方式，体现在萧军的作品中。除了对日本人的认知形象外，萧军通过书中中国人物角色的对白，体现出中国人对自我过度夸大或贬低的形象认知。作者认为小说《八月的乡村》可以视为20世纪20-40年间中国东北作家民族艺术创作的典型代表。

关键词：抗日时期的中国文学，萧军，宣传方针，艺术形象认知，日本人的形象认知，中国人的自我形象认知，文化观念。

周欣宇 20世纪20-40年代中国东北作家作品中的红胡子形象

本文的研究目的是研究20-40年代中国文学中的红胡子形象。报告基于对东北作家及“左联”成员萧军和端木蕻良作品中对红胡子现象的历史渊源和艺术理解的比较分析。作者得出的结论是，在以政治为导向的作家的作品中，在描述红胡子、红胡子的生活方式以及他们的团队意识时，历史可靠性被艺术构想所取代。尽管要探究红胡子的历史和社会根源，侧重于红胡子中个体的转变，但作家们在很大程度上理想化了红胡子的形象。在那个年代，面对日本的侵略，中国社会需要这样的英雄，历史局势和民族意识的形成需要这样的英雄。东北作家作品中所塑造的红胡子形象，包含了强盗的原型和对抗社会不平等与外国侵略的现代战士的融合。

关键词：红胡子形象，萧军，端木蕻良，强盗形象，左联，东北作家

E. B. 谢妮娜 白朗作品中俄罗斯与俄罗斯人的形象认知

本文专门介绍中国作家白朗（1912-1994）作品中的俄罗斯人形象。1932年，白朗开始文学创作。多年来担任《国际协报》记者，被选为“文抗延安分会”理事，担任《解放日报》文艺副刊，编辑《国际公园》、《体育》、《妇女》、《儿童》等周刊，也是《东北文艺》副主编。1946-1949年参加解放战争。1950年，完成长篇小说《为了幸福的明天》，后被译成英、俄、日等外文。白朗加入中国共产党后撰写了关于斯大林俄几篇论文——《斯大林——世界曙光》、《永生，斯大林》，以及几篇关于中俄关系的文章，如《友谊的花》。

关键词：白朗，中国东北作家，中国文学，苏联形象

邓国龙 迟子建小说《额尔古纳河右岸》中的鄂温克人形象

文学作品来源于丰富的史料和民族学资料，往往可以再现一个民族过去所保留的生活特征——宗教，社会，日常关系等。特别是从“非本族”视角创造的民族文学——非本族文学。本文分析了女作家迟子建根据自己的亲身经历和田野调查所创作的小说《额尔古纳河右岸》中中国鄂温克人的形象。

关键词：中国鄂温克族，民族，文学形象，迟子建

K. A. 杰姆里昂斯卡娅 B. 玛尔特小说《Dere——水上婚礼》（1931）中果尔特人的婚礼仪式

20 世纪上半叶俄罗斯作家对远东少数民族的生活抱有特别的兴趣。在当地地方志学家家庭中长大的 B. 玛尔特经历了艺术民族志形成的三个阶段——从实证主义的生理学概述到政治性夸张的作品。小说《Dere——水上婚礼》以艺术形式再现了果尔特人婚礼仪式的最后阶段。为了撰写这个故事，玛尔特转向了对民族志史料的关注。苏联作家 B. 玛尔特已经将学术基础和艺术虚构与社会秩序结合在一起。玛尔特笔下最稳定的过渡仪式传统被社会范式的改变所打破。在果尔特·阿姆巴迎娶他的新娘之后，比起传统的婚礼，更倾向于在世俗的登记处进行民事登记。

关键词：艺术民族志，B. 玛尔特，远东民族，果尔特人，婚礼仪式

A. A. 扎比亚科, Я. B. 季年科, 张如阳 “妈妈——俄罗斯人，亲生爸爸——中国人，第二个爸爸——中国人”：阿穆尔州俄中婚姻家庭的后代——关于自己、关于人生、关于命运

本文是基于居住于阿穆尔州地区的俄中联姻的后代 H. Ж. 茨梅卡尔的追忆记述。她的亲生父亲和养父都是中国人——来自中国南方的移民。由于 20 世纪上半叶的民族迁移进程，他们流落到了俄罗斯的土地上。这些回忆录中的大部分内容专门介绍了俄中家庭的日常生活、家庭内部关系以及混血儿民族意识的特点。资料提供者的回忆录成为中国人以及俄罗斯远东地区俄中婚姻后代口述史上明艳的一页。

关键词：回忆录，中国人，俄罗斯人，移民，跨民族婚姻，边境地区，民族意识，口述体裁

E. B. 卡比诺斯 “飞猫修道院”：德米特里·普里科夫小说中言语纯正《中国的卡佳》

本文研究了德米特里·普里科夫的小说《中国的卡佳》中有关“飞猫修道院”的节选。小说女主人公的原型是哈尔滨概念主义诗人布罗夫的妻子，在俄罗斯的中国出生和长大，并于 20 世纪 50 年代去世。在普里科夫的作品（异兽人）主题中感受到他对全部回忆的叙述，并且诸多的中国元素出现在了（马尔克斯、博尔赫斯、纳博科夫）小说的文学初稿中。

E. O. 基里洛娃 C. П. 巴拉宾的历史中篇小说《从莲而生》：中世纪滨海边疆区东方神话的艺术表现力

本文致力于分析远东散文作家 C. П. 巴拉宾收录于《黄金帝国》两部曲中的中篇小说《从莲而生》。对其兴趣归因于小说中的东方（亚洲）神话学家对精神和宗教

思想的表达以及区域民俗情节的艺术重建（有关宽永王的中世纪传说）。值得注意的是，东方（女真、蒙古、通古斯—满族、中国人）的图像和想法、祭祀、信仰是基于万物有灵论和萨满教，而无为、淳朴、沉思和永生的动机则在道教的宗教范式中得以再现。基于对“女真-乌德盖人的民族信仰——佛教”的反对，本文研究了神话-仪式情结的艺术实现。

关键词：东方神话学家，女真、蒙古、通古斯—满族、中国人的形象与想法，祭祀，信仰，万物有灵论，萨满教

刘志强 Л. Е. 切尔卡斯基译著中的中国诗歌的语义内容

该文作者侧重于俄罗斯著名汉学家列·叶·切尔卡斯基对中国诗歌翻译的研究。切氏不仅是著名的汉学家，而且是中俄文化交流的使者。该文章通过切氏对徐志摩—《我不知道风是在哪一个方向吹》、刘半农—《相隔一层纸》、王亚平—《灯塔使者》诗歌作品翻译内容的分析，明晰切尔卡斯基的翻译特点。

关键词：中国诗歌，中文翻译，列奥尼达·切尔卡斯基，词汇语义分析

中国东北及其相邻地区的俄罗斯人、俄罗斯文化与文学

П. Э. 博达尔科 从普提雅宁到普京：日本的俄罗斯文化印记

尽管俄罗斯和日本之间的政治和经济联系可以追溯到 1855 年《下田条约》的签署，但在过去的一个半世纪中，它在文化互动领域经历了许多波折，但两国从一开始就表现出了对彼此持久的兴趣。这种共同利益只会随着时间的流逝而变得越来越强，并不断扩大，涉及我们各国人民越来越多的民族文化领域。宗教、文学、戏剧、芭蕾、绘画、应用艺术、体育—也许没有一个人类活动的领域不会受到这些过程的影响，同时也不会不引起各个阶层人民的强烈兴趣。

关键词：俄日关系，绘画，归侨，藏品，文化

В. Л. 克里奥斯 中国三河地区俄罗斯族的民族舞蹈

本文探讨了现代中国三河地区俄罗斯族舞蹈文化的特点。20 世纪初，额尔古纳市区的俄罗斯民间舞蹈编排状况具有独特的特点。1920-1950 年代中俄联姻家庭被纳入三河地区“俄罗斯族世界”的范围，对舞蹈文化的完好保护发挥了影响。从经济和思想角度来说，1950 年代以前，中国这一地区的俄罗斯移民的生活在许多方面仍然与沙皇俄国相同，因此传统文化和民族舞蹈继续活跃存在。今天的民族舞蹈在三河地区及其民族间、在舞台上都继续存在，这对于俄中友好关系具有重要的文化历史意义。

关键词：口述文学，民族舞蹈，舞蹈文化，三河地区，俄罗斯，中国

鞠坤依 澳大利亚俄罗斯移民回忆录中的哈尔滨形象

本文简要介绍了对哈尔滨及中东铁路邻近地区的形象的研究，该形象摘自澳大利亚俄罗斯移民的口述回忆录。实地资料是从在中国出生和成长，现在居住在澳大利亚的受访者那里收集的。受访俄侨口述回忆录的特殊性是由于他们的教育、民族文化、专业、婚姻经历、种族身份以及受访者参与澳大利亚移民社区的生活所致。

关键词：哈尔滨，形象，口述史，俄罗斯移民，哈尔滨人

E. A. 康达列娃 东北地区俄罗斯侨民作品与生命构建中的边疆民族意识特征

本文致力于民族意识现象研究，它是一个复杂的结构，它综合了很多方面，例如心理态度、情绪反应、无意识的结构、原型基础、个人和集体经验、文化规范等。民族意识作为心理思想形态，是由历史时间、地理位置、民族和社会隶属关系决定的，但其扩散性使得在一定历史时期很难清晰地辨别心态的特征。作者试图确定边境民族精神的主要特征，并在俄罗斯移民东部支流中实际存在这一概念的背景下对其进行了阐述。

关键词：民族意识、边疆、俄罗斯移民、混合主义、艺术民族学、远东、满洲。

O. Ф. 库兹涅佐娃 发行书刊介绍：俄罗斯科学院高尔基世界文学研究所瓦列里·佩列列申手稿档案 1930-1940 年间中国的俄罗斯侨民文学家

第一批移民诗人瓦列里·佩列列申（1913-1992 年）居住在哈尔滨，后又在北京和上海居住了三十多年。他是 1930-1940 年在中日战争时期成长起来的诗人。他的很多档案材料反映了佩列列申本人和其他在中国的俄罗斯侨民作家的生活。这本书遵循时间的先后排序。档案材料分为四章，分别对应佩列列申自传的各个阶段。每一章都从绪论开始，带有注释。

关键词：瓦列里·佩列列申，档案，俄罗斯的中国，哈尔滨，俄罗斯的中国的文学家

林官琼 神奇的相助者——鼠精蔡夫人与阿纤（以鲍·尤利斯基的创作为例）

本文将哈尔滨俄侨作家鲍·米·尤利斯基的短篇小说《蔡夫人的回归》（1937）与中国清代作家蒲松龄的短篇小说《阿纤》中的鼠精形象进行对比。这两部作品中对女主人公的描写、关键情节与文化背景都具有一系列的相似之处，且女主人公都可被认为是弗·雅·普罗普“神奇的相助者”的具体体现。与西方文学和俄罗斯文学不同，尤利斯基赋予女主人公鼠精民族文化色彩并创造了独特的边境神话学。

B. A. 扎比亚科 阿穆尔河沿岸地区神秘服务市场体系中的巫医术

本文描述了现代神秘主义体系和阿穆尔河沿岸地区的神秘服务市场中巫医术研究的主要成果，揭示了推动巫医术和神秘学实践的可持续存在的该地区居民的宗教信仰特征。应当指出，远东居民宗教信仰是高度融合的，这主要归因于阿穆尔河沿岸地区宗教状况形成的历史特征。这项研究结果对解释当地神秘服务市场形成的宗教学理论进行了探究。

关键词：巫医术，神秘服务，阿穆尔河沿岸地区，网络资源，宗教信仰

外国与俄罗斯学术研究中的俄罗斯文学

3. 别哈尔 作为边疆体裁产物的 M. 高尔基小说

本文旨在就小说体裁在高尔基文本的形成基础中扮演什么角色以及这在高尔基史诗的美学概念中如何体现这一问题给出合理的答案。高尔基的小说是超负荷的意识

中充斥着事实的现象，是渗透到人们人格存在主义基础中的现实事实的混合体，是英雄在现实自然力压力下的意识。物体本身通过线性的“历程”构造适应主体的意识。

关键词：高尔基，体裁，长篇小说，中篇小说，线性构造，充斥事实的超负荷英雄意识，在真实自然力压力下的英雄

刘波 转型初期俄罗斯的文学特点研究

苏联解体后，随之社会和经济转型，俄罗斯社会生活面貌和人们的心态受到极大的影响。所有这些在文学作品中也生动地反映出来。同时，受作家、诗人的思想和视角不同，呈现出的文学作品也就多元化，但所反映的又是共性的现象及问题，于是形成文学领域多元化的格局。从这些风格迥异、内容丰富、创作手法新颖以及各有特色的作品中，可以洞悉转型期俄罗斯文学的底蕴、触摸到它的脉动、鉴赏其艺术美。

关键词：俄罗斯，转型期，文学

Г. В. 艾芬季耶娃 “我发自内心地尽力回答”：诗人列昂尼德·扎瓦尔纽克的采访

本文旨在研究诗人列昂尼德·扎瓦尔纽克 (Leonid Zavalnyuk) 的个性和作品，该诗人的足迹始于远东。2002 年对他的访谈首次发表并涉及以下完全不同的主题：家庭、战争童年、在文学学院的学业、与编辑的互动关系、对他个人作品和同事的看法、他在阿穆尔河沿岸地区以及 M. L. 霍夫曼传记中的角色和地位、文学影响的问题。研究揭示了他在诗歌创作等方面的一些专业特征，因此，这不仅形成了诗人本人的形象（他的个性），而且还形成了整个那一代人和时代的形象。

关键词：列昂尼德·扎瓦尔纽克，20 世纪俄罗斯诗歌，《六十年代》，阿穆尔河沿岸地区的文学生活，马尔科·霍夫曼，访谈，传记，创作人生，创作实验室，隐喻学，创作感知

ABSTRACTS

Traditional Cultures of the Peoples of Northeast China and Adjacent Territories

Medvedev V.E. On the Jurchen Statehood in Russian Priamurye

Abstract. The article considers the planning system, fortification, residential and industrial complexes of Jurchen settlements in the Middle and Lower Priamurye (the modern territory of Amur Region, Jewish Autonomous Region and Khabarovsk Krai) during the reign of Jin and Dong Xia states. It is also a review of the burial grounds with a large number of mounds, burials with rich funerary equipment and cult constructions. The author gives assessment to early examples of Jurchen written sources in Amur region. Many other facts are also being discussed for the first time.

Keywords: Jurchen, places of worship, a settlement, a mound, a burial ground, burial items.

Khaimurzina M.A. Chinese Researchers on the History of Heishui Mohe – Jurchen Ancestors

Abstract. Heishui mohe is one of the seven wuji-mohe tribes. Heishui mohe are ancestors of the Jurchens. They got their name from the name of the Heishui river. The Heishui river should be understood as the first and second Sungari and middle and lower reaches of the Amur river. To understand correctly the location and movements of heishui mohe it is necessary to take into account three main stages of their historical development, which will be discussed in the article.

Keywords: wuji-mohe tribes, heishui mohe, Jurchens, Dongbei.

Artemieva N.G. Distinctive Features of the Settlements of the Jurchen State of Eastern Xia

Abstract. The location of the northern borders of East Xia is still a controversial issue. Usually, the borders of a state mean regions where a stable ruling regime has been established. The founder of the state, Pusian Vinnu, occupied the territory of the northeastern part of the Liaodong Peninsula, as well as the Jin districts of Elanlu, Xuipinlu and Huligailu. Some of these districts entered the territory of the Russian Far East, where a large number of monuments have now been discovered. The characteristic features of ancient settlements of this period, explored in Primorye, make it possible to distinguish similar monuments in adjacent territories.

Keywords: Jurchens, ancient settlement, archaeological sites, East Xia.

Zabiyako A.P. Early Jurchen Text on the Rock of the River Arkhara in the Context of the History of the Jurchens in the Amur Region

Abstract. Among the rock signs of the river Arkhara there is a text written in Jurchen script in 1127. The Jurchen script was created in 1119. The fact that the text under discussion appeared in 1127 is the evidence of the rapid and widespread

distribution of the Jurchen script on the territory of the Jin state up to its eastern outskirts. The name of the author of the text has survived (Shin Terin). Shin Terin, an educated person, was, apparently, an official.

According to the text, Shin Terin visited Targando. The text, written by Shin Terin, recorded the fulfillment of a certain mission (possibly an inspection mission) in Targando. The name Targando refers to the military-territorial community of Jurchen (mouke). The mention of Targando indicates that in the 1/3 of the XII century there was already a mouke system corresponding to the general system of organization of the Jurchen society and the Jurchen statehood on the left bank of the Middle Amur. Local communities (mouke) were parts of large administrative regions. It was established that in the basin of the left bank of the Amur there were a large number of fortified settlements (hillforts, fortresses) of the Jurchens. Some of them were the military-administrative centers of their administrative regions. The closest administrative center to Targando was the fortress on the Shapka Mountain.

Keywords: petroglyphs, Jurchens, Jurchen script, hillfort.

Kaihe A. Between Ghosts and God: The Study of Space in the Manchurian Tale «Nišan Saman-i Bithe»

Abstract. This author of the article claims that the Ghost and God worlds of the Tungus Manchu in «Nišan Saman-i Bithe» exist in close relation to each other. They are located in the same space and there is no clear boundary between them. Ghosts and God work together in partnership and form one system managing the souls of human beings. As a negotiator, Nišan Saman works in the «Human-Ghost-God» triangular community, seeking to adjust the balance among these three groups. Nišan is not an almighty Saman, however she has the ability to use the power of the wild animals, such as eagles, cranes and bears etc., which nonetheless she never uses when negotiating with ghosts or God. When she negotiates, she thinks about resolving the situation. However, she also pays great attention to maintaining the balance of interests among the parties in this three group's relationship.

Keywords: «Nišan Saman-i Bithe», Niša, Nišan, ghost (hutu), God (Omosi Mama), Monggoldai Nakcu, Dajara Nari Fiyanggo, Doholon Laihi, Selgudai Fiyanggo, resurrect.

Popov A.E. Primary Burials in the Funerary Practices of the Peoples of the Amur in the Middle Ages

Abstract. The article will discuss the characteristics of the primary burials in the practices of the peoples of the Amur in the Middle Ages in the Upper and Middle Amur. Monuments of various archaeological cultures are presented, in which primary burials are characterized.

Keywords: archaeological sites, burial grounds, burial practices, peoples of the Amur.

Wang Shuai. Study of the Tungus-Manchu Religious Traditions of Northeast China in Chinese Science

Abstract. The article examines the main approaches of Chinese scientists to the study of the religious culture of the Tungus living in the North-East of China. Today, in Chinese science, there are many works of historians, religious scholars, culturologists devoted to the study of the ethnic cultures of China, from 1949 to the present day archaeological expeditions have been carried out. Chinese scientists have studied the folklore and mythology of the Tungus, hunting magic, as well as shamanic rites and rituals.

Keywords: Northeast of China, Tungus, mythology, folklore, hunting magic, tiger cult, totemism, shamanism, shaman, Evenks, Orochons, sibo.

Han Jian. The Cult of Ancestors of the Dauras, Manchus, Tungus in Northeastern China

Abstract. The article deals with the little-studied topic of the cult of the ancestors of the Dauras, Manchus and Tungus in Northeast China. As the result of the study, it was found that these peoples are united by a respectful attitude both to their actual ancestors (parents and elderly relatives) and to irrational ancestors, by which these peoples understand the veneration of distant, often mythical progenitors who lived centuries and millennia ago. This cult can be explained through the Eastern philosophical concept «*xiao*», which means filial piety. The cult of the Daur ancestors is reflected in the special rites of burial of elders, the Manchus used various masks to pacify the spirits of their ancestors, and the Tungus treated trees with special respect as their supposed ancestors.

Keywords: Dauras, Manchus, Tungus, peoples of northeastern China, ancestor cult, burial rituals, *xiao*.

Li Hui. Shamanic Culture of the Peoples of Northeast China as Part of the Intangible Cultural Heritage of China

Abstract. Until the middle of the XX century shamanism occupied a very important place in the world of beliefs of various ethnic groups in northern China – Manchus, Mongols, Sibo, Hechzhe, Orochons, Evenks, Dauras, Uighurs. Shamanism still exists in the daily life of ethnic groups such as Kazakhs, Kyrgyz and Koreans. After reforms and pursuing of policy of openness, shamanic activities and rituals in various places expanded significantly. Traditional culture and the expression of the diversity of Chinese ethnic cultures are essential for the further development of ethnic minority cultures based on traditions, for the development of national cultural activities and the tourism economics. In developing and using shamanic culture, we must pay attention to protecting the authenticity of shamanic culture by correctly distinguishing the relationship between shamanic customs and feudal superstition.

Keywords: traditional culture, customs, rituals, shamanism; peoples of the North.

Xie Chunhe. The Department of Foreign Affairs for Russia of Heihe and Its Activities during the Qing Dynasty and the First Years of the People's Republic of China

Abstract. In the period of 1858–1869, China and Russia restored the eastern state border according to the «Aigun Treaty», «Tianjin Treaty», «Beijing Treaty». Aigun, located on the right bank of the confluence of the upper and middle Amur, was the largest and highest Chinese city and trade port for Russia along the state border. For 40 years at the end of the Qing Dynasty (1860–1900), Aigun's foreign affairs trend for Russia increased year after year. Aigun's heyday ended in 1900 because of the Boxer Rebellion. After Russia withdrew its troops, the population of Heihe, located opposite Blagoveshchensk, began to grow rapidly. And then, replacing Aigun, Heihe became the central city and an open port for Russia in the Upper and Middle Amur region. The Department of foreign affairs for Russia was also transferred from Aigun to Heihe. Aigun and Heihe are located on the right bank of the confluence between the Upper and Middle Amur, 30 kilometers from each other. They are brotherly cities, it is generally accepted to call them «Aigun (Heihe)».

Keywords: end of the Qing dynasty, formation of the PRC, Heihe, Department of Foreign Affairs, international activities.

Keidun I.B. General Description of the Order and Content of Funeral Ceremonies in Zhou China (Based on the Materials of the Canonical Confucian Text «Li ji»)

Abstract. The following materials are the result of study of the contents of «Li ji» (Book of Rites) canonical Confucian treatise that was composed at 1st century BC. Many of its chapters contain information related to the funeral and mourning: being important aspects of the Zhou society these were thoroughly worked through and regulated. Obligatory abidance by the funeral and mourning rituals was regarded as the highest display of the filial reverence towards the deceased. In broad outline the article reconstructs the order of main activities of preparing the deceased for the burial.

Keywords: Zhou China, Confucian canon, Li ji, funeral ceremony, mourning ritual.

Pelevina O.V. The Phenomenon of Sinicization of Christianity in China

Abstract. The article deals with the phenomenon of the sinicization of Christianity. The author uses materials from contemporary Chinese study of religion as sources. The author comes to the conclusion that the phenomenon of the sinicization of Christianity in the PRC has two levels. The first is based on philosophical and ideological foundations. It is developed at the initiative of the state and has the goal of integrating Christianity into the modern Chinese sociocultural political context. The second level is a spontaneous independent character. It is caused by the peculiarities of Chinese culture, which for several millennia has shaped the mechanisms for integrating foreign cultural phenomena into its environment.

Key words: China, sinization, Christianity, Chinese study of religion, cultural interaction.

Li Xiulian, Li Yanan. Ethnogenesis and development of Wuluohou and Jurchens

Abstract. It has been the academia majority consensus that Wuluohou originated from East Hu and flowed to Shiwei. But it can not explain the similar customs of Wuluohou to Mohe and its cultural inheritance relationship with Oroqen of the Manchu-Tungusic group. The problem of the ethnogenesis of Wuluohou has not yet been solved fundamentally. Wuluohou lived in the territory of Blackwater Mohe, the northeast of Khitan. Music harp links Wuluohou with the archaeological culture of Cherchen (called Zhulizhang in ancient times) River basin in Xinjiang where the cultural sources of Wuluohou lie. Wuluohou is an important link between Jurchen and the West other family, the main source of Jurchen in Liao dynasty and the translation of Orhon, Jurchen (朱里真) and Jurchen (车尔臣) is all «gold».

Key words: Wuluohou, Jurchen, Zhulizhang, the West other family

Sun Hao. Attribution of Origin of Mohe Institution Names in the Bohai State: The Northern Tribal Factor in the Political Order of Ancient Northeast Asia

Abstract. A large number of Central Eurasian political realities mainly borrowed from the Xianbei and Turkic political traditions, were used in the political system of the Bohai state. The royal title in the state of Bohai «kedufu» (可毒夫) comes from the honorary title of Zhuzhan-xianbei Khan – «tsudofa» (丘豆伐). Titles such as «boji» (伯计) and others are executed from the «bäg» identity in the Turkic political tradition. The power of the emerging Bohai state adopted honorary titles derived from the titularity of the Xianbei Khan, reflecting the growing self-awareness of the Bohai royal family in order to change their marginal position of distant kinship in the former order of the Central Eurasian Khanate and instead create a new type of order in Northeast Asia where Bohai will be the center. At the same time, the rulers of Bohai introduced a large number of Xianbei and Turkic political titles to declare the functions of chiefs at all levels of the new titularity, combined with traditional aristocratic identity, which became an important cornerstone of the Bohai system of government.

Keywords: Bohai State, Central Eurasian tradition, «Kedufu» (可毒夫), the name of the institution.

Miao Linlin. Society of the Golden Empire in the Epitaphs on the Stone Slabs

Abstract. The epitaph, which is direct evidence of the behavior of the owner of the grave during his lifetime, gained popularity in the society of the Jin dynasty. Inscriptions in the form of epitaphs have a socio-cultural specificity. Epitaphs of noble families mainly emphasize their blood or marriage relationship with the imperial family. The epitaphs of aristocratic families are mainly based on the characteristics of the

field of knowledge, position and marriage of the owner of the grave. The epitaphs of civilian officials focus on fixing imperial examinations and positions, the epitaphs of the military focus on border wars, and the epitaphs of women focus more on the personal behavior of the buried. The epitaph is not only a summary of life of the owner of the grave, but also an expression of the social markings of the Jin era.

Keywords: Jin dynasty, epitaph, appointment, marriage.

Wang Yulang. A Research on Geographical Location of Tuhe Mountain of the Northern Shiwei

Abstract. Tuhe mountain mentioned in the chronicle «Suishu» (History of the Sui dynasty) is the living place of 9 tribes of Bei Shiwei. However, there are different opinions about the geographical location of Tuhe mountain of Bei Shiwei for hundreds of years. It could be summed up of the theory of Great Khingan and the theory of Lesser Khingan Mountains, according to the water division, there is also an academic debate of both sides of Nen River. After a great deal of field work, literature calibration and consulting, the author claims that the Dahei mountain and Jiushui mountain under the administration of Aihui District of Heihe City should be Tuhe Mountain. This opinion is firstly affirmed by historian Tan Qixiang in geographical position in the 1980s. This article is actually an important supplement and confirmation of the geographical ratiocination about Tuhe Mountain of Bei Shiwei by Tan Qixiang.

Key words: Bei Shiwei, Tuhe Mountain, Lesser Khingan Mountains, Jiushui Mountain, Dahei Mountain

Wang Yulang, Hei Long. The Main Results of the Review of the Chuluun-Khoto Monument near Khoshun Jalayd of Inner Mongolia

Abstract. The article describes of the main results of the review of the Chuluun-Khoto monument near Khoshun Jalayd of Inner Mongolia. Chuluun-Khoto (Stone City), also known as Bogdannaya Gora means «Sacred Mountain» in Mongolian. The monument is located on the Chuor River on the right bank of the Noni River, Khoshun Jalayd, Xin'an, Inner Mongolia. According to the results of previous research and field work of the authors in 2018 and 2019, within the boundaries of the object there is a ritual structure «obo» on the top of the mountain, as well as the «Dashidin» scribble, the Big Stone Settlement, the Small Stone Settlement and the reservoir. The rock carved object used as a Buddhist sanctuary can be dated to the 4th year of the Tai'an (太安) of the Northern Wei Dynasty (458) or the 4th year of the Daan (大安) of the Liao Dynasty (1088). The stone fortifications and the reservoir were apparently the remnants of Khitan activity in the Liao dynasty. A large amount of building materials are scattered over the surface of the site of the Small Stone Settlement, which indicates that there were large-scale buildings inside the settlement. The monument as a whole has the structure of ancient altars, temples and cemeteries of national ideology and ritual space. It has the distinctive features of integrating various ethnic groups and religious cultures. This is a collection of religions (Buddhism, Lamaism, shamanism) and the cult of the gods, a burial ground. The ethnicity of the monument is obviously

connected with the ethnic system of Donghu (Eastern barbarians) – Xianbei, Shiwei, Khitan.

Keywords: Chuluun-Khoto monument, Khoshun Jalayd, stone fortifications, religious cult.

Zhuang Hongyan. Study of the Feilongshan Petroglyphs in the Great Khingan in the Context of Shamanic Culture

Abstract. The rock carvings of the Feilongshan Mountain of the Great Khingan are among the most informative and best-preserved rock carvings found to date in the Great Khingan. On the basis of field research and from the standpoint of the influence of shaman culture, a comparative study of the petroglyphs of Mount Feilongshan of the Great Khingan with rock paintings in the Far East of Russia and in other regions with the presence of shaman culture is carried out. On this basis, the author interprets the main rock compositions of the Feilongshan Mountain and opens a window for studying the petroglyphs of the Great Khingan, in order to attract more researchers to joint research, revealing the great cultural significance of the petroglyphs of the Great Khingan.

Key words: Great Khingan, culture, petroglyph, shamanism.

Hu Wuting. «Whale's Eye» and «Matler»: Whale Culture in Northeast Asia in Ancient and Medieval Times

Abstract. From prehistoric times to about the 10th century, ancient populations had been living in Japan and on the Korean Peninsula along the shores of the Sea of Japan and the Sea of Okhotsk, and the Mohe-Jurchen people, had been whaling.

During this period, the processing of whale products, such as whale bones, whalebone and whale eyes, had been fully mastered in East Asia. This formed a long tradition of whale culture, which ultimately contributed to the organization of long-distance transportation of whale products in Northeast Asia and the widespread distribution of whale culture in Northeast Asia.

Key words: antiquity, Middle Ages, East Asia, whale culture.

Qi Yan. Additional Study of the Jurchen Inscription on the Stele of the Yunnin Temple; The Relationship Between the Jurchen Language and the Manchu Language in the Ming Dynasty

Abstract. The article deals with the transliterated translation of the Jurchen inscription on the stele of the Yongning Temple in the Jianzhou (建州) of the Qing Dynasty region into Manchurian. The author makes an attempt to indicate the connection between the two languages and translate unfamiliar Jurchen hieroglyphs. Further, the relationship between the Jurchen language of the Ming Dynasty and the Manchurian language in the Jianzhou region during the Qing Dynasty is explored, and the function and affiliation of foundation of the Yunnin Temple are revealed.

Key words: Yunnin Temple, stele inscription, Jurchen language, Buddhism.

Wang Junzheng. The Emergence and Initial Development of Buddhism in Northeast China (Based on Materials from Xiangbei and Goguryeo)

Abstract. The article studies the genesis of Buddhism in Northeast China on the basis of written and archaeological materials from Xiangbei and Goguryeo. Buddhism was introduced to Northeastern China at the beginning of the Jin Dynasty (266–420). One of the branches of the Xianbei ethnos is the Mujun-Xianbei community, which was the founder of the Three-Yan states. Due to the fact that their territory adjoins the Central Plains, Mujong Xianbei represented the first population of Northeast China to adopt Buddhism and spread it in Northeast China. Its political center (capital), Dragon City, is a place of integration and transit of Buddhist culture in Northeast Asia. Feng Sufu's grave in the Northern Wei Dynasty and the Wanfotang Caves in Yixian County are important phenomena in Three-Yan Buddhism. Goguryeo was deeply influenced by the Three-Yan culture, and at the same time, according to the contact between the monks of the Eastern Jin Dynasty and Goguryeo, it can be seen that the introduction of Buddhism to Goguryeo has land and sea routes. Buddhist statues and monuments of Buddhist temples have been discovered in the Gonei City area of Goguryeo, Hunchun and North Korea, and traces of Buddhist elements have been preserved on the frescoed tombs and graves of Goguryeo.

Key words: Buddhism, Mujun-xianbei, Goguryeo, Wanfotang caves, Buddha statue, fresco graves.

Wu Gan. On The Issue of Formation of the Legend «Nishan Shaman» in the Context of the Motive «chasing after the soul and leaving the soul»

Abstract. «Nishan Shaman» («Nisan Saman-i Bithe») is a shamanic legend, widespread among the Manchus, Dauras, Evenks, Orochons, Nanai and other ethnic groups in the North-East of China. Currently there are 6 Manchu manuscripts and 11 oral records of the legend. The «Nishan Shaman» legends of these peoples are closely related. The article begins by examining the relationship of influence and the relationship of homology; the author believes that the text «Nishan Shaman» was brought to a complete form by the Manchus, Dauras and, possibly, some other ethnic groups. By summarizing the main plots of the Manchu manuscript «Nishan Shaman» and oral manuscripts of five peoples – Manchus, Dauras, Evenks, Orochons and Nanai, it can be concluded that «the pursuit of the soul and abandonment of the soul» is the core, the main motive of the «Nishan Shaman». Further, the article explores the motive «the pursuit of the soul and the abandonment of the soul». The author comes to the conclusion that the defining motive in the structure of «the pursuit of the soul and the abandonment of the soul» is not «the pursuit of the soul», but «the abandonment of the soul», as well as the misfortune of the Nishan Shaman. This reflects the Qing Dynasty's religious prohibition of shamanic culture, which is a fundamental factor in the formation of the Nishan Shaman legend. Qiqihar and Aigun were places that actively responded to the religious policies of the Qing Dynasty, and they were also central areas of functioning of the «Nishan Shaman» legend.

Key fame: «Nishan Shaman», the pursuit of the soul, the abandonment of the soul.

***Russian Far East and Northeast China:
Actual Problems of Frontier Research***

Liu Quanshun. New Methods and Approaches in the Research of the Northeastern Immigrant History of China

Abstract. The study of «emigrant history» as a scientific direction appears in China in the 1990s. The study of the emigrant history of the Northeastern region is a major section of Chinese emigrant history, and the concept of «general northeastern shape» is often found in scientific research. The study of Heilongjiang emigrant history is remarkable in terms of the quantity and quality of the results. This article first combs the academic history of the study of emigrant history in Northeast China over the past 40 years, and then uses «Heilongjiang Emigration Overview» and «Heilongjiang Emigration History» as examples to explore the characteristics of the academic interest of the study of Heilongjiang emigrant history: the time, the expansion of space, the emergence of «spatial perspective», the dynamic investigation of emigration issues from one-way to two-way, and the study of «look down». Thus, these angles reflected the changing research goal of Chinese scholars in the field of emigration research.

Keywords: emigrant history, Northeastern emigrant history of China, study of Heilongjiang emigrant history.

Du Ying. Foreign Russians and Russian Culture from the Point of View of Chinese and Japanese Academic Circles

Abstract. In 1920, a large number of Russians emigrated abroad, to Berlin, Paris and other regions of Europe and also to the Far East, Northeast China and Japan. In recent years, in addition to studying Russians in Europe, there has been an increase in research focusing on the Far East, Northeast China and Japan. Outside of Russia, how they used Russian as a common language to form their portraits of Russian people abroad, and how their activities, directly or indirectly, contributed to the spread of Russian culture and strengthening their status in the local society. This article attempts to look at the research perspectives of scholars from China and Japan, analyzes the recognition and identity of academic circles in China and Japan to Russians outside of Russia and their culture, it is expected that their status and role will provide new references and links for a comprehensive representation of foreign Russians and Russian culture.

Keywords: Chinese and Japanese academics, diasporas, Russians, Russian culture.

Liu Shi. The Concept of «Emigrant» in the Chinese Ethnic consciousness: Etymology, History, Politics

Abstract. The article examines the concept of «emigrant» in the Chinese ethnic consciousness of the 1920s–1940s. The research material is the journalistic and literary texts of the Chinese authors of the «left» wing, focused on the political attitudes of the Chinese Communist Party. By comparing the etymological basis, the history of development in the Middle Ages and the actualization of new meanings after the Xinhai Revolution, the author comes to the conclusion that under the influence of new political

ideas in the ethnic consciousness of the Chinese of the 1920s and 1940s meaning of the term «emigrant» acquired sharply negative connotations. The negative semantics of the concept of «emigrant» in the Chinese ethnic consciousness of the 1920s and 1940s reflected both the political status of the Russian emigrants themselves and the growth of the national consciousness of the Chinese, who began to move towards a socialist model of the state by analogy with the USSR.

Keywords: emigrant, white emigrant, ethnic consciousness, literature of the «left wing», image of literary perception.

Feng Yishan. Development of the Concept of «Motherland» in the Ethnic Consciousness of the Chinese (Based on the Materials from Dictionaries and Texts of Classical Literature)

Abstract. The article examines the origins of the development of the image of the Motherland in the Chinese ethnic consciousness. The author draws attention to the fact that in ancient times, in a closed and fragmented China, ideas about Motherland were not formed and were related to the concepts of «country of origin» and «place where ancestors lived». The modern word «祖国» («Motherland») originated in Chinese during the Ming Dynasty and was originally used not to denote one's own country, but to describe the land of origin of an «alien» people (回族). In the 20th century, with the formation of the People's Republic of China, the modern meaning of the word «祖国» («home country», «home state») was formed. Considering the concept of «Motherland» in the Chinese ethnic consciousness, the author turns to the works of Chinese poets of the Tang dynasty, in which different lexical units are used to denote this concept («故乡», «故园», etc.).

Keywords: Motherland, country of origin, ethnic consciousness, classical Chinese poetry.

Lin Lin. The Trace of Russia in Harbin Culture

Abstract. At the end of the 19th century, Tsarist Russia obtained the right to build the Chinese Eastern Railway. With the construction of the Chinese Eastern Railway in Harbin, thousands of Russian engineers, railway workers, the Tsarist army and their families moved all the way to Harbin, which was still a deserted city. Since then and for as long as 30 years thereafter, Russians have become the main part of Harbin residents. Harbin, with its unique regional features and complex socio-cultural situation, the influence of Russian culture, had had a deep influence on architecture, education, literature, food and clothing, language, etc., and played a role in the formation of Harbin's history and culture. This role cannot be ignored.

Keywords: Harbin, Russia, culture, influence.

Yang Xinmo. The Spread of Fascist Movements among Russian Emigrants in Harbin in the 1920s.

Abstract. Fascism is directly related to the First World War and the main world crisis after the war. In the 1920s, this was the peak period of the mass exodus of Russian emigrants from Russia (Soviet Union) to other countries, especially when Harbin

became the center of Russian emigrants in the Far East. The spread of fascism around the world, the international situation in Northeast Asia and the difficult situation in Harbin prompted some Russian emigrants to adopt radical right-wing ideas.

Key words: Fascism, Russian emigrants in Harbin, Jewish Issues, Harbin Law School

Bai Xiaoguang. Research of the Social Image of China in Russia over the Past 30 Years

Abstract. The author draws attention to the following aspects: Russia as an important partner country of China has been studying the image of China for a long time; Russia has built a social image of China, proceeding from aspects of the social life of China, the Chinese people, population problems and other problems of China's social development. Studying the changes in the social image of China in Russia over the past 30 years will help to accurately understand the perception of China by Russians and will be of some practical importance for the development of nongovernmental exchanges between China and Russia and the strengthening of ties between people.

Keywords: Russia, image of China, social image.

Cao Zhihong. Thoughts and Countermeasures of Heilongjiang Province's Deep Integration into the «Belt and Road» Construction

Abstract. In the new era, Heilongjiang Province will integrate into the «Belt and Road», build an open and cooperative highland, «create a window and build four districts», and face rare opportunities, but also have «shortcomings», risks and challenges. While analyzing and responding carefully, We must also see the potential and business opportunities contained in these challenges. While optimizing the business environment and attracting investment and construction from all parties, we must seize the opportunity to take the initiative, make good use of China and Russia to enter the new era, enlarge and strengthen the main body of enterprises, accelerate the development of Heilongjiang cross-border parks, and innovate international cooperation mechanisms. Effectively prevent and control investment risks, strengthen cooperation in Northeast Asia, and expand the «circle of friends» in Heilongjiang Province.

Keywords: «One Belt, One Road», Heilongjiang Province, North-East Asia cooperation.

***Peoples of the Northeast of China and the Far East of Russia:
Images of Perception in Literature, Culture, Folklore***

Zabiyako A.A., Zhang Ruyan. Unkillable Memory. The Image of Perception of the Japanese in the Family Memorates of the Russians of Trekhrechy (Sanhe) of the Events of the Period of Japanese Occupation

Abstracts. On the basis of oral histories (memorates) about the years of the Japanese occupation, the authors investigate the perceptions of the Japanese by representatives of the Russian people of the Trekhrechy. These memorates record the

significance of this period in the historical memory of the Russian enclave, indicate the main emotional and ethnic attitudes towards the Japanese invaders, and also capture the peculiarities of the ethnic character of the representatives of the Russian people themselves: pride, independence, patriotism towards China and Russia, endurance and patience.

Key words: family memorial, Russian Trekhrechy, historical memory, ethnic identification, bi-patriotism, Japanese occupation, Japanese.

Wang Yuqi. The Image of Perception of the Japanese in the Chinese Literature of the Period of Anti-Japanese Resistance (Based on the Material from Xiao Jun's Novel «Village in August»)

Abstract. The article presents the research results of the Japanese perception of literary images in Xiao Jun's novel «The Village in August». And he defines that Japanese perception of image are cruel and lecherous for the basic concepts. These concepts are embodied through the natural and realistic descriptions of Japanese people, the physical details and bloody details in their behaviors, and the internal dialogues of Japanese characters with objective biases. And he incorporated these concepts into the creation of the image of Japanese aggressors in anti-Japanese literature. At the same time, through the dialogue of Chinese characters in the book, Xiao Jun reflects the Chinese people's self-exaggerated or depreciate image perception. Author regards that «Village in August» as a typical representative of the national literature of Northeast Chinese in the 20–40 years of the 20th century.

Keywords: image of perception, Chinese literature, anti-Japanese resistance.

Zhou Xinyu. Images of Honghuzi in the Works of Northeastern Chinese Authors in the First Half of the 20th Century

Abstract. The purpose of this article is to study the image of Honghuzi in Chinese literature from 1920s to 1940s. The report is based on a comparative analysis of the historical origin and artistic understanding of the Honghuzi phenomenon in the works of Northeast writers and members of the «Leftist Writers' League» Xiao Jun and Duanmu Hongliang. The author concluded that in the work of politically-oriented writers, historical reliability was replaced by artistic conception when describing the lifestyles of Honghuzi, mode of their life and their team spirit. Although it is necessary to explore the historical and social roots of Honghuzi, focusing on the transformation of individuals in Honghuzi, the writers idealized the image of Honghuzi to a large extent. In those days, in the face of Japanese aggression, Chinese society needed such heroes, and the formation of historical situation and national consciousness needed such heroes. The image of Honghuzi portrayed in the works of Northeastern writers is a fusion of the archetypes of bandits and modern fighters against social inequality and foreign invasion.

Keywords: Honghuzi image, Xiao Jun, Duanmu Hongliang, image of robbers, the Leftist Writers' League, northeastern writers.

Senina E.V. The Image of Perception of Russia and Russians in the Literary Works of Bai Lan

Abstract. The article examines the life and work of the Chinese writer Bai Lang (1912–1994). Bai Lan began her literary career in 1932. Over the years, she worked as a reporter for the «International Newspaper»; head of the branch of the Literary Resistance Society in Yanan; editor of the weeklies «Sport», «Woman», «Childhood»; correspondent for the Shanghai newspaper «Liberation», deputy director of the Northeastern Literature and Art Association. She took part in the People's Liberation War of 1946–1949. In literary circles, Bai Lang gained fame for the novel «For a Happy Tomorrow», which has been translated into Japanese, Russian, English and other languages. Progressive writer of the 20th century after joining the Chinese Communist Party, she dedicated several essays to Stalin: «Stalin – the light of the world», «Stalin living in hearts» and the ideological relationship between Russians and Chinese «Flower of friendship» and «I miss a distant friend».

Keywords: Bai Lang, writers of Northeast China, Chinese literature, the image of the USSR

Deng Guolong. The Image of Perception of the Evenks in the Novel by Chi Zijian «The Right Bank of the Ergun River»

Abstract. Fiction is a rich source of historical and ethnographic information. Often literary works can reproduce the features of ethnic life that have already remained in the past-religious, social, domestic relations, etc. It is especially important when the text of literary ethnography is created from the point of view of a «stranger» – a representative of a foreign culture. The article analyzes of the image of Chinese Evenks created in Chi Zijian's novel «The Right Bank of the Ergun River» based on the writer's personal experience and field observations.

Keywords: Chinese Evenks, ethnos, literary image of perception, Chi Zijian.

Zemlyanskaya K.A. The Wedding Ritual of the Golds in the Literary Ethnography of Venedict Mart (Based on the Short Story «Dere – the Water Wedding»)

Abstract. First half of the 20th century is characterized by the special interest of Russian writers in the life of the small peoples of the Far East. V. Mart, who grew up in the family of a local historian, goes through three stages of the development of literary ethnography – from positivist physiological essays to politically engaged works. The story «Dere – the Water Wedding» reproduces in literary form the final stage of the gold wedding ceremony. The author turns to ethnographic sources. The Soviet writer V. Mart combines the scientific basis and fiction with the social order. The most stable tradition of transitional ritual is broken by Mart because of the change of the social paradigm. The Gold man Amba and his bride prefer civil registration in a secular registry office to a traditional wedding.

Key words: literary ethnography, Venedict Mart, the peoples of the Far East, Golds, wedding rituals.

Zabiyako A.A., Zinenko Ya.V., Zhang Ruyan. «Mother is Russian, Birth Father is Chinese, Second Father is Chinese»: Descendants of Russian-Chinese Marriages in the Amur Region – about Themselves, about Life, about Fate

Abstract. The publication is based on the memoirs of N.Zh. Tsmyskal, a descendant of a Russian-Chinese marriage, who lives in the Amur region. Her mother and adoptive father were Chinese immigrants from southern China, resulting atomisation processes the first half of the XX century appeared on Russian territory. Most of these memorials describe the life of the Russian-Chinese family, intra-family relations, and peculiarities of the ethnic consciousness of mestizo children. The informant's memoirs become a bright page in the oral history of Chinese and descendants of Russian-Chinese marriages in the Far East of Russia.

Keywords: memorates, Chinese, Russian, migrants, interethnic marriages, border territories, ethnic consciousness, folklore genre

Kapinos E.V. «The Monastery of Scattering Cats»: Verbal Chinoiserie in the Novel by D.A. Prigov «Katya the Chinese»

Abstract. There is a fragment from D.A. Prigov's novel «Katya the Chinese» reviewed in the article. The fragment presents a stylized legend about the «Monastery of Scattering cats». The prototype of the main character of the novel of the conceptualist poet was his wife, N.G. Burova, who was born and raised in Harbin and left China in the 1950s. The narrative synthesizes her memories, recognizable leitmotifs of D.A. Prigov (fantastic bestiary), as well as literary pretexts of the novel (G.G. Marquez, H.L. Borges, V.V. Nabokov), saturated with Chinese motives.

Keywords: Dmitry Prigov, China, Chinese motives, stylization, pretext.

Kirillova E.O. The Historical Tale of S.P. Balabin «Born from a Lotus»: Literary Representation of the Oriental Mythopoetics of Medieval Primorye

Abstract. The article examines Far Eastern writer S.P. Balabin's novel «Born from Lotus». The story is included in the «Golden Empire» diology. The novel is interesting from the point of view of representation of oriental (Asian) mythopoetics, spiritual and religious ideas, incl. artistic reconstruction of a regional folklore plot (a medieval legend about King Kuanyun). It is noted that oriental (Jurchen, Mongol, Tungus-Manchu, Chinese) images and motives, cults, beliefs are based on animism and shamanism, and the motives of non-action, self-nature, contemplation, immortality are reproduced in the religious paradigm of Taoism. On the basis of the opposition «folk beliefs of Jurchen-Udige and Buddhism» the artistic realization of the mythological-ritual complex is considered.

Keywords: S.P. Balabin, oriental mythopoetics, Jurchen, Mongolian, Tunguso-Manchu, Chinese images and motifs, cults, beliefs, animism, shamanism.

Liu Zhiqiang. The Semantic Content of Chinese Poetry in the Translations of L.E. Cherkassky.

Abstract. The author turns to the peculiarities of the translation position of the outstanding Russian synologist and active educator of Chinese culture in Russia,

L.E. Cherkassky. This article analyzes the extent to which Cherkassky conveys the semantic content of translated works, selecting typical poets of the new Chinese poetry Xu Zhimo, Liu Bannun and Van Yaping. As a result, the conclusion is made that the semantic content corresponds to the original.

Keywords: Chinese poetry, poetic translation, Leonid Cherkassky, lexico-semantic analysis.

Russians, Russian Culture and Literature in Northeastern China and Adjacent Territories

Podalko P.E. From Putyatin to Putin: Russian Cultural Trace on Japanese Soil

Abstract. While the political and economic ties between Russia and Japan, which officially date back to the signing of the Simoda Treaty in 1855, have experienced many ups and downs since then, both countries have shown a lasting interest in each other from the very beginning. This mutual interest grows and expands over time, covering more and more new areas of national culture of the peoples of our countries. Religion, literature, theater, ballet, painting, applied arts, sports – perhaps, there is not a single sphere of human activity that is not affected by these processes and does not cause the most lively interest of the population at all levels.

Key words: Russo-Japanese relations, painting, returnees, collections, culture.

Klyaus V.L. Russian Folk Choreography in Trekhrechy (Sanhe, China)

Abstract. The article deals with the peculiarities of the dance culture of modern Chinese Russians in Trekhrechy. The state of Russian folk choreography in the Ergun urban district at the beginning of the 20th century had unique character. Its good preservation was influenced by the fact that the Sino-Russian families of the 1920–1950s were the part of the “Russian world” of Trekhrechy. The life of Russian emigrants from this region of China until the 1950s remained in many respects the same as in tsarist Russia in economic and spiritual terms, so traditional culture and folk choreography still existed. The fact that folk choreography today continues to exist in the Three Rivers both among the people and on the stage is of great cultural and historical significance for the friendly relations between Russia and China.

Keywords: folklore, folk choreography, dance culture, Trekhrechy, Russia, China.

Ju Kunyi. The Image of Harbin in memorates of Russian Emigrants in Australia

Abstract. The article presents a brief summary of the study of the image of Harbin and the adjacent territories of the Chinese East Railway, captured in the oral memorates of Russian emigrants in Australia. Field material was collected from respondents who were born and raised in China, now living in Australia. The specificity of the memorates of the interviewed Russian emigrants is due to their educational, ethno-

cultural, professional, matrimonial experience, ethnic identity, as well as the involvement of respondents in the life of emigrant communities in Australia.

Keywords: Harbin, image, memorates, oral history, Russian emigrants, residents of Harbin.

Kontaleva E.A. Features of the Frontier Mentality in Life-Building and Literary Works of the Russian Emigration in Northeastern China

Abstract. The article deals with the phenomenon of mentality, which is a complex construct that synthesizes various aspects, such as psychological attitudes, emotional responses, unconscious structures, archetypal foundations, individual and collective experience, cultural codes, etc. As an ideological and psychological formation, mentality is determined by historical time, geographic location, ethnic and social belonging, but its diffusional nature makes it difficult to clearly isolate the characteristics of mentality in a certain historical period. The author makes an attempt to outline the main features of the frontier mentality, explicating the concept in the context of its real existence in the environment of the eastern branch of the Russian emigration.

Keywords: mentality, frontier, Russian emigration, syncretism, literary ethnography, Far East, Manchuria.

Kuznetsova O.F. Archive of Valery Pereleshin in the Department of Manuscripts of the Gorky Institute of World Literature of the RAS. Writers of the Russian Diaspora in China in the 1930s – 1940s / Ed. by O.F. Kuznetsova. – M: Publishing house IKAR, 2020. – 520 p.: ill.

Abstract. The poet of the first wave of emigration Valery Pereleshin (1913–1992) lived in Harbin, then in Beijing and Shanghai for over thirty years. As a poet, he developed during the Sino-Japanese War, in 1930s–1940s. The materials from his archive reflect the life and work of Pereleshin himself and other writers of the Russian diaspora in China. The book is structured chronologically. Archival materials are combined into four chapters, which correspond to the stages of Pereleshin's biography. Chapters have introductory articles. The texts are provided with comments.

Keywords: Valery Pereleshin, archive, Russian China, Harbin, writers of Russian China.

Lin Guanqiong. Shapeshifting rats Mrs. Tsai and A-xian as Magic Assistants (Based on the Work of B. Yulsky)

Abstract. The article presents a comparative analysis of rat spirits in the story by the Russian writer of Harbin diaspora B.M. Yulsky «The Return of Mrs. Tsai» (1937) and the short story by Chinese writer Pu Songling «A-xian» (Qing Dynasty). The description of the heroines, the key motive, the plot as a whole and the cultural background of the narrative have a number of typological similarities. Unlike Western and Russian literature, Yulsky concentrated in the shapeshifting rat heroine the features of ethnic culture and created the authorial frontier mythology.

Keywords: rat, shapeshifting, frontier mythology, Harbin diaspora, ethno-culture.

Zabiyako V.A. Traditional healing in the System of Occult Services Market in the Amur Region

Abstract. The article describes the main results of the study of traditional healing in the system of modern occultism and the market of occult services in the Amur region, reveals the features of religiosity of the population of the region, contributing to the sustainable existence of traditional healing and occult practices. It is noted that the religiosity of the Far East is deeply syncretic in nature, which is primarily due to the historical characteristics of the formation of the religious situation in the Amur region. As a result of the study, religious studies theories were tested, which explain the formation of a segment of the local market for occult services.

Keywords: traditional healing, occult services, Amur region, Internet resources, religiosity

Russian Literature in Research of Foreign and Russian Scientists

Pehal Z. Tales of M. Gorky as borderline genre phenomenon

Abstract. This article aims to give a reasoned answer to the question of what role the genre of the story plays in the formal basis of Gorky's text and how this is reflected in the aesthetic concept of Gorky's epics. Gorky's story is a phenomenon of consciousness overloaded with facts, an alloy of facts of reality penetrating into the existential basis of the human personality, the consciousness of the hero under the pressure of the elements of reality. The object itself fits into the consciousness of the subject through a linear «chronicle» composition.

Keywords: Gorky, genre, novel, story, linear composition, the consciousness of the hero overloaded with facts, the hero under the pressure of the elements of reality.

Liu Bo. Study of Russian Literary Characteristics in the Early Transitional Period

Abstract. After the disintegration of the Soviet Union, following social and economic transformation, Russian social life and people's mentality were greatly affected. All these facts are also vividly reflected in literary works. At the same time, the literary works presented by the writers and poets differ in their thoughts and perspectives, but they reflect common phenomena and problems, thus forming a diversified literary field. From these works with different styles, rich content, novel creative techniques, and their own characteristics, one can gain insight into the foundation of Russian literature during the transition period, touch its pulse, and appreciate its artistic beauty.

Keywords: Russia, transition period, literature.

Efendieva G.V. «I Answered as Best I Could, with All My Heart»: Correspondence Interview with Leonid Zavalnyuk

Abstract. The publication is aimed at studying the personality and work of Leonid Zavalnyuk, a poet whose path began in the Far East. His 2002 interview was published for the first time. It touches upon a variety of topics: family, wartime childhood, studies at the Literary Institute, relationships with editors, perception of his own work and fellow writers, the role and place in his biography of the Amur Region and M.L. Hoffmann, the problem of literary influences. Some specific features of creative work on poems, etc. are revealed. As a result, not only a portrait of the poet himself (his personality) is formed, but also a portrait of an entire generation and era.

Keywords: Leonid Zavalnyuk, Russian poetry of the 20th century, «the sixties», the literary life of the Amur region, Mark Goffman, interviews, biography, artistic life, literary laboratory, metapoetics, reception of creativity.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Артемяева Надежда Григорьевна, кандидат ист. наук, ведущий научный сотрудник, зав. сектором средневековой археологии, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (ИИАЭ ДВО РАН). *E-mail: artemievatg@list.ru*

Бай Сюгуан, помощник исследователя, Институт России, Академия общественных наук провинции Хэйлунцзян. *E-mail: xiaoguang1133@126.com*

Ван Цзюньчжэн, аспирант, магистр истории, кафедра религиоведения и истории, Амурский государственный университет. *E-mail: junzhengbj@163.com*

Ван Шуай, магистр, аспирант, кафедра религиоведения и истории, Амурский государственный университет. *E-mail: shuiyuzl07@163.com*

Ван Юйлан, профессор, доктор наук, почётный директор, Институт Дальнего Востока, Хэйхэский университет. *E-mail: wyulang1956@163.com*

Ван Юйци, магистр, аспирант, кафедра литературы и МХК, Амурский государственный университет. *E-mail: ivanyuycsi@mail.ru*

Ду Ин, магистр, научный сотрудник, Институт изучения Северо-Восточной Азии, Академия общественных наук провинции Хэйлунцзян. *E-mail: 15104584837@163.com*

Дэн Голун, магистр, аспирант, кафедра литературы и МХК, Амурский государственный университет. *E-mail: 412687815@qq.com*

Забияко Андрей Павлович, доктор филос. наук, профессор, заведующий, кафедра религиоведения и истории, Лаборатория археологии и антропологии, Амурский государственный университет. *E-mail: sciencia@yandex.ru*

Забияко Анна Анатольевна, доктор филол. наук, профессор, заведующий, кафедра литературы и МХК, главный научный сотрудник, Центр изучения дальневосточной эмиграции, Амурский государственный университет. *E-mail: sciencia@yandex.ru*

Забияко Василиса Андреевна, студент 3 курса, кафедра религиоведения и истории, Амурский государственный университет. *E-mail: zabiyako.vasilisa@gmail.com*

Землянская Ксения Александровна, аспирант, ассистент, кафедра литературы и МХК, Амурский государственный университет. *E-mail: phlox@mail.ru*

Зиненко Яна Викторовна, магистр филологии, аспирант, ассистент, кафедра литературы и МХК, Амурский государственный университет. *E-mail: yasya11111@mail.ru*

Кайхэ А., PhD, научный сотрудник, Университет Ритсумейкан в Киото (Япония). *E-mail: gr0263sf@ed.ritsumei.ac.jp*

Капинос Елена Владимировна, доктор филол. наук, ведущий научный сотрудник, Институт филологии СО РАН, Новосибирск. *E-mail: dzerv@mail.ru*

Кейдун Ирина Борисовна, кандидат ист. наук, доцент, кафедра китаеведения, Амурский государственный университет. *E-mail: ikeidun@mail.ru*

Кириллова Елена Олеговна, кандидат филол. наук, доцент, старший научный сотрудник, Дальневосточный федеральный университет; Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (ИИАЭ ДВО РАН). *E-mail: sevia@rambler.ru*

Кляус Владимир Леонидович, доктор филол. наук, профессор, заведующий, Отдел фольклора ИМЛИ РАН, Москва. *E-mail: v.klyaus@mail.ru*

Конталева Евгения Александровна, старший преподаватель, кафедра религиоведения и истории, Амурский государственный университет. *E-mail: narbeleth@bk.ru*

Кузнецова Ольга Феликсовна, кандидат филол. наук, ведущий научный сотрудник, Отдел рукописей ИМЛИ РАН, Москва. *E-mail: oliaol.555@gmail.com*

Ли Енань, магистр, кафедра литературы и МХК, Амурский государственный университет. *E-mail: 695734987@qq.com*

Ли Сюлянь, доктор наук, профессор, Центр по изучению истории и культуры Цзиньюань Харбинского педагогического университета. *E-mail: xiulianli2003@163.com*

Ли Хуэй, аспирант, кафедра религиоведения и истории, Амурский государственный университет. *E-mail: 28075696@qq.com*

Линь Гуаньцун, магистр, аспирант кафедры русской литературы XX в., Московский государственный университет. *E-mail: linguantsyun@mail.ru*

Линь Линь, помощник исследователя, Институт истории, Академия общественных наук провинции Хэйлуцзян. *E-mail: jiangdongxiang@163.com*

Лю Бо, доцент, Институт России, Академия общественных наук провинции Хэйлуцзян. *E-mail: 1909008621@qq.com*

Лю Цюаньшунь, помощник исследователя, Институт истории, Академия общественных наук провинции Хэйлуцзян. *E-mail: chatmania@126.com*

Лю Чжицян, кандидат филол. наук, доцент, факультет русского языка, Институт иностранных языков, Цзянсуский научно-технический университет, Чжэньцзян. *E-mail: liuzhiqiang@mail.ru*

Лю Ши, магистр, аспирант, кафедра литературы и МХК, Амурский государственный университет. *E-mail: 228349909@qq.com*

Медведев Виталий Егорович, доктор ист. наук, старший научный сотрудник, зав. сектором неолита, Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск. *E-mail: osmedved@gmail.com*

Мяо Линьлин, доктор наук, доцент, Институт истории, Академия общественных наук провинции Хэйлуцзян, Харбин. *E-mail: miaolinlin1982@163.com*

Пелевина Ольга Викторовна, кандидат филос. наук, доцент, Амурский государственный университет. *E-mail: olpelevina@gmail.com*

Пехал Зденек, профессор, декан, Философский факультет, Университет им. Палацкого, Оломоуц (Чехия). *E-mail: zdenek.pechal@upol.cz*

Подалко Петр Эдуардович, доктор философии, профессор, Университет Аояма Гакуин, Токио (Япония). *E-mail: podalko@sipeb.aoyama.ac.jp*

Попов Алексей Евгеньевич, магистр, аспирант, ассистент, кафедра религиоведения и истории, Амурский государственный университет. *E-mail: kindropov@gmail.com*

Се Чуньхэ, директор, Институт Дальнего Востока Хэйхэского университета. *E-mail: xchh7561@163.com*

Сенина Екатерина Владимировна, кандидат филол. наук, преподаватель, кафедра китайского, вьетнамского, тайского и лаосского языков, МГИМО МИД РФ, Москва. *E-mail: katya-senina@mail.ru*

Сунь Хао, доктор наук, доцент, научный сотрудник, Институт древней истории, Академия общественных наук Китая, Пекин. *E-mail: sunhao@cass.org.cn*

У Ган, доктор наук, доцент, научный сотрудник, Институт народных литератур Академии общественных наук Китая. *E-mail: wugang73416@126.com*

Фэн Ишань, магистр, аспирант, кафедра литературы и МХК, Амурский государственный университет. *E-mail: 1024495050@qq.com*

Хаймурзина Марина Ахатовна, кандидат филос. наук, доцент, кафедра китаеведения, Амурский государственный университет. *E-mail: mfaizova@yandex.ru*

Хань Цзянь, аспирант, кафедра религиоведения и истории, Амурский государственный университет. *E-mail: 397730788@qq.com*

Ху Утин, доктор наук, доцент, Институт истории, Академия общественных наук провинции Хэйлунцзян. *E-mail: jianleiniu@163.com*

Хэй Лун, доктор наук, профессор, директор, Институт малочисленных народов Северо-Востока, Даляньский народный университет. *E-mail: harlu107@163.com*

Цао Чжихун, доцент, Институт изучения Северо-Восточной Азии, Академия общественных наук провинции Хэйлунцзян. *E-mail: 13845007400@163.com*

Цзюй Куньи, магистр, аспирант, кафедра литературы и МХК, Амурский государственный университет. *E-mail: jkueen@aliyun.com*

Ци Янь, доцент, декан, Исторический факультет, Хэйлунцзянский университет. *E-mail: qiyanchina@163.com*

Чжан Жуян, кандидат филол. наук, научный сотр., Центр изучения дальневосточной эмиграции, Амурский государственный университет. *E-mail: 358860148@qq.com*

Чжоу Синьюй, магистр филологии, аспирант, кафедра литературы и МХК, Амурский государственный университет. *E-mail: zhouyidian@qq.com*

Чжуан Хунянь, научный сотрудник, профессор, Институт литературы, Академия общественных наук провинции Хэйлунцзян. *E-mail: zhuanghy1965@126.com*

Эфендиева Галина Владимировна, кандидат. филол. наук, доцент, ведущий научный сотр., Центр изучения дальневосточной эмиграции, Амурский государственный университет. *E-mail: galina.efendiyeva@gmail.com*

Ян Синьмо, научный сотрудник, Институт истории, Академия общественных наук провинции Хэйлунцзян; Исторический факультет, Пекинский педагогический университет. *E-mail: yangxinmo1978@aliyun.com*

关于作者的信息
(按汉语拼音字母顺序)

阿尔捷米耶娃·娜杰日达·格里高利耶夫娜，历史学副博士，俄罗斯科学院远东分远东民族院历史·考古学·民族学研究所中世纪考古部主任，主导研究员。邮箱：artemievatg@list.ru

艾芬季耶娃·噶琳娜·弗拉基米罗夫娜，阿穆尔国立大学远东移民研究中心主导研究员，副教授，邮箱：galina.efendiyeva@gmail.com

爱新觉罗·凯和，博士，日本京都立命馆大学研究员，邮箱：gr0263sf@ed.ritsumei.ac.jp

白晓光，黑龙江省社会科学院俄罗斯研究所助理研究员，邮箱：xiaoguang1133@126.com

波波夫·阿列克谢·叶夫根尼耶维奇，阿穆尔国立大学宗教学与历史教研室博士研究生，助教，邮箱：kindpopov@gmail.com

博达尔科·彼得·埃杜阿尔多维奇，博士，日本青山学院大学（东京）教授，邮箱：podalko@sipeb.aoyama.ac.jp

别哈尔·兹杰涅克，教授，捷克帕拉茨基大学（奥洛穆茨）哲学系系主任，邮箱：zdenek.pechal@upol.cz

别列维娜·奥利加·维克多罗夫娜，哲学副博士，阿穆尔国立大学宗教学与历史教研室副教授，邮箱：olpelevina@gmail.com

曹志宏，黑龙江省社会科学院东北亚研究所副研究员，邮箱：13845007400@163.com

邓国龙，阿穆尔国立大学文学与世界艺术文化教研室博士研究生，邮箱：412687815@qq.com

杜颖，硕士，黑龙江省科学院东北亚研究所研究员，邮箱：15104584837@163.com

海姆尔金娜·玛琳娜·阿哈多夫娜，哲学副博士，阿穆尔国立大学汉学教研室副教授，邮箱：mfaizova@yandex.ru

冯轶珊，阿穆尔国立大学文学与世界文化艺术教研室博士研究生，邮箱：1024495050@qq.com

韩建，阿穆尔国立大学宗教学与历史教研室博士研究生，邮箱：397730788@qq.com

黑龙，博士，教授，大连民族大学东北少数民族研究所所长，邮箱：harlu107@163.com

胡梧挺，博士，黑龙江省社会科学院历史研究所副研究员，邮箱：jianleino@163.com

基里洛娃·叶莲娜·奥利卡芙娜，语文学副博士，副教授，远东联邦大学高级研究员，俄罗斯科学院远东分院历史·考古学·民族学研究所研究员，邮箱：sevia@rambler.ru

季年科·亚娜·维克多罗夫娜，阿穆尔国立大学文学与世界艺术文化教研室讲师，阿穆尔国立大学宗教学与历史教研室博士研究生，邮箱：yasya11111@mail.ru

杰姆里昂斯卡娅·克谢尼娅·亚历山大罗夫娜，阿穆尔国立大学文学与世界艺术文化教研室博士研究生，助教，邮箱：phlox@mail.ru

鞠坤依，阿穆尔国立大学文学与世界文化艺术教研室博士研究生，邮箱：jkueen@aliyun.com

卡比诺斯·叶莲娜·弗拉基米罗夫娜，语文学博士，俄罗斯科学院西伯利亚分院语文学研究所主导研究员，邮箱：dzerv@mail.ru

凯伊顿·伊琳娜·鲍里索夫娜，历史学副博士，阿穆尔国立大学汉学教研室副教授，邮箱：ikeidun@mail.ru

康达列娃·叶夫根尼娅·亚历山大罗夫娜，阿穆尔国立大学宗教学与历史教研室高级讲师，邮箱：narbeleth@bk.ru

克里奥斯·弗拉基米尔·列昂尼多维奇，语文学博士，教授，俄罗斯科学院世界文学研究所口述文学部主任，邮箱：v.klyaus@mail.ru

库兹涅佐娃·奥利加·费力克索夫娜，语文学副博士，俄罗斯科学院世界文学研究所手稿文献部主导研究员，邮箱：oliaol.555@gmail.com

刘波，黑龙江省社会科学院俄罗斯研究所副研究员，邮箱：1909008621@qq.com

刘全顺，黑龙江省社会科学院历史研究所助理研究员，邮箱：chatmania@126.com

刘石，阿穆尔国立大学文学与世界艺术文化教研室博士研究生，邮箱：228349909@qq.com

刘志强，语文学副博士，江苏科技大学外语学院俄语系副教授，邮箱：liuzhiqiang@mail.ru

李慧，阿穆尔国立大学宗教学与历史教研室博士研究生，邮箱：28075696@qq.com

李秀莲，博士，哈尔滨师范大学金源文化研究中心教授，邮箱：xiulianli2003@163.com

李晔楠，阿穆尔国立大学宗教学与历史教研室硕士，邮箱：695734987@qq.com

林官琼，莫斯科国立大学 20 世纪俄罗斯文学研究所博士研究生，邮箱：linguantsyun@mail.ru

林琳，黑龙江省社会科学院历史研究所助理研究员，邮箱：jiangdongxiang@163.com

麦德维杰夫·维塔利·叶戈罗维奇，历史学博士，俄罗斯科学院西伯利亚分院考古学与民族学研究所新石器部主任，高级研究员，邮箱：osmedved@gmail.com

苗霖霖，博士，黑龙江省社会科学院历史研究所副研究员，邮箱：miaolinlin1982@163.com

綦岩，黑龙江大学历史系系主任，副教授，邮箱：qiyanchina@163.com

孙昊，博士，中国社会科学院古代史研究所副研究员，邮箱：sunhao@cass.org.cn

王俊铮，阿穆尔国立大学宗教学与历史教研室博士研究生，邮箱：junzhengbj@163.com

王帅，阿穆尔国立大学宗教学与历史教研室博士研究生，邮箱：shuiyuzl07@163.com

王禹浪，教授，博士，黑河学院远东研究院名誉院长，邮箱：
wyulang1956@163.com

王宇琦，阿穆尔国立大学文学与世界艺术文化教研室博士研究生，邮箱：
ivanyuytsi@mail.ru

吴刚，博士，中国社会科学院民族文学研究所副研究员，邮箱：
wugang73416@126.com

谢春河，黑河学院远东研究院院长，教授，邮箱：xch7561@163.com

谢妮娜·叶卡捷琳娜·弗拉基米罗夫娜，语文系副博士，俄罗斯联邦莫斯科国际关系国立学院汉语、越南语、泰语与老挝语教研室讲师，邮箱：
katyasenina@mail.ru

杨昕沫，黑龙江省社会科学院历史研究所、北京师范大学历史学院历史系研究员，邮箱：yangxinmo1978@aliyun.com

扎比亚科·安德烈·帕夫洛维奇，哲学博士，教授，阿穆尔国立大学宗教学与历史教研室主任、考古学与人类学实验室主任，邮箱：sciencia@yandex.ru

扎比亚科·安娜·阿纳托利耶夫娜，语文学博士，教授，阿穆尔国立大学文学与世界艺术文化教研室主任、远东移民研究中心主任，邮箱：sciencia@yandex.ru

扎比亚科·瓦西丽萨·安德烈耶夫娜，阿穆尔国立大学宗教学与历史教研室本科生，邮箱：zabiyako.vasilisa@gmail.com

张如阳，语文系副博士，阿穆尔国立大学远东移民研究中心研究员，邮箱：
358860148@qq.com

周欣宇，阿穆尔国立大学文学与世界文化艺术教研室博士研究生，邮箱：
zhouyidian@qq.com

庄鸿雁，黑龙江省社会科学院文学研究所研究员，邮箱：
zhuanghy1965@126.com

INFORMATION ON THE AUTHORS

Artemyeva Nadezhda Grigorievna, Candidate of Historical Sciences, Leading Research Fellow, Head of the Sector of Medieval Archeology, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East of the Far-Eastern Division of the Russian Academy of Science. *E-mail: artemievatg@list.ru*

Bai Xiaoguang, Research Assistant, Institute of Russia, Heilongjiang Academy of Social Sciences. *E-mail: xiaoguang1133@126.com*

Cao Zhihong, Associate Professor, Institute for Northeast Asian Studies, Heilongjiang Academy of Social Sciences. *E-mail: 13845007400@163.com*

Deng Guolong, post-graduate student of the Department of Literature and World Culture, Amur State University. *E-mail: 412687815@qq.com*

Du Ying, Master's Degree student, Institute of Northeast Asian Studies, Heilongjiang Academy of Social Sciences. *E-mail: 15104584837@163.com*

Efendieva Galina Vladimirovna, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Leading Research Fellow, Center for the Study of Far Eastern Emigration, Amur State University. *E-mail: galina.efendiyeva@gmail.com*

Feng Yishan, Master, post-graduate student of the Department of Literature and World Culture, Amur State University. *E-mail: 1024495050@qq.com*

Han Jian, post-graduate student, Department of Study of Religion and History, Amur State University. *E-mail: 397730788@qq.com*

Hei Long, Ph.D., Professor, Director, Institute of Ethnic minorities in Northeastern China, Dalian National University. *E-mail: harlu107@163.com*

Hu Wuting, Ph.D., Associate Professor, Institute of History, Heilongjiang Academy of Social Sciences. *E-mail: jianleino@163.com*

Ju Kunyi, Master, post-graduate student of the Department of Literature and World Culture, Amur State University. *E-mail: jkueen@aliyun.com*

Kaihe A., Ph.D., Research Fellow at Ritsumeikan University in Kyoto (Japan). *E-mail: gr0263sf@ed.ritsumei.ac.jp*

Kapinos Elena Vladimirovna, Doctor of Philological Sciences, Leading Research Fellow, Institute of Philology, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk. *E-mail: dzerv@mail.ru*

Keidun Irina Borisovna, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Sinology, Amur State University. *E-mail: ikeidun@mail.ru*

Khaimurzina Marina Akhatovna, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Chinese Studies, Amur State University. *E-mail: mfaizova@yandex.ru*

Kirillova Elena Olegovna, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Senior Researcher, Far Eastern Federal University, Institute of History,

Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences. *E-mail: sevia@rambler.ru*

Klyaus Vladimir Leonidovich, Doctor of Philological Sciences, Professor, Head of the Department of Folklore, Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow. *E-mail: v.klyaus@mail.ru*

Kontaleva Evgeniya Aleksandrovna, Senior Lecturer, Department of Study of Religion and History, Amur State University. *E-mail: narbeleth@bk.ru*

Kuznetsova Olga Feliksovna, Candidate of Philological Sciences, Leading Researcher, Department of Manuscripts, Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow. *E-mail: oliaol.555@gmail.com*

Li Hui, post-graduate student, Department of Study of Religion and History, Amur State University. *E-mail: 28075696@qq.com*

Li Xiulian, Center for the Study of Jinyuan History and Culture, Harbin Pedagogical University. *E-mail: xiulianli2003@163.com*

Li Yanan, Master, Department of Study of Literature and World Culture, Amur State University. *E-mail: 695734987@qq.com*

Lin Guanqiong, Master, post-graduate student of the Department of Russian Literature of the XX century, Moscow State University. *E-mail: linguantsyun@mail.ru*

Lin Lin, Research Assistant, Institute of History, Heilongjiang Academy of Social Sciences. *E-mail: jiangdongxiang@163.com*

Liu Bo, Associate Professor, Institute of Russia, Heilongjiang Academy of Social Sciences. *E-mail: 1909008621@qq.com*

Liu Quanshun, Research Assistant, Institute of History, Heilongjiang Academy of Social Sciences. *E-mail: chatmania@126.com*

Liu Shi, Master, post-graduate student of the Department of Literature and World Culture, Amur State University. *E-mail: 228349909@qq.com*

Liu Zhiqiang, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Department of Russian Language, Institute of Foreign Languages, Jiangsu University of Science and Technology, Zhenjiang. *E-mail: liuzhiqiang@mail.ru*

Medvedev Vitaly Egorovich, Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher, Head of the Sector of the Neolithic Age, Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk. *E-mail: os-medved@gmail.com*

Miao Linlin, Ph.D., Associate Professor, Institute of History, Heilongjiang Academy of Social Sciences, Harbin. *Email: miaolinlin1982@163.com*

Pelevina Olga Viktorovna, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Study of Religion and History, Amur State University. *E-mail: olpelevina@gmail.com*

Podalko Petr Eduardovich, Doctor of Philosophy, Professor, University Aoyama Gakuin, Tokyo (Japan). *E-mail: podalko@sipeb.aoyama.ac.jp*

Popov Aleksey Evgenievich, Master, post-graduate student, Assistant, Department of Study of Religion and History, Amur State University. *E-mail: kindpopov@gmail.com*

Qi Yan, Associate Professor, Dean, Department of History, Heilongjiang University. *E-mail: qiyanchina@163.com*

Senina Ekaterina Vladimirovna, Candidate of Philological Sciences, Lecturer of the Department of Chinese, Vietnamese, Thai and Lao languages, Moscow State Institute of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow. *E-mail: katya-senina@mail.ru*

Sun Hao, Ph.D., Associate Professor, Research Fellow, Institute of Ancient History, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing. *E-mail: sunhao@cass.org.cn*

Wang Junzheng, Master, post-graduate student, Department of Study of Religion and History, Amur State University. *E-mail: junzhengbj@163.com*

Wang Shuai, intern, Department of Study of Religion and History, Amur State University. *E-mail: shuiyuzl07@163.com*

Wang Yulang, Ph.D., Professor, Honorary Director, Institute of the Far East, Heihe University. *E-mail: wyulang1956@163.com*

Wang Yuqi, Master, post-graduate student of the Department of Literature and World Culture, Amur State University. *E-mail: ivanyuytsi@mail.ru*

Wu Gang, Ph.D., Associate Professor, Research Fellow, Institute of People's Literatures, Academy of Social Sciences of China. *E-mail: wugang73416@126.com*

Xie Chunhe, Director of the Institute of Far East, Heihe University. *E-mail: xchh7561@163.com*

Yang Xinmo, Research Fellow, Institute of History, Department of History, Beijing Normal University, Heilongjiang Academy of Social Sciences. *E-mail: yangxinmo1978@aliyun.com*

Zabiyako Andrey Pavlovich, Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Head of the Department of Study of Religion and History, Head of the Laboratory of Archeology and Anthropology, Amur State University. *E-mail: sciencia@yandex.ru*

Zabiyako Anna Anatolyevna, Doctor of Philological Sciences, Professor, Head of the Department of Literature and World Culture, Chief Research Fellow of the Center for the Study of Far Eastern Emigration, Amur State University, Blagoveschensk. *E-mail: sciencia@yandex.ru*

Zabiyako Vasilisa Andreevna, 3rd year student, Department of Study of Religion and History, Faculty of International Relations, Amur State University. *E-mail: zabiyako.vasilisa@gmail.com*

Zemlyanskaya Ksenia Aleksandrovna, Assistant of the Department of Literature and World Culture, Amur State University. *E-mail: phlox@mail.ru*

Zhang Ruyang, Candidate of Philological Sciences, Research Fellow of the Center for the Study of Far Eastern Emigration, Amur State University. *E-mail: 358860148@qq.com*

Zhou Xinyu, Master, post-graduate student, Department of Literature and World Culture, Amur State University. *E-mail: zhouyidian@qq.com*

Zhuang Hongyan, Research Fellow, Professor, Institute of Literature, Heilongjiang Academy of Social Sciences. *E-mail: zhuanghy1965@126.com*

Zinenko Yana Viktorovna, Master of Philology, Assistant of the Department of Literature and World Culture, post-graduate student of the Department of Study of Religions and History, Amur State University. *E-mail: yasya11111@mail.ru*

СОДЕРЖАНИЕ

Традиционные культуры народов Северо-Восточного Китая и сопредельных территорий

<i>Медведев В.Е.</i> О чжурчжэньской государственности в российском Приамурье	7
<i>Хаймурзина М.А.</i> Китайские исследователи об истории хэйшуй мохэ – предков чжурчжэней	21
<i>Артемьева Н.Г.</i> Отличительные черты городищ чжурчжэньского государства Восточного Ся	29
<i>Забияко А.П.</i> Ранний чжурчжэньский текст на скале реки Архары в контексте истории чжурчжэней в Приамурье	33
<i>Кайхэ А.</i> Между призраками и Богом Исследование космоса в маньчжурской сказке «Нишан Саман-и Битхе»	49
<i>Попов А.Е.</i> Первичные захоронения в погребальных практиках народов Амура в эпоху Средневековья	66
<i>Ван Шуай.</i> Изучение тунгусо-маньчжурских религиозных традиций Северо-Восточного Китая в китайской науке	70
<i>Хань Цзянь.</i> Культ предков дауров, маньчжуров, тунгусов на северо-востоке Китая	81
<i>Ли Хуэй.</i> Шаманская культура народов Северно-Восточного Китая как часть нематериального культурного наследия Китая	91
<i>Се Чуньхэ.</i> Учреждения по иностранным делам г. Хэйхэ и их деятельность по отношению к России в конце династии Цин и начале КР	98
<i>Кейдун И.Б.</i> Общая характеристика порядка и содержания похоронных церемоний в чжоуском Китае (по материалам канонического конфуцианского текста «Ли Цзи»)	106
<i>Пелевина О.В.</i> Феномен китаизации христианства в КНР	113
<i>Ли Сюлянь, Ли Енань.</i> Этногенез и развитие улохоу и чжурчжэней.	119
<i>Сунь Хао.</i> Атрибуция происхождения названий учреждений мохэ в государстве Бохай; фактор северных племен в политическом порядке древней Северо-Восточной Азии	132
<i>Мяо Линьлин.</i> Общество Золотой империи в эпитафиях на каменных плитах	145
<i>Ван Юйлан.</i> Исследование географического местоположения Горы Тухэшань северного шивэй	151
<i>Ван Юйлан, Хэй Лун.</i> Основные результаты обследования памятника Чулуун-Хото у хошуна Джалайд Внутренней Монголии	161
<i>Чжуан Хунянь.</i> Исследование петроглифов «Фэйлуншан» в Большом Хингане в контексте шаманской культуры	171
<i>Ху Утин.</i> «Китовый глаз» и «Матлер»: китовая культура в Северо-Восточной Азии в древние и средневековые времена	180

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

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

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

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

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

<i>Забияко А.А., Зиненко Я.В., Чжан Жуян.</i> «Мама – русская, папа родной – китаец, второй папа – китаец»: мемораты потомков русско-китайских браков в Амурской области	314
<i>Капинос Е.В.</i> «Монастырь разлетающихся кошек»: словесное ши-нуазри в романе Д.А. Пригова «Катя китайская»	337
<i>Кириллова Е.О.</i> Историческая повесть С.П. Балабина «Рожденный из лотоса»: художественная репрезентация ориентальной мифопоэтики средневекового Приморья	344
<i>Лю Чжицян.</i> Смысловое содержание китайской поэзии в переводах Л.Е. Черкасского.	360
<i>Русские, русская культура и литература в Северо-восточном Китае и на сопредельных территориях</i>	
<i>Подалко П.Э.</i> От Путятинна до Путина: Русский культурный след на японской земле	367
<i>Кляус В.Л.</i> Русская народная хореография в Трёхречье (КНР)	372
<i>Цзюй Куньи.</i> Образ Харбина в меморатах русских эмигрантов Австралии	391
<i>Конталева Е.А.</i> Особенности фронтальной ментальности в жизне-строительстве и творчестве русской эмиграции на северо-востоке Китая	402
<i>Кузнецова О.Ф.</i> Архив Валерия Перелешина в Отделе рукописей ИМЛИ РАН. Литераторы русской диаспоры Китая 1930–1940-х годов / Отв. ред.-сост. О.Ф. Кузнецова. – М: Издательство ИКАР, 2020. – 520 с.: ил.	410
<i>Линь Гуаньцун.</i> Оборотни-крысы госпожа Цай и А-сянь как волшебные помощники (на материале творчества Б. Юльского)	419
<i>Забияко В.А.</i> Знахарство в системе рынка оккультных услуг Приамурья	422
<i>Русская литература в исследованиях зарубежных и российских ученых</i>	
<i>Пехал З.</i> Повесть М. Горького как пограничное жанровое явление	428
<i>Лю Бо.</i> Исследование литературных особенностей России в ранний переходный период	434
<i>Эфендиева Г.В.</i> «Я ответил как мог, от души»: заочное интервью с поэтом Леонидом Завальнюком	440
Аннотации	456
Сведения об авторах	505

目录

中国东北及其相邻地区的民族传统文化	
B. E. 麦德维杰夫. 关于俄罗斯阿穆尔河沿岸地区的女真国家体制	7
M. A. 海姆尔金娜. 中国学者关于女真祖先——黑水靺鞨历史的研究	21
H. Г. 阿尔捷米耶娃. 东夏女真国家城址的识别特征	29
A. П. 扎比亚科. 阿穆尔河沿岸地区女真历史背景下阿尔哈拉河岩画中的早期女真文书	33
爱新觉罗·凯和. 在鬼与神两界之间：关于满族神话《尼山萨满》的空间概念研究	49
A. E. 波波夫. 中世纪时期阿穆尔河流域民族丧葬实践中的一次葬	66
王帅. 中国学术界对中国东北地区通古斯-满族宗教传统的研究	70
韩建. 中国东北地区达斡尔族、满族与通古斯人的祖先崇拜	81
李慧. 作为中国非物质文化遗产组成的东北民族萨满教	91
谢春河. 清末民初黑河对俄外事机构与外事活动	98
И. Б. 凯伊顿. 中国周朝葬礼秩序与内涵的总体特征（根据儒家经典《礼记》的记载）	106
O. B. 别列维娜. 中国基督教的中国化现象	113
李秀莲, 李晔楠. 乌洛侯与女真之源流	119
孙昊. 渤海国靺鞨王号、官称渊源考——兼论古代东北亚政治秩序中的北族因素	132
苗霖霖. 石刻记录下的金朝社会	145
王禹浪. 北室韦吐纥山地理位置考	151
王禹浪, 黑龙. 内蒙古扎赉特旗础伦浩特遗址调查的经过与主要收获	161
庄鸿雁. 萨满文化视域下的大兴安岭飞龙山岩画解读	171
胡梧挺. “鲸鲵睛”与“麻特勒”：古代及中世纪东北亚的鲸文化	180
綦岩. 永宁寺记碑中女真碑文补释——兼谈明代女真语与满语的关系	189
王俊铮. 中国东北地区佛教的起源及其早期发展（根据鲜卑和高句丽的材料）	197
吴刚. 从“追魂—弃魂”母题看《尼山萨满》传说的形成	212
俄罗斯远东与中国东北：边疆研究的热点问题	
刘全顺. 中国东北移民史研究的新视角与新方法	218
杜颖. 中日两国学界眼中的域外俄罗斯人与俄罗斯文化	224
刘石. 中国民族意识中的“侨民”概念：词源、历史、政治	230
冯轶珊. 中国人民族意识中家乡形象的形成（源自字典和古典文学著作的材料）	237
林琳. 哈尔滨文化中的俄罗斯痕迹	247
杨昕沫. 1920年代法西斯主义思潮在哈尔滨俄侨中的传播	250
白晓光. 三十年来俄罗斯的中国社会形象研究	260
曹志宏. 黑龙江省深度融入“一带一路”建设的思考与对策	266

中国东北与俄罗斯远东的民族：民俗、文化、文学中的认知形象

A. A. 扎比亚科, 张如阳. 不可磨灭的记忆: 日本占领时期三河地区俄罗斯族家族记忆中的日本人认知形象	271
王宇琦. 中国抗日文学著作中日本人的认知形象 (以萧军《八月的乡村》为例)	280
周欣宇. 20世纪20-40年代中国东北作家作品中的红胡子形象	284
E. B. 谢妮娜. 白朗作品中俄罗斯与俄罗斯人的形象认知	291
邓国龙. 迟子建小说《额尔古纳河右岸》中的鄂温克人形象	299
K. A. 杰姆里昂斯卡娅. B. 玛尔塔小说《Dere-水上婚礼》(1931) 中果尔特人的婚礼仪式	304
A. A. 扎比亚科, Я. B. 季年科, 张如阳. “妈妈——俄罗斯人, 亲生爸爸——中国人, 第二个爸爸——中国人”: 阿穆尔州俄中婚姻家庭的后代——关于自己、关于人生、关于命运	314
E. B. 卡比诺斯. “飞猫修道院”: 德米特里·普里科夫小说《中国人卡佳》中的中国风词汇	337
E. O. 基里洛娃. C. П. 巴拉宾的历史中篇小说《从莲而生》: 中世纪滨海边疆区东方神话的艺术表现力	344
刘志强. Л. E. 切尔卡斯基译著中的中国诗歌的语义内容	360

中国东北及其相邻地区的俄罗斯人、俄罗斯文化与文学

П. Э. 博达尔科. 从普提雅宁到普京: 日本的俄罗斯文化印记	367
B. Л. 克里奥斯. 中国三河地区的俄罗斯族民间舞蹈	372
鞠坤依. 澳大利亚俄罗斯移民记忆中的哈尔滨形象	391
E. A. 康达列娃. 东北地区俄罗斯侨民作品与生命构建中的边疆民族意识特征	402
O. Ф. 库兹涅佐娃. 发行书刊介绍: 俄罗斯科学院高尔基世界文学研究所瓦列里·佩列列申手稿档案1930-1940年间中国的俄罗斯侨民文学家	410
林官琼. 神奇的相助者——鼠精蔡夫人与阿纤 (以鲍·尤利斯基的创作为例)	419
B. A. 扎比亚科. 阿穆尔河沿岸地区神秘学服务市场体系中的巫术	422

外国与俄罗斯学术研究中的俄罗斯文学

З. 别哈尔. 作为边疆体裁产物的 M. 高尔基小说	428
刘波. 转型初期俄罗斯文学特点研究	434
Г. B. 艾芬季耶娃. “我发自内心地尽力回答”: 诗人列昂尼德·扎瓦尔纽克的采访	440

CONTENTS

Traditional Cultures of the Peoples of Northeast China and Adjacent Territories

<i>Medvedev V.E.</i> On the Jurchen Statehood in Russian Priamurye	7
<i>Khaimurzina M.A.</i> Chinese Researchers on the History of Heishui Mohe – Jurchen Ancestors	21
<i>Artemieva N.G.</i> Distinctive Features of the Settlements of the Jurchen State of Eastern Xia	29
<i>Zabiyako A.P.</i> Early Jurchen Text on the Rock of the River Arkhara in the Context of the History of the Jurchens in the Amur Region	33
<i>Kaihe A.</i> Between Ghosts and God: The Study of Space in the Manchurian Tale «Nišan Saman-i Bithe»	49
<i>Popov A.E.</i> Primary Burials in the Funerary Practices of the Peoples of the Amur in the Middle Ages	66
<i>Wang Shuai.</i> Study of the Tungus-Manchu Religious Traditions of Northeast China in Chinese Science	70
<i>Han Jian.</i> The Cult of Ancestors of the Dauras, Manchus, Tungus in Northeastern China	81
<i>Li Hui.</i> Shamanic Culture of the Peoples of Northeast China as Part of the Intangible Cultural Heritage of China	91
<i>Xie Chunhe.</i> The Department of Foreign Affairs for Russia of Heihe and Its Activities During the Qing Dynasty and the First Years of the People's Republic of China	98
<i>Keidun I.B.</i> General Description of the Order and Content of Funeral Ceremonies in Zhou China (Based on the Materials of the Canonical Confucian Text «Li ji»)	106
<i>Pelevina O.V.</i> The Phenomenon of Sinicization of Christianity in China	113
<i>Li Xiulian, Li Yanan.</i> Ethnogenesis and development of Wuluohou and Jurchens	119
<i>Sun Hao.</i> Attribution of Origin of Mohe Institution Names in the Bohai State: The Northern Tribal Factor in the Political Order of Ancient Northeast Asia	132
<i>Miao Linlin.</i> Society of the Golden Empire in the Epitaphs on the Stone Slabs	145
<i>Wang Yulang.</i> A Research on Geographical Location of Tuhe Mountain of the Northern Shiwei	151
<i>Wang Yulang, Hei Long.</i> The Main Results of the Review of the Chuluun-Khoto Monument near Khoshun Jalayd of Inner Mongolia	161
<i>Zhuang Hongyan.</i> Study of the Feilongshan Petroglyphs in the Great Khingan in the Context of Shamanic Culture	171
<i>Hu Wuting.</i> «Whale's Eye» and «Matler»: Whale Culture in Northeast Asia in Ancient and Medieval Times	180
<i>Qi Yan.</i> Additional Study of the Jurchen Inscription on the Stele of the	

Yunnin Temple; The Relationship Between the Jurchen Language and the Manchu Language in the Ming Dynasty	189
<i>Wang Junzheng</i> . The Emergence and Initial Development of Buddhism in Northeast China (Based on Materials from Xiangbei and Goguryeo)	197
<i>Wu Gan</i> . On The Issue of Formation of the Legend «Nishan Shaman» in the Context of the Motive «chasing after the soul and leaving the soul»	212

***Russian Far East and Northeast China:
Actual Problems of Frontier Research***

<i>Liu Quanshun</i> . New Methods and Approaches in the Research of the Northeastern Immigrant History of China	218
<i>Du Ying</i> . Foreign Russians and Russian Culture from the Point of View of Chinese and Japanese Academic Circles	224
<i>Liu Shi</i> . The Concept of «Emigrant» in the Chinese Ethnic consciousness: Etymology, History, Politics	230
<i>Feng Yishan</i> . Development of the Concept of «Motherland» in the Ethnic Consciousness of the Chinese (Based on the Materials from Dictionaries and Texts of Classical Literature)	237
<i>Lin Lin</i> . The Trace of Russia in Harbin Culture	247
<i>Yang Xinmo</i> . The Spread of Fascist Movements among Russian Emigrants in Harbin in the 1920s	250
<i>Bai Xiaoguang</i> . Research of the Social Image of China in Russia over the Past 30 Years	260
<i>Cao Zhihong</i> . Thoughts and Countermeasures of Heilongjiang Province's Deep Integration into the «Belt and Road» Construction	266

***Peoples of the Northeast of China and the Far East of Russia:
Images of Perception in Literature, Culture, Folklore***

<i>Zabiyako A.A., Zhang Ruyan</i> . Unkillable Memory. The Image of Perception of the Japanese in the Family Memorates of the Russians of Trekhrechy (Sanhe) of the Events of the Period of Japanese Occupation	271
<i>Wang Yuqi</i> . The Image of Perception of the Japanese in the Chinese Literature of the Period of Anti-Japanese Resistance (Based on the Material from Xiao Jun's Novel «Village in August»)	280
<i>Zhou Xinyu</i> . Images of Honghuzi in the Works of Northeastern Chinese Authors in the First Half of the 20 th Century	284
<i>Senina E.V.</i> The Image of Perception of Russia and Russians in the Literary Works of Bai Lan and Texts of Classical Literature)	291
<i>Deng Guolong</i> . The Image of Perception of the Evenks in the Novel by Chi Zijian «The Right Bank of the Ergun River»	299
<i>Zemlyanskaya K.A.</i> The Wedding Ritual of the Golds in the Literary Ethnography of Venedict Mart (Based on the Short Story «Dere – the Water Wedding»)	304
<i>Zabiyako A.A., Zinenko Ya.V., Zhang Ruyan</i> . «Mother is Russian, Birth	

Father is Chinese, Second Father is Chinese»: Descendants of Russian-Chinese Marriages in the Amur Region – about Themselves, about Life, about Fate	314
<i>Kapinos E.V.</i> «The Monastery of Scattering Cats»: Verbal Chinoiserie in the Novel by D.A. Prigov «Katya the Chinese»	337
<i>Kirillova E.O.</i> The Historical Tale of S.P. Balabin «Born from a Lotus»: Literary Representation of the Oriental Mythopoetics of Medieval Primorye	344
<i>Liu Zhiqiang.</i> The Semantic Content of Chinese Poetry in the Translations of L.E. Cherkassky.	360

***Russians, Russian Culture and Literature
in Northeastern China and Adjacent Territories***

<i>Podalko P.E.</i> From Putyatin to Putin: Russian Cultural Trace on Japanese Soil	367
<i>Klyaus V.L.</i> Russian Folk Choreography in Trekhrechye (Sanhe, China)	372
<i>Ju Kunyi.</i> The Image of Harbin in memorates of Russian Emigrants in Australia	391
<i>Kontaleva E.A.</i> Features of the Frontier Mentality in Life-Building and Literary Works of the Russian Emigration in Northeastern China	402
<i>Kuznetsova O.F.</i> Archive of Valery Pereleshin in the Department of Manuscripts of the Gorky Institute of World Literature of the RAS. Writers of the Russian Diaspora in China in the 1930s – 1940s / Ed. by O.F. Kuznetsova. – M: Publishing house IKAR, 2020. – 520 p.: ill.	410
<i>Lin Guanqiong.</i> Shapeshifting rats Mrs. Tsai and A-xian as Magic Assistants (Based on the Work of B. Yulsky)	419
<i>Zabiyako V.A.</i> Traditional healing in the System of Occult Services Market in the Amur Region	422

Russian Literature in Research of Foreign and Russian Scientists

<i>Pejal Z.</i> Tales of M. Gorky as borderline genre phenomenon	428
<i>Liu Bo.</i> Study of Russian Literary Characteristics in the Early Transitional Period	434
<i>Efendieva G.V.</i> «I Answered as Best I Could, with All My Heart»: Correspondence Interview with Leonid Zavalnyuk	440

Abstracts	487
------------------	-----

Information on the authors	512
-----------------------------------	-----

Компьютерная верстка – **Эфендиева Г.В.**

Перевод на китайский язык – **Ван Цзюньчжен, Чжан Жуян, Чжоу Синьюй, Ван Юйци, Лю Ши, Фэн Ишань, Дэн Голун, Цзюй Куньи, Чжао Хайбо.**

Перевод на английский язык – **Цмыкал О.Е.**

Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Народы и культуры Северо-Восточного Китая: Сборник материалов международной научно-практической конференции. Вып. 13.

Подписано к печати 15.11.20.

Формат 60*84/16. Усл. печ. л. 47. Тираж. 500. Заказ gl-9485.

Отпечатано ООО «Макро-С Партнер».