

Исторический опыт освоения ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Выпуск
четвертый

ЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ



ПРОБЛЕМА “СВОЙ” — “ЧУЖОЙ” В КОЛОНИЗАЦИОННОМ ПРОЦЕССЕ

Л. Г. Гороховская, Е. И. Нестерова, Владивосток

Работа выполнена при поддержке Министерства образования РФ

“Главной причиной нашей слабой осведомленности о Китае и малоуспешности мер, направленных к ознакомлению с ним, является равнодушие к этим вопросам русского общества, происходящее от какого-то прямо блаженного неведения русского обывателя... обо всем, что касается Китая. Живя бок о бок с гигантским народом... русский обыватель совершенно не ощущает этого соседства.” (Я. Брандт. О постановке преподавания китайского языка в Восточной Сибири [1, 27об.]).

Процесс освоения территории Дальнего Востока представляет интерес по параметрам входа, когда встречается несколько колониционных потоков, представленных корейским, китайским и российским населением, что можно фиксировать как исходную позицию, и по параметрам выхода, когда в итоге к началу XX в. мы имеем в ситуации с Дальним Востоком окраинные земли Российской империи с преобладающим российским населением. В 1914 г. удельный вес русско-украинского населения Дальнего Востока составил 81, 88% [2, с. 195].

Авторы выносят за скобки вопрос об имперской политике Российского государства по присоединению Дальнего Востока, что является предметом отдельного исследования. Для разрешения проблемы “свой” — “чужой” в колониционном процессе попытаемся определить, обладают ли “этосом” колониста русский и китайский народы и насколько глубоко могла быть контактная зона их культурного взаимодействия в условиях колонизации русского Дальнего Востока. Общеизвестно, что Россия всегда была полиэтничным государством, значит, для нее почти на всех этапах существования была актуальна проблема взаимодействия различных этносов и культур. Причем в одних случаях культурная зона была достаточно активна, а в других — нет. В качестве примера можно сослаться на изолированное существование в Поволжье и на Юго-Западе России немецких колоний [3, с. 124-145].

Нам представляется, что в контакте российского и китайского колониционных потоков на территории Дальнего Востока мы имеем проявление второго варианта. Эвристичной для решения поставленной задачи может быть идея центральной зоны культуры, предложенная Э. Шилзом. Этот автор, решая вопрос о причинах самопричисления индивида к тому или иному обществу, выделяет понятие “центральной зоны” культуры как некоего ядра, содержащего в свернутом виде ценности и верования данного общества. Центральная зона определяет природу сакрального в каждом социуме. Кроме того, она представляет собой структуру активности деятельности, ролей и институций — основных для той или иной культуры [4, с. 183].

С. Эйзенштадт, уточняя идею “центральной зоны культуры”, подчеркивает, что она обладает упорядочивающей и смыслопорождающей функцией, которая вырастает из кристаллизации социального и куль-

турного опыта. Центральная зона отделяет один культурный порядок от другого, и принадлежность к нему определяется не столько географическими, сколько психологическими границами [4, с. 185]. Она представляется неким стержнем, теми культурными парадигмами, которые остаются неизменными при любых изменениях в жизни общества. С.В. Лурье определяет их как этнические константы, которые не трансформируются в своем ядре по сути, но могут осуществлять трансфер во внешней оболочке в различные периоды жизни народа, превращаясь в некие идеологемы (сакральность царства — в вождизм).

Культурные парадигмы “центральной зоны” задают алгоритм деятельности индивида в процессе его адаптации к миру, выстраивая из хаотичного, неизведанного привычный культурный порядок, тем самым существуя и функционируя как адаптационно-деятельностные модели [4, 220]. Таким образом, концепт “центральная зона культуры” может быть использован для анализа культурного взаимодействия русского и китайского этносов в процессе колонизации территории Дальнего Востока во второй половине XIX в.

Ограничим поиск и соотнесение со сферой сакрального следующими категориями: отношение к территории (земле), к государству и вере. Причем изначально понятно, что отношение к вере всегда находится в сакральном ценностном ядре. Данный выбор, разумеется, не восстанавливает полностью “центральную зону культуры”, а объясняется актуализацией и особой выделенностью, маркированностью в ситуации колонизации как раз проблемы чужой территории, связанного с этим вопроса государственной принадлежности данной земли и явной противопоставленностью веры двух этносов: православия русских и религиозного синкретизма китайцев (при доминировании идеологии конфуцианства).

Анализ сакрального в отечественной культуре начнем с отношения к земле-пространству. Даже при первом приближении здесь явно различаются оценочные признаки. Такое отношение не может не удивлять, ведь любой народ адаптируется к природному ареалу своего обитания, и первично образ “своего” — “чужого” воспринимается как проживающего на “своей” — “чужой” территории, но отношение русских к пространству определяется высоким индексом ценностного. Исходный локус — это поле и горизонтальная открытость, что и определяется как святое место [5, с. 90].

Само понимание Родины, Отчизны соотносится с землей (Русская земля, Родина-мать, мать-земля). Понятно, что в данном случае мы имеем дело с актуализацией архаизма, когда земля обитания рода и есть Родина. Закреплению этого архаизма в качестве сакрального в центральной зоне культуры способствовала эволюция языческого святого места (Святой Руси) в христианскую идею Святой Руси [6, с. 413-490] и восприятие географического пространства в христианском средневековом сознании как чистых и нечистых, праведных и неправедных [7, с. 407-412]. “Чистая” православная вера напрямую соотносится с чистой землей.

Нечистая вера (латиняне, басурмане) связывается в культурном сознании с осквернением земли [8, с. 227, 242, 255-297].

Само пространство в русской языковой картине мира связано со словом “простор” и апеллирует к таким коннотациям как открытость ширь, раздвижение в стороны [9, с. 239]. Таким образом, земля и пространство как сакральные элементы “центральной зоны” культуры предполагают расширение-раздвижение Русской земли — Родины — до все новых и новых границ.

Имея в виду краткость статьи, вопрос об отношении к государственной институции можно показать через характер связи между переселенцами-колонистами и российской государственной властью. Отношения между ними определялись принципами бегства первых от второй. По точному замечанию историка Л. Сокольского, “Бегство народа от государственной власти составляло все содержание народной истории России. Вслед за народом шла государственная власть, укрепляя за собой вновь заселенные области и обращая беглых вновь в свое владычество” [4, с. 161].

В этом бегстве проявляется известный конфликт крестьянского “мира” (как особой формы социальной организации) и государственной власти. Подобный способ решения конфликта сообразен с традиционной русской моделью мира, которая, по мнению Хайдеггера, предполагает наличие экстенсивной идеи, лишенной целенаправленности и конкретного оформления, и представляет вариации на тему “Лишь бы уйти, вырваться” [9, с. 293].

Таким образом, можно предположить, что наиболее типичная модель активности (деятельности) русского человека — это уход, побег.

Вплоть до XX в. не ослабевает русский колонизационный поток, направленный на восток: крестьяне срываются с мест целыми семьями и идут в неведомую страну искать лучших земель. Жизнь заставляла правительство не только мириться с этим фактом, но и вмешиваться в дело, чтобы регулировать водворение переселенцев на новых местах.

Выше отмечалось, что крестьяне бежали от государства, но объективно это бегство выливалось в выполнение важной государственной задачи. В народных толках, сопутствующих массовым переселениям, содержались рассказы о значительных государственных льготах для переселенцев; таким образом, алгоритм “вольного” народного колонизационного потока сводился к трем действиям: бегство народа от государства; возвращение беглых под государственную юрисдикцию; государственная (официальная, упорядоченная) колонизация вновь приобретенных земель [4].

Имперское государственное сознание, которое воспринимало служение Отечеству как служение государству, появляется в России относительно поздно, воплощается в жизнь Петром I [10, с. 67] и скорее всего не включается в модели ролей и институций, которые связаны с центральной зоной отечественной культуры. Искусственно привитая социальная установка может функционировать лишь как сознательно возвращаемое индивидуальное усилие отдельной личности, но не общества в целом.

Зато в сфере сакрального в России оказывается идея царства. Царь и государство в народном сознании никогда не совпадают. Удивительным образом в стереотипах русского народа совпадают Царь и Бог, царь и вера (“За царя, Отечество и веру”). Наделение царя харизматическими свойствами наблюдается и в европейских культурах [11], однако в отечественной культуре сакральность царства напрямую соотносится с образом Божиим, с живую иконой [12].

Косвенно на сакральность “царства” указывает и феномен самозванчества, связанный с представлением о подлинном и неподлинном царе. По мнению В.О. Ключевского, самозванчество стало хронической болезнью государства с XVI в. и почти до конца XVIII в. Факт называния себя царем, независимо от действительного обладания властью, указывает на претензию иметь сакральные свойства [12, с. 76].

Сакральность устанавливается первоначально как параллелизм Бога и византийского василевса, затем усиливается в связи с падением Константинополя и осмыслением Москвы как Нового Константинополя (Москва — Третий Рим) и преемственностью, прежде всего религиозной, от Византийской империи, окончательно закрепляясь Петром I, упразднением патриаршества и перенесением на царя функций патриарха. Так, в официальном органе Синода “Церковном вестнике” по случаю приезда Николая II в Москву для коронации 6 мая 1896 г. говорилось: “Если не устами, то сердцем вся Москва, а за нею и вся Россия восклицала: “Благословен грядый во имя Господне”. С этими словами обращались к Христу в Вербное воскресенье (Вход Господень в Иерусалим) [12, с. 162-164].

Те или иные события жизни царя воспринимались по образу земной жизни Христа. Появляется понятие высокотожественных дней, т.е. церковного празднования дня рождения, тезоименитства, вступления на престол и коронации императора. Почитание царя делается как бы необходимым условием религиозности, что позволяло острословам говорить не о православии, а о цареславии.

Таким образом, центральная зона русской культуры выстраивается как Отечество (земля), царство, вера (православие).

Попытаемся проанализировать, насколько значимы для китайской традиционной культуры указанные выше концепты.

Семантический анализ слова “родина” в китайском языке актуализирует два типа категорий, связанных с понятиями: а) “семья”, “предки”, б) “государство”. Возможно, термин “государство” содержит в качестве составляющий понятие “земля”? Однако составляющие этот иероглиф знаки соотносятся с понятиями “копье”, “население”, “граница” (предел), т.е. “государство” как некоторый территориальный предел, в рамках которого осуществляется защита населения [13]. Итак, Родина — это в буквальном смысле “государство предков”, но не “земля”.

Китайцы — выходцы из страны, где мировоззрение в течение многих веков формировалось под влиянием конфуцианской доктрины с ее уникальными представлениями о должном устройстве общества. В рамках этого учения понятия государства и семьи, пожалуй, максимально при-

ближены друг к другу по сравнению с иными мировыми этико-философскими доктринами.

Рассмотрим характер этой взаимосвязи. В основе этических представлений конфуцианства лежало учение о “благородном муже” (цзюнь-цзы), обладающего главными добродетелями: человеколюбием (жэнь), сыновней почитательностью (сяо), чувством долга (и), знающего нормы поведения и правила (ли), имеющего знания (чжи). В рамках интересующей нас проблемы остановимся подробнее на категориях *ли* и *сяо*.

В основе правил (ли) лежали умеренность, уважение к другим, чувство пристойности, добропорядочности и приличия, — разумеется, в том виде, как эти качества понимались в китайской культурной традиции. Согласно “Ли цзин” каждый должен был знать свое место, соответствующий ему объем прав, привилегий, количество и сущность обязательств. Слова и поступки должны быть взвешиваемы и соизмеряемы, т.е. строго соответствовать принятой для данного случая норме, ориентированы на известный и почитаемый эталон, т.к. без этого в обществе не могло быть должного порядка: “Поэтому-то другие мудрецы и создали *ли*, дабы с их помощью обучить людей, чтобы люди, овладев *ли*, знали, чем они отличаются от животных”. Детально расписывались многие жизненные ситуации. Ведь любое общение возможно и продуктивно, лишь когда собеседники уважают не только себя, но и другого. Соблюдая *ли*, человек демонстрировал уважение к себе, уважая себя, он уважал и других.

Другое ключевое понятие конфуцианства — *сяо* — принцип сыновней почитальности. Этика *сяо* лежала в основе семейной жизни. Однако семья, мыслившаяся как мини-государство, была частью клана, который тоже считался семьей, но очень большой. Судьба человеческого сообщества как целого всегда мыслилась более важной, чем судьба любой его части — та повсеместно приносится в жертву целому, подчас с ужасающей европейца жестокостью. Отдельный индивид значил немного, сам человек с рождения оказывался включенным в некую человеческую общность (большую семью, род, клан) и все время ощущал себя ее частью. Его “ближние”, ныне здравствующие, еще не рожденные и уже умершие, составляли тело рода, и человек заимствовал у него частичку бессмертия. Тем не менее моральное совершенствование каждый должен начинать с себя, затем эти принципы должны распространяться на семью (мини-государство), а после внедряться и в государственную практику. Их полная реализация вела к этически безупречному и социально гармоничному обществу, что являлось основной целью конфуцианства. Гармоничное общество понималось как иерархически организованное общежитие людей в состоянии гармонии, покоя. Человек в этой традиции — лишь материал, который содействует приобщению к высшим, внеличностным ценностям. Сознание такого типа тяготеет к власти, в которой и выражает себя, как предполагается, искомый абсолют. Власть понимается как безоговорочная ценность. Она возникает независимо от человека как отражение духа Вселенной (сакрализация власти императора — Сына Неба). Человек должен сознательно подчиниться этой власти, даже не претендуя на постижение ее смысла.

В связи с этим интересны данные, демонстрирующие современные представления о власти, полученные в 1998 г. в ходе опроса 90 китайских студентов, обучающихся в Иркутске. Респонденты характеризовали “власть” в основном бесстрастно, она ассоциируется у них, безусловно, с государственным началом, в качестве некоего “орудия” (47,4%), действующего на основе “полномочий” (36,8%), призванного “управлять” (47,4%), “защищать” (31,6%) и “заботиться” (10,4%). Необходимо заметить, что трактовка государства как почитателя о народном благе и защитника народных интересов вполне традиционна для китайского мировоззрения. Патерналистские представления о власти прослеживаются в ответе на вопрос “Что делает власть?” (реконструкция деятельностного символа). Ответы распределились следующим образом: управляет (47,4%), защищает (31,6%), объединяет (5,3%) [14].

Превращение конфуцианства в основу мировидения китайцев способствовало формированию стойкого этноцентризма, т.к. это учение мыслилось достоянием лишь китайцев (ханьцев). Даже в начале XIX в. Китай пребывал в полном убеждении о своем надмировом величии. Особенность китайского этноцентризма — не в простом признании собственного превосходства, но в качественном отличии китайцев (цивилизированного народа) от варваров. По свидетельству китайского исследователя Лю Цзынхэ, различия между европейской и китайской культурами и ошибочные представления китайцев о западной культуре заставили их смотреть на европейцев как на “варваров”, не отличавшихся от животных, поскольку европейцы, в противоположность конфуцианским нормам, чтити свою религию и своих религиозных пастырей выше своих родителей [15, с. 104].

Коллежский ассессор Грушецкий, давая анализ положения китайцев в Приамурье (1898), отмечал: “Мы в ее глазах (китайской массы — *Авт.*) такие же западные варвары, как и другие иностранцы и инородцы, такое отношение китайцев ко всему некитайскому воспитано веками и очень глубоко усвоено ими” [16, с. 108].

Итак, не земля, а семья, клан, род и в конечном итоге государство как коннотат понятия “родина” закрепляются в центральной зоне китайской культуры.

Возможно, что именно с этим связано создание землячеств, клановых групп китайских иммигрантов. Показательно, что в основу закона 1909 г., определявшего гражданство детей, был положен принцип крови, а не почвы, — дети, родившиеся от родителей китайцев, считались китайскими гражданами независимо от места их рождения и проживания [17, с. 46].

Анализ веры, в том смысле который вкладывает в это понятие европейская традиция, затруднен, т.к. конфуцианство не являлось собственно религией, и не только оно определяло характер взаимоотношений со сферой сакрального.

Надежную коммуникацию с «верхом» обеспечивал император. Это видно даже в написании иероглифа «ван» — три горизонтальные черты, соединенные одной вертикальной, поскольку владыка людей призван объединить своей персоной все три мира: верхний, нижний, средний, а

по другой интерпретации, — Небо, Землю и Дао. С конфуцианской точки зрения, периодичность, ритмичность функционирования космоса находится в прямой зависимости от состояния дел правления, а в конечном итоге — от поведения и личности государя. Обязанностью императора было следить, чтобы социальная активность не нарушала универсальную гармонию. “Правитель и народ — как сердце и тело: если рана в теле, то страдает сердце; спокойно сердце — и тело отдыхает”. Культ Сына Неба был очень прочен в ближайшем окружении, но ослаблялся по мере пространственного и социального отдаления от императора [18].

Таким образом, высшее трансцендентное начало было перенесено на культ Неба, принявшего в основном форму почитания Сына Неба, т.е. священной особы правителя, а отношение к Шанди как к первопредку трансформировалось в культ предков вообще. Этот важнейший культ сосредоточился внутри семьи, клана, почитавших собственных прародителей. Следствием этого явилось отсутствие необходимости создания мощных храмовых хозяйств, обособленной касты жрецов. Функции жрецов взяли на себя государственные чиновники и семья. Однако и чиновничество не превратилось в замкнутую касту. Занятие административных должностей было связано с заслугами перед государством. Вся деятельность чиновника была направлена на выполнение административных функций, призванных сохранять устойчивость санкционированного Небом социального порядка. Религиозные ритуалы стали частью государственных обязанностей, а это привело к дальнейшей десакрализации конфуцианства, возложившего взаимодействие со сферой сакрального на семью и государство.

Итак, мы можем констатировать наличие в центральной зоне китайской культуры таких концептов как “государство”, “семья”. Отсутствие категории “земля” приводит и к отсутствию этоса колониста, в результате чего уход в “дикую” местность означал для китайского крестьянина падение на несколько порядков. Культ предков не позволял легко бросить их могилы, родню, соседей. Трудно было ему, как конфуцианцу, порвать с традиционной культурной и общинной средой, ему в какой-то мере нужен был “свой” шеньши, “свой” староста, сельская кумирня и остальная деревенская обстановка. Уход в неханьские районы нацменьшинств, т.е. варваров, означал для ханьца-ксенофоба “падение до их уровня, отрыв от более высокой цивилизации, т.е. той историко-культурной среды, вне которой конфуцианец мыслил себя с трудом” [19, с. 112]. Для привлечения земледельческого китайского населения маньчжурские власти вводили различные льготы — поселенцам пограничных районов отводились бесплатно земли, их временно освобождали от налогов [20, с. 264].

Вероятно, именно с этим связано воспроизводство специфического типа общины, будь то “дикая” малолюдная тайга Уссурийского края либо западное побережье США, Австралия, Канада. Исследователь китайской эмиграции С.Р. Лайнгер выделяет в качестве наиболее характерных черт общины следующие характеристики: замкнутость, изолированность, иерархический характер с четко установленной системой ко-

ординации и субординации, прочность семейно-родственных уз, предпочтение, отдаваемое родству по крови перед родством по браку, материальная поддержка членов общины, осуществляемое общиной над своими членами право гражданского и уголовного суда, контроль за соблюдением многочисленных традиций и ритуальных культов, организация и проведение всевозможных празднеств и торжеств [21, с. 165-166]. Кроме того, типичными для китайской эмигрантской общины являлись эндогамность и дисбаланс половой структуры. В качестве характерной психологической доминанты можно выделить ощущение временности эмиграции наряду с осознанием тесной и живой связи со своими родовыми общинами. Не менее важно и то, что не только человек считал себя членом клана или общины, но и на родине его считали полноправным членом “материнской” общины. Причем это “заочное” членство в общине передавалось потомкам эмигранта мужского пола. Благодаря этому, по мнению Лайнгера, китайские эмигрантские общины в разных частях мира можно рассматривать как дочерние общины (суб-общины) по отношению к подобным структурам, существовавшим в Китае. Именно такое двойное членство укрепляло связь эмигрантских общин с теми, кто находился на родине.

Таким образом, аксиологическое осмысление “земли” (территории) приводит к включению этого понятия в центральную зону русской культуры, что обуславливает наличие этоса колониста в русском колониальном потоке. Отсутствие данного концепта в центральной зоне китайской культуры приводит к формированию этоса мигранта. Можно считать, что коммуникация наиболее успешна в случае совпадения категорий, входящих в центральную зону взаимодействующих культур. В нашем случае глубина культурного контакта оказывается минимальной, и тогда становится понятным “блаженное неведение русского обывателя обо всем, что касается Китая”.

-
1. РГИА. Ф. 560, оп. 28, д. 1117, л.
 2. В.М. Кабузан. Как заселялся Дальний Восток. Хабаровск, 1976.
 3. Чеботарева В.Г. Немецкие колонии Российской империи — государство в государстве // Этнографическое обозрение. 1997. № 1.
 4. Цит. по: Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1998.
 5. Топоров В.Н. Русский Святогор: свое и чужое // Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. М., 1983.
 6. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995.
 7. Лотман Ю.М. Избранные работы. Т. 1. Таллинн, 1993.
 8. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале “Хождения за три моря” Афанасия Никитина // Б.А. Успенский. Избранные труды. Т. 1. М., 1994.
 9. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.
 10. Успенский Б.А. Избранные труды...
 11. Блок М. Короли-чудотворцы. М., 1998.
 12. Гоголь Н.В.: “Государь есть образ божий, как это признает, покида чужьем. вся земля наша” // Цит. по: Успенский Б.А. Избр. труды... С. 161.
 13. Авторы благодарят за консультацию директора Восточного института ДВГТУ О.П. Болотину.
 14. Кармадонов О.А. Семантика политического пространства: опыт кросскуль-

турного трансимволического анализа // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 4.

15. Эволюция представлений о международных отношениях в Цинской империи (1644-1912) // Социальные и гуманитарные науки. Реф. журнал. Сер. 10 (Китаеведение). 1999. № 3.

16. АВПРИ. Ф. "Тихоокеанский стол". Оп. 487 (1886-1904 гг.). Д. 751.

17. Китайские этнические группы в странах Юго-Восточной Азии. М., 1986.

18. Васильев Л.С. Религии стран Востока.

19. Непомнин О.Е. Податное и частнозависимое крестьянство Китая на рубеже XIX-XX вв. // Социальные организации в Китае. М., 1981.

20. История Северо-Восточного Китая XVII-XX вв. Кн. 1. Владивосток, 1987.

21. Лайнгер С.Р. Из истории китайского эмиграционного движения середины XIX — начала XX веков: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1975.

КИТАЙСКИЙ АСПЕКТ В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Г.П. Сергеева, *Благовещенск*

Одной из отличительных черт дальневосточных городов в период их становления было проживание в них большого количества азиатского населения. Особенно много было китайцев. У пристаней, на набережных располагались китайские лотки и лачужки. Торговцы оглашали воздух криками, предлагая свои товары. Китайцы бежали на прибывающие пароходы, несли разные товары, провизию, волокли поклажу пассажиров. Местные европейцы — дамы в нарядных костюмах, мужчины в военной форме или светлых пиджаках — казались туристами.

В Благовещенске были базары, где торговали продуктами и товарами первой необходимости. На них проводилась и так называемая маньчжурская ярмарка, которая собиралась каждый месяц и продолжалась две недели. Приезжали жители из окрестных русских поселений и из Китая. Здесь целый день около лавок теснилась толпа — городские барышни, закупавшие провизию, казаки и поселенцы¹.

Обороты ярмарки были невелики. Припасов для продажи из Китая привозили очень мало: их количество ограничивалось произволом таможенных чиновников. Помимо ярмарки китайцам и вовсе запрещалось торговать, но они ездили потихоньку по ночам. Вырученные на ярмарке деньги китайские купцы употребляли на покупку русских товаров — сукна, ситцев, чайной посуды, иголок, кожи и др., а сами пригоняли партии быков и привозили муку. Покупали быков благовещенские купцы и отправляли их вниз по Амуру — живьем либо в виде солонины².

Торговля между купцами обычно происходила следующим образом. Китайский купец в русском городе выбирал товар на складе местного торговца. За чашкой чая они договаривались о цене. Вернувшись на склад, в присутствии купца аккуратно упаковывали товар. Затем оба ехали в китайский город, где уже русский купец выбирал себе товар³.