

РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

*С. Кучера**

Из истории духовной жизни древнего Китая. Часть 2: этимолого-филологический анализ

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена этимологическому и филологическому изучению различных проявлений культовой деятельности древних китайцев в II–I тыс. до н.э., главным образом путём рассмотрения ряда терминов — наименований жертвоприношений. Привлечение большого количества первоисточников: надписей на гадательных костях (*цзягувэнь*, XIV–XII вв. до н.э.), инскрипций на бронзовых сосудах (*цзиньвэнь*, XI–VIII вв. до н.э.) и письменных памятников эпохи Чжоу и более поздних периодов позволяет не только понять смысл указанных терминов, но и выяснить многие сопутствующие детали: кто приносил жертвы, кому, когда, каким образом и т.д. На этой основе сформулированы соответствующие выводы.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: религия, божества, духи, души умерших людей, жертвоприношения, ритуал.

В первой части данного исследования (см. [Кучера, 2016]), посвящённой общему анализу названной темы, я привёл иероглифические названия практиковавшихся в периоды Шан-Инь и Чжоу жертвоприношений, не анализируя каждое из них в отдельности, поскольку из-за их многочисленности сделать это в одной статье было невозможно — её объём и так превысил четыре авторских листа. Было очевидно, что избранную тему в рамках одной работы, если это не книга, осветить более или менее полно не удастся. Сейчас я попробую восполнить указанный пробел.

* Кучера Станислав, д.и.н., профессор, г.н.с. Отдела Китая ФГБУН Института востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия. E-mail: Lemberg1010@yandex.ru

Для начала приведу в оригинальной записи термины, имеющиеся в первой части и нуждающиеся в анализе. Это: *цзили* 吉禮, *иньсы* 禋祀, *сы* 祀, *шичай* 實柴, *юляо* 標燎, *сюэцзи* 血祭, *цзи* 祭, *майчэнь* 狸沉, *пигу* 鬻辜, *сы/ти* 肆, *сянь* 獻, *гуань* 裸, *сян* 享, *цычунь* 祠春, *юэся* 禴(禼)夏, *чанцю* 嘗秋, *чжэндун* 烝冬, *ди* 禘 — для периода Шан-Инь, т.е. для XIV–XI вв. до н.э. Многие из них перешли затем и в чжоуский Китай, например, *цы*, *юэ*, *чан*, *чжэн*, но, согласно записи в словаре «Эр я», появились и новые: *фаньчай* 燔柴, *имай* 瘞羶, *гуйсюань* 廢縣, *фучэнь* 浮沉, *бу* 布, *чжэ* 磔, *лэй* 褻, *ма* 禡, *бо* 伯, *дао* 禱 (*мацзи* 馬祭), *и* 繹 (= *жун* 彤 = *фуцзо* 復胙) (см. [Эр я, цз. 6, гл. 8, с. 235–236]). Как видно, даже этот неполный, в сравнении с тогдашней реальностью, перечень показывает, какое разнообразие и богатство религиозных действий существовало в древнем Китае. Такой вывод станет ещё отчётливее, когда мы проанализируем данные названия по отдельности, хотя бы относительно подробно, в порядке, представленном выше.

Цзили 吉禮 — «ритуал праздничного жертвоприношения» [БКРС, № 1959]. Такой перевод можно принять только в качестве отправной точки для дальнейших, более конкретных и подробных объяснений. В китайском словаре «Ханьюй да цыдянь» записано: «*Цзили* — это один из пяти древних церемониалов (*гу у ли* 古五禮). Имеется в виду церемониал жертвоприношений» [Ло Чжу-фэн, т. 3, с. 96–97]. Основываясь на «Чжоу ли», к этому можно добавить любопытные сведения. В источнике мы читаем: «*Сяоцзунбо*... ведал запретительными приказами [относящимися к] пяти [видам] церемониалов, а также используемыми [при этом] жертвенными животными и церемониальной посудой». Чжэн Сюань, цитируя Чжэн Сы-нуна, сообщает в комментарии: «[*У ли* — это] счастливые (*цзи* 吉), несчастные (*сюн* 凶), гостевые (*бинь* 賓), военные (*цзюнь* 軍) и радостные (*цзя* 嘉) [обряды]» [Ян Тянь-юй, 2007, с. 285].

Пояснение Чжэн Сы-нуна авторы «Суй шу» относят к деятельности чжоуского Чжоу-гуна: «Используя счастливые обряды (*цзили*) [он] выражал почтение к душам умерших и духам; используя несчастные обряды (*сюнли*) [он] выражал сочувствие уделам и государству [по поводу кончины кого-то из рода правителей]; используя гостевые обряды (*биньли*) привечал гостей; используя военные обряды (*цзюньли*) наказывал непочтительных; используя радостные обряды (*цзяли*) объединял родственников/супругов. Это называется пять [видов] обрядов» [Суй шу, т. 1, цз. 6, с. 105].

Ещё более обширный фрагмент, затрагивающий сразу целый ряд перечисленных выше названий, имеется в «Чжоу ли». При изложении обязанностей *дацзунбо*, главы Весенних чиновников, говорится:

«Обязанности *дацзунбо*: [он] ведал обрядами/церемониями [исполняемыми при] построении столицы¹, [относящимися к] небесным божествам, человеческим душам и земным духам (*тянь шэнь* 天神, *жэнь гуй* 人鬼, *ди ци* 地示), чтобы помочь *вану* построить и защитить страну и уделы. Используя счастливые обряды (*цзили*), [он] приносил жертвы² душам [людей], [небесным] божествам и [земным] духам [всех] стран Поднебесной. Используя дымные³ жертвоприношения (*иньсы* или *яньсы*), приносил жертвы (*сы* 祀) Верховному божеству Шан-ди (昊天上帝 Хао-тянь Шан-ди). Используя хворостные жертвоприношения (*шичай*), приносил жертвы (*цзи* 祭) Солнцу, Луне, [духам] звёзд и зодиакальных созвездий. Используя огневые жертвоприношения (*юляо*), приносил жертвы звёздам *Сычжун* и *Сьмин* и божествам ветра и дождя. Используя кровавые жертвоприношения (*сюэцзи*), приносил жертвы духам Земли и Злаков, Пяти движущих начал и Пяти священных гор. Используя земно-водяные жертвоприношения (*майчэнь*), приносил жертвы духам гор, лесов, рек и водных пространств. Используя разрезанные жертвоприношения (*тигу*), приносил жертвы духам четырёх сторон света и тьмы вещей» [Ян Тянь-юй, 2007, с. 274–275].

Дальнейшее изложение обязанностей *дацзунбо* тоже содержит много интересного и связанного с темой статьи материала, и я к нему ещё вернусь, но сейчас необходимо остановиться на приведённом фрагменте, который и так уже довольно далеко увёл нас от рассматриваемого термина, т.е. от *цзили*. Вернёмся теперь к нему.

Отмечу сначала, что в данном и в следующих за ним (*сюнли*) названиях использована оппозиция *цзи-сюн* 吉凶, в которой *цзи* передаёт положительные, а *сюн* — отрицательные эмоции, радостные и печальные душевные переживания. *Цзи* означает: «счастье, удача,

¹ Термин *цзянь го* 建國 «основать столицу» я подробно рассмотрел ранее (см. [Кучера, 2010, с. 170, пр. 1]), поэтому здесь не буду на нём останавливаться.

² Здесь использован знак *ши* 事 «дело, занятие, событие, делать, заниматься, управлять, служить» [БКРС, № 5548] в смысле «служить божествам», т.е. приносить им жертвы. Можно сказать, что *дацзунбо*, среди прочего, был также верховным жрецом чжоуского Китая, поэтому среди его многочисленных подчинённых находились, например, *дабу* 大卜 «главный оракул», *дачжу* 大祝 «главный жрец», *сяочжу* 小祝 «второй жрец» (буквально: «малый жрец»), *санчжу* 喪祝 «похоронный жрец» (см. [Ян Тянь-юй, 2007, с. 350, 359, 366, 368]) и др.

³ Прилагательные «дымные», «хворостные» и т.п. имеют сугубо условный, и может быть несколько странный и непонятный характер из-за их краткости. Более подробно и ясно они будут прокомментированы ниже.

счастливый, благоприятный, празднество, свадьба, свадебный», а *сюн* — «злой, дурной, жестокий, несчастливый, зловещий, траурный, похоронный» [БКРС, № 1959, 1573]. Поэтому *цзили*, будучи в широком смысле общим термином для жертвоприношений (радостное событие), в узком обозначало обряды, связанные со свадьбой (см., например, [Ло Чжу-фэн, т. 3, с. 96–97]), тогда как *сюнли* — это прежде всего церемонии, касающиеся похорон, траура, неурожая, голода и прочих печальных происшествий (см. [Ло Чжу-фэн, т. 2, с. 470.1]).

Цзи 吉 — это старый знак, который в виде нескольких аллографов встречается уже в гадательных надписях XIV–XI вв. до н.э. Его исходной формой можно считать 臆, а его значения: *шань* 善 — «хороший, благой, счастливый» и *цзили* 吉利 — «счастливый, благоприятный» [Сюй Чжун-шу, 1998, цз. 2, с. 93; БКРС, № 1981, 1959]. Приведу перевод характерного примера, для краткости без оригинальных знаков и их расшифровки современными иероглифами, которые можно найти в указанном после перевода источнике. Итак: «Правитель, гадая, спросил: в день *дин-чоу* (14 день цикла. — С.К.) появилось знамение⁴ — это к несчастью (*бу цзи* 不吉)? [А если] оно появится в день *цзя*⁵, [то это] счастливое предзнаменование (*цзи* 吉)? А в день *синь*⁶ — несчастливое (*бу цзи*)?» [Чжао Чэн, 1998, с. 281].

В инскрипциях на чжоуских бронзовых сосудах *цзи* встречается почти 170 раз, в подавляющем большинстве случаев в устойчивом сочетании *чуцзи* 初吉, являющимся обозначением части месяца, приблизительно равной нашей неделе⁷. Однако есть и другие инскрипции

⁴ В оригинале здесь использован знак 設 = 設 — «учреждать, основывать, создавать, устраивать, пир, угощение» (см. [БКРС, № 10496]), который в надписях на гадательных костях имеет значение «природного явления — предзнаменования» [Сюй Чжун-шу, 1998, цз. 3, с. 327–328; Чжао Чэн, 1988, с. 321]. Он иногда сопровождается пояснением, о каком феномене идёт речь, но чаще, как здесь, его расшифровка отсутствует.

⁵ Один знак не определяет точно, о каком дне говорится в надписи. Дни *цзя* — это: 1, 11, 21, 31, 41 и 51 дни цикла; здесь, возможно, имеется в виду *цзя-шэнь* (21), поскольку он был ближайшим к *дин-чоу*.

⁶ Дни *синь* — это 8, 18, 28, 38, 48 и 58 дни цикла. Здесь, вероятно, это 28 число. Следует иметь в виду, что в *цзягуэнь* ещё нет формальных признаков, определяющих тип фразы, поскольку, однако, цитируемая надпись начинается со слов «ван, гадая, спросил (王 曰 吉)», то я придал переводу вопросительную форму.

⁷ В чжоуском Китае вместо прежнего шан-иньского декадного появилось деление месяца на четыре части, каждая из которых имела своё наименование: время с 1 по 7–8 число называлось *чуцзи*, с 8–9 по 14–15 — *цзишэнто*, с 15–16 по 22–23 — *цзиван*, с 23 и до конца месяца — *цзисыто*.

с не менее устойчивым биномом *цзи цзинь* 吉金, где *цзи* означает «благостный», а сочетание в целом «благостный металл для изготовления церемониальных сосудов». Есть и другие случаи, но значение *цзи* остаётся тем же — «счастливый» (см., например, [Цинтунци шивэнь, с. 7, 236, 244, 250, 255, 264, 298, 312, 315, 343, 349, 354, № 0083, 3852, 3953, 4006, 4027, 4186, 4783, 4950, 4980, 5293, 5300, 5394, 5462]). В качестве примера приведу лишь одну инскрипцию, имеющуюся на среднезападночжоуском (IX–VIII вв. до н.э.) сосуде «Ши Ци-фу дин»⁸: «Ши Ци-фу изготовил драгоценный ритуальный трипод (*дин*), [чтобы] им пользоваться для принесения жертв в храме предков и просить у них долголетия и благополучия (*цзикан* 吉康). Ши Ци-фу, его дети и внуки будут им (т.е. этим *дином*. — С.К.) десять тысяч лет, вечно пользоваться как драгоценностью» [Цинтунци шивэнь, с. 244, № 3953]. Во всех приведённых примерах *цзи* напрямую ещё не означает самого жертвоприношения как такового, но его связь с обрядом несомненна и позволяет увидеть процесс, который завершился появлением термина *цзи ли*.

Ли 禮 — это тоже древний знак, хотя приведённая полная форма с детерминативом 示 возникла, предположительно, на рубеже Чуньцю–Чжаньго, т.е. приблизительно в VI–V вв. до н.э. Зато его исходная форма 豊 *ли* — «ритуальный сосуд, вм. 禮 (этикет, обряд, ритуал)» [БКРС, № 903] в виде 豊 присутствует и в гадательных надписях, и в чжоуских инскрипциях на бронзе в значении «обряд» или «жертвенное вино, жертвенный сосуд» (см. [Сюй Чжун-шу, 1998, цз. 5, с. 523; Чжао Чэн, 1988, с. 363; Цинтунци шивэнь, с. 116, 157,

Такое суждение, на основе изучения соответствующих записей в первоисточниках, высказал крупный знаток китайской древности Ван Го-вэй (Ван Цзин-ань, Ван Бо-юй, Ван Гуань-тан, 1877–1927; см. [Цин ши гао, т. 2, цз. 496, с. 1572–10366; Сунь Вэнь-гуан, 1986; Не Чжэнь-бинь, 1987; Хай, 1979, т. 2, с. 2743.1–2; Россман, 2006]) в специальной работе, посвящённой этой проблеме (см. [Ван Го-вэй, 1959.1]), а его авторитет привёл к тому, что данная точка зрения является общепринятой в китайской науке (см., например, [Хай, 1979, т. 2, с. 3105, статьи *Цзиван*, *Цзишэнто*, *Цзисыто*, т. 3, с. 4114, статья *Чуцзи*; Ло Чжу-фэн, т. 2, с. 618, статья *Чуцзи*, т. 4, с. 658–659, остальные три; Цы юань, 1947, с. 139, ст. *Чуцзи*, с. 686, ст. *Цзисыто*]; авторы всех приведённых статей ссылаются именно на Ван Го-вэя). Подробное изучение рассматриваемой тематики было мною сделано уже ранее, и к той работе я позволю себе отослать читателя (см. [Кучера, 2001.1, с. 125, примеч. 15]).

⁸ Контекст подсказывает, что Ши Ци-фу 師器父 нужно трактовать как имя человека. Поскольку, однако, нам о нём ничего неизвестно, то нельзя исключить варианта лингвистического перевода: «Отец, заведующий сосуда́ми», но он мне кажется маловероятным.

№ 2117, 2118, 2827; Чжун, Чжан, Ма, 1985, цз. 5, с. 330–332; ХЮДЦД, т. 4, с. 2409–2410]). В результате мы можем уверенно считать, что формирование термина и понятия *цзи ли* происходило в течение многих веков, начиная с позднего этапа периода Шан-Инь и до Чуньцю–Чжаньго, когда *цзи ли* стало общим наименованием ряда обрядов.

Иньсы 禋祀 — «очищаться перед жертвоприношением, обряд жертвоприношения божествам неба» [БКРС, № 320]. В отличие от *цзи ли*, данное знакосочетание, как видно, является специфическим термином, означающим конкретный обряд. Такой вывод подтверждает и «Ханьшюй да цыдянь», поясняя: «Иньсы. В древности — один из церемониалов жертвоприношения Небу» и дальше описывая его технологию: «Сначала разжигают костёр, чтобы дым поднимался [к Небу], а затем на него кладут тушу жертвенного животного или яшму/нефрит и шелка и сжигают их» [Ло Чжу-фэн, т. 7, с. 947.2]. Следовательно, цель этого жертвоприношения, которое условно можно назвать дымно-огневым, заключалась в том, чтобы вместе с дымом или в виде дыма жертва достигала Неба, к которому жертвователь обращался с просьбой о счастье и благополучии.

В слове *иньсы* определяющим является иероглиф *инь* 禋, который сам по себе уже имеет значение «при помощи поднимающегося к небу дыма приносить жертву Небу с просьбой о счастье и благополучии» [Ло Чжу-фэн, т. 7, с. 947.2; ХЮДЦД, т. 4, с. 2409.2], т.е. в нём одном уже раскрывается суть жертвоприношения *иньсы*. К тому же данный знак в определённом смысле можно считать синонимом иероглифов *янь* 煙 «дым» и *янь* 烟 «дым, коптить» [БКРС, № 319, 3050], что дополнительно характеризует метод осуществления обряда. Несколько иную интерпретацию предлагает древний словарь «Шо-вэнь цзе-цзы»: «*Янь* — это очистительное жертвоприношение. [Об этом можно] сказать так: очистить свои помыслы, чтобы принести жертву *сян* (享)⁹. Это и есть [смысл знака] *инь*» [Шо-вэнь 1986, гл. 1а, с. 3/6б]. Понимание необходимости проведения ритуала *инь* отражено в «Го юй»: «[Если] не приносить жертву *инь* духам и тем не менее просить [у них] счастья и благополучия, [то] духи непременно ниспосылят беду» [Го юй, 1958, цз. 1, с. 11]¹⁰. Конкретную дату, когда *иньсы* уже несомненно проводилось, нам подскажет авторитетный

⁹ Анализ жертвоприношения *сян* содержится в отдельной статье (см. [Кучера, 1999]).

¹⁰ Для сравнения приведу перевод В.С. Таскина (1917–1995): «На того, кто не приносит с чистой душой жертв духам, но просит у них счастья, духи непременно ниспосылают беды» [Таскин, 1987, с. 35]. Жизненный путь маститого переводчика см. [Милибанд, 1995, кн. II, с. 476].

источник «Цзо чжуань», в котором под 11-м годом (712 г. до н.э.) правления луского Инь-гуна (722–712 гг. до н.э.) записано: «Мои сыновья и внуки будут всё время заняты [защитой себя] от гибели — разве смогут они осуществлять жертвоприношения *иньсы* ради Сюй?» [Чунь Цзо, т. 27/1, цз. 4, с. 193]¹¹. Следовательно, в VIII в. до н.э. жертвоприношение *иньсы* уже стало частью культовых действий тогдашних жителей Поднебесной.

Закончу рассмотрение *иньсы* приведением фрагмента стихотворения «Ши цзина», показывающего, что в представлении древних китайцев его стали проводить очень и очень давно, по европейскому летоисчислению — в III тыс. до н.э.:

Древен народ наш — с самых первичных времён!
Он Цзянь Юань — праматерью нашей — рождён.
Как наш народ был порождён? — Могла Цзянь Юань,
Зная обычай, для жертвы (禋祀) принести свою дань,
Чтобы бесплодье минуло её, — и в ответ
Пальца большого владыки верховного (帝) след
Видит она, на него наступает. ... И вот,
Вся задрожав, в тот же миг понесла она плод...
Времени мало ждала она — ей суждено
Было родить и питать Государя-Зерно (後稷 Хоу-цзи).

([Mao She, т. 9/5, цз. 17.1, с. 1417–1418; She-King, Part Two, с. 465]; цит. по [Штукин 1957, с. 353]; (знаки добавлены мною. — С.К.).

Стихотворение имеет мифический (для нас!) характер, поэтому я лишь добавлю, что чжоусцы, для которых Хоу-цзи был реальной личностью, считали его своим первопредком. А по традиционной хронологии, он будто бы жил во второй половине III тыс. до н.э. (о

¹¹ Сюй было царством, образованным в XI в. до н.э. во время распределения земли после победы Чжоу над Шан-Инь. Первоначально оно располагалось на территории современной провинции Хэнань, к востоку от г. Сюйчан, к югу от Чжэнчжоу, административного центра Хэнани (см. [ЧЖГДЦ, 1957, с. 37, С5; Тань Ци-сян, 1, с. 15–16, ③7, с. 17–18, ②5, с. 20–21, ③7, с. 22–23, ⑦11, с. 24–25, ④5], затем несколько раз меняло место расположения, а в начале периода Чжаньго было ликвидировано южным царством Чу (см. [Хай, 1979, т. 1, с. 872.1]). Приведённая фраза взята из высказывания правителя царства Чжэн Чжуан-гуна (743–701 гг. до н.э.), участника коалиции, воевавшей с Сюй, в руках которого, по общему решению, и находилась судьба этого малого царства (см. [Чунь Цзо, т. 27/1, цз. 4, с. 192]). Вскоре после этого глава коалиции луский Инь-гун скончался (см. [Чунь Гулян, т. 35, цз. 2, с. 61; Чунь Гуньян, т. 33/1, цз. 3, с. 96]).

нём подробнее см. [Ши цзи, т. 1, цз. 4, с. 111–112; Вяткин, 1, с. 179–180, 302, прим. 2; Хоу-цзи]).

Шичай 實柴 — «*рит.* шичай (возложение туши быка на жертв. топливо при жертвоприношении в честь небесных светил)» [БКРС, № 13894]; «Шичай. Одно из жертвоприношений древности. Жертвенное животное клали на хворост/дрова и поджаривали (сжигали? — С.К.) его, чтобы совершить жертвоприношение» [Ло Чжу-фэн, т. 3, с. 1617.2]. Это название можно буквально перевести как: «наполнить дровами, закладывать/класть на дрова» [ХЮДЦД, т. 2, с. 952–953.4.5; БКРС, № 13894] и, судя по его идейному содержанию, оно, в варианте *шичай*, является довольно поздним. Действительно, знак *ши* ни в какой форме не зафиксирован в гадательных надписях. В инскрипциях он появляется всего два раза на позднечжоуских сосудах в значении «действительно» (см. [Цинтунци шивэнь, с. 324–325, 351, № 5045, 5412]), которое он сохранил поныне. Следовательно, сочетание *шичай* не могло возникнуть раньше, чем где-то в VIII в. до н.э.

Иначе обстоит дело с *чай*. Приведённый выше знак 柴 не встречается ни на этапе *цзягувэнь*, ни на этапе *цзиньвэнь*, однако в обоих видах письменности появился иероглиф 柴, имеющий то же чтение *чай* и значение «сжигать дрова, принося жертву Небу» [ХЮДЦД, т. 4, с. 2396.2; Ло Чжу-фэн, т. 7, с. 910.1]. В такой графике и с таким же значением он приводится в «Шо-вэнь цзе-цзы» (см. [Шо-вэнь 1986, гл. 1а, с. 4/7а]) и используется авторами древних источников, например, в «Ши цзи», «Хань шу», «Хоу-Хань шу» (см. [Ши цзи, т. 1, цз. 1, с. 24, 25, прим. 7; Хань шу, т. 11, цз. 87а, с. 3532; Хоу-Хань, т. 1, цз. 3, с. 154]) и др. Его исходная форма  изображает две руки, которые кладут хворост/дрова на деревянный или каменный столб [для совершения жертвоприношения] см. [Сюй Чжун-шу, 1998, цз. 1, с. 20–21, 10–13, цз. 2, с. 692–693; Чжао Чэн, 1988, с. 237, 28–29, 226, 233, 320]). В инскрипциях на бронзе он обнаружен лишь один раз на знаменитом «Да Юй дине» (大盂鼎) — раннезападночжоуском сосуде времён Кан-вана (1078–1053 или 1004–967 гг. до н.э.). Его владелец Юй был крупным чиновником Кан-вана (см. [Юй дин]). На сосуде знак тоже имеет значение «жертвоприношение» (см. [Цинтунци шивэнь, с. 253–254, № 4024; Го Лян Чжоу, т. 1, *пулубяо*, с. 26.5, *тубянь*, с. 16, № 5, т. 6, с. 336–356]) и графическую форму более сложную, чем в *цзягувэнь*, но в целом похожую (см. [Го Лян Чжоу, т. 2, с. 18.4]; ср. также [Го Лян Чжоу, т. 6, с. 336]). Поскольку именно *чай* несёт смысловую нагрузку в названии *шичай*, то, несмотря на довольно позднее возникновение *ши*, очевидно, что корни рассматриваемого обряда находятся в периоде Шан-Инь, а суть его проведения

с самого начала и тем более в чжоуской версии заключалась в сожжении туш жертвенных животных на костре.

Юляо 標燎 — «стар. рит. жертва всесожжения, сожжение (жертвы) на костре» [БКРС, № 14925]; «Один из древних обрядов благодарения [Небу и Земле; 封禪 *фэньшань*] в виде жертвоприношения Небу. Тушу жертвенного животного помещают на кучу дров, которую поджигают, чтобы свет костра поднялся вверх до Неба, и таким образом жертва достигла небесных духов» [Ло Чжу-фэн, т. 4, с. 1270.2]. Как видно, жертвоприношение *юляо*, с нашей точки зрения, в принципе идентично жертвоприношению *шичай* и непонятно для чего оно возникло, почему появились два названия, если одного, вроде бы, было достаточно? Я склонен думать, что разница заключалась в отличающихся друг от друга деталях технологии действий жертводателей. В первом случае посредником между человеком и Небом был дым и, по-видимому, подбирались такие дрова (хвойные, сырые?), чтобы его оказалось как можно больше. Во втором же — блеск пламени, следовательно, костёр разжигали из крупных, сухих ярко горевших поленьев, чтобы получились яркие языки пламени. Так ли это — сказать трудно, ибо в источниках отсутствуют необходимые мелочи, но мне кажется, что предложенное пояснение имеет под собой довольно весомые основания.

Согласно «Шо-вэнь цзе-цзы» (см. [Шо-вэнь, 1986, гл. 6а, с. 269/636]) и современным словарям (см. [ХЮДЦД, т. 2, с. 1277.2; Ло Чжу-фэн, т. 4, с. 1270]) само *ю* 標 имеет смысл «собирать в кучу дрова [для огневого жертвоприношения]». Этот знак возник в чжоуское время, поскольку его нет ни в гадательных надписях, ни в инскрипциях на бронзовых изделиях, но он встречается в «Ши цзине», правда только один раз. В стихотворении *Юй пу* 棧樸 «Кустарники и дубы» (А.А. Штукин: «Славословие царю Просвещённому» [Штукин 1957, с. 338]) есть такие строчки:

Пышные, пышные — кущею тёрны стоят —
Дров нарублю я и сделаю добрый запас (*ю чжи* 標之. — С.К.).
Вы величавы собою, наш царь-государь.
Всюду народ ваш так тесно сплочён вокруг вас!
(см. [Мао Ши, т. 9/5, цз. 16.3, с. 1341]; цит. по [Штукин 1957, с. 338]).

Схожий вариант избрал и Дж. Легг:

Abundant is the growth of the *yih* and *p'oh*,
Supplying firewood; yea, stores of it.
[She-King, Part Two, с. 442]

Никто из переводчиков «Ши цзина», по понятным причинам, не анализировал смысла иероглифа *ю*, хотя Дж. Легт в примечании заметил, что запасались дрова «for future use», но в комментарии чётко сказано, что речь идёт о нагромождении дров для «жертвоприношения Хуан-тянь Шан-ди и небесным светилам: Солнцу, Луне и звёздам» [Мао Ши, т. 9/5, цз. 16.3, с. 1341, коммент.]. Из этого следует, что *ю* здесь тоже, в конечном счёте, является названием данного обряда.

Что касается *ляо*, то свою полную форму с детерминативом *хо* 火 — «огонь, пламя» [БКРС, № 9367] он обрёл, по-видимому, довольно поздно, возможно лишь в период Чуныцю, но его исходная графика *ляо* 燎 — «сжигать дрова, принося жертву Небу» [ХЮДЦД, т. 1, с. 565.1] — появилась уже в гадательных надписях в виде 𠄎, где её интерпретируют как «нагромождение дров на огне» и поясняют как название жертвоприношения (см. [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 10, с. 1110; Чжао Чэн, с. 316]). Приведённую форму и значение *ляо* сохранил и в инскрипциях на бронзе (см. [Жун, Чжан, Ма, цз. 10, с. 688; Цинтунци шивэнь, с. 254, 313, 314, № 4026, 4961, 4968]), а затем, в несколько более сложной конструкции, и в «Шо-вэнь цзе-цзы» (см. [Шо-вэнь, гл. 10а, с. 480/41а]).

В древнейших источниках «Ши цзин» и «Шан шу» его семантика, естественно, обогатилась такими значениями, как «гореть, освещать» и т.п., но связь с культом при этом не пропала (см. [Шан шу, 1957, т. 3/1, цз. 9, с. 307; Мао Ши, т. 7/3, цз. 11.1, с. 910–912, цз. 12.1, с. 969]. Приведу один пример:

Дубняк низкорослый (*цзоюй* 柞楸) — густой он, густой! —
Его на дрова собирает (*ляо* 燎) народ.
Спокоен и радостен наш государь
От духов он множество примет щедрот.

В том, что народ собирает дрова, чтобы совершить жертвоприношение, нет сомнения. Об этом говорит весь контекст стихотворения и в особенности IV строфа:

Пресветлое в чаше вино, и ярка
Вся рыжая, чистая шерсть у быка:
Ты в **жертву** (*сян, сы* 享, 祀) дары принесёшь, государь, —
Да будет награда тебе велика!

(см. [Мао Ши, т. 9/5, цз. 16.3, с. 1351–1352; She-King, Part Two, с. 445]; цит. по [Штукин 1957, с. 341.V, 340.IV]; знаки добавлены мною. — С.К.).

Таким образом, возраст и смысл данного знака и сочетания *юляо* в целом становятся ясными и хорошо документированными.

Сюэци 血祭 — «кровоавое жертвоприношение» [БКРС, № 1181]; «убивают жертвенное животное и его кровью приносят жертву духам» [Ло Чжу-фэн, т. 8, с. 1346.1]. Этих пояснений уже достаточно, чтобы понять суть *сюэци*, однако я добавлю ещё небольшой фрагмент из «Ли цзи», где сказано: «*сюэци* [раскрывает] расцвет энергии, [которая содержится в крови]» [Ли цзи 1957, т. 22/4, цз. 26, гл. 11, с. 1213, а также 1211], в переводе Дж. Легга: «The offering of the blood was because of the breath which is contained in it» [SBC III, с. 445].

В рассматриваемом бинOME определяющим, естественно, является иероглиф 血 — «кровь, кровяной, обогреть кровью» [БКРС, № 1181]. Имея графику 𩺰 он был известен уже в Шан-Инь и употреблялся в гадательных надписях в нескольких значениях, в частности — «способ использования жертвенных животных, приносить в жертву кровь жертвенных животных, название жертвоприношения» [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 50, с. 550–551]. В «Ши цзине» он появляется в значении «кровь», но в связи с жертвоприношениями. Например:

Чистого сделаю для возлияния (*цзи* 祭) вина,
Рыжего выберу после быка без пятна,
Предкам свой жертвенный дар (*сян* 享) приготовив сполна.
Нож с колокольчиком жертвенный — этим ножом
Шерсти клочок от ушей у быка отстрижём,
Жертву зарезав, кровь (*сюэ* 血) с салом его соберём.

(см. [Мао Ши, т. 8/4, цз. 13.2, с. 1114; She-King, Part Two, с. 376]; цит. по [Штукин 1957, с. 290.V]; иероглифы добавлены мною. — С.К.).

В стихотворении упоминаются ещё два вида жертвоприношений, уже нам известных, а именно *чжэн* 烝 и *сы* 祀, и неудивительно, что А.А. Штукин назвал его «Жертвоприношение предкам» [Штукин 1957, с. 289], хотя в оригинале оно названо «*Синь Наньшань* 信南山 — Эти Южные горы» [Мао Ши, т. 8/4, цз. 13.2, с. 1109]. Что касается «Шан шу», то мне известен лишь один случай, к тому же в апокрифической главе, но там речь идёт просто о крови шаньиньской и чжоуской армий, сражавшихся в Муе (см. [Шан шу, т. 3/1, цз. 11, с. 380; Chi. Cl, III, Part II, с. 315])¹². Тем не менее, можно не

¹² *Муй* — название местности, по-видимому, равнинного поля, находившегося к юго-западу от современного уездного города Цисянь на севере центральной части пров. Хунань (см. [ЧЖГХП 1983, с. 18, В6; Тань Ци-сян 1, с. 13–14, ③9, с. 17–18, ②5]), где на 11-м году правления чжоуского Увана (1112 или 1017 г. до н.э.) произошло генеральное сражение армий Чжоу и Шан-Инь, положившее конец правлению второй династии. Оно довольно подробно описано Сыма Цянем (см. [Ши цзи, т. 1, цз. 3, с. 108–109,

сомневаться, что в чжоуское время и *сюэцзи*, и само *сюэ* продолжали иметь значение «жертвоприношение». Подтверждением этого может служить запись в «Шо-вэнь цзе-цзы», где для *сюэ* дано следующее разъяснение: «Это кровь жертвенных животных, поднесённая [в качестве] жертвоприношения» [Шо-вэнь 1986, гл. 5а, с. 213/506]. В этом же словаре есть ещё один древний знак *люй* 𠄎, отсутствующий в современных словарях, за одним исключением (см. [ХЮДЦД, т. 3, с. 2097.2]), для которого тоже дано пояснение «кровь жертвенных животных для жертвоприношения» [Шо-вэнь 1986, гл. 4б, с. 173/326]. К тому же он отождествляется с иероглифом *люй* 𠄎, имеющим то же значение (см. [ХЮДЦД, т. 3, с. 2108.2; Ло Чжу-фэн, т. 6, с. 1372.2]; ср. [БКРС, № 3806], в котором приведена другая интерпретация). В итоге можно заключить, что пояснения, данные в начале рассмотрения сочетания *сюэцзи*, правильно отражают его религиозную суть.

Майчэнь 狸(脈)沉 — «*май* — закапывать, зарывать», «*чэнь* — тонуть, погружать, топить» [БКРС, № 692, 689, 681, 13266, 13050]. Значения отдельных знаков этого сочетания указывают, что речь идёт о жертвоприношении, заключающемся в закапывании жертвы в землю или её погружении в воду. И действительно, «Ханьйю да цыдянь» поясняет *май* следующим образом: «Древнее название жертвоприношения. Оно означало „закапывать в землю жертвенное животное, нефрит/яшму, шёлковые материи, чтобы принести жертву горам, лесам и водоёмам“» [Ло Чжу-фэн, т. 10, с. 1337.1]. «Ханьйю да цыдянь» сначала поясняет: «Поместить в яму и засыпать землёй», но затем приводит цитату из «Чжоу ли» (см. выше, текст, касающийся обязанностей *дацзунбо*) и в особенности комментарии Чжэн Сюаня к ней: «Жертвоприношение горам и лесам называется *май*, а рекам и озёрам — *чэнь*» и Цзя Гун-яня: «В горах и лесах нет воды, поэтому её (жертву. — С.К.) закапывают; в реках и озёрах есть вода, поэтому её погружают [в воду]» [ХЮДЦД, т. 6, с. 3912–3913].

В свою очередь *чэнь* в обоих словарях поясняется примерно так же, как выше: «В древности жертвоприношение рекам и озёрам называлось *чэнь*. В воду бросали жертву, отсюда название» (см. [Ло Чжу-фэн, т. 5, с. 991.1.8; ХЮДЦД, т. 3, с. 1573.1.8, 1574.1]).

Любопытно отметить, что в «Шо-вэнь цзе-цзы» приводятся только исходные значения, и ни один из этих иероглифов не связывается с жертвоприношениями (см. [Шо-вэнь 1986, гл. 9б, с. 458/426, гл. 11а.2, с. 558/256]), хотя *чэнь* возник уже в Шан-Инь. В то время он имел форму 𠄎, состоящую из воды и быка, и означал жертвоприно-

цз. 4, с. 120–125; Вяткин 1, с. 177–178, 184–187]; см. также [Хай 1979, т. 3, с. 3306.2; Фу Чжун-цзя 1985, с. 14–16; Сунь Мяо 1987, с. 693–695]).

шение, заключающееся в погружении в воду быка или барана (𠄎) (см. [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 11, с. 1203–1204; Чжао Чэн, 1988, с. 315]). *Май* является знаком более поздним, он отсутствует в гадательных надписях, и лишь один раз появляется на среднезападночжоуском (примерно IX в. до н.э.) сосуде, да и то в значении «имя человека» (см. [Цинтунци шивэнь, с. 110, № 2033]). Таким образом, само возникновение его можно отнести к указанному времени, однако приобретение им интересующего нас значения произошло значительно позже. Данное предположение подтверждается тем фактом, что он крайне редко употребляется в таких источниках, как «Ши цзин», «Шан шу», «Чунь-цю» или «Цзо-чжуань», притом как название животного или топоним (см. [Мао Ши, т. 7/1, цз. 8.1, с. 630; Шан шу 1957, т. 3/1, цз. 6, с. 207; Чунь Цзо, т. 29/3, цз. 28, с. 1132, 1135]). Таким образом, «Чжоу ли» становится, по-видимому, самым ранним памятником, отметившим значение сочетания *майчэнь* в качестве наименования жертвоприношения.

Пигу 𠄎 — «расчленять жертвенное животное», причём само *пи* уже означает «разрезать; расчленять; разделять (*напр. жертвенную тушу*); разрезать грудную полость (*жертвенного животного*)» [БКРС, № 2820], тогда как *гу* в переводе — «вина, преступление, виновный, преступный, выставлять напоказ тело казнённого» [БКРС, № 3980] к духовной жизни и церемониальным действиям не имеет никакого отношения. Если исходить исключительно из приведённых интерпретаций, то получается, что и словосочетание не является названием жертвоприношения, а лишь указывает на определённые предварительные действия, являвшиеся только подготовкой к обряду.

Несколько иную картину рисуют китайские словари. «Ханьюй да цыдянь» для самого *пи* тоже даёт значение «разрезать, членить жертвенное животное», однако дальше приводя сочетания *пиши* 𠄎事 и *пигу*, указывает, что речь идёт не о простом разрезании кусков мяса, например, для еды, а о членении животного для жертвоприношения и цитирует пассаж из «Чжоу ли», что *пигу* — это «жертвоприношение духам четырёх сторон света и тьмы вещей» [Ло Чжу-фэн, т. 7, с. 1411.1], а поясняя одно *гу*, опять же цитирует «Чжоу ли» и комментарий Чжэн Сюаня, что *гу* — это «членение животного ради жертвоприношения» [Ло Чжу-фэн, т. 11, с. 480.2.6]. То же самое можно найти в «Ханьюй да цыдянь» (см. [ХЮДЦД, т. 4, с. 2555.1, т. 6, с. 4036–4037]).

Оба иероглифа в принципе не были до сих пор обнаружены ни в гадательных надписях, ни в инскрипциях на бронзе. Есть, однако, некоторые, довольно шаткие, основания полагать, что цзягувэньский знак 𠄎 — «колчан для хранения стрел», возможно, тождественен *пи*

и означает «убить жертвенное животное для совершения жертвоприношения» [Чжао Чэн, 1988, с. 314], а *гу* один (или два?) раз появляется на позднезападночжоуском (VIII в. до н.э.) сосуде и возможно является названием жертвоприношения (см. [Цинтунци шивэнь, с. 341, № 5264; Жун, Чжан, Ма 1985, цз. 14, с. 975]). В «Шо-вэнь цзе-цзы» для обоих знаков приводятся только исходные значения «разрезать на части» и «преступление» [Шо-вэнь 1986, гл. 46, с. 179/446, гл. 146, с. 741–742/226–23а] и ничего не говорится об их связи с жертвоприношениями.

В «Ши цзине» *ти* встречается только однажды, означая «делить на части» [Мао Ши, т. 9/5, цз. 17.1, с. 1423], а *гу* — несколько раз, но всегда со значением «преступление, вина» и т.п. (см. [Мао Ши, т. 7/3, цз. 12.1, с. 964, цз. 12.2, с. 990, 992, т. 8/4, цз. 12.3, с. 1017, 1023, т. 9, цз. 18.2, с. 1592]), т.е. данный источник не вносит ничего нового в наши познания. В «Шан шу» мне не удалось найти *ти*, тогда как *гу* появляется многократно, везде в значении «вина, преступление» (см., например, [Шан шу, т. 3/1, цз. 4, гл. 3, с. 132, цз. 8, гл. 2, с. 266, гл. 3, с. 269, т. 4/2, цз. 14, гл. 12, с. 494, цз. 19, гл. 28, с. 707]), т.е. и этот документ не обогащает наших знаний. В «Чунь-цю» и «Цзо-чжуань» интересующих нас знаков нет, «Эр я» же отождествляет *гу* с похожим знаком *цзуй* 隹, который, в свою очередь, фактически является аллографом *цзуй* 罪, и все они означают «преступление» и его производные (см. [Эр я, цз. 1, с. 24; ХЮДЦД, т. 6, с. 4037.2; БКРС, № 3982, 4583]). С учётом всего приведённого материала я должен признать, что главным текстом, дающим *тигу* трактовку «жертвоприношение», являются «Установления династии Чжоу», но их информация так или иначе, хотя бы косвенно, подтверждается в какой-то мере другими источниками и, как мне кажется, заслуживает доверия.

Сы/ти 肆 — «*рит.* разделанная туша жертвенного животного, принесение в жертву туши», а в сочетании *сысянь* 肆獻 — «жертвоприношение тушей и вином» [БКРС, № 4227.Ш.5], притом иероглиф произносится *сы*. Знак действительно имеет такое звучание и означает «убить, выставить тело казнённого преступника на всеобщее обозрение», но он читается также *ти* и тогда, во-первых, отождествляется с *ти* 剔 — «обрезать, срезать [мясо с костей], отбирать» [БКРС, № 4854] и имеет смысл «разделять жертвенное животное» и, во-вторых, является «названием древнего жертвоприношения» [ХЮДЦД, т. 5, с. 3168.2.1.2]. «Ханьюй да цыдянь» поясняет, что *сы*¹³ — это название жертвоприношения» и отсылает к сочета-

¹³ Здесь мы сталкиваемся с определённым, возможным только в иероглифической, т.е. не фонетической, письменности противоречием. Словарь, с

ниями *сысян* 肆享 и *сысы* 肆祀, где, соответственно, говорится: «[*Сысян*] — это общее название жертвоприношений в храме предков» и «[*Сысы*] — название жертвоприношения. Речь идёт о принесении в жертву предкам целого быка или целого барана» [Ло Чжу-фэн, т. 9, с. 244.2.5, с. 246.2]. На гадательных костях интересующий нас знак не обнаружен; он несколько раз появляется в инскрипциях на бронзе, однако контекст позволяет лишь в некоторых случаях и то предположительно видеть в нём название жертвоприношения (см. [Цингунци шивэнь, с. 252, 253, 312, 317, 319, 327, № 4021, 4024, 4948, 4994, 5012, 5060]). В «Шан шу» *ти* использовано многократно, но в других его значениях (см., например, [Шан шу, т. 4/2, цз. 13, гл. 9, с. 460, 461, 463, 464, цз. 14, гл. 13, с. 505, 508, цз. 16, гл. 16, с. 372, гл. 18, с. 483]), и только однажды в сочетании *сысы* означает «жертвоприношение» [Шан шу, т. 3/1, цз. 11, гл. 4, с. 379]. Иная ситуация отражена в «Ши цзине». Здесь тоже попадаетея *ти* в других значениях (см., например, [Мао Ши, т. 9/5, цз. 17.2, с. 1450, 1451, т. 10/6, цз. 19.2, с. 1742]), но есть, по меньшей мере, два стихотворения, где смысл «жертвоприношения» совершенно ясен (см. [Мао Ши, т. 10/6, цз. 19.3, с. 1771]). Приведу конкретный пример:

С почтением, с почтением достойным иду, наконец,
 Для жертвы чистейших избрать и быков и овец.
 Я жертвы и в осень и в зиму (*чжэн, чан* 烝, 嘗) свершу, что ни год
 Кто шкуры сдирает, кто варит, а кто подаёт,
 Кто мясо разложит (*сы* 肆), кто мясо подносит скорей.
 Стоит прорицатель, чтоб духов встречать у дверей.
 И жертва (*сы* 祀) готова, и блеском наполнен мой храм,
 И званные предки явились в величии к нам!
 И духохранитель поел, исполняя обряд.
 И я, из потомков почтительный, счастлив и рад.
 И счастьем великим меня награждают за труд,
 На тысячи лет долголетьем безмерным дарят.

(см. [Мао Ши, т. 8/4, цз. 13.2, с. 1098]; цит. по [Штукин 1957, с. 286.П]; иероглифы добавлены мною. — С.К.).

Отмечу попутно, что последняя фраза в оригинале звучит так: *вань шоу у цзян* 萬壽無疆 и эта формулировка очень и очень часто

одной стороны, сохраняет чтение *сы, сысян, сысы*, но, с другой, информирует: «*ти* — разделывание туши жертвенного животного» [Ло Чжу-фэн, т. 9, с. 244.2, 245.2, 246.2]. Это какая-то небрежность или спокойное уравнение обоих звучаний, чего нет в ХЮДЦД. Я же решил опереться на авторитет последнего словаря и пользоваться чтением *ти* (за исключением цитат).

присутствует в инскрипциях на бронзе, отражая извечное желание людей стать бессмертными, и поэтому они просят об этом богов.

Что касается «Чунь-цю» и «Цзо-чжуани», то, насколько мне известно, *ти* там отсутствует, но изредка появляется в «Лунь юе» и «Мэн-цзы» (см. [Лунь юй, цз. 14, гл. 16, с. 325, цз. 17, гл. 17, с. 398, цз. 19, гл. 19, с. 434; Мэн-цзы, т. 40/2, цз. 14а, с. 606]), однако не в связи с жертвоприношениями, поэтому ничего интересного для нас в этих записях нет. Следовательно, нам придётся вернуться к «Чжоу ли» — главному источнику информации о *сы/ти*. В памятнике присутствует пассаж, перечисляющий различные обряды, посвящённые *сянь ванам* 先王, т.е. предкам правящего дома Чжоу. Приведу его перевод¹⁴: «[Дацзунбо] использую [обряды] *ти*, *сянь*, *гуань* приносил жертву (*сян* 享) прежним *ванам*; использую [обряд/готовую пищу] *куйши* (饋食) приносил жертву прежним *ванам*; использую весенний обряд (*цычунь* 祠春) приносил жертву прежним *ванам*; использую летний обряд (*юэся* 禴夏) приносил жертву прежним *ванам*; использую осенний обряд (*чанцю* 嘗秋) приносил жертву прежним *ванам*; использую зимний обряд (*чжэндун* 烝冬) приносил жертву прежним *ванам*» [Ян Тянь-юй 2007, с. 276]. В отрывке упоминаются фактически девять жертвоприношений. Чтобы не заблудиться в джунглях терминов, я сейчас займусь только одним *ти*, тем более что к некоторым названиям я ещё вернусь.

Дополню цитату переводом Ян Тянь-юя на современный китайский язык, поскольку в нём содержатся некоторые интересные детали. Итак: «Используя мясо жертвенных животных, разрезанное на куски [и сваренное], кровь жертвенных животных и их сырое мясо и выливая на землю душистое жертвенное вино [дацзунбо] приносил жертву прежним *ванам*; использую готовую пищу, [сваренную] из проса, приносил жертву прежним *ванам*; использую ритуал весеннего жертвоприношения приносил весной жертву прежним *ванам*; использую ритуал летнего жертвоприношения приносил летом жертву прежним *ванам*; использую ритуал осеннего жертвоприношения приносил осенью жертву прежним *ванам*, а использую ритуал зимнего жертвоприношения приносил зимой жертву прежним *ванам*» [Ян Тянь-юй 2007, с. 276].

Европейский читатель может недоумевать, зачем писать «используя ритуал весеннего жертвоприношения приносил весной...», если из названия обряда уже явствует время его осуществления? Дело в том, что при чтении оригинала «Чжоу ли» такой вопрос не

¹⁴ Данный фрагмент является прямым продолжением пассажа из «Чжоу ли», приведённого в начале статьи при рассмотрении термина *цзили*.

возникает, а главное — повторяя определения времени, китайский учёный показывает своему читателю, что все названные действия проходили в согласии с предписаниями, без нарушения правил и космического порядка.

В другом месте «Чжоу ли» можно прочесть: «Во всех случаях [проведения] больших жертвоприношений небесным божествам (*да иньсы* 大禋祀), разделывания туш жертвенных животных для их принесения в жертву [в храме предков] (*тысян/сысян* 肆享), жертвоприношений духам Земли, Великий жрец (*дачжю* 大祝), взяв чистую воду и чистый огонь (*мин шуи* 明水, *мин хо* 明火)¹⁵, провозглашал название каждого жертвоприношения и произносил [соответствующие] заклинания» [Ян Тянь-юй 2007, с. 363].

Приведённые материалы позволяют сделать общий вывод, что *сы/ти* было жертвоприношением, заключавшимся в принесении в жертву кусков туши жертвенного животного. Оно совершалось в храме предков, вероятнее всего — не очень часто, отсюда ограниченное число его упоминаний в древних источниках, а главными жертвополучателями были прежние *ваны*, тогда как Небесные божества и духи Земли являлись как бы второстепенными.

Сянь 獻 — «подносить, преподносить, дарить, жертвовать, приносить в жертву (*собаку*), совершать жертвоприношение» [БКРС, № 8544]; «*Xiàn*. В древности особое название для собаки, предназначенной для принесения в жертву» [ХЮДЦД, т. 2, с. 1377.1.1]; «*Xiàn*. Собака, использовавшаяся для жертвоприношения в храме предков. Расширительное толкование — жертвоприношение» [Ло Чжу-фэн, т. 5, с. 137.2.1].

Сянь — древний знак, появившийся уже в гадательных надписях (правда без ключа 犬, который был добавлен на этапе инскрипций на бронзе) и означавший «преподносить [жертву]» [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 10, с. 1101]. В форме 虜 он читается *янь* и означает «кухонная посуда из группы треножников», а графически 𪚩 представляет собой два стоящие друг на друге сосуда для варки пищи на пару (см. [ХЮДЦД, т. 7, с. 4588.1–2; Чжао Чэн, 1988, с. 320]) и фактически является названием сосуда со снедью для жертвоприношений (см. [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 10, с. 1101]). В инскрипциях на бронзе разных периодов он встречается довольно часто в обоих начертаниях, т.е. с ключом и без него, но сохранив прежний вид исходной формы

¹⁵ «Чистую воду» — специальную жидкость для жертвоприношений древние китайцы получали, по их поверьям, от Луны, выставляя лунной ночью зеркало на открытом пространстве и собирая скапливающуюся на нём росу; «чистый» же огонь — от Солнца, путём концентрации его лучей и направления пучка на хвост (см. [Ло Чжу-фэн, т. 5, с. 597.1, 598.1]).

(см. [Жун, Чжан, Ма 1985, цз. 3, с. 173, цз. 10, с. 683–684]), со значениями «подносить (например, пленных правителю)», «жертвоприношение», «жертвенный сосуд» (см., например, [Цинтунци шивэнь, с. 73, 240, 253, 315–316, 326–327, 332, 334, 340, № 1334, 3906, 4022, 4981, 5056, 5133, 5180, 5261]).

В письменных памятниках периода Чжоу, таких как «Шан шу», «Ши цзин», «Чунь-цю», «Цзо-чжуань» *сянь* встречается относительно часто, только в полной графической форме, имея значение «подносить что-то высшему», включая и жертвоприношения (см., например, [Шан шу, т. 3/1, цз. 10, гл. 17, с. 350, т. 4/2, цз. 13, гл. 7, с. 440, цз. 15, гл. 15, с. 539; Мао Ши, т. 6/2, цз. 4.2, с. 395, т. 7/3, цз. 8.1, с. 685, 691, т. 8/4, цз. 13.2, с. 1101, 1113, цз. 15.3, с. 1265, т. 9/5, цз. 17.2, с. 1451, т. 10/6, цз. 20.1, с. 1857; Чунь Цзо, т. 27/1, цз. 3, с. 138, 148, т. 28/2, цз. 10, с. 432, 433, цз. 14, с. 573]). Приведу интересный пример из «Ши цзина»:

Хижины там посредине меж пашен и нив,
Тыквы растут на участках везде по межам —
Их положу я в рассол, на куски изрубив.
Предкам державным солёные тыквы подам (肅獻).
Правнук — да буду тогда долголетен и сам,
Счастьем угодно меня наградить небесам.

(см. [Мао Ши, т. 8/4, цз. 13.2, с. 1113; She-King. Part Two, с. 375]; цит. по [Штукин 1957, с. 290.4]; иероглиф добавлен мною. — С.К.).

Однако среди источников есть хотя бы один, где зафиксированы оба аллографа иероглифа *сянь* — это «Шо-вэнь цзе-цзы». Для *янь* он даёт чтение *нянь* (牛建切) и поясняет «жертвенный сосуд», добавляя в комментарии: «для принесения жертвы»; трактовка же *сянь* звучит так: «[Сянь] — это название собаки, которую в виде полёбки (*гэнсянь* 羹獻) преподносят в храме предков. Подносят жирную собаку» [Шо-вэнь 1986, гл. 3б, с. 111/10б, гл. 10а, с. 476/32б–33а]. Термин *гэнсянь* современные словари поясняют следующим образом: «Собака, которую в древности использовали для жертвоприношений в храме предков» [Ло Чжу-фэн, т. 9, с. 194.2]. *Гэнсянь* является также одним из поэтических наименований жертв, употреблявшихся в древности и средние века. Их полное изложение имеется в «Ли цзи», но, поскольку оно очень обширное, то я приведу его с сокращениями¹⁶: «[Что касается] церемоний жертвоприношений в

¹⁶ Я ограничусь транскрипцией соответствующих китайских названий, за исключением интересующей нас собаки, ибо их расшифровка, требующая

храме предков, — говорится в источнике, — [то приносимые в жертву] быки называются *шюань дау*, свинья — *ганле*, поросёнок — *тефэй*, овца — *жоумао*, курица — *ханьинь*, собака — *гэнсянь* (собачье мясо в похлёбке), ... вода — *цинди*, вино — *цинчжо*, клейкое просо — *сянхэ*, гаолян — *сянци*, просо посевное — *минцы*¹⁷, рис — *цзяпу* ... яшма/нефрит — *цзяюй*, шелка — *лянби* ...» [Ли цзи, т. 19/1, цз. 5, гл. 2, с. 228], см. также [SBCC 1, с. 117/10].

В этом перечне для нас главным является пояснение *гэнсянь* для собаки, поэтому обратим внимание на комментарий к нему. В нём сказано: «О собаке говорят *гэнсянь*, [ибо] люди скармливали собакам ту часть похлёбки, [которую сами] не съели. Собаки, получая [такую] еду, толстели, а толстыми они могли быть принесены в жертву душам и духам, поэтому и называли их *гэнсянь*» [Ли цзи, т. 19/1, цз. 5, гл. 2, с. 228, коммент.]. Таким образом, можно заключить, что в освещении понятия *сянь* поставлена последняя точка.

Небольшое отступление. Перед тем как перейти к разбору следующего термина (*гуань*), я приведу ещё один фрагмент «Ли цзи», который предшествует пассажи, помещённому выше, и рисует общую картину интересующих нас обрядов. В нём говорится: «Сын

пояснений, увела бы нас слишком далеко в сторону. Например, в первом наименовании *шюань* — 尗 означает «(одна) большая голова», а *дау* 大武 — «большое копыто», т.е. речь идёт о животном с большой головой и большими копытами (у Дж. Легга: «the creature with the large foot»; см. [SBCC1, с. 117.4.10]), хотя приведённые сочетания не имеют таких значений: *шюань* переводится как «единое (одно общее) начало, однородный, начало царствования, поднебесное, одна сторона» [БКРС, № 1], а *дау* в словаре вообще нет (см. [БКРС, № 8414]). Всё это иноказательные, поэтические определения, например, появляющиеся дальше *жоумяо* — это «мягкое руно», а *ханьинь* — «возглас/крик, улетающий в небо» и т.п. (см. [Лю Чжу-фэн, т. 9, с. 675.1; БКРС, № 8996]).

¹⁷ В перечне использованы три знака: *шу*, *лян* и *цзи*, которые все означают «просо» (см. [БКРС, № 9521, 9015, 10806]), но разных сортов. Приблизительные русские эквиваленты приведены в переводе. Их научные обозначения: *шу* — *Panicum miliaceum* L., *лян* — *Sorghum vulgare* Pers. (см. [АХИ, с. 379, 510; Хоу Куань-чжао, с. 353–354, 457.2]; ср. [Хай 4979, т. 3, с. 4745, 4430, 4018]). Для *цзи* мне его найти не удалось; возможно, что это просо китайское/куриное *Panicum frumentaceum* Roxb. (см. [SRU, с. 294, № 854]; ср. также [SRU, с. 295, № 857, с. 331, № 967, 971]). Я ограничусь этим пояснением, ибо более подробный разбор для раскрытия темы настоящей статьи не нужен.

Неба приносит жертвы Небу и Земле¹⁸, [духам] Четырёх сторон света, гор и рек, пяти домашним [духам] (*у сы* 五祀: дверей, очага, внутреннего пространства — земли, водосточного жёлоба, ворот. — *С.К.*) и всё это [в течение] года. *Чжухоу* [ограничиваются] приношением местных жертв; [они] приносят жертвы [божествам локальных] гор и рек, и пяти домашним [духам] и всё — в течение года. *Ши* приносят жертвы своим предкам» [Ли цзи, т. 19/1, цз. 5, гл. 2, с. 225]. Приведённый отрывок иллюстрирует иерархичность культовой жизни древнего Китая среди его образованной и власть имущей части.

Продолжая отступление, скажу коротко об иносказаниях, приведённых выше. Они использовались жрецами в заклинаниях, своего рода молитвах, произносимых ими во время жертвоприношения. Я полагаю, что это была одна из форм проявления уважения к жертвополучателям: сказать прямо «я жертвую тебе барана или собаку» звучало бы простовато и грубовато, тогда как произнести «жертвую тебе *жоумао* или *гэнсянь*» было элегантно и возвышенно. Кроме того этим подчёркивалось отличие мяса — жертвы духу от мяса, съедаемого живым человеком, который ещё не заслуживал почтения, по праву оказываемого духам и душам. Важным моментом была также степень жирности жертвенного животного — оно должно быть тучным, и это обстоятельство тоже отражалось в данных аллегориях. Посмотрим, как их расшифровывает специализированный китайский словарь: «Если бык жирный, то копыта у него большие и отпечаток [на земле] тоже большой [и голова большая], поэтому его называют *юань дау*»; «если свинья жирная, то щетина у неё твёрдая и длинная, поэтому её называют *ганле*»; «поросёнок должен быть тучным, отсюда *туфэй*»; «если баран тучный, то его шерсть тонкая и мягкая, отсюда *жоумао*»; «если курица жирная, то её кудахтанье продолжительное, отсюда *ханьинь*»; «от людей остаётся лишняя еда, которую они скармливают собакам. От неё собаки толстеют и могут быть принесены в жертву душам и духам, поэтому их называют *гэнсянь*» [Сань ли цд., с. 1, 613, 946, 565, 1128, 1238]. Я ограничился несколькими примерами, полагая, что они чётко подтверждают моё суждение о тучности жертвы. Впрочем, оно и без этого мне кажется вполне логичным — мне трудно себе представить, чтобы божествам или предкам предлагали тощего поросёнка или вылинявшую овцу. Известно, что жертва должна была быть безупреч-

¹⁸ Выражение «приносит жертвы (*цзи* 祭)» повторяется в дальнейшем многократно: «приносит жертвы Четырёх сторонам света, приносит жертвы горам и рекам...» и т.п., но я его по стилистическим соображениям пропускаю.

ной — вид исхудалого животного трудно так определить. Что касается остальных жертв, то в иносказательных наименованиях выражена абсолютная чистота воды, вина и зерновых, а также прекрасное качество яшмы/нефрита и шёлка (см. [Сань ли ц.д., с. 748, 1133, 606, 490, 983, 982, 889]).

Благодаря своей изящности, по меньшей мере, некоторые из приведённых наименований попали в поэзию. Например, один из знаменитых танских поэтов Лю Цзун-юань¹⁹ в тексте, заглавие которого «Приношу жертву [другу] Люй Вэню»²⁰ говорит само за себя, упоминает жертву *цинчжо* (см. [Хай 1979, т. 2, с. 2190–2191])²¹.

Другой великий литератор, философ и чиновник периода Тан — Хань Юй²² в произведении, озаглавленном «В округе Чаочжоу²³ приношу жертвы духам», называет сразу несколько жертв: *жоумао*, *ганле*, *цинчжо* (см. [Ло Чжу-фэн, т. 4, с. 946.2]; ср. также [Цзю Тан, т. 13, цз. 160, гл. 110, с. 4202; Синь Тан, т. 17, цз. 176, гл. 101, с. 5263]).

Ещё одним примером может послужить упоминание о жертве *ханьинь*²⁴ среди других подношений известным цзиньским поэтом, гражданским и военным чиновником Чжан Се²⁵.

¹⁹ Лю Цзун-юань (Лю Цзы-хоу, Лю Цзун-юань, Лю Хэ-дун, Лю Лю-чжоу, 773–819; о нём см. [Цзю Тан, т. 13, цз. 160, гл. 110, с. 4213–4216; Синь Тан, т. 16, цз. 168, гл. 93, с. 5132–5142; ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 1714.2; Хай 1979, т. 2, с. 2952.2; Лю Цзун-юань 1; Лю Цзун-юань 2; Манухин]).

²⁰ Люй Вэнь (Люй Хэ-шу, Люй Хуа-гуан, Люй Хэн-чжу, 772–811) тоже был известным и довольно плодовитым поэтом периода Тан (см. [Цзю Тан, т. 11, цз. 137, с. 3769–3770; Синь Тан, т. 16, цз. 160, с. 4967; Цюань Тан, т. 6, цз. 370–371, с. 4157–4176; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 528.2; Люй Вэнь]).

²¹ Указанный текст, видимо из-за своей формы, не помещён в собрание стихов Лю Цзун-юаня; во всяком случае, мне не удалось его там обнаружить (см. [Цюань Тан, т. 6, цз. 350–353, с. 3914–3960]).

²² Хань Юй (Хань Туй-чжи, Хань Чан-ли, Хань Вэнь-гун, 768–824); см. [Цзю Тан, т. 13, цз. 160, гл. 110, с. 4195–4204; Синь Тан, т. 17, цз. 176, гл. 101, с. 5244–5265, 5269; Цюань Тан, т. 5, цз. 336–345, с. 3758–3872, т. 11, цз. 791, с. 8902–8915; ЧДЖДЦ, т. 2, с. 2285.1; Хай 1979, т. 3, с. 4560–4561; Хань Юй 1; Хань Юй 2; Калкаев]).

²³ Округ Чаочжоу находился на крайнем востоке современной пров. Гуандун, в районе уезда Чаоань. Хань Юй был его начальником (см. [Хай 1979, т. 2, с. 2265.1; Тань Ци-сян 4, с. 31–32, ③7; ЧЖГХП 1983, с. 21, 136]).

²⁴ См. [Вэнь сюань, т. 2, цз. 35, с. 776; Цзинь шу, т. 5, цз. 55, гл. 25, с. 1523; Zach, т. II, с. 636, 176–18а]).

²⁵ Чжан Се (Чжан Цзин-ян, ?–307?), средний из трёх Чжанов — этим термином определяли трёх талантливых поэтов того времени: Чжан Се, старшего брата Чжан Цзя и младшего — Чжан Кана (см. [Цзинь шу, т. 5,

Следует иметь в виду, что древняя и средневековая литература Китая — это океан письмен и без индексов найти в нём что-нибудь крайне затруднительно или даже невозможно, поэтому я убежден, что таких литераторов на самом деле было больше. В то же время мне кажется, что нет особой необходимости расширять их перечень, ибо приведённых примеров достаточно, чтобы сформулировать вывод о том, что данные иносказания прочно вошли в сознание хотя бы образованной части общества и использовались при подходящих случаях.

Вернёмся теперь к основному руслу нашего исследования. Следующим термином, требующим рассмотрения, является *гуань* 裸 — «совершать жертвенное возлияние вина на землю; подносить вино лицу, изображающему умершего предка, для возлияния на землю; совершить церемонию угощения (*гостей*) вином» [БКРС, № 9229]; «Название жертвоприношения. Подносить вино, возливая его на землю; во время жертвоприношения наливать вино и почтительно угощать гостей» [ХЮДЦД, т. 4, с. 2402.1]; «Название жертвоприношения. Ароматное вино выливали на землю и обращались с просьбой к духам» [Ло Чжу-фэн, т. 7, с. 934.1]. Знак может заменяться иероглифом 裸 с тем же чтением и значением (см. [ХЮДЦД, т. 3, с. 1648.2]).

В надписях на гадательных костях имеется знак 𠄎, представляющий собой рисунок плодов, висящих на дереве. Некоторые специалисты, начиная с Ло Чжэнь-юя (1866–1940)²⁶, отождествляют его с 果 — «плод, фрукт, результат, успех, действительный» [БКРС, № 9213], исходной формой изучаемого знака, тогда как, например, Го Мо-жо (1892–1978)²⁷ видит в нём 葉, т.е. начальную графику 葉 e — «лист (дерева), листва» [БКРС, № 8884, 8908]. В любом случае

цз. 55, гл. 25, с. 1516–1525; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 1201.3, 1204.3, 1229.1; Цао Цзипин; Чжу Ши-цзинь; Хай 1979, т. 2, с. 2480.2; Кравцова Чжан Се; Кравцова Чжан Цзай; Zach, т. I, с. 316, 537–542, т. II, с. 628–639).

²⁶ Ло Чжэнь-юй (Ло Шу-юнь, Ло Шу-янь, Ло Сюэ-тан, Чжэнь-сун лао-жэнь, 1866–1940) был одной из выдающихся личностей периода Цин: чиновник, палеограф, историк, археолог и, пожалуй, самый главный среди ранних исследователей надписей на гадательных костях. Собрал их почти 20 тысяч, тогда это была самая крупная коллекция костей и щитков, он в 1906 г. начал их тщательное изучение, внося в *цзягусюэ* неоценимый вклад (см. [Чэнь, Ван 1; Чэнь, Ван 2; Хай 1979, т. 3, с. 3580.2; Майоров 2009, с. 456]).

²⁷ Го Мо-жо (Го Кай-чжэнь, Го Дин-тан, 1892–1978), крупный историк, палеограф и всесторонний литератор: поэт и драматург, президент АН КНР, снискавший печальную славу своей политической активностью во время «культурной революции», но несомненный авторитет в разных областях изучения древней истории Китая (см. [Го 1; Го 2; Го 3; Го 4; Ван.Го 1; Ван.Го 2; Го, Чжун; ВШЧБЦ, с. 646–647. Го. р. 1; Го. р. 2]).

в надписях он выступает как топоним, антропоним и наречие (см. [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 6, с. 654; Чжао Чэн, 1988, с. 120, 288, 294; ХЮДЦД, т. 2, с. 1168–1169, т. 3, с. 1648.2, т. 4, с. 2402.1]), т.е. к жертвоприношениям не имеет никакого отношения.

В инскрипциях на бронзе зафиксированы лишь один случай использования знака *го* в качестве имени владельца среднезападно-чжоуского сосуда «Го гуй» 果簋 (см. [Цинтунци шивэнь, с. 280, № 4479]), а также два появления иероглифа *гуань*, причём на среднезападночжоуском сосуде «Шоу-гун пань» 守宮盤 он, вероятно, имеет значение «принести жертву», тогда как на позднеем «Мао-гун дин» 毛公鼎 он, скорее всего, обозначает предмет дарения (см. [Цинтунци шивэнь, с. 349–350, 255, № 5405, 4027]).

В письменных памятниках чжоуского периода он встречается довольно часто в форме 裸, 果, 灌. Однако перед тем, как перейти к изложению соответствующего материала, я процитирую пояснения специализированных словарей, которые разъясняют ряд важных деталей. В «Сань ли цыдянь» говорится: «Наполняли нефритовый ковшик ароматным жертвенным вином и орошали им землю, чтобы призвать духов. [Обряд] часто использовали при жертвоприношениях в храме предков. Когда *ван* принимал высоких гостей, он тоже осуществлял церемониал *гуаньли*» [Сань ли ц. д., с. 544–545]. А «Чунь-цю Цзо-чжуань цыдянь» добавляет: «... Когда правитель достигал совершеннолетия, непременно надо было провести этот обряд» [ЧЦЧЦД, с. 762].

Рассмотрение чжоуских текстов начну с «Шан шу». В нём имеется, например, такая запись: «В день *у-чэнь* (5-й день цикла. — *С.К.*)²⁸ *ван* находился в Новом городе (т.е. в Лои, восточной столице Чжоу. — *С.К.*). Совершая зимнее жертвоприношение *чжэн*, [он] просил об обильном урожае. [В жертву] *Вэнь-вану* [он] принёс одного рыжего быка; [в жертву] *У-вану* [тоже] принёс одного рыжего быка. *Ван* приказал сcribe [по имени] *И* записать и огласить текст прошения, [направленного к духам *Вэнь-вана* и *У-вана*, чтобы можно было]

²⁸ Это событие произошло на седьмом году (1109 или 1018 г. до н.э.) правления чжоуского Чэн-вана (1115–1079 или 1024–1005 гг. до н.э.) в последний день двенадцатого лунного месяца (см. [Цюй Вань-ли 1993, с. 130, прим. 41; Шан шу 1957, т. 4/2, цз. 15, гл. 15, с. 553, коммент.]): Чжоу-гун сообщил *вану* о завершении строительства Лои, в связи с чем правитель мог уже там поселиться — отсюда весь церемониал.

сообщить об этом потомкам Чжоу-гуна²⁹. Ван приветствовал [высоких] гостей, [велел] забить жертвенных животных и принести их в жертву *инь*, [в чём] приняли участие все [гости]. [Затем] *ван* вошёл в большой зал [храма предков] и совершил церемонию *гуань* — возлияния вина на землю» [Шан шу 1957, т. 4/2, цз. 15, гл. 15, с. 552–554; Цюй Вань-ли, с. 130; Чжан Юань-фу 1980, с. 144; Сунь Син-янь, т. 2, с. 88–89].

Возлияние упоминается и в Ши цзине. В «Оде Вэнь-вану» есть следующая строфа:

Чжоу они (*хоу* 侯) изъявили покорность свою³⁰.
Воля небес (*Тянь мин* 天命) не навечно почитает вас!
Лучшие лучших из иньских служилых людей (*Инь ши* 殷士)
Предкам творят возлияния (*гуань*) в столице у нас.
Нашему предку творят возлияния (*гуань*), одев
Платье с секирами, в прежнем убранстве глава.
Вы, из достойных достойные слуги царя,
Вашего предка ужели не помните вы?³¹

(см. [Мао Ши, т. 8/4, цз. 16.1, с. 1295; She-King, Part Two, с. 430]; цит. по [Штукин 1957, с. 330.V]; знаки добавлены мною. — С.К.).

О жертвоприношениях нередко говорил Конфуций. В частности, он сказал: «[Что касается] большого жертвоприношения *ди* (禘), то после того, как завершится церемония возлияния *гуань* (灌) и [жрецы] уйдут, я не хочу [больше] наблюдать за ним (т.е. за *ди*. — С.К.)» [Лунь юй, цз. 3, гл. 3, с. 68; Ян Бо-цзюнь, с. 26–27]. Нежелание Конфуция наблюдать за проведением *ди* может показаться странным, хотя на деле он был прав. Церемония *ди* была крупным культовым событием, и проводить её мог только Сын Неба. Чжоуский Чэн-ван, учитывая и высоко ценя заслуги Чжоу-гуна (см. примеч. 28, 29), разрешил ему проводить *ди*. Его потомки, правители Лу, в определённом смысле узурпировали это право и тоже осуществляли *ди*, что не соответствовало предписаниям ритуала (*ли*), и поэтому Учитель,

²⁹ Чэн-ван был многим обязан Чжоу-гуну, очень его уважал и хотел, чтобы память о заслугах этого человека, и особенно о строительстве Лои, осталась навсегда в умах людей, в особенности — потомков Чжоу-гуна.

³⁰ В стихотворении описывается подвиг Вэнь-вана, подготовившего воцарение династии Чжоу и ликвидацию правления Шан-Инь, прежде всего путём привлечения на свою сторону подданных этой династии. Именно о них и идёт речь в цитируемой строфе.

³¹ В оригинале стихотворения нет формальных признаков вопроса, однако контекст допускает такую интерпретацию (ср. [Чэнь Те-бинь, с. 48]).

яркий поборник соблюдения *ли* всеми и всегда, не хотел участвовать, пусть и только в роли наблюдателя, в нарушении установленного порядка (см. [Лунь юй, цз. 3, гл. 3, с. 68–69, коммент.]).

Церемония *гуань* нередко упоминается и в других источниках периода Чжоу, таких как «Чжоу ли» или «Ли цзи» (см., например, [Ян Тянь-юй 2007, с. 276, 308–309, 562–563; Ли цзи 1957, т. 25/7, цз. 49, гл. 25, с. 1989]). Из них следует, что сначала возливали вино, а уж потом приносили в жертву животных, причём в рамках *гуань* в первую очередь вином угощали Ши — представителя души умершего, а затем — высоких гостей, участников обряда. Сообщаются и некоторые другие детали. Я приведу один фрагмент из «Ли цзи», отражающий взгляд древних китайцев на процесс жертвоприношения, его исторические изменения, роль *гуань* и прочие важные подробности. В источнике говорится: «При жертвоприношениях [во времена] Шуя (т.е. в III тыс. до н.э. — С.К.) большое значение придавали духу/энергии (*ци* 氣) [жертвы]. Жертвовали кровь, сырое мясо и главным [в них] был их дух/энергия³².

При жертвоприношениях, [проводившихся] жителями Инь, большое значение придавали звуку (*шэн* 聲). До того, как определялся аромат и вкус [жертвоприношения], раздавались звуки [музыкального сопровождения обряда]. После того, как музыка прозвучала трижды, [участники церемонии] встречали и вводили [в зал] жертвенных животных. Сигнальные звуки музыки объявляли всем [находящимся] между небом и землёй высочайшее повеление [о проведении церемониала].

При жертвоприношениях, [осуществлявшихся] жителями Чжоу, большое значение придавали запаху (*чоу* 臭). Для обряда возлияния вина на землю (*гуань* 灌) [они] использовали вино из проса с добавлением душистых трав и аромат его [при помощи космической силы] *инь* (陰) проникал глубоко [внутрь земли] до самых глубоких родников. [Они] орошали [землю] (*гуань*) при помощи нефритового жертвенного ковша с ручкой, [чтобы] использовать также энергию (*ци*) нефрита. После того, как завершилась церемония *гуань*, [участники жертвоприношения] встречали и вводили [в зал] жертвенных животных, чем доводили до предела энергию [женской] космической силы *инь* (*инь* *ци* 陰氣). [Одновременно мужская] космическая сила *ян* (陽)

³² *Ци* — один из оригинальных, мультисемантических и основополагающих терминов китайской философии, обычно проясняемый такими словами, как «дух, энергия, жизненная сила, эфир» и т.п. Подробнее см. [Ци [1]1; Ци [1]2]. Дж. Легт интерпретирует знак как «smell — запах», что возможно лингвистически, но не соответствует духу оригинала (см. [СВСС 1, с. 443.14]).

аромата [жертвенного зерна:] полыни, проса и гаоляна разносилась по всем уголкам [храма]. Поэтому, разместив куски жертвенного мяса на земле (*дянь* 奠), сжигали полынь, получая аромат хлебных злаков.

Во всех жертвоприношениях [наши предки] были очень внимательны. [После завершения обряда] янская душа — жизненный эфир (*хуньци* 魂氣) возвращалась на небо; иньская телесная душа (*синпо* 形魄) возвращалась в землю³³, поэтому просьбы, [сопровождаящие] жертвоприношение, становились сутью и *инь*, и *ян*. Иньцы сначала обращались с просьбой к *ян*, чжоусцы же сначала обращались с просьбой к *инь*» [Ли цзи 1957, т. 22/4, цз. 26, гл. 11, с. 1211–1212]. Следует иметь в виду, что если в жертвоприношении принимал участие Ши — представитель умершего, то сначала проводилась церемония *гуань* по отношению к нему, а уже затем в зал вводили жертвенных животных (см. [Ян Тянь-юй 2007, с. 276; Ли цзи 1957, т. 25/7, цз. 49, гл. 25, с. 1989]).

Из сказанного вытекает общий вывод: главный смысл жертвоприношения *гуань* заключался в поднесении духам специального ароматного вина, чтобы его запах и вкус их ублажили и склонили к помощи живым людям.

Сян 享 — «*рит.* жертвоприношение, жертвенный, угощение, пир» [БКРС № 5147]; «Подносить, жертвоприношение, принятие духами жертвенных предметов» [ХЮДЦД, т. 1, с. 284–285]; «Предоставить жертву, чтобы преподнести её предкам; принятие духами и душами жертвенных предметов, приносить дань» [Ло Чжу-фэн, т. 2, с. 354.1]. 享 в вариантной записи 亨 [БКРС № 2464], в форме 𠄎, представляющей жилую пещеру со ступеньками у входа и местом приготовления пищи, отсюда «угощать, подносить» [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 5, с. 601], появляется уже в гадательных надписях. Его, как мне кажется, более выразительная интерпретация: «рисунок храма предков» [Чжао Чэн, 1988, с. 125]. Эту графику знак сохранил очень долго и в инскрипциях на бронзовых изделиях (см. [Жун Гэн 1985, с. 377–379]), где он появляется очень часто (229 случаев) и самостоятельно, и в паре с 孝 *сяо*, как общее название жертвоприношения³⁴ (см. [Цинтунци иньдэ, с. 329–330]). Стереотипность инскрипций не позволяет установить детали этого жертвоприношения, за исключением того факта, что жертвополучателями были предки жертводателей и что оно проводилось на всём протяжении Западной династии Чжоу (см., например, [Цинтунци шивэнь, с. 6, 96,

³³ «Хунь по — души горние и дольные, небесные и земные, разумные и животные, янские и иньские», — поясняет Г.А. Ткаченко (см. [Хунь по]).

³⁴ Подробнее о *сяо* и *сян* см. [Кучера 1999].

229, 232, 248, 316, 324, 344, № 0078, 1783, 1786, 3746, 3799, 3993, 4989, 5041, 5319)).

В чжоуское время возникла следующая лингвистическая дифференциация терминов: жертвоприношение Небу именовалось *сы* 祀, Земле — *цзи* 祭, а предкам — *сян* 享, с тем, что первые два знака, и особенно *цзи*, могли использоваться и в общем, не специфицированном, значении «жертвоприношение». В «Шан шу» можно прочесть: «Ныне я устрою Великое жертвоприношение (*да сян* 大亨) прежним *ванам*, а ваши предки [смогут] к нему присоединиться» [Шан шу 1957, т. 3/1, цз. 9, гл. 9, с. 308]. Такое Великое жертвоприношение, естественно, устраивалось только Сыном Неба в честь его августейших предков и происходило оно в храме предков.

Проведение *сян* в честь прежних *ванов* отмечено и в «Чжоу ли», где, кстати, и зафиксировано отмеченное выше терминологическое различие: «... Используя *иньсы* [*дацзунбо*] приносил жертву (*сы* 祀) Верховному Небесному божеству; ... используя *сюэцзи* приносил жертву (*цзи* 祭) земным духам; ... используя *сысянь* приносил жертву (*сян* 享) прежним *ванам*» [Ян Тянь-юй 2007, с. 275–276].

«Шо-вэнь цзе-цзы» трактует знак *сян* как поднесение варёной пищи и поэтому поясняет его иероглифом *сянь* — «подносить» [Шо-вэнь 1986, гл. 5б, с. 229/28а–28б]. Такое же пояснение имеется и в «Эр я» (см. [Эр я, цз. 2, с. 65]; см. также [Гуан юнь, цз. 4, гл. 13, с. 9ба]). Коротенькая, но любопытная запись, показывающая содержание термина *сян* как бы с другой стороны, имеется в «Сяо цзине»: «Итак, [когда предки] здравствуют (*шэн* 生), то [потомки] обязаны заботиться [о них] и обеспечивать [их] спокойствие, [а после смерти] приносить им жертвы (*цзи* 祭), которые души примут с благодарностью (*сян* 享)» [Сяо чжу, цз. 4, гл. 8, с. 8б; Сяо Тан, цз. 4, гл. 8, с. 1б; Сяо цзинь, гл. 8, с. 18, 19, примеч. 9]. Для сравнения приведу адекватный английский вариант перевода: «Thus, while alive, their parents led a happy life under the care from their sons; and after they passed away, their souls could enjoy the offerings in heaven» [CFP, с. 15].

Иероглиф *сян* часто появляется в стихах «Ши цзина» и отдельно, и в сочетании с *сяо*, который тоже означает жертву предкам и особенно почившему отцу. Я приведу несколько примеров, поскольку они обогащают наши познания обряда, особенно в области спецификации жертвенных предметов:

В Цюй, как и в Ци, в каждой этой реке
Рыбы помногу бывает в садке.
Жирная стерлядь плывёт с осетром.
Карпы, угри и голавль с лещом.

В дар мы приносим (*и сян и сы* 以享以祀) их предкам своим —
Счастье великое снидет в наш дом!

Как видно, тут жертвами являлись рыбы разных пород, естественно, отобранные лучшие экземпляры из отловленных.

Пресветлое в чаше вино (*цин цзю* 清酒), и ярка
Вся рыжая, чистая шерсть у быка:
Ты в жертву дары принесёшь (以享以祀), государь, —
Да будет награда тебе велика.

В последнем стихотворении заслуживает внимания оборот «пресветлое вино» — буквально «чистое вино (для жертвоприношений)» [БКРС, № 6084]. Теме вина в жизни древнего Китая я посвятил отдельную статью (см. [Кучера Вино]), поэтому повторяться не буду, но остановлюсь лишь на самом существенном моменте. В «Чжоу ли», в изложении обязанностей *цзючжэнов* — главных виночерпиев чжоуского двора, сказано: «[Они] различали пять наименований вина разной степени очистки (五齊 у *цзи*). Первое называлось *фаньцзи* — слабое, неочищенное вино с осадком; второе — *лицзи*, молодое, слабое, мутное вино; третье — *анцзи*, белое неочищенное вино; четвёртое — *тицзи*, красное неочищенное вино; пятое — *чэньцзи*, слабо очищенное вино» [Ян Тянь-юй 2007, с. 74]. Как видно, даже при дворе чжоуского *вана* в доминирующем употреблении было нечто вроде браги или довольно примитивного самогона. Очевидно, что такое вино не могло подноситься предкам в качестве жертвы, хотя при жизни они выпивали его в больших количествах. Поэтому производилось ещё и особое *цинцзю* — идеально, по тогдашним возможностям, очищенное вино. Его изготовление тоже входило в круг полномочий *цзючжэнов* и их подчинённых — *цзюжэней* (см., например, [Кучера Вино, с. 46–47]). Впрочем, неочищенное вино тоже могло использоваться во время жертвоприношений для угощения участников церемонии (см. [Ян Тянь-юй 2007, с. 75]).

V

Чистого сделаю для возлияния вина (*цзи и цинцзю* 祭以清酒),
Рыжего выберу после быка без пятна,
Предкам своим жертвенный дар (享) приготовив сполна.
Нож с колокольчиком жертвенный (*луаньдао* 鸞刀) — этим
ножом
Шерсти клочок от ушей у быка отстрижём,
Жертву зарезав, кровь с салом его соберём.

VI

В дар приношу эти чистые жертвы одни (*ши чжэн ши сян*
是絜是享),

Слышен повсюду густой их, густой аромат (*биби фэньфэнь* 苾苾芬芬).

Блеска исполнен обряд мой и храм мой, взгляни!

Предки (*сяньцзу* 先祖) явились, величия полны они —

Счастьем великим (*цзе фу* 介福) в награду меня одарят,

Тысячи лет ниспошлют, бесконечные дни (*ваньшоу уцзян* 萬壽無疆).

С точки зрения спецификации приносимых жертв, стихотворение предельно ясно: чистое вино, бык безупречного вида, мясо, кровь; награда, как благодарность предков, тоже очевидна — великое счастье и вечная жизнь. Хотелось бы особо обратить внимание на два момента. Первым из них является термин *луаньдао* — «нож с колокольчиком (*в старину им резали мясо для жертвоприношений*)» [БКРС, № 7899]. Дж. Лерт пояснил его следующим образом: «Small bells were somehow attached to the handle of the knife so as to give a tinkling sound during the operation. The first operation was to lay open the hair, and declare that it was of the proper colour, that the victim was 'without spot'. ... The burning of the fat was the second step in inviting the descent of the Spirits» [She-King, Part Two, с. 376, коммент.].

Второй — связь данного стихотворения с цитатой из «Ли цзи» о том, что для иньцев важнейшим элементом являлся звук, а для чжоусцев — запах. Здесь мы видим объединение этих двух моментов: колокольчик обеспечивает звук, а *биби фэньфэнь*, что значит «густой аромат» (ср. [БКРС № 14824, 7117]) — запах. В итоге предки нисходят к жертводателям и отблагодаривают их «великим счастьем» и «долголетием».

Время избрав и очистивши всё,

Пир сотворишь и сыновние сам (*цзюнь* 孝享)

Жертвы четыре в году принесёшь³⁵

Прежним владыкам и предкам-царям (*юй гун сянь ван* 于公先王).

Их заместитель тебе изречёт

Жизнь без конца по векам и векам.

(см. [Мао Ши, т. 10/6, цз. 19.3, с. 1773–1774, т. 9/5, цз. 16.3, с. 1351, т. 8/4, цз. 13.2, с. 1113–1116, т. 7/3, цз. 9.3, с. 801–802; She-King, Part Two, с. 588, 445, 375–376, 257]; цит. по [Ши цзин 1957, с. 428, 340, 290, 207]; иероглифы везде вставлены мною. — С.К.).

³⁵ «Жертвы четыре в году принесёшь» — весеннюю, летнюю, осеннюю и зимнюю (禴, 祠, 烝, 嘗, т.е. *юэся*, *цзичунь*, *чжэндун* и *чанцю* — в «Ши цзине» они перечислены в таком порядке).

Данную строфу можно считать завершающей обряд жертвоприношения, а заодно и наше путешествие по термину *сян*. Добавлю, однако, что в согласии с информацией, содержащейся в трактате «Чжун юн» (см. [Мартынов 2006]), начало жертвоприношений предкам дома Чжоу было положено У-ваном и Чжоу-гуном (см. [Ли цзи 1957, т. 25/7, цз. 52, гл. 31, с. 2115–2118]) и что, как видно, *сян* было одним из них, а жертвами служили, главным образом, «представители» фауны и вино.

Цычунь 祠春 — «храм, молельня, весеннее жертвоприношение предкам» [БКРС, № 5555]; «Название жертвоприношения. Весеннее жертвоприношение» [ХЮДЦД, т. 4, с. 2345.2.1]. Приведённые пояснения даны для первого иероглифа (*цы*), но они верны и для более полной формы — *цычунь* (ср. [Лю Чжу-фэн, т. 7, с. 904.2.1]).

Знак в исходной форме 𠄎 появился уже на этапе первого периода гадательных костей, то есть при У-дине (1324–1266, или 1238–1180 гг. до н.э.; см. [Кучера 1977, с. 127]). Несколько видоизменённая (司), она сохранилась до наших дней и при чтении *сы* означает «управлять, заведовать, следить, глава, правитель» [БКРС, № 5550]. Первоначальная графика интерпретируется китайскими учёными как рисунок перевёрнутого рогового ковшика, черпачка (柶 *сы*; [БКРС, № 3097]), как бы вкладывающего еду в рот человека, отсюда идея принимающих пищу людей или духов. Поэтому так же называется поднесение кушаний божествам и затем — жертвоприношение (см. [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 9, с. 997–999; Чжан Чэн 1988, с. 60–61, 246, 267]). В инскрипциях на бронзе иероглиф сохраняет изначальный вид (см. [Жун Гэн 1985, с. 640]), но можно отметить один ранний (X–IX вв. до н.э.) случай пояснения 司 как 祠, причём данная интерпретация не вызывает сомнений, поскольку речь идёт о двух жертвоприношениях: *ди 禘* и *цы 祠* (см. [Цингунци шивэнь, с. 115, № 2105]) и ещё две поздние инскрипции, в которых *сы* выступает в качестве названия жертвоприношения (см. [Цингунци шивэнь, с. 8–9, 318, № 0096, 4998]).

Как свидетельствует «Шо-вэнь цзе-цзы», в чжоуских письменных памятниках *сы* уже обретает полную форму *цы* и является названием весеннего жертвоприношения (см. выше стихотворение «Ши цзина» и примеч. 35). Авторы сообщают интересные сведения: «Жертвенных предметов (*тиньу* 品物) преподносили немного, больше было [произносимых] слов/заклинаний. [Проводилось жертвоприношение] в лунный месяц середины весны³⁶. [При] жертвоприношении *цы* (祠)

³⁶ В оригинале *чжунчунь чжи юэ* 仲春之月 — «середина весны, второй месяц (по лунному календарю)» [БКРС, № 4339].

не использовали жертвенных животных³⁷, а использовали нефритовые драгоценности³⁸, меха и ткани (*либи* 皮幣)» [Шо-вэнь, гл. 1а, с. 5/10а].

В ряде древнекитайских источников можно найти подтверждение правильности интерпретации *сы* и *сычунь* как названия весеннего жертвоприношения прежним *ванам*, т.е. предкам чжоуского дома (см., например, [Ян Тянь-юй 2007, с. 276; Эр я, цз. 6, гл. 8, с. 235; Чунь Гунъян, т. 33/1, цз. 5, с. 140]); в «Шан шу» тоже имеется коротенькая запись о том, что *цы* преподносились прежним *ванам* (см. [Шан шу 1957, т. 3/1, цз. 8, гл. 4, с. 272]). Любопытную деталь сообщает крупный восточноазиатский учёный, лингвист и лингвист Го Пу³⁹ в комментарии к «Эр я»: «Говоря *цы*, имеют в виду еду» [Эр я, цз. 6, гл. 8, с. 236, коммент.], что сочетается с расшифровкой *сы* в варианте *цзягувэнь* и позволяет предполагать, что хотя бы иногда, наряду с драгоценностями, в жертву приносили и съестное.

Юэся 禴夏 — в данном термине, как и в предыдущем, определяющей частью является первый знак: «жертвоприношение в храме царских предков (*обычно весной при дин. Ся и Инь; летом при дин. Чжоу*), приносить жертву»; *Юэци* — «скудное жертвоприношение (*весной или летом, когда ещё не поспели хлеба, дин. Инь*)» [БКРС, № 6244, 7219]; «Название жертвоприношения. Две династии: Ся и Шан весеннее жертвоприношение называли *юэ*; дин. Чжоу летнее жертвоприношение называла *юэ*» [ХЮДЦД, т. 4, с. 2386–2387, 2412.1]; «В древности название жертвоприношения в храме предков» и «В древности — название жертвоприношения. Подразумевается летнее жертвоприношение или весеннее жертвоприношение» [Ло Чжу-фэн, т. 7, с. 835.2, 968.1].

Юэ в исходной форме 𠄎 *шао* — «черпак, черпать, наливать» [БКРС, № 7206], имевший тогда вид 𠄎, появился уже в первом периоде гадательных надписей и именно со значением «жертвоприношение», но ещё без временной привязки. Любопытно отметить, что среди жертв, приносимых в рамках 𠄎, могли быть и люди —

³⁷ То есть, в качестве жертвы не приносили туш жертвенных животных.

³⁸ В оригинале *эйби* 圭璧 — «нефритовая дощечка (гуй) и кружок с квадратным отверстием (би; *знаки достоинства владетельных князей*); драгоценные изделия из яшмы, драгоценности» [БКРС, № 261]. См. также [Ло Чжу-фэн, т. 2, с. 1008.1.2] и [Ян Тянь-юй 2007, с. 644–649]. В последнем источнике отмечено, что *эйби* использовались в качестве жертвы Солнцу, Луне и духам [Ян Тянь-юй 2007, с. 646].

³⁹ Го Пу (郭璞, Го Цзин-чунь, 276–324; см. [Цзинь шу, т. 6, цз. 72, с. 1899–1910; ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 2016.1; Хай 1979, т. 1, с. 1035.1; Кравцова 2008 Го]).

пленники из некитайских племён: 𠄎 𠄏 𠄐 𠄑 𠄒 𠄓 𠄔 𠄕 | «В день синь-чоу (38 день цикла. — С.К.) гадали [относительно] цянов: принести ли в жертву десять цянов?» [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 14, с. 1488]; ср. [Чжао Чэн, 1988, с. 245]. В инскрипциях на бронзе иероглиф встречается лишь один раз, на раннезападночжоуском «Во фандине» 我方鼎, тоже как обозначение жертвоприношения вообще, но уже с добавлением ключа 示 (см. [Жун Чжан Ма 1985, цз. 1, с. 13]). К тому же фраза, в которой он присутствует: «В продолжение жертвоприношения юэ принесли в жертву двух женщин» [ИЧЦЦ 5, с. 154–155, № 2763.1, 2763.2] свидетельствует, что, по крайней мере, ещё и в начале эпохи Чжоу в Китае практиковались человеческие жертвоприношения.

В «Ши цине», насколько известно, 禘 отсутствует, а в сложной форме 禴 и со значением «летнее жертвоприношение» обнаруживается один раз в стихотворении, уже процитированном выше (см. [Мао Ши, т. 7/3, цз. 9.3, с. 802; Шицзин 1957, с. 207.IV]). В «Шан шу» его, как кажется, вообще нет, в других же чжоуских источниках встречается чаще всего в коротких записях и везде как название летнего жертвоприношения, но всё-таки нередко с любопытным добавлением. Так, например, в «И цзине» отмечается, что поскольку ко времени проведения 禴 злаки ещё не поспевали, то данный обряд был самым скромным из всех сезонных церемониалов [Чжоу и 1957, т. 2/2, цз. 5, с. 265, текст и коммент.]. Примерно такая же информация содержится и в «Ли цзи» (см. [Ли цзи 1957, т. 20/2, цз. 12, гл. 5, с. 572]) и в «Гунъян чжуани» (см. [Чунь Гунъян, т. 33/1, цз. 5, с. 140, текст и коммент.]). В «Суй шу» сообщается, что «все четыре сезонных жертвоприношения проходили в первом месяце каждого сезона (мэньюэ 孟月)» [Суй шу, т. 1, цз. 7, гл. 2, с. 135], однако это не согласуется с приведённой выше информацией о проведении *сы* «в середине весны» (см. примеч. 36 и соответствующую запись), и возможно отражает изменение срока ритуала после периода Чжоу. Интересные сведения имеются в другом месте «Суй шу», где сказано: «Справка (案 *ань*). [Среди] церемониальных сосудов (*ли ци* 禮器) имеется шесть *и* (彝)⁴⁰. [Во время] весенних и летних жертвоприношений для обряда

⁴⁰ *И* — «жертвенный сосуд, амфора, ритуальная утварь» [БКРС, № 4649]. Сосуд имел, чаще всего, прямоугольную форму и состоял из двух частей, причём многоскатная крышка занимала до третьей части его высоты, равнявшейся 18–52 см. Он был богато орнаментирован, стоял на поддоне и служил для хранения вина; внутри помещалась инскрипция. На самом, пожалуй, известном *и* — раннезападночжоуском, обнаруженном в 1929 г. в районе Лояна (пров. Хэнань) «Лин (фан) и» (令方彝), она насчитывает 187 знаков и

возлияния вина (*гуань*) использовали *цзи* (雞彝) и *няои* (鳥彝)⁴¹. Сначала *ван* орошал землю вином (*чу гуань* 初裸), используя нефритовый ковшик, а затем при его же помощи осуществлял этот обряд вторично (*я гуань* 亞裸), поэтому для совершения весенних и летних жертвоприношений всегда использовали два сосуда *и*. Современные и древние обряды отличаются [друг от друга]. [Ныне] не осуществляется повторное возлияние вина (*я гуань* 亞裸) и прекратилось следование [предписанию относительно] тех двух [видов сосудов]: весной и летом используется только *цзи*, а осенью и зимой — *цзяи* (罍彝); [и этим уже] достигается совершенство в использовании ритуальной утвари (*ли у* 禮物)» [Суй шу, т. 1, цз. 7, гл. 2, с. 133].

Я привёл данный отрывок здесь, поскольку он непосредственно связан с рассматриваемой темой, однако необходимо учесть, что ему предшествует ещё один фрагмент, который (как и предыдущий) является записью беседы о жертвоприношениях лянского (Южные династии) императора У-ди (502–519) с его советниками, отсюда соответствующие особенности текста. Итак, в «Суй шу» читаем: «На пятом году [правления У-ди] (т.е. в 506 г. — С.К.) Мин Шань-бинь⁴² [продолжая обсуждение] пояснил: „[Что касается] установленный (*чжи* 制) относительно жертвенных чаш (*цзунь* 樽彝), [то по информации] „Цзи ту“ (祭圖)⁴³, [в прошлом] имелись три [вида] чаш: первый назывался *сянцзунь* и это была чжоуская чаша; второй назывался *шаньлэй* и это была сяская чаша; третий назывался *чжуцзунь* и

рассказывает о политических, административных и культовых (принесение в Чэнчжоу в жертву животных и ароматного вина) событиях, связанных с сыном (внуком?) Чжоу-гуна по имени Мин-бао (см. [Жун Чжан 1958, с. 52–53, 86, с. 87, рис. 7, табл. 85, № 165; Сань ли ц. д., с. 1197.1; Ду Най-сун 1980, с. 39; Ду Най-сун 1984, с. 80.10; Чэнь Гун-жоу лин]).

⁴¹ *Цзи* и *няои* — сосуды, имеющие форму курицы или птицы, иначе говоря, это бронзовые фигурки птиц, полые внутри, чтобы в них можно было налить вино. Здесь *и* имеет общее значение «сосуд», не связанное с *и*, описанным в предыдущем примечании (ср. [Сань ли ц. д., с. 1197.1]).

⁴² Мин Шань-бинь (Мин Сяо-жо, 443–527) — талантливый учёный, автор нескольких трактатов по вопросам культа и ритуала, крупный чиновник — приближённый У-ди (см. [Лян шу, т. 2, цз. 27, гл. 11, с. 405–407; Нань ши, т. 4, цз. 50, гл. 40, с. 1243–1244; ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 1478.1]).

⁴³ Мне не удалось выяснить, о каком тексте говорит Мин Шань-бинь. В частности, несмотря на полный просмотр страница за страницей «Цзин-цзи чжи», библиографического раздела «Суй шу» (см. [Чжансунь]), я не нашёл ни одного упоминания данного названия. Предположительно, это может быть заглавие раздела в каком-нибудь древнем памятнике, за исключением «Сань ли», где его нет.

это была иньская чаша⁴⁴. [Ныне] имеются только названия этих сосудов, но нет самих изделий: просто наливают *сянцзуньское* вино⁴⁵ в нефритовый ковшик (*гуйцзань* 珪瓚). По моему [неразумному] мнению⁴⁶, [если] задуматься: важнее ли церемониал *гуань* церемониала *сянь* (獻; рассмотрен выше. — С.К.), [то окажется, что] не [следует лишь] наполнять одинаковые сосуды⁴⁷ — поднося жертвы, необходимо руководствоваться [различием] утвари, чтобы полностью соблюсти великие предписания (*да дянь* 大典)“» [Суй шу, т. 1, цз. 7, гл. 2, с. 133]. Дальше идёт приведённый выше пассаж, начинающийся со слова «Справка».

⁴⁴ Смысл высказывания Мин Шань-биня в том, что при каждой из названных им трёх первых китайских династий: Ся, Шан-Инь и Чжоу использовался один вид жертвенных чаш, причём объединяющий их термин 樽 надо понимать очень широко, ибо на самом деле речь идёт о трёх совершенно разных изделиях. *Сянцзунь* 象樽 мог быть просто пустой внутри фигуркой слона или действительно фиалом, который орнаментирован рельефами слонов или инкрустирован слоновой костью; *шаньлэй* 山罍 — это пиала, украшена орнаментом из туч и грома или облаков в горах; а о *чжуцзунь* 著樽 никаких деталей неизвестно, возможно даже, что данное наименование следует читать *чжоуцзунь* — так оно протранскрибировано в «Сань ли цыдянь» (см. [Сань ли ц. д., с. 861.2, а также с. 867.1, 133.2; Ло Чжу-фэн, т. 10, с. 20.1–2, т. 3, с. 798.1, т. 9, с. 430.2.12; БКРС, № 9635, 1621, 2648, 2736]). Соответствующую информацию Мин Шань-бинь должен бы найти в «Ли цзи», где она помещена целиком (см. [Ли цзи, т. 23/5, цз. 31, гл. 14, с. 1387]), источнике, хорошо известном в его время, следовательно, непонятно, почему он ссылается на «Цзи ту». Кстати сказать, в комментарии к «Ли цзи» говорится, что *чжуцзунь* — это сосуд без ножек, что могло бы быть его отличительной чертой, если бы не факт, что *цзуни*, если они не представляли собой фигурок птиц и зверей, стояли на поддонах и ножек вообще не имели (см., например, [Жун Чжан 1958, табл. 64–79, илл. 124–150], а их описание см. [там же, с. 47–49]).

⁴⁵ Т.е. разновидность вина, которая по идее должна бы наливаться в чжоуский *сянцзунь*.

⁴⁶ В разговоре с высшим, и особенно — с правителем, говорящий, по давно сложившейся традиции, должен был высказываться о себе уничижительно, чтобы показать уважительное отношение к собеседнику. Я этот момент передал вставкой «неразумному», в оригинале она имплицитно присутствует в использованном здесь иероглифе *це* 竊 — «(офици., уничижит., в знач.: по моему мнению; с моей стороны; по-моему)» [БКРС, № 6713]. *Це* вообще имеет крайне отрицательные значения: «воровать, похищать, присваивать, узурпировать» и т.п.

⁴⁷ Т.е. одни сосуды использовать при жертвоприношении *гуань*, другие — при *сянь*.

Внимательный читатель сам заметит значительный объём информации, содержащейся в последнем фрагменте «Суй шу», однако небольшое дополнение необходимо всё-таки сделать. Начну с выражения 樽彝之制 — «установления относительно жертвенных чаш». Говоря о нём, Мин Шань-бинь ссылается на «Цзи ту». Между тем в авторитетном источнике «Чжоу ли» содержится более полный вариант данной информации. В изложении обязанностей сяоцзунбо, заместителя/помощника начальника Приказа обрядов и церемоний, присутствует фраза: «[Сяоцзунбо] различал названия и изделия шести [видов] цзуней, чтобы быть готовым к жертвоприношениям и приёму гостей» [Ян Тянь-юй 2007, с. 286]. Она коррелируется с записью, касающейся сыцзуньи (司尊彝) — заведующего церемониальной утварью: «Сыцзуньи ведал месторасположением шести [видов] цзуней и шести [видов] и; отдавал распоряжение наполнить их вином, различал их применение и заполнение» [Ян Тянь-юй 2007, с. 300]. Указанные предметы можно условно назвать «чаша» и «кубок», но на самом деле они были больше похожи на квадратную/прямоугольную или круглую урну либо амфору с крышкой. Что касается определенных «птичий» и др., то они отражают либо форму сосуда (птицы, звери), либо нанесённый на него орнамент. Шесть и (彝) — куриный кубок, птичий кубок, колосистый кубок, глазной кубок, тигриный кубок, мартышковый кубок; а шесть цзуней (尊) — слоновая чаша, бычья чаша, безножная чаша, амфорная чаша, большая чаша и горная чаша (см. [Ян Тянь-юй 2007, с. 300, § 2, текст и примечания]). Из них в тексте «Суй шу» упоминаются: слоновая чаша (象尊), горная чаша (山罍), безножная чаша (著尊), куриный кубок (雞彝), колосистый кубок (罍彝) и птичий кубок (鳥彝). В итоге можно предположить, что Мин Шань-бинь был всё-таки знаком с текстом «Чжоу ли».

Разъяснив выражение цзунь и чжи чжи 樽彝之制, я могу сформулировать один из главных выводов, вытекающих из материалов «Суй шу»: кроме очевидной важности таких элементов жертвоприношения, как состав и объём жертвы, время проведения обряда и т.п., в соответствующих правилах существенное место отводилось также соблюдению предписаний, касавшихся предметов, употреблявшихся в церемонии: надо было применять правильные сосуды в нужном количестве, расставлять их в определённом порядке, наполнять надлежащим содержимым и т.д. Здесь можно заметить некоторое сходство с принципами проведения службы в христианских храмах.

В определённом смысле вразрез с приведённым выше замечанием «И цзина» о причинах бедности юэся идёт высказывание Го Пу в комментарии к «Эр я», что юэся совершались летом, поскольку тогда появлялись «новые овощи и фрукты (синь цай 新菜), которые можно

сварить [для жертвоприношения] (𩇛)»⁴⁸ [Эр я, цз. 6, гл. 8, с. 235, коммент.]. Такая же информация содержится в комментарии к «Шо-вэнь цзе-цзы» [Шо-вэнь, гл. 1а, с. 5/10а]. Я полагаю, что указанное противоречие связано со временем (эпохой) проведения юэ. В «И цзине» оно не уточняется, но из контекста можно заключить, что речь идёт о весне, когда действительно нет ещё новых плодов. В «Эр я» и «Шо-вэнь цзе-цзы» юэ является летним обрядом, когда уже появились молодые овощи и фрукты. Напомню, что в самом начале раздела «юэя» я привёл пояснения о разном сроке осуществления юэ: весной или летом (см. выше). Иначе говоря, по сути тут нет ошибок ни в одной, ни в другой группе источников.

Любопытное высказывание можно найти в «Лунь хэне». Ссылаясь на «И цзин»⁴⁹, Ван Чун говорит: «В „И [цзине]“ сказано: „Зарезать быка в восточном предместье не так хорошо, как совершить летнее жертвоприношение (禘祭) в западном предместье“» и поясняет: «Этим сказано, что восточное предместье не ровня западному, и ещё сказано, что в восточном предместье приносят большое количество жертвенных животных (牲大 *шэн да*), а счастья [от этого] мало, в западном предместье жертв мало (祭少 *цзи шао*), а счастья много» [Лунь хэн 1956, гл. 75, с. 249]⁵⁰. Кстати сказать, глава начинается со следующего интересного замечания мыслителя: «В мире верят в жертвоприношения и считают, [что] приносящие жертвы непременно обретут счастье, [тогда как] не приносящие жертв непременно навлекут на себя (有 ю) беду». И дальше он формулирует своё критическое отношение к приведённому убеждению: «Это означает считать, [что если человек] заболел, то надо спросить оракула о наваждении [и если] наваждение имеется, надо усовершенствовать жертвоприношение. [Когда] жертвоприношение закончится, то его смысл станет яснее, [а когда] смысл станет ясен, то болезнь пройдёт. ... [Но это всё] неправда (非也)» [Лунь хэн 1957, гл. 75, с. 247].

⁴⁸ Иероглиф юэ 𩇛 графически похож на 禘, и синонимичен знаку юэ 滌, тоже внешне почти идентичному 禘 (см. [ХЮДЦД, т. 3, с. 1553.1.2, 1788.2.2]). Думаю, что указанное сходство подтолкнуло Го Пу использовать юэ вместо обычного *чжу* 煮 [ХЮДЦД, т. 3, с. 2211.1–2].

⁴⁹ Приводимую Ван Чуном цитату см. [Чжоу и 1957, т. 2/2, цз. 6, с. 340], где она кончается знаком 時, вместо 禘祭, который, видимо, следует понимать в смысле «сезонное жертвоприношение». Она также присутствует в «Ли цзи» и формально кончается ещё иначе 禘祭 [Ли цзи 1957, т. 25/7, цз. 51, гл. 30, с. 2076].

⁵⁰ Отмечу, что цитата находится в главе *сы* и 祀義, что можно перевести как «Принципы жертвоприношения *сы*». Следующая глава тоже касается указанных обрядов и озаглавлена *цзи* и 祭意 — «Смысл жертвоприношений» [Лунь хэн 1956, гл. 75–76, с. 247–252].

В завершение рассмотрения термина *юэся* приведу ещё один факт. В «Нань ши» можно прочесть следующую запись: «На 19 году [правления Вэнь-ди]⁵¹ летом, в четвёртой луне, в день *цзя-слюй* (11-й день цикла. — С.К.), долго болевший император [наконец] избавился от недуга, впервые осуществил летнее жертвоприношение (禘), [и по этому случаю объявил в стране большую амнистию]» [Нань ши, т. 1, цз. 2, с. 47]. Я полагаю, что его действие, пусть единичное, заслуживает внимания.

Чанцю 嘗秋 — «[чан] пробовать на вкус, вкушать, отведывать, рит. вкушание (название осеннего жертвоприношения колосьев нового урожая)» [БКРС, № 2589]; «Различать вкус, кушать, пробовать, название осеннего жертвоприношения» [ХЮДЦД, т. 2, с. 1529.1–2]; см. также [Лю Чжу-фэн, т. 5, с. 814–815]. Словарные пояснения предельно чёткие: *чан* и знакосочетание *чанцю* (цю — это «осень», см. [БКРС, № 9377]) являются названием осеннего жертвоприношения.

Появилось оно, по-видимому, где-то в начале эпохи Чжоу, так как в надписях на гадательных костях знак *чан* не идентифицирован. Зато он впервые, насколько мне известно, встречается на раннем чжоуском сосуде «Сяо цзунь» (效尊), где имеет, если я правильно интерпретирую инскрипцию, значение «название жертвоприношения». Чтобы читателю были понятны мои слова, я приведу её текст полностью: «В четвёртой луне, в день *цзя-у* (31-й день цикла. — С.К.) [периода] *чу-цзи*⁵², ван совершил жертвенное возлияние вина (*юй чан* 于嘗). Гун [по имени] Дун-гун поднёс угощение вану. Ван подарил гуна 50 связок раковин⁵³. Гун подарил своему послушному сыну [по имени] Сяо 20 связок раковин из милости вана. Сяо поблагодарил гуна [за его] милость. Воспользовавшись [случаем, он] изготовил драгоценный жертвенный сосуд (*цзунь и* 尊彝). Ах и ох (吁 嗚呼). Сяо не осмелится не прославлять усиленно, денно и ночью, [в течение] десяти тысяч лет [великую] милость гуна. Также его дети и внуки [будут] вечно [пользоваться этим сосудом как] драгоценностью» [Цинтунци шивэнь, с. 116, № 2115].

Я оставил выражение *юй чан* 于嘗 в оригинале, поскольку его перевод требует предварительного анализа. Грамматически очевидно, что оно играет роль дополнения и может означать либо «в Чан»,

⁵¹ Речь идёт о сунском императоре Вэнь-ди, правившем в 424–453 гг. 19 год — это 442 г.

⁵² *Чу-цзи* 初吉 — «первая четверть лунного месяца (после новолуния)» [БКРС, № 7076].

⁵³ Раковины служили тогда своеобразными «деньгами», поэтому 50 связок это была крупная «сумма».

где *чан* было бы топонимом, а «в Чан» — обстоятельством места, либо «в рамках жертвоприношения» и тогда оно — обстоятельство образа действий. Я считаю второй вариант более правдоподобным, ибо, во-первых, китайские словари среди многих значений *чан* не называют *димин* 地名 (см. [ХЮДЦД, т. 2, с. 1529; Ло Чжу-фэн, т. 5, с. 814–815; Хай 1979, т. 3, с. 3805.1; Цы юань, с. 308/56.3]), и, во-вторых, содержанием инскрипции являются три церемонии: *гун* угощает *вана*, *ван* одаривает *гуна*, *гун* одаривает Сяо — им не могли не сопутствовать обряды жертвоприношений. Наконец, *гуань*, как было показано выше, чаще всего проводилось не в качестве самостоятельного ритуала, а как часть более крупного культового действия.

В отличие от текста «Сяо цзуня», инскрипция на позднем сосуде «Цзи дине» 姬鼎 не оставляет поля для сомнений и интерпретаторских расхождений, поскольку в ней в связи с изготовлением данного изделия отмечено проведение подряд четырёх жертвоприношений: 烝, 嘗, 孝, 享 с просьбой о долголетию (см. [ИЧЩЦ 5, с. 92, № 2681]; см. также [Цинтунци шивэнь, с. 322, № 5032]). Обратим внимание на один важный момент: на основании приведённых инскрипций у нас есть веские основания предполагать, что в период правления Западной династии Чжоу указанные мероприятия ещё не имели чёткой временной привязки, следовательно, в то время *чан*, по-видимому, было просто жертвоприношением, а не специфически осенним.

В этой связи необходимо вернуться к двум фрагментам из процитированных выше стихотворений «Ши цзина», которые в переводе А.А. Штукина звучат следующим образом [Шицзин 1957, с. 286.П, 207.IV]:

Я жертвы и в осень и в зиму свершу, что ни год,
и
Жертвы четыре в году принесёшь

В обоих случаях в оригинале использованы не полные названия жертвоприношений, т.е. соответственно: 烝冬, 嘗秋 и 禴夏, 祠春, 烝冬, 嘗秋, а лишь их первые детерминативные части: 烝, 嘗, 禴, 祠, 烝, 嘗 (см. [Мао Ши, т. 8/4, цз. 13.2, с. 1098, т. 7/3, цз. 9.3, с. 802]). Переводя, А.А. Штукин исходил из их словарных значений и поступил правильно, поскольку его задачей было донести до русского читателя древнейшие стихотворения, а не анализ отдельных иероглифов, чем в данной работе занимаюсь я. Поэтому я могу и даже должен отметить, что в свете приведённых инскрипций на бронзовых изделиях нельзя исключить и другого понимания «Ши цзина», а именно — что речь в нём идёт не о сезонных приношениях, а только о жертвоприношениях вообще, временная корреляция которых появилась позже.

К такому утверждению меня склоняет и довольно позднее появление знака *чан*, а из истории китайской письменности явствует, что семантика иероглифов расширялась постепенно и их сложные или отвлечённые значения появлялись не сразу, а с течением времени.

Кроме приведённых, в «Ши цзине» можно найти ещё несколько упоминаний *чан* отдельно или в паре с *чжэн* (см., например, [Мао Ши, т. 10/6, цз. 19.3, с. 1767, цз. 20.3, с. 1905, 1910]), однако я остановлюсь лишь на одном стихотворении, в котором связь с сезонами года всё-таки прослеживается. Цитата получится довольно длинной, ибо контекст интересующих нас выражений представляет немалый интерес колоритным описанием торжеств:

Ш

Лускому князю пожалован царский указ:
Княжить и править ему на востоке у нас⁵⁴,
Гор ему дал царь, землю, и потоков и нив,
Царства окрестные⁵⁵ князю навек подчинив.
Тот, чьим прославленным предком был чжоуский князь,
Сын Чжуан-гуна⁵⁶, теперь в этот храм соберясь,
Жертвы приносит (祀). На знамени шитый дракон,
Вожжи мягки у его колесницы, и он
Ревностно каждую осень и каждой весной (春秋)
Жертвы приносит (享祀), не пропустив ни одной,

⁵⁴ Царство Лу, возникшее в самом начале Чжоу, в XII–XI вв. до н.э., располагалось на юго-западе современной провинции Шаньдун (см. [Хай 1979, т. 3, с. 4615.2; Тань Ци-сян 1, с. 15–16, ③7, с. 17–18, ②6; ЧФДЦ 2005, с. 100–101, С2–3]), т.е. на востоке китайской части ойкумены. Необходимо, однако, добавить, что Лу, будучи довольно могучим государством в то время, единовластным правителем востока страны не являлось. Примерно одновременно с ним на севере Шаньдуна было образовано царство Ци, впоследствии ставшее одним из сильнейших (см. [Хай 1979, т. 3, с. 4380–4381; Тань Ци-сян 1, с. 15–16, ③7, с. 17–18, ①7; ЧФДЦ 2005, с. 100–101, В4]).

⁵⁵ На территории чжоуского Китая, кроме крупных государств, таких как Лу и Ци, существовало также значительное количество мелких образований, о которых чаще всего ничего не известно, кроме, и то не всегда, их названий.

⁵⁶ Младшим сыном луского Чжуан-гуна (693–662 гг. до н.э.) был его наследник Си-гун (659–627 гг. до н.э.). Драматические события, связанные с вступлением последнего на престол, описаны Сыма Цянем (см. [Ши цзи, т. 5, цз. 33, гл. 3, с. 1531–1534; Вяткин 5, с. 73–75]; см. также [Мао Ши, т. 10/6, цз. 20.2, с. 1878, коммент.; Вяткин 3, с. 102, 118–120, 138]). Р.В. Вяткин называет Си-гуна Ли-гуном — знак 釐 действительно имеет два чтения: «ли» и «си» [БКРС, № 702], однако в данном случае он замещает знак *си* 僖 [БКРС, № 2035], и поэтому имя луского правителя следует транскрибировать Си-гун.

Славному неба владыке (皇皇后帝) и с ним заодно
Предку, великому столь Государю-Зерно (皇祖后稷)
Бык красно-рыжий приносится в дар (享) в эти дни —
Жертву приемлют, её одобряя, они (是饗是宜).
Много пошлют они князю за это щедрот.
Чжоуский князь и державные предки твои (周公皇祖)
Счастьем тебя одаряют, о князь, что ни год.

IV

В осень (秋) ты предкам приносишь (嘗) могучих быков
С лета им брус деревянный кладут вдоль⁵⁷ рогов;
Белый один, красно-рыжая шерсть на другом.
Жертвенный кубок (尊) прекрасен, налитый вином.
Тут поросёнок, и мясо, и чистый отвар.
Стол в деревянных сосудах (籩豆), назначенных в дар.
Танцы, всё время меняются, радуют взгляд.
Внукам почтительным предки награду дарят.
В блеске своём ты, всегда процветая, живёшь,
Да долголетен ты будешь и будешь хорош!
Будет хранима восточная эта страна,
Луская наша держава (魯邦) да будет вечна!
Нет ей ущерба, утёсы её не падут,
Не задрожит, не падёт она в ужасе смут!⁵⁸

(см. [Мао Ши, т. 10/6, цз. 20.2, с. 1878]; цит. по [Ши цзин 1957, с. 454.III–455.IV]; выделено, примечания и иероглифы добавлены мною. — С.К.).

Стихотворение «Ши цзина» не только показывает, как используются интересующие нас термины и какова их связь с сезонами года, но и в красивой художественной форме, что заметно даже по переводу, рисует картину церемониала в целом. В нём неразрывным

⁵⁷ В действительности брус клался поперёк рогов — при помощи его поворотов управляли животным. В оригинале тут стоит правильный знак *хэн* 衡 — «перекладина, поперечина, поперечный брус (напр., на оглоблях...)» [БКРС, № 5019].

⁵⁸ Данное пожелание-предвидение не сбылось. Падение Лу как раз началось с внутренней смуты, когда в 468 г. до н.э. три вельможных рода Цзисунь, Мэнсунь и Шусунь фактически разделили между собой его территорию, а уж затем, в 256 г. до н.э. оно было ликвидировано Чу (см. [Чунь Цзо, т. 32/6, цз. 60, с. 2443; Ши цзи, т. 5, цз. 33, гл. 3, с. 1545–1546; Вяткин 5, с. 82; Цзянь Бо-цзянь 1985, с. 62.470.468; Хай 1979, т. 1, с. 35.2, т. 3, с. 4615.2; Ло Чжу-фэн, т. 1, с. 221.1]).

образом сочетаются многие элементы: музыка, танцы, разнообразные реквизиты (флаги, повозка и т.п.), причина и следствие обряда, но и конечно — само жертвоприношение с особым вниманием к характеру приносимой жертвы. Что же касается слова *чан*, то оно здесь ещё не выступает в биноме *чанцю*, но его связь с сезонами года уже проявляется. По информации, имеющейся в самом источнике, в стихотворении «прославляются [действия луского] Си-гуна, сумевшего восстановить [в Лу] покровительство Чжоу-гуна» [Мао Ши, т. 10/6, цз. 20.2, с. 1873]. Си-гун правил в 659–627 гг. до н.э., что в сочетании с материалами инскрипций на бронзе позволяет предположить, что установление временной корреляции жертвоприношений началось в VIII–VII вв. до н.э.

Мне не удалось найти *чан* в «Шу цзине», зато в «Цзо-чжуани» имеется следующая интересная запись: «[На четырнадцатом году правления Хуань-гуна]⁵⁹ осенью, в день *жэнь-шэнь* (9-й день цикла. — С.К.) восьмой луны возник пожар в зернохранилище Юйлинь⁶⁰. В день *и-хай* (12-й день цикла, т.е. три дня спустя. — С.К.) было совершено жертвоприношение *чан*. Записано, [что] не был причинён вред» [Чунь Цзо, т. 27/1, цз. 7, с. 303]. Европейского читателя могут удивить последние слова цитаты: случился пожар, но, тем не менее, не было вреда? Как это может быть? Между тем, с китайской точки зрения замечание имеет вполне понятный смысл, разъяснённый комментарием: «Загорелось помещение амбара, но было спасено, то есть [пожар был] ликвидирован, не добравшись до [хранимого там] зерна. Поэтому и сказано „записали, [что] не был причинён вред“» [Чунь Цзо, т. 27/1, цз. 7, с. 303, коммент.]. В отрывке очень ясно выражена оценка жителями Поднебесной произошедшего события. Неважно, сколько сгорело самого зернохранилища, существенно то, что огонь не затронул жертвенного зерна, ибо даже небольшая его утрата являлась бы настоящим бедствием: зерно не годилось бы больше для жертвоприношения, поскольку жертва должна быть абсолютно безупречной. Я полагаю, что всё хранимое там зерно рассматривалось как единое целое, и если бы сгорело хотя бы одно зёрнышко, всё содержимое амбара считалось бы непригодным для использования в жертвоприношении. В «Чунь-цю», например, можно найти не одну запись о том, что если рог жертвенного быка подвергся повреждению

⁵⁹ Хуань-гун правил в Лу в 711–694 гг. до н.э., следовательно, его 14-й год пришёлся на 648 г. до н.э.

⁶⁰ Юйлинь было амбаром, где хранилось зерно с полей, лично возделывавшихся правителем и предназначавшееся для жертвоприношений (см. [Ло Чжу-фэн, т. 3, с. 1031.1]).

(«мыши погрызли»), то его заменяли путем гадания, или обряда вообще не проводили (см., например, [Чунь Цзо, т. 28/2, цз. 17, с. 678, т. 29/3, цз. 21, с. 865, цз. 26, с. 1043, т. 32/6, цз. 56, с. 2289, цз. 57, с. 2303]). Совершенно очевидно, что мыши могли нанести твёрдому рогу (рогам?) быка лишь незначительные повреждения и, тем не менее, даже такой мелочи было достаточно, чтобы огромное животное, высотой в холке до 1,5 м и весом в пределах 400–1000 кг (см. [WEP, т. 2, с. 253.2]), было отвергнуто в качестве жертвы. Такой образ мышления, вероятно, применим по отношению к пожару. Для нас здесь несущественно ещё и то, что «Цзо-чжуань» отсылает нас к тому же VII в. до н.э., что и стихотворение «Ши цзина».

Выше я привёл два фрагмента древнекитайских источников, позволяющих предполагать, что темпоральная детерминанта рассматриваемых жертвоприношений стала возникать приблизительно в VIII–VII вв. до н.э. Полагаю, что в целом это правильное наблюдение, однако ради научной объективности отмечу, что в «Цзо-чжуани» под восьмым годом правления того же Хуань-гуна (704 г. до н.э.) имеется коротенькая, но интересная, как бы противоречащая данному утверждению, запись, гласящая: «[Если кому-то] причинён вред, [то] необходимо совершить *чан*», а комментарий, принадлежащий цзиньскому учёному Ду Юю (222–284), поясняет: «*Чан* — это осеннее жертвоприношение» [Чунь Цзо, т. 30/4, цз. 38, с. 1532]. Толкование Ду Юя является правильным лингвистически и с учётом знаний его времени. Однако если посмотреть на контекст интерпретируемой записи, то окажется, что она находится во фрагменте «Цзо-чжуани», относящемся к зиме, к десятой луне. Следовательно «осеннее жертвоприношение *чан*» проводилось зимой, а значит, оно ещё не обязательно было «осенним». В свою очередь, в записи под 551 г. до н.э. проведение *чан* произошло летом (см. [Чунь Цзо, т. 30/4, цз. 35, с. 1403]). При этом было выпито свежееизготовленное вино (*чжоу 酉*), что тоже свидетельствует о свершении обряда летом. Из всего сказанного следует общий вывод, что в период Чунь-цю, т.е. в VIII–V вв. до н.э. шёл лишь медленный процесс установления чёткого сезона проведения рассматриваемых культовых действий.

С пояснением Ду Юя корреспондирует запись в «Гунъян чжуани», произведении V–IV вв. до н.э.⁶¹, гласящая: «Восьмой год [правления

⁶¹ Традиционно считалось, что автором «Гунъян-чжуани» был выходец из Ци Гунъян Гао (V–IV вв. до н.э.). Текст передавался устно, а в начале Хань был записан, став одним из важных элементов литературы школы новых знаков (*цзиньвэнь цзинсюэ* 今文經學; см. [Хай 1979, т. 1, с. 712.1–2]). Танский (?) учёный Сюй Янь (его биография неизвестна) показал, что «Гунъян чжуань» только при ханьском императоре Цзинь-ди (156–141 гг. до н.э.) был

Хуань-гуна] (704 г. до н.э. — С.К.). Весной, в первой луне, в день *ци-мао* (16 день цикла. — С.К.) [правитель] совершил жертвоприношение *чжэн*. Что такое *чжэн*? Это зимнее жертвоприношение. Весеннее [жертвоприношение] называется *цы*; летнее — *юэ*, осеннее — *чан*, а зимнее — *чжэн*» [Чунь Гуньян, т. 33/1, ЦЗ.5, с. 140]. При этом ни автор, ни комментаторы не заметили противоречия между первой — дата проведения обряда — и второй — его название — частями записи, хотя оно просто бросается в глаза. В итоге всего вышесказанного, как мне кажется, мы можем констатировать, что к VIII в. до н.э. все четыре названия посезонных жертвоприношений уже сформировались, но их связь с сезонами года не стала ещё чёткой и стабильной.

Чжэндун 烝冬 — «подниматься, сгущаться... *рит.* быть преподнесённым предкам, быть предложенным [зимой] в жертву предкам, жарить, варить на пару, *рит.* преподнести (предложить) в жертву (при зимнем жертвоприношении), *рит.* зимнее (в 10-м лунном месяце) жертвоприношение предкам»; *чжэндун* — «сезон зимнего жертвоприношения предкам, десятый лунный месяц» [БКРС, № 14828]; «[*Чжэн*] означает „зимнее жертвоприношение“... а также означает жертвоприношение вообще» [ХЮДЦД, т. 3, с. 2202–2203]; «[*Чжэн*] — в древности название зимнего жертвоприношения, ... а в общем — жертвоприношение; ... [интерпретируемое как] 升 *шэн*⁶² означает „в древности, во время жертвоприношения или пира у правителя возложить тушу жертвенного животного на жертвенный столик 俎 *цзу*⁶³“» [Ло Чжу-фэн, т. 7, с. 78.1.①, ②].

Как таковой, *чжэн* не идентифицирован в надписях на гадательных костях, однако там имеется знак 𠄎, 𠄎, представляющий две руки поднимающие человека, попавшего в яму-западню, записываемый иероглифом 丞 *чэн* — «помогать» [БКРС, № 117], считающийся ис-

записан праправнуком Гуньян Гао Гуньян Шоу и его учеником Ху У (Му?)-шэном (см. [ЧЛДЖДЦ, т. 1, с. 288.1–2, с. 1695.3; Хай 1979, т. 1, с. 641.1, 712.1–2, т. 2, с. 1835.1]). Это и есть ныне доступный текст.

⁶² *Шэн* означает «восход, подниматься, становиться, поднимать, преподнести, поставлять» [БКРС, № 4666].

⁶³ Словарные значения *цзу* — «*рит.* поднос (чаша) для жертвоприношений, столик, подставка» [БКРС, № 973]. Данный предмет появился, по меньшей мере, уже в период Шан-Инь, когда его название имело чёткую графическую форму 俎 или 俎 (см. [Чжао Чэн, 1988, с. 216, 240, 316]). «Ханьюй да цзыдянь» описывает его следующими словами: «В древности это был церемониальный предмет (*лицу* 禮器), использовавшийся при жертвоприношениях или при приёмах гостей правителем для разложения на нём мяса жертвенных животных. Он делался из дерева, покрывался лаком и имел четыре ножи» [ХЮДЦД, т. 1, с. 156.1]. Там же есть его рисунок.

ходной формой 拯 *чжэн* — «помогать, поддерживать, спасать», но фактически означавший «название жертвоприношения» (см. [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 3, с. 237]; ср. [Чжао Чэн, 1988, с. 241, знак 𠄎]). В инскрипциях на бронзе имеется упрощённый знак в форме двух рук, поддерживающих человека, тождественный 丞, в чтении *чэн* означающий «помогать», а как *чжэн* — «выручать, поднимать, спасать» (см. [Жун Гэн 1985, цз. 12, с. 777; БКРС, № 9571]), и полная его форма с элементом «огонь» (см. [Жун Гэн 1985, цз. 10, с. 689]). В инскрипциях он присутствует на всём протяжении чжоуского периода, нередко совместно с другими наименованиями жертвоприношений, так что его значение в целом не вызывает сомнений. В двух случаях: на раннезападночжоуском «Гао ю» 高卣 и на среднезападночжоуском «Дуань гуе» 段簋 он проводился, соответственно, в 12 и 11 лунных месяцах, т.е. зимой (см. [Цинтунци шивэнь, с. 157, 316, № 2834, 4985]; см. также [Цинтунци шивэнь, с. 241–242, 253–254, 292, 324–325, 344, № 3928, 4024, 4692, 5045, 5308]), однако записи всех инскрипций не дают основания полагать, что *чжэн* означало тогда только зимнее жертвоприношение, а не обряд вообще. К тому же, по крайней мере, один раз на среднезападночжоуском «Кан-бо гуе» 康伯簋, *чжэн* появляется в контексте, позволяющем понимать его как «подношение во время пира» (см. [Цинтунци шивэнь, с. 292, № 4692]), что тоже свидетельствовало бы о незавершённости процесса сложения понятия «зимнее жертвоприношение».

В «Ши-цзине» *чжэн* появляется неоднократно в разных значениях, в том числе и в смысле «принесение жертвы». Некоторые соответствующие стихотворения я уже привёл выше, поэтому здесь отмечу наличие в нём двух интересных для нас идентичных фраз:

Предок Чэн-тан, благосклонно на жертвы (烝嘗) взгляни:
Правнуком Тана приносятся ныне они.

(см. [Мао Ши, т. 10/6, цз. 20.3, с. 1905, 1910]; цит. по [Шицзин, с. 459, 460]; выделено и иероглифы добавлены мною. — С.К.).

Кроме того я приведу ещё один, более развёрнутый фрагмент:

Звучат барабаны, и флейта, и шэн ... Плясуны
Полны гармонии — музыки звуки слышны.
Жертвы (烝) приятны прославленным предкам твоим —
Ты по обрядам (百禮) свершил приношения
Вот и обряды (百禮) тобою исполнены все,
Лесу подобны в своей величавой красе.
Чистое счастье в награду тебе суждено,
Дети и внуки в веселье с тобой заодно.

Пусть же веселье и радость наполнят чертог —
Каждый из вас совершил по обрядам, что мог.
Руки у гостя (*бинь* 賓) пустые — не стало вина,
Входит слуга и опять его чара полна.
Снова задравные чары у всех налиты
В сроки (*ши* 時) всегда выполняешь обычаи ты.

(см. [Мао Ши, т. 8/4, цз. 14.3, с. 1192]; цит. по [Шицзин, с. 305–306]; выделено и иероглифы добавлены мною. — С.К.).

Приведённый отрывок является частью стихотворения *бинь чжи чу янь* 賓之初筵 «Когда гости впервые к циновкам подходят» (у А.А. Штукина — «О вине»), посвящённого критике распутной жизни Ю-вана (781–771 гг. до н.э.), последнего правителя Западной династии Чжоу, своим поведением приведшего её к падению. Из этого опять следует, что к тому времени *чжэн* не имело ещё однозначной временной привязки.

В этом плане интересная запись имеется в «Шан шу». Полностью она была уже приведена выше, здесь же я повторю лишь маленький пассаж. В аутентичной главе «Ло гао» («Наставление [относительно] Лои») сказано: «В день *у-чэнь ван* находился в Новом городе. 烝祭歲. Вэнь-вану [преподнесли] одного огненно-рыжего быка и У-вану [преподнесли] одного огненно-рыжего быка. ...» [Шан шу 1957, т. 4/2, цз. 15, гл. 15, с. 552].

Содержание отрывка показывает, в какой очерёдности совершались культовые действия, и эта часть цитаты не нуждается в дополнительных пояснениях. Для нас здесь важнее фрагмент, оставленный в оригинальной форме, в котором присутствует рассматриваемый знак *чжэн*. Как видно, он состоит из трёх иероглифов: *чжэн цзи суй* (или *чжэнцзи суй*). Дж. Легг перевёл его «annual winter sacrifice», отметив в примечании, что действительная трактовка *суй* ему неведома (см. [Chi.CI.III, Part Two, с.451, 452, коммент.]). И действительно, если говорить «ежегодное жертвоприношение», как у него, то в согласии с грамматикой *суй* должно бы стоять или перед *чжэн* либо хотя бы перед *цзи*: *суй чжэн цзи* или *чжэн суй цзи*. Следовательно, если *суй* переводить как «год, годичный, ежегодный» [БКРС, № 11720], то мы оказываемся в тупике. Между тем, как мне представляется, вопрос решается довольно просто: *суй* означает также название жертвоприношения (см. [Ло Чжу-фэн, т. 5, с. 354.2⑨])⁶⁴,

⁶⁴ Поясняя *чжэн* как название жертвоприношения, словарь цитирует как раз рассматриваемый фрагмент «Шан шу» (см. [Ло Чжу-фэн, т. 5, с. 354.2⑨, коммент.]).

причём такое значение знак 𠄎 приобрёл уже в период Шан-Инь, например: «В день *и-вэй* (32-й день цикла. — С.К.) принесли жертвы *юэ* и *суй* (𠄎, 歲) [предку] Цзу-и» [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 2, с. 144.2]; см. также [Чжао Чэн, 1988, с. 266]⁶⁵. В итоге, я считаю, что рассматриваемые три иероглифа следует интерпретировать, как названия трёх разновидностей жертвоприношений, в данном случае последовательно осуществлявшихся в рамках одного обряда. Надо помнить, что Чэн-ван по имени Сун (1115–1079 или 1024–1005 гг. до н.э.), о котором говорится в отрывке из «Шан шу», был сыном У-вана (Фа, 1122–1116 или 1027–1025) и внуком Вэнь-вана (Си-бо, Чан, 1185–1135 гг. до н.э.; см. [ХТДП, с. 710]), а Чжоу-гун Дань (Шу-дань, ?–1104 г. до н.э.) — младшим братом У-вана и, следовательно, дядей Чэн-вана. Таким образом, все вышеназванные церемонии совершались в семейном кругу и, судя по контексту, возможно, в двенадцатой луне, т.е. зимой.

Положение о том, что *чжэн* могло означать жертвоприношение вообще, а не обязательно зимнее, можно подкрепить цитатой из «Го юя», где в контексте разговора чуского Чжао-вана (515–489 гг. до н.э.) с одним из его приближённых имеется критическое высказывание последнего: «[Ныне жертвоприношения] *чжэн* и *сян* (享) не имеют [постоянных] правил, а народ и духи занимают одинаковое положение» [Го юй 1958, цз. 18, с. 204]⁶⁶. Хочу добавить, что ради краткости я привожу лишь маленький фрагмент «Го юя», тогда как

⁶⁵ Цзу-и, или иначе Чжун-цзун Цзу-и, Ся-и, согласно традиционной хронологии, правил Китаем в 1525–1507 гг. до н.э. (см. [ХТДП, с. 709]).

⁶⁶ Для сравнения приведу перевод В.С. Таскина: «... поскольку люди сами приносили без конца жертвы в пареном и варёном виде (выделено мною. — С.К.), это привело к тому, что чиновники, связанные с народом и духами, стали занимать одинаковое положение...» [Таскин 1987, с. 259]. Большое количество слов, добавленное автором без их заключения в квадратные скобки, уже само по себе показывает, что В.С. Таскин не совладал с оригиналом. Более существенной его ошибкой была трактовка *чжэн* и *сян* как «жертвы в пареном и варёном виде», хотя *чжэн* действительно имеет значение «жарить, варить на пару», тогда как *сян* лишь в исключительных случаях, замещая похожий знак 烹 *пэн*, может означать «варить» (см. [ХЮДЦД, т. 3, с. 2202–2203, т. 1, с. 284–285⑧; Ло Чжу-фэн, т. 7, с. 78, т. 2, с. 354.1⑥; БКРС, № 14828, 5147]). Ошибку переводчика нетрудно заметить, посмотрев контекст приведённой записи, где не раз и раньше, и дальше её появляется один *сян*, который даже В.С. Таскин переводит: «жертвоприношение», затем имеется сочетание двух наименований *чжэн* и *чан*, у В.С. Таскина «зимние и осенние жертвоприношения» (см. [Го юй 1958, цз. 18, с. 204, 205; Таскин 1987, с. 259, 261]). С учётом приведённых цитат и всего контекста в целом я полагаю, что моя трактовка пассажа является правильной.

текст, расположенный рядом с ним, содержит большое количество интересной информации и несомненно заслуживает внимания, но для меня здесь он слишком обширный (см. [Го юй 1958, цз. 18, с. 203–207; Таскин 1987, с. 258–263]) и вообще может, и должен, стать фундаментом отдельной работы.

В более поздних источниках *чжэнь*, как и наименования других сезонных жертвоприношений, по-прежнему называются одним иероглифом, но с чётким отнесением их к определённому времени (см., например, [Чунь Гунъян, т. 33/1, цз. 5, с. 140; Ли цзи 1957, т. 20/2, цз. 12, гл. 5, с. 572, т. 25/7, цз. 49, гл. 25, с. 2001–2002; Эр я, цз. 6, с. 235]). «Шо-вэнь цзе-цзы» поясняет, что *чжэнь* значит: «дыхание огня (*хо ци* 火氣) поднимается вверх» [Шо-вэнь 1986, гл. 10а, с. 480/416], а «Юй пянь» добавляет: «Это зимнее жертвоприношение» [Юй пянь, цз. ся, цз. 21, раздел 323, с. 81а]. Кроме того, по меньшей мере в одном источнике, а именно в «Чжоу ли», все четыре наименования выступают в полной, двузначной форме (см. [Ян Тянь-юй 2007, с. 276]). Последнее обстоятельство заставляет меня обратить внимание читателя на их любопытное построение. В согласии с грамматикой китайского языка, зимнее жертвоприношение, например, должно называться 冬烝 и, соответственно, скажем, весеннее — 春祠 и т.д. Между тем, все они записывались в обратном порядке: 烝冬, 祠春, что формально надо бы переводить как «зима жертвоприношения *чжэнь*», «весна жертвоприношения *цы...*». Я полагаю, что указанная инверсия, возможно, отражает исторический процесс их складывания: сначала достаточно было одного знака, и уже все понимали, о чём идёт речь — просто о жертвоприношении. А когда выкристаллизовалась идея их временного соотношения, то для ясности к первоначальному понятию добавили второй, уточняющий иероглиф и сочетание понималось как: «жертвоприношение, происходящее зимой, весной» и т.д. Доказать правильность моего предположения я не могу, оставляю его просто в качестве гипотезы.

Общий вывод относительно всех четырёх сезонных жертвоприношений можно сформулировать следующим образом: все они представляют собой очень ранние проявления культовой жизни древних китайцев. Возникли они, по крайней мере, во II тыс. до н.э., и тогда же появились их наименования в письменной форме. Очень длительное время каждое из них записывалось одним знаком и означало жертвоприношение как таковое. Очевидно, однако, что между ними должны были существовать какие-то различия, иначе не нужно было бы придумывать четыре разных знака для их обозначения, но это явление не прослеживается в письменах, доступных нам ныне. Возможно, что они как раз и заключались во времени их проведения.

Теперь остановимся вкратце на проблеме *суи* 歲, возникшей по ходу изложения материала. Как было отмечено, основные значения *суи* — «год, годичный, каждый год» и, что очень важно, — «урожай» [БКРС, № 11720]. Графическая форма *суи* в надписях на гадательных костях 𠄎 представляет собой рисунок топора, а при примитивном подсечно-огневом земледелии топор являлся довольно важным сельскохозяйственным орудием, т.е. был связан с урожаем. В свою очередь урожай, а точнее — периодичность его появления, лежал в основе счёта времени — отсюда год и производные. *Суи* в качестве наименования жертвоприношения интерпретируется по-разному. Предполагается, что название происходит от годовичного периода принесения этой жертвы, но это маловероятно, ибо объём записей о проведении *суи* значительно превосходит цифру 273 — количество лет существования этапа Инь династии Шан-Инь: от переезда всего племени на восток в Инь при Пань-гэне (1401–1374 гг. до н.э.) и до её падения при Ди-сине (1154–1122, или 1060–1050) — 1027; см. [ХТДП, с. 709; Chi. Cl. III, Part I, с. 135]). Более правдоподобным является пояснение, что топор служил орудием заклания жертвенного животного и поэтому стал названием обряда. Для его подтверждения можно привести такую, например, надпись 太 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 二 𠄎 (王謝父丁歲二牛) [Чжао Чэн, 1988, с. 238], означающую: «*ван* лично присутствовал при заклании двух быков [для жертвы] Фу-дину⁶⁷». Кроме того, знак *суи* был ещё названием Юпитера (*мусин* 木星; см. [БКРС, № 11720, 8850]), поскольку же небесные тела являлись объектами поклонения, то вполне может быть, что данное значение и дало толчок к пониманию *суи* как «жертвоприношение» (ср., например, [Чунь Цзо, т. 30/4, цз. 38, с. 1523–1524, текст и примеч.]).

В инскрипциях на бронзе *суи* встречается всего трижды, по одному разу на сосудах всех трёх периодов, в том числе на раннем и позднем в значении «жертвоприношение» (см. [Цинтунци шивэнь, с. 255, 314, № 4027, 4935]). Из пояснений «Шо-вэнь цзе-цзы» и «Эр я» тоже можно вывести указанное значение этого иероглифа (см.

⁶⁷ Мне не удалось выяснить, кем был Фу-дин. Судя по форме записи его имени, это был один из прежних правителей (*сянь гун*, *сянь ван* 先公, 先王), но кто именно, мне неизвестно. Среди предков дома Шан-Инь Чжао Чэн его не упоминает (см. [Чжао Чэн, 1988, с. 6–33]), его нет в хронологических таблицах, составленных Р.В. Вяткиным и мною (см. [Вяткин 1, с. 378–379; ХТДП, с. 708–709]). Трудность заключается ещё и в том, что обозначение *дин* было довольно широко распространено среди шан-иньских правителей и поэтому оно входило в состав имени не менее одиннадцати человек (см. [Чжао Чэн, 1988, с. 21–27]).

[Шо-вэнь, гл. 2а, с. 68.2/41а-б; Эр я, цз. 6, гл. 8, с. 228; в обоих случаях — текст и коммент.]; см. также [ХЮДЦД, т. 2, с. 1444.1]). Поскольку анализ самого знака не лежит в основном русле данной статьи, то я ограничусь этими несколькими замечаниями, полагая их достаточными для правильного понимания цитаты из «Шан шу».

Ди 禘 — «ди (большое жертвоприношение в храме предков); совершать обряд жертвоприношения» [БКРС, № 6556]; «Название жертвоприношения. ... 1. 大禘 да ди. Жертвоприношение Небу в пригороде [столицы] ... 2. 殷禘 иньди. Большое жертвоприношение, осуществлявшееся в храме предков раз в пять лет, вместе с ся 禘⁶⁸ называлось иньци. Иньци — это величественное, торжественное жертвоприношение. В нём объединяли таблички духов прапрадеда (гаоцзу 高祖) и более ранних предков и производили его в храме основателя рода (тайцзу 太祖; или династии. — С.К.). Предкам, появившимся после прапрадеда, жертву приносили отдельно в их храмах. На следующий год после окончания трёхлетнего траура устраивали ди, затем через три года — ся, через пять лет — ди. 3. иинди 時禘. Это одно из сезонных жертвоприношений в храме предков. Устраивалось ежегодно летом. ...» [ХЮДЦД, т. 4, с. 2405.1–2]; «[Ди] — это общее название различных крупных жертвоприношений, которые в древности осуществляли правители и владетельные князья (ди-ван чжухоу 帝王諸侯). Все жертвоприношения Небу, большие жертвоприношения в храме предков и сезонные жертвоприношения в храме предков — все они именуется ди» [Ло Чжун-фэн, т. 7, с. 949.1].

Приведённые словарные пояснения достаточно всесторонне раскрывают сущность обряда ди, но тем не менее к ним необходимо присоединить некоторые важные сведения.

В надписях XIV–XI вв. до н.э. появились два очень похожих знака, а именно 𠄎 и 𠄏. По форме они являются лишь аллографами друг друга, однако их интерпретация и отождествление имеют различный характер. Ди с чёрточкой отождествляется с 帝 ди — «высшее божество, правитель» и этимологически поясняется выражением хуади 花帝 (薔) — «цветоножка, стебелёк цветка» [БКРС, № 6560, 6547], тогда как ди с прямоугольником соответствует как раз интересующему нас 禘 — и считается рисунком вязанки дров для сожжения жертвы (см. [Чжао Чэн, 1988, с. 1–2, 232–233; Сюй Чжун-шу 1998, цз. 1, с. 7, 23–24]). Последний знак имеет только одно значение —

⁶⁸ Ся — «жертвоприношение предкам семьи (совершаемое один раз в три года)» [БКРС, № 1939]. Совместное проведение иньди и ся, теоретически, совершалось раз в пятнадцать лет.

«жертвоприношение», например: 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 乙 «В день *гуй-вэй* (20-й день цикла. — С.К.) гадали: принести ли жертву *ди* предку Ся-и» [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 1, с. 24]⁶⁹.

В инскрипциях периода Западной династии Чжоу *ди* сохраняет прежнюю графику, без ключа 示 (см. [Жун, Чжэн, Ма, цз. 1, с. 6–7, 13]), но в варианте 禘 он нередко имеет форму 善, для которой в БКРС даются два чтения *чи* и *ти*, и переводы: «*наречие (не) только; (не) иначе, как ...*» [БКРС, № 2190]; см. также [ХЮДЦД, т. 1, с. 660.1; Ло Чжу-фэн, т. 3, с. 437.1]. Прежним остается и его культовое значение, причём жертву *ди* могли приносить сразу нескольким предкам (см. [Цинтунци шивэнь, с. 157, 246–247, 254–255, 349, № 2833, 3981, 4026, 5404]). Приведу один пример — инскрипцию на среднезападночжоуском «Да гуй» 大簋: «В день *дин-сы* (54-й день цикла. — С.К.) первого периода шестого лунного месяца *ван* находился в Чжэн⁷⁰. Воздавая должное прошлым заслугам Да⁷¹, [он] подарил [ему] кормовую траву и рыжего быка⁷², сказав: „Используй [мой дар] для принесения жертвы *ди* твоему усопшему отцу“. Да поклонился до земли и поблагодарил вана [за его] милость [и сказал:] „Я воспользуюсь случаем и изготовлю драгоценный сосуд *гуй* [в честь] моего достопочтенного отца Да Чжуна“» [Цинтунци шивэнь, с. 312, № 4952].

О жертвоприношении *ди* нескольким *ванам* говорится, например, в инскрипции на знаменитом раннем «Сяо Юй дине» (小孟鼎; см. [ИЧЦЦ 5, с. 246–248, № 2839а.в; Цинтунци шивэнь, с. 254.2, № 4026]; ср. также [ИЧЦЦ 1, с. 28, 284–285, № 49, 260.1.2; Цинтунци шивэнь, с. 3, 8–9, № 0047, 0096])⁷³.

⁶⁹ Ся-и, иначе Цзу-и, или Чжун-цзун Цзу-и, правитель Шан в 1525–1507 гг. до н.э. (см. [ХТДП, с. 709]).

⁷⁰ Чжэн — название княжества, находившегося на востоке современной пров. Шэньси. Оно было образовано в 806 г. до н.э. в качестве удела Хуаньгуна по имени Ю (806–771 гг. до н.э.), младшего брата чжоуского правителя Сюань-вана (827–782 гг. до н.э.) (см. [Хай 1979, т. 1, с. 1024]). Вероятно, он и был *ваном*, упоминаемым в инскрипции.

⁷¹ Интерпретацию применённого здесь знака как «заслуга» следует считать условной, поскольку его нет ни в одном из известных мне словарей. Я её вывел из сравнительного изучения нескольких инскрипций. Да и его предок Да Чжун — малоизвестные личности.

⁷² Количество дара не указано, поэтому теоретически возможно, что быков было несколько.

⁷³ Два раннезападночжоуских сосуда, принадлежавших Юю, сановнику чжоуского Кан-вана (1078–1053 или 1004–967 гг. до н.э.) и получивших в науке наименование «Да Юй дин» и «Сяо Юй дин», с длинными, 286 и около 390 знаков, инскрипциями, были обнаружены в двадцатых годах XIX в.

Ди 禘 как название крупного, торжественного жертвоприношения, совершавшегося один раз в пять лет, в письменных источниках появляется довольно часто, но, поскольку эти записи в значительной степени похожи друг на друга, я их цитировать не стану, а лишь укажу соответствующие места в памятниках (см. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 647–648, текст и коммент.; Чжоу Сунь, т. 5, цз. 33, с. 1330–1344; Чунь Гунъян, т. 33/1, цз. 13, с. 390–391, текст и коммент.; Ли цзи 1975, т. 20/2, цз. 12, гл. 5, с. 572–578, текст и коммент.; Мао Ши, т. 7/3, цз. 9.3, с. 801–802]). Есть, однако, один аспект *ди*, требующий отдельного, хоть и небольшого анализа. Этот иероглиф сам по себе, а тем более в сочетании *дади* 大禘, ещё означает жертвоприношение Небу или Земле, проводившееся в пригороде столицы, в котором в качестве жертвополучателя мог соучаствовать (*нэй* 配) основатель рода/династии (*шицзу* 始祖). Предпоследнее стихотворение «Ши цзина», которое А.А. Штукин, исходя из его содержания, озаглавил «Гимн царям Чэн-тану и его предкам» [Шицзин 1957, с. 462], в оригинале называется «Чан фа» 長發 — «Продолжительное начало». В введении к нему поясняется: *Чан фа дади е* 長發大禘也. Прямое отождествление не совсем правильно, ибо *чан фа* не является названием жертвоприношения, а в согласии с комментарием *шу*, музыкально-песенным сопровождением, отражая к тому же длительный путь, почти в триста лет, который прошли древние китайцы от Великого Юя до шанского Чэн Тана (2005–1766 гг. до н.э.; см. [Мао Ши, т. 10/6, цз. 20.4, с. 1931; ХТДП, с. 707, 708]), однако для нас важны некоторые сопутствующие моменты. В комментарии Чжэн Сюаня говорится: «*Дади* — это жертвоприношение Небу в предместье [столицы]. В „Ли цзи“ сказано: „*Ван* приносил жертву *ди* тому, от кого произошёл его предок (т.е. Небу. — С.К.)⁷⁴, чтобы предок правителя [мог] к ней присоединиться (配)“ — это верно сказано. ... Ван говорит: „[*Ди*] — это *иньци* (殷祭)“⁷⁵. А в субкомментарии

в районе гор Цишань, колыбели чжоуской цивилизации, в пров. Шэньси. «Сяо Юй дин» давно пропал, а «Да Юй дин» хранится в пекинском Музее истории Китая (см. [Юй дин]).

⁷⁴ Я не исключаю неправильного понимания мною данной фразы. Возможно, что на самом деле, лингвистически, она означает «... приносил жертву предку, от которого сам и произошёл», однако в сочетании с контекстом (*дади!*) я предпочёл выбрать приведённое толкование.

⁷⁵ В пояснении *шу* 疏 Кун Ин-да сообщается, что упоминаемый здесь Ван — это Ван Су [Мао Ши, т. 10/6, цз. 20.4, с. 1931, коммент. *шу*], т.е. Ван Цзы-юн (195–256) — авторитетный комментатор многих древних произведений (см. [Сань-го, т. 2, цз. 13, с. 414–423]). Однако данная информация вызы-

Кун Ин-да поясняется: «Стихотворение *Чан фа* — это музыкальная песнь, [исполнявшаяся] при жертвоприношении *дади*. *Ди* — название жертвоприношения Небу, [о котором] сказано, [что во] время [правления] иньского *вана* Гао-цзуна её приносили в первую луну начала года»⁷⁶ [Мао Ши, т. 10/6, цз. 20.4, с. 1931, текст и коммент.].

Весьма интересный пассаж о рассматриваемом жертвоприношении имеется в «Чжоу ли», в описании обязанностей *дасьюэ* 大司樂 — Главного капельмейстера двора (см. [Чжоу сунь, т. 7, цз. 42–43, с. 1711–1794; Ян Тянь-юй, с. 325–332]), вполне заслуживающий полного перевода, но поскольку в нём множество специальных терминов, требующих пояснения, то эта задача не может быть выполнена в рамках настоящей статьи. Я ограничусь изложением его главной сути, непосредственно связанной с нашей темой. В источнике записано, что зимой музыка и танцы исполнялись на круглом холмике на земле — для чествования Неба; летом — на квадратном холмике на воде — для духов Земли; [в неуказанное время] в храме предков — для душ людей (см. [Чжоу Сунь, т. 7, цз. 43, с. 1757]. К нему добавлен важный комментарий Чжэн Сюаня: «Эта триада — это всё [жертвоприношения] *ди*, крупные жертвоприношения» [Чжоу

вайт у меня сомнения. В год смерти Чжэн Сюаня (127–200) Ван Су исполнилось всего пять лет — очевидно, что Чжэн Сюань не мог его цитировать. Отмечу, что в главе «И-вэнь чжи» из «Хань шу», в разделе, отведённом *ли*, имеется следующая запись: «*Ван Ши ши* в двадцать одной главе» с пояснением: «Учёный — последователь семидесяти учеников [Конфуция]» и примечанием, что Янь Ши-гу со ссылкой на Лю Сяна называет его человеком периода Чжаньго (см. [Хань шу, т. 6, цз. 30, гл. 10, с. 1709 и 1710, прим. 1]). Не исключено, что, может быть, в обоих случаях речь идёт об одном и том же человеке.

Кун Ин-да (574–648) был потомком Конфуция в 32 поколении (см., например, [Синь Тан, т. 18, цз. 198, с. 5643–5644; Цзю Тан, т. 8, цз. 73, с. 2601–2603; ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 347.1; Ма Чжэнь-до]).

⁷⁶ В оригинале здесь использовано трудно объяснимое выражение 正歲之正月, в котором и *чжэн суй* и *чжэн юэ* означают «первый лунный месяц» [Ло Чжу-фэн, т. 5, с. 324.1, 306.2; БКРС, № 762]. Согласно комментариям Чжэн Сюаня и Сунь И-жана к «Чжоу ли», под *чжэн суй* следует понимать первую луну в календаре династии Ся, а под *чжэн юэ* — её же, но в календаре Чжоу (см. [Чжоу Сунь, т. 1, цз. 5, с. 186; Чжоу чжу, т. 11, цз. 3, с. 105; Ян Тянь-юй 2007, с. 40; везде текст и коммент.]). Возможно, что в данном случае такой же смысл вложен и в приведённое выражение, а повторение двух синонимов подчёркивает, что и при Ся, и при Чжоу, т.е. всегда, *ди* проводилось в начале года.

Го-цзун правил в 1329–1266 или 1238–1180 гг. до н.э. (см. [ХТДП, с. 709]).

Сунь, т. 7, цз. 43, с. 1757, коммент.]; ср. [Ян Тянь-юй 2007, с. 323]. Фрагмент в целом означает, что правитель, принося жертву *ди* (*дади*) и адресуя её главным образом Небу, допускал также извлечение из неё пользы и своими предками.

Излагаемой проблематикой в своё время интересовался и великий мудрец древнего Китая Кун-цзы, что нашло отражение в «Сяо цзине»⁷⁷, где записан разговор Учителя с Цзэн-цзы (505–436 гг. до н.э.; см. [ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 2351.2; Хай 1979, т. 1, с. 686.2]), одним из его учеников, снискавшим славу носителя добродетели сыновней почтительности (*сяо* 孝): «Цзэн-цзы сказал „Осмелюсь спросить (*гань вэнь* 敢問)⁷⁸: в [высокой] нравственности совершенномудрых нет ничего, что превосходило бы сыновнюю почтительность?“ Конфуций ответил: „[Среди всего] существующего [между] небом и землёй, человек — самый благородный/бесценный. [Среди] поступков/действий человека нет ничего больше сыновней почтительности⁷⁹; в сыновней почтительности нет ничего больше уважения к отцу; в уважении к отцу нет ничего больше сопричисления [его к жертвоприношению] Небу (*нэй тянь* 配天)⁸⁰ и таким человеком был Чжоу-гун⁸¹. В древности Чжоу-гун совершал жертвоприношения [в честь]

⁷⁷ Этому источнику я уже раньше уделил определённое внимание (см. [Кучера Сяо 1; Кучера Сяо 2]; см. также [Кучера 1999; Kuczera]).

⁷⁸ Столь вежливое обращение к Учителю является также проявлением *сяо*. Цитируемый трактат показывает, насколько ёмким был этот термин. См. след. примеч.

⁷⁹ Огромное значение, придаваемое Конфуцием добродетели *сяо*, отчётливо выражено в другом месте «Сяо цзина», где Учитель говорит: «Имеются три тысячи [проступков, наказуемых] пятью [видами] наказаний и нет преступления большего, чем не выражение/отсутствие сыновней почтительности (*бу сяо* 不孝)... Те, кто не проявляют сыновней почтительности, лишаются родителей. Это путь к большим беспорядкам (*да луань* 大亂) [в стране и обществе]» [Сяо Сюань, цз. 6, гл. 11, с. 2а-б; Сяо чжу, цз. 6, гл. 11, с. 111; Сяо Хуан, гл. 11, с. 27].

⁸⁰ Смысл и употребление выражения *нэй Тянь* были мною уже изложены в первой части настоящей работы (см. [Кучера 2016, с. 99–100]), поэтому здесь я лишь напомню читателю, что речь идёт о том, что часть жертвы, предназначенной Небу, может себе присвоить второй (вторые?) дух/душа.

⁸¹ Имя Чжоу-гуна не один раз появляется в современных ему инскрипциях на бронзовых сосудах, иногда даже в их названиях: «Чжоу-гун цзо Вэнь-ван фандин», «Жун цзо Чжоу-гун гуй», в оборотах «У-ван приказал Чжоу-гуну» 武王令周公, а на сосуде «Ши цян пань», относящемся к среднему периоду, он называется вместе с шестью первыми чжоускими правителями от Вэнь-вана до Му-вана (1185–935 гг. до н.э.) (см. [Цинтунци шивэнь, с. 5, 89, 116–117, 120, 226, 245, 307, 318, 319, 327, 346, 350–351, № 0065, 1674,

Хоу-цзи⁸², чтобы сопричислить его к Небу (*нэй Тянь*); совершал жертвоприношения [в честь] Вэнь-вана в зале Минтан⁸³, сопричисляя его (т.е. своего отца. — С.К.) к Верховному божеству Шан-ди⁸⁴. Вот почему [*чжухоу*] всей страны ... прибывали [по приказу чжоуского вана, чтобы помочь Чжоу-гуну в] совершении жертвоприношений“» [Сяо Сюань, цз. 5, гл. 9, с. 1а-б; Сяо чжу, цз. 5, гл. 9, с. 93–94; Сяо Хуан, с. 20]. Ключевую фразу цитаты я приведу ещё в английском варианте: «... the Duke of Zhou sacrificed to Hou Ji (the earliest ancestor of the Zhou Clan) at the suburban altar as an equal of Heaven, and again in the Bright Temple he honoured King Wen, his father, and sacrificed to him as an equal of God» [Fu Gengging, с. 15, 17].

Выше я привёл высказывание Чжэн Сюаня, сославшегося на «Ли цзи», теперь же переведу оригинал этой цитаты: «[В согласии с] установлениями (*ли* 禮), [тот, кто] не является *ваном*, не приносит жертвы *ди* (*бу ван бу-ди* 不王不禘)⁸⁵. Являющийся правителем приносит жертву *ди* тому, от кого (*цзы* 自) естественным образом произошёл

2119, 2159, 3690, 3962, 4892, 5000, 5010, 5057, 5353, 5411)). Коротенькая инскрипция: «Чжоу-гун изготовил жертвенный сосуд [в честь] Вэнь-вана», т.е. в честь своего покойного отца, или начальная фраза в другой: «Чжоу-гун отправился в поход против восточного [племени] *и*» [Цингунци шивэнь, с. 226, 245, № 3690, 3962] могут служить прямым доказательством, что в них называется именно Чжоу-гун Дань, а не кто-то иной. В представлениях древних китайцев и самого Кун-цзы Чжоу-гун был идеалом высоконравственного человека, ярким примером для последующих поколений, и в таком качестве Учитель упоминает здесь его имя.

⁸² В традиционной китайской историографии Хоу-цзи считался перво-предком чжоусцев (см. [Ши цзи, т. 1, цз. 4, с. 111; Вяткин 1, с. 179]), поэтому Чжоу-гун, принося ему жертвы и сопричисляя его к Небу, выполнял тем самым свой «сыновний» долг в его высшем выражении, хотя между ним и Хоу-цзи пролегла временная дистанция во множество поколений.

⁸³ Зал Минтан с глубокой древности и до периода правления династий Тан–Сун, т.е. до XIII в. н.э., являлся, пожалуй, главным залом — строением дворца правителя, в котором тот совершал жертвоприношения, провозглашал свои указы, отбирал достойных кандидатов на государственную службу и вершил другие важные дела (см. [Хуайнань, цз. 9, с. 128; Померанцева 2016, с. 120, 139–140, 391, примеч. 9, с. 408, пр. 75; Ло Чжу-фэн, т. 5, с. 609; Хай 1979, т. 2, с. 3177.2; Блинова 1988; Блинова 1994; Блинова 2006]). Зал (строение) символизировал власть и авторитет *вана*. Чжоу-гун мог там совершать жертвоприношения либо в качестве регента, либо по прямому приказу Чэн-вана (ср. [Ли цзи, т. 23/5, цз. 31, гл. 14, с. 1374–1379]).

⁸⁴ О нём подробнее см. [Кучера 2016, с. 71–79].

⁸⁵ Данное выражение появляется в ещё одном месте «Ли цзи» (см. [Ли цзи, т. 23/5, цз. 32, гл. 15, с. 1419]).

его предок (т.е. Небу. — С.К.), чтобы тот (т.е. предок. — С.К.) к ней присоединился», а в комментарии того же Чжэн Сюаня добавлено: «Все крупные жертвоприношения называются *ди*. Большие жертвоприношения [приносятся] тому, от кого произошёл предок — это называется „жертвоприношение Небу в пригороде [столицы] ... в первый месяц нового года“» [Ли цзи, т. 23/5, цз. 34, гл. 16, с. 1471].

Я уже упоминал имя Чжоу-гун Даня. Его заслуги перед династией Чжоу были оценены столь высоко, что в «Ли цзи» записано: «В конце лета, в шестой луне, используя церемониал жертвоприношения *ди* (禘) приносили жертву Чжоу-гуну в большом храме. Жертвовали белого быка⁸⁶» [Ли цзи, т. 23/5, цз. 31, гл. 14, с. 1379]. Это действие соответствовало приказу, полученному луским правителем Бо-цинем, сыном Чжоу-гуна, от чжоуского Чэн-вана (см. [Ли цзи, т. 23/5, цз. 31, гл. 14, с. 1378]; ср. [Ши цзи, т. 5, цз. 33, гл. 3, с. 1516–1525]). В завершение отмечу ещё, что в «Ли цзи» имеется и общее описание культовых обязанностей Сына Неба (см., например, [Ли цзи, т. 191, цз. 5, гл. 2, с. 225–230]).

Подведём некоторые итоги. Несмотря на довольно большой объём настоящей статьи, исследование заявленной проблемы не может считаться завершённым, и к ней необходимо будет ещё вернуться. В то же время полагаю, что уже пройден немалый участок трудного пути, и определённые выводы можно сделать.

На этих страницах я проанализировал, этимологически и филологически, восемнадцать разновидностей отправления культов в древнем Китае. Если учесть, что рассмотрено лишь чуть больше половины названий, приведённых в самом начале статьи, то очевидным становится первый общий вывод — культовая жизнь древних китайцев уже во втором тысячелетии до нашей эры отличалась большим разнообразием.

Оно, в свою очередь, скрывало в себе второе, ещё большее разнообразие, позволяющее сформулировать второй общий вывод. Древние китайцы не только изобрели множество наименований для своих жертвоприношений; они пошли значительно дальше, дифференцируя:

1. жертвополучателей, то одаривая их поодиночке, то объединяя в группы;
2. жертводателей, с учётом их положения на социальной лестнице;

⁸⁶ Далее идёт перечисление сосудов и других предметов, использовавшихся в жертвоприношении, но это слишком большой фрагмент, не очень существенный для раскрытия изучаемой проблемы и я его не привожу.

3. прямых исполнителей церемоний;
4. места проведения торжеств;
5. подносимые жертвы;
6. используемые предметы-инвентарь.

Культовые действия, что со всей очевидностью следует из приведённых материалов, регламентировались хорошо проработанным и продуманным набором правил.

В становлении и развитии культовой жизни важную роль играл фактор времени. Он характеризовался как бы двумя аспектами: внешним — вся система менялась по ходу исторического процесса изменений общества, и внутренним — жертвы приносились не по капризу жертводателя, а в строго определённое время.

В заключение небольшой вздох — танка японской поэтессы, одной из «шести бессмертных (*Роккасэн*)» японской поэзии. Оно-но Кóматы (ок. 850–?) в переводе А.Е. Глускиной (1904–1994) (см. [Глускина 1971, с. 157; Глускина 1956, с. 161]; см. также [Конрад 1974, с. 43, 205; БЭС, с. 843.2]:

Печальна жизнь. Удел печальный дан
 Нам, смертным всем. Иной не знаем доли.
 И что останется? —
 Лишь голубой туман,
 Что от огня над пеплом встанет в поле.

Так, вероятно, думали участники всех жертвоприношений.

Библиография

на китайском языке

Ван. Го 1 — *Ван Ши-минь*. Guo Могуо (1892–1978) // Чжунго да байкэ-цюаньшу. Каогусюэ (Большая китайская энциклопедия. Археологическая наука). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1986. С. 151–152.

Ван. Го 2 — *Ван Ши-минь*. Guo Могуо (1892–1978) // Чжунго да байкэ-цюаньшу. Вэньу, боугуань (Большая китайская энциклопедия. Памятники материальной культуры и музейное дело). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1993. С. 207–208.

Ван Го-вэй 1959.1 — *Шэнно сыто* као (Изучение терминов *шэнно* и *сыто*) // *Ван Го-вэй*. Гуань-тан цзилинь. Фу бе цзи (Собранный лес [трудов] господина [Ван] Гуань-тана/Ван Го-вэя. Приложение: Частное собрание сочинений). Т. 1. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1959. Цз. 1, с. 19–26.

ВШЧБЦ — *Гао Цин-хай* (гл. ред.). Вэнь ши чжэ байкэ цыдянь (Энциклопедический словарь литературы, культуры, истории и философии). Чанчунь: Цзилинь дасюэ чубаньшэ, 1988.

Вэнь сюань — *Сяо Тун* (сост.), *Ли Шань* (коммент.). Вэнь сюань (Собрание избранных произведений художественной литературы). Госюэ цзибэнь цуншу. Т. 1–2. Шанхай: Шаньу иньшугуань, 1959.

Го 1 — *Ху Хоу-сюань*. Го Мо-жо тунчжи цзай цзягусюэ шан ды цзюй-да гунсянь (Огромный вклад тов. Го Мо-жо в изучение надписей на гадательных костях) // Каогу сюэбао. 1978. № 4. С. 389–398.

Го 2 — *Ся Най*. Го Мо-жо тунчжи дуйюй чжунго каогусюэ ды чжоюэ гунсянь. Даонянь Го Мо-жо тунчжи (1892–1978) (Выдающийся вклад тов. Го Мо-жо в китайскую археологическую науку. С грустью вспоминаем тов. Го Мо-жо. 1892–1978) // Каогу. 1978. № 4. С. 217–222.

Го 3 — Бэнькань бяньцибу (Редакционная коллегия журнала *Вэньу*). Дэе вэйэй, дяньфань чанцунь. Хуэйи Го-лао цзай вэньу каогу чжаньсянь ды шици (Высокая доблесть труда, эталон на длинные года. Вспоминаем большие дела, совершённые почтенным старцем Го [Мо-жо] в области изучения памятников материальной культуры и археологии) // Вэньу. 1978. № 9. С. 1–7.

Го 4 — *Ван Ши-минь*. Го Мо-жо тунчжи юй Инь Чжоу тунци ды каогусюэ яньцзю (Тов. Го Мо-жо и археологические исследования бронзовых сосудов эпохи Инь и Чжоу) // Каогу. 1982. № 6. С. 610–613, 639.

Го. Лян Чжоу — *Го Мо-жо*. Лян Чжоу цзиньвэньцы даси ту лу каоши (Воспроизведение, дешифровка и исследование ряда инскрипций на бронзовых изделиях периода династии Чжоу). Каогу чжуанькань. Цзячжун дисань хао (Специальные археологические публикации. Первая серия. Третий том). Т. 1–8. Пекин: Кэсюэ чубаньшэ, 1957.

Го, Чжун — *Го Пин-ин, Чжун Цзо-ин*. Guo Moqiu guji (Прежняя резиденция Го Мо-жо) // Чжунго да байкэцзюаньшу. Вэньу, боугуань (Большая китайская энциклопедия. Памятники материальной культуры и музееведения). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзюаньшу чубаньшэ, 1993. С. 208.2.

Го юй 1958 — Го юй (Повествование о государствах). Госюэ цзибэнь цуншу (Собрание основных трудов китайской синологии). Шанхай: Шаньу иньшугуань, 1958.

Ду Най-сун 1980 — *Ду Най-сун*. Чжунго гудай цинтунци сяо цыдянь (Краткий словарь древнекитайской бронзы). Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1980.

Ду Най-сун 1984 — *Ду Най-сун*. Чжунго гудай цинтунци цзянь шо (Краткое пояснение древней бронзы Китая). Вэньсянь байкэ чжиши цуншу (Собрание литературы — энциклопедия знаний). Пекин: Шуму вэньсянь чубаньшэ, 1984.

Жун, Чжан 1958 — *Жун Гэн, Чжан Вэй-чи*. Инь Чжоу цинтунци тунлунь (Общее суждение о бронзе периода Инь–Чжоу). Каогусюэ чжунанькань. Бинчжун диэр хао (Специальные археологические публикации. Третья серия. Том 2). Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1958.

Жун, Чжан, Ма 1985 — *Жун Гэн, Чжан Чжэнь-линь, Ма Го-цюань*. Цзиньвэнь бянь (Конкорданция знаков инскрипций на бронзовых изделиях). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985.

ИЧЦЦ 1 — Чжунго шэхуэй кэсюэюань Каогу яньцзюсо бянь (Институт археологии АОН КНР; сост.). Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн. Дии цэ. Каогусюэ

тэкань (Собрание инскрипций на бронзе периодов Инь и Чжоу. Т. 1. Особые археологические публикации). Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1984.

ИЧЦЦ 5 — Чжунго шэхуэй кэсюэюань Каогу яньцзюсо бянь (Институт археологии АОН КНР; сост.). Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн. Диу цэ. Каогусюэ тэкань (Собрание инскрипций на бронзе периодов Инь и Чжоу. Т. 5. Особые археологические публикации). Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1984.

Ли цзи 1957 — Ли цзи чжэн-и («Записи о моральных установлениях» с [комментарием-]толкованием [их] истинного смысла) // Шисань цзин чжу-шу. Т. 19–26. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1957.

Ло Чжу-фэн — *Ло Чжу-фэн* (гл. ред.). Ханьюй да цыдянь (Большой словарь слов китайского языка). Т. 1–12. Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 1986–1993.

Лунь хэн 1956 — *Ван Чун*. Лунь хэн (Критические рассуждения) // Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 7. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1956.

Лунь юй — Лунь юй чжу-шу («Беседы и суждения» с комментариями) // Шисань цзин чжу-шу. Т. 36. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1957.

ЛХИ — Ла хань ин чжунцзы чжиу минчэн (Dictionary of Seed-Plants Names Latin-Chinese-English). *Фэн Сун-мин* (отв. ред.). Пекин: Кэсюэ чубаньшэ, 1986.

Лю Цзун-юань 1 — *Цянь Чжун-лянь*. Liu Zongyuan // Чжунго да байкэцзоаньшу. Чжунго вэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Китайская литература). Т. I. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ, 1986. С. 463–467.

Лю Цзун-юань 2 — *Фу Юнь-лун*. Liu Zongyuan // Чжунго да байкэцзоаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философская наука). Т. I. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ, 1987. С. 502.

Люй Вэнь — *Лю Дэ-чжун*. Lü Wen // Чжунго да байкэцзоаньшу. Чжунго вэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Китайская литература). Т. I. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ, 1986. С. 493.

Лян шу — *Яо Сы-лянь*. Лян шу (Книга истории династии Лян). Т. 1–3. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983.

Мао Ши — Мао Ши чжэн-и («Книга песен и гимнов [в версии] Мао [Хэна]» с [комментарием-]толкованием [их] истинного смысла) // Шисань цзин чжу-шу. Т. 5–10. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1957.

Мэн-цзы — Мэн-цзы чжу-шу («[Трактат] учителя Мэн Кэ» с комментариями) // Шисань цзин чжу-шу. Т. 39–40. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1957.

Нань ши — *Ли Янь-шоу*. Нань ши (История Южных династий). Т. 1–6. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983.

Не Чжэнь-бинь 1987 — *Не Чжэнь-бинь*. Wang Guowei // Чжунго да байкэцзоаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философская наука). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ, 1987. С. 896–897.

Синь Тан — *Оуян Сю, Сун Ци*. Синь Тан шу (Книга истории династии Тан в новом изложении). Т. 1–20. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1975.

СЛЩД — *Цянь Сюань, Цянь Син-ци*. Сань Ли цыдянь (Словарь к «Или», «Ли цзи» и «Чжоу ли»). Нанкин: Цзянсу гунци чубаньшэ, 1998.

Суй шу — *Вэй Чжэн* и др. Суй шу (Книга истории династии Суй). Т. 1–6. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982.

Сунь Вэнь-гуан 1986 — *Сунь Вэнь-гуан*. Wang Guowei // Чжунго да байкэцзоаньшу. Чжунго вэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Китайская литература). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ, 1986. С. 885–886.

Сунь Мяо 1987 — *Сунь Мяо*. Ся Шан ши гао (Очерки истории периодов Ся и Шан). Пекин: Вэньу чубаньшэ, 1987.

Сунь Син-янь — *Сунь Син-янь* (коммент.). Шан шу цзинь-гу вэнь чжу-шу (Новый и древний тексты «Шан шу» с комментариями). Госюэ цзибэнь цуншу цзянь бянь (Упрощённые издания библиотеки основных текстов отечественной науки). Т. 1–2. [Б.м.], [Б.г.]. Шаньу иньшугуань.

Сюй Чжун-шу 1998 — *Сюй Чжун-шу* (гл. ред.). Цзягувэнь цыдянь (Словарь знаков языка надписей на гадательных костях). Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ, 1998.

Сяо Сюань — Сяо цзин. Тан Сюань-цзун юй чжу («Каноническая книга о сыновней почтительности» с августейшим комментарием Сюань-цзуна, императора династии Тан). Сы бу бэй-яо. Цзинбу. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1936.

Сяо цзинь — *Хуан Дэ-ши* (пер. и комм.). Сяо цзин цзинь чжу цзинь и («Каноническая книга о сыновней почтительности» с современным комментарием и переводом на современный китайский язык). Тайбэй: Тайвань шаньу иньшугуань, 1993.

Сяо чжу — Сяо цзин чжу-шу («Каноническая книга о сыновней почтительности» с комментариями) // Шисань цзин чжу-шу. Т. 37. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1957.

Тань Ци-сян 1 — *Тань Ци-сян* (гл. ред.). Чжунго лиши дитуцзи. Ди цэ. Юаньши шэхуэй, Ся, Шан, Си Чжоу, Чуньцю, Чжаньго шици (Исторический атлас Китая. Т. 1. Периоды первобытного общества, династий Ся, Шан, Западная Чжоу, Чуньцю и Чжаньго). Шанхай: Диту чубаньшэ, 1985.

Тань Ци-сян 4 — *Тань Ци-сян* (гл. ред.). Чжунго лиши дитуцзи. Дисы цэ. Дун Цзинь, Шилуго, Наньбэйчао шици (Исторический атлас Китая). Т. 4. Периоды Восточной династии Цзинь, Шестнадцати царств и Южных и Северных династий). Шанхай: Диту чубаньшэ, 1982.

Фу Чжун-цзя 1985 — *Фу Чжун-цзя* и др. Чжунго цзюньши ши. Фу-цзюань: Лидай чжаньчжэн няньбяо. Шан (Военная история Китая. Приложение: Хронологическая таблица войн разных эпох). Т. 1. Пекин: Цзефан-цзюнь чубаньшэ, 1985.

Хай 1979 — Цы хай 1979 нянь бань (Словарь «Море слов». Издание 1979 г.). Т. 1–3. Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 1980.

Хань шу — *Бань Гу*. Хань шу (Книга истории династии Хань). Т. 1–12. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983.

- Хань Юй 1 — *Цянь Чжун-лянь*. Nan Yu // Чжунго да байкэцюаньшу. Чжунго вэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Китайская литература). Т. I. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1987. С. 228–231.
- Хань Юй 2 — *Ли Цзинь-цюань*. Nan Yu // Чжунго да байкэцюаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философская наука). Т. I. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1986. С. 281–282.
- Хоу Куань-чжао — Чжунго чжунцзы чжиу кэ-шу цыдянь (A Dictionary of the Families and Genera of Chinese Seed Plants). *Хоу Куань-чжао* (ред.). Пекин: Кэсюэ чубаньшэ, 1982.
- Хоу-Хань шу — *Фань Е, Сыма Бяо*. Хоу-Хань шу (Книга истории Поздней [династии] Хань). Т. 1–12. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982.
- Хуайнань — Хуайнань-цзы Гао Ю Чжу («Трактат учителя [Лю Аня] из Хуайнани» с комментарием Гао Ю) // Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 7. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1956.
- ХЮДЦД — Ханьюй да цыдянь (Большой словарь иероглифов китайского языка). Т. 1–8. Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ, 1986–1990.
- Цао Цзи-пин — *Цао Цзи-пин. Zhang Xie* // Чжунго да байкэцюаньшу. Чжунго вэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Китайская литература). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1986. С. 1243–1244.
- Цзинь шу — *Фан Сюань-лин* и др. Цзинь шу (Книга истории династии Цзинь). Т. 1–10. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982.
- Цзю Тан — *Лю Сюй* и др. Цзю Тан шу (Книга истории Тан в старом изложении). Т. 1–16. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1986.
- Цзянь Бо-цзань 1985 — *Цзянь Бо-цзань* (гл. ред.), *Ци Сы-хэ, Лю Ци-гэ, Не Чун-ци*. Чжун-вай лиши няньбяо. Гуньюань цянй 4500 нянь — гуньюань 1918 нянь (Хронологическая таблица истории Китая и зарубежья. 4500 г. до н.э. — 1918 г. н.э.). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985.
- Цин ши — Цин ши гао (Черновик истории династии Цин). Т. 1–2 // Эрши у ши (Двадцать пять династийных историй). Т. 11–12. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, Шанхай шудянь. [Б.г.].
- Цинтунци иньдэ — Цинтунци минвэнь шивэнь иньдэ (Индекс пояснительных текстов к инскрипциям на бронзовых изделиях). Цзиньвэнь иньдэ. Инь-Шан Си Чжоу цзюань (Индекс инскрипций на бронзовых изделиях. Том, посвящённый династиям Шан-Инь и Западная Чжоу). Наньнин: Гуанси цзяоюй чубаньшэ, 2001. С. 1–496.
- Цинтунци шивэнь — Цзяоюйбу жэньвэнь шэхуэй кэсюэ чжундянь яньцзю циди, Хуадун шифань дасюэ Чжунго вэньцзы яньцзю юй иньюн чжунсинь (Основной центр важнейших исследований в области гуманитарных и общественных наук Министерства образования и Центр изучения и применения китайской письменности Восточнокитайского педагогического университета). Цинтунци минвэнь шивэнь (Пояснительные тексты инскрипций на бронзовых изделиях). Цзиньвэнь иньдэ. Инь-Шан Си Чжоу цзюань (Индекс инскрипций на бронзовых изделиях. Том, посвящённый династиям Шан-Инь и Западная Чжоу). Наньнин: Гуанси цзяоюй чубаньшэ, 2001. С. 1–376.

Цы юань 1947 — Цы юань чжэн-суй бянь хэдин бэнь (Объединённое исправленное издание основного и дополнительного текстов словаря «Источник слов»). [Б.м.]: Шаньу иньшугуань, 1947.

Цюань Тан — Цюань Тан ши (Полное собрание поэзии периода Тан). Т. 1–12. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1960.

Цюй Вань-ли 1993 — *Цюй Вань-ли* (примеч. и пер.), *Ван Юнь-у* (гл. ред.). Шан шу цзинь чжу цзинь и («Записи о прошлом» с современными комментариями и переводом на современный китайский язык). Тайбэй: Тайвань шаньу иньшугуань, 1993.

Чжан Се — *Цао Ци-тин. Zhang Xie* // Чжунго да байкэцюаньшу. Чжунго вэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Китайская литература). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1986. С. 1243–1244.

Чжан Юань-фу 1980 — *Чжан Юань-фу*. Шан шу шу вэнь («Записи о прошлом» с изложением понятаго). Тайбэй: Тайвань шаньу иньшугуань, 1980.

Чжансунь — *Чжансунь У-ци*. Суй шу цзин-ци чжи (Записи о канонических [и других] книгах в «Книге истории династии Суй»). Шанхай: Шаньу иньшугуань, 1955.

Чжао Чэн, 1988 — *Чжао Чэн*. Цзягувэнь цзяньмин цыдянь. Буцы фэньлэй дубэнь (Краткий словарь языка надписей на щитках черепах и костях животных. Систематизированная хрестоматия гадательных надписей). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988.

ЧЖГДЦ 1957 — Чжунхуа Жэньминь Гунхэго дитуци (Атлас карт КНР). Пекин–Шанхай: Диту чубаньшэ, 1957.

ЧЖГХП 1983 — Чжунхуа Жэньминь Гунхэго фэнь-шэн дитуци. Ханьйой пиньиньбань (Атлас карт провинций КНР. Издание с записью китайских названий латинским шрифтом). Пекин: Диту чубаньшэ, 1983.

Чжоу и 1957 — Чжоу и чжэн-и («Чжоуская [книга] Перемен» с [комментарием-]толкованием [её] истинного смысла) // Шисань цзин чжу-шу. Т. 1–2. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1957.

Чжоу Сунь — *Сунь И-жан*. Чжоу ли чжэн-и («Установления династии Чжоу» с [комментарием-]толкованием [их] истинного смысла). Шисань цзин цин жэнь чжушу. Т. 1–14. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1987.

Чжоу чжу — Чжоу ли чжу-шу («Установления династии Чжоу» с комментариями) // Шисань цзин чжу-шу. Т. 11–14. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1957.

Чжу Ши-цзинь — *Чжу Ши-цзинь. Zhang Zai* // Чжунго да байкэцюаньшу. Чжунго вэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Китайская литература). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1986. С. 1247–1248.

ЧЛЖДЦ — *Чжан Вэй-чжи, Шэнь Ци-вэй, Лю Дэ-чжи* (гл. ред.). Чжунго лидай жэньмин да цыдянь (Большой словарь китайских антропонимов разных эпох). Т. 1–2. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2005.

Чунь Гулянь — Чунь-цю Гулянь-чжуань чжу-шу (Летопись «Вёсны и осени» с «Хроникой господина Гулянь [Чи]» и комментариями) // Шисань цзин чжу-шу. Т. 35. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1957.

Чунь Гунъян — Чунь-цю Гунъян-чжуань чжу-шу (Летопись «Вёсны и осени» с «Хроникой господина Гунъян [Гао]» и комментариями) // Шисань цзин чжу-шу. Т. 33–34. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1957.

Чунь Цзо — Чунь-цю Цзо-чжуань чжэн-и (Летопись «Вёсны и осени» с «Хроникой господина Цзо [Цю-мина]» и [комментарием-]толкованием [их] истинного смысла) // Шисань цзин чжу-шу. Т. 27–32. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1957.

ЧФДЦ 2005 — Чжунго фэнь-шэн дитуцзи (Атлас карт провинций Китая). Пекин: Синцю диту чубаньшэ, 2005.

ЧЦЦЦЦД — *Ян Бо-цзюнь, Сюй Ти*. Чунь-цю Цзо-чжуань цыдянь (Словарь к «Летописи „Вёсны и осени“ вместе с „Хроникой господина Цзо [Цю-мина]“»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985.

Чэнь, Ван 1 — *Чэнь Гун-жоу, Ван Ши-минь*. Luo Zhenyu // Чжунго да байкэцюаньшу. Каогусюэ (Большая китайская энциклопедия. Археологическая наука). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1986. С. 293–294.

Чэнь, Ван 2 — *Чэнь Гун-жоу, Ван Ши-минь*. Luo Zhenyu // Чжунго да байкэцюаньшу. Вэньу, боугуань (Большая китайская энциклопедия. Памятники материальной культуры и музееведение). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1993. С. 339–340.

Чэнь Гун-жоу. Лин — *Чэнь Гун-жоу*. Lingyi // Чжунго да байкэцюаньшу. Каогусюэ (Большая китайская энциклопедия. Археологическая наука). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1986. С. 281–282.

Чэнь Те-бинь — *Чэнь Те-бинь*. Ши цзин цзе шу (Пояснения к «Ши цзину») Юэду фудао цуншу (Консультативная коллекция круга чтения). Пекин: Шуму вэньсянь чубаньшэ, 1985.

Шан шу 1957 — Шан шу чжэн-и («Записи о прошлом» с [комментарием]-толкованием [их] истинного смысла) // Шисань цзин чжу-шу («Тринадцать канонических книг» с комментариями). Т. 3–4. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1957.

Ши цзи — *Сыма Цянь*. Ши цзи (Записи историографа). Т. 1–10. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982.

Шо-вэнь 1986 — *Сюй Шэнь* (сост.), *Дуань Юй-цай* (коммент.). Шо-вэнь цзе-цзы чжу («Словарь, письмены и знаки поясняющий», с комментарием). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.

Эр я — Эр я чжу-шу («[Словарь] изысканных синонимов [в канонических книгах]» с комментариями) // Шисань цзин чжу-шу. Т. 38. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1957.

Юй дин — *Чэнь Гун-жоу*. Yuding // Чжунго да байкэцюаньшу. Каогусюэ (Большая китайская энциклопедия. Археологическая наука). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1986. С. 625–626.

Юй пянь — Юй пянь (Нефритовое сочинение). Сы бу бэй-яо (Полное собрание важнейших текстов всех четырёх разделов литературы). Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. [Б.г.].

Ян Бо-цзюнь — *Ян Бо-цзюнь*. Лунь юй и-чжу («Беседы и суждения» с переводом и комментариями). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988.

Ян Тянь-юй 2007 — *Ян Тянь-юй*. Чжоу ли и чжу («Чжоу ли» с переводом на современный язык и комментарием). Шисань цзин и чжу. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2007.

на русском языке

Андрианов 1989 — *Андрианов Б.В.* Ручное земледелие / Материальная культура. Вып. 3. *С.А. Арутюнов* (гл. ред.). Серия: Свод этнографических понятий и терминов. М.: «Наука», 1989. С. 48–51.

БКРС — Большой китайско-русский словарь под ред. И.М. Ошанина. Т. 1–4. М.: Главная редакция восточной литературы, 1983–1984.

Блинова 1988 — *Блинова Е.А.* «Пресветлый престол» (мин тан) как пространственно-административная (землеустроительная) схема // Девятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тезисы докладов. Ч. I. М.: Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 68–72.

Блинова 1999 — *Блинова Е.А.* Мин тан // Китайская философия. Энциклопедический словарь. *М.Л. Титаренко* (гл. ред.). М.: «Мысль», 1994. С. 223.

Блинова 2006 — *Блинова Е.А.* Мин тан // Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.) М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. С. 342–343.

БЭС — Большой энциклопедический словарь. М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 1998.

Вяткин 1 — *Сьма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит. и коммент. *Р.В. Вяткина* и *В.С. Таскина*, под общей ред. *Р.В. Вяткина*. Вступ. ст. *М.В. Крюкова*. Т. I. М.: Главная редакция восточной литературы, 1972.

Вяткин 3 — *Сьма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит., предисл. и коммент. *Р.В. Вяткина*. Т. III. М.: Главная редакция восточной литературы, 1984.

Вяткин 5 — *Сьма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит., коммент. и вступ. статья *Р.В. Вяткина*. Т. V. М.: Главная редакция восточной литературы, 1987.

Глускина 1956 — Японская поэзия. Сборник. Перевод с японского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. С. 161.

Глускина 1971 — Японские пятистишия. Пер. с яп. *А. Глускиной*. М.: Издательство «Художественная литература», 1971.

Го. р. 1 — *Переломов Л.С., Усов В.Н.* Го Мо-жо // Духовная культура Китая. Историческая мысль, политическая и правовая культура. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2009. С. 466–467.

Го. р. 2 — *Сорокин В.Ф.* Го Мо-жо // Духовная культура Китая. Литература. Язык и письменность. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008. С. 271–272.

Калкаев — *Калкаев Е.Г.* Хань Юй // Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. С. 479–481.

Конрад 1974 — *Конрад Н.И.* Японская литература. От «Кодзики» до Токутоми. М.: Главная редакция восточной литературы, 1974.

Кравцова 2008 Го — *Кравцова М.Е.* Го Пу // Духовная культура Китая. Литература. Язык и письменность. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008. С. 272–274.

Кравцова. Чжан Се — *Кравцова М.Е.* Чжан Се // Духовная культура Китая. Литература. Язык и письменность. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008. С. 542–543.

Кравцова. Чжан Цзай — *Кравцова М.Е.* Чжан Цзай // Духовная культура Китая. Литература. Язык и письменность. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008. С. 551–552.

Кучера Вино — *Кучера С.* Вино в культуре древнего Китая // *Кучера С.* История, культура и право древнего Китая. Собрание трудов. М.: Издательство «Наталис». Институт востоковедения РАН, 2012. С. 292–317.

Кучера Сяо 1 — *Кучера С.* Конфуцианский трактат «Сяо цзин» («Каноническая книга о сыновней почительности»). Гл. 1, 8, 9 / Вступ. статья, пер. с древнекит. и комментарий // Восток (Oriens). Афро-азиатское общество. История и современность. 1999, № 6. С. 129–141.

Кучера Сяо 2 — *Кучера С.* (пер. и комм.). Принцип сыновней почительности и социальная стратификация общества, 9. Сяо цзин (Каноническая книга о сыновней почительности) // *Кучера С.* (сост.). Древний Китай и Юго-Восточная Азия*. История Древнего Востока. Тексты и документы / *В.И. Кузищин* (ред.). М.: «Высшая школа», 2002. С. 601–603.

* Перу С. Кучеры принадлежит материал, касающийся Китая (с. 539–637), тогда как авторами части «Юго-Восточная Азия» (с. 638–648) являются П.Н. Познер и Д.В. Деопик.

Кучера 1977 — *Кучера С.* Китайская археология 1965–1974 гг.: палеолит — эпоха Инь. Находки и проблемы. М.: Главная редакция восточной литературы, 1977.

Кучера 1999 — «Сяо» в надписях на бронзовых изделиях // XXIX Научная конференция «Общество и государство в Китае». М.: Главная редакция восточной литературы, 1999. С. 134–163.

Кучера 2001.1 — *Кучера С.* Инскрипции на бронзовых изделиях — особый вид источников по древней истории Китая. Часть первая // Восток (Oriens). 2001, № 2. С. 121–133.

Кучера 2010 — Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Раздел 1. Небесные чиновники. Цзюань 1 / Памятники письменности Востока СХХХVI, 1. Пер. с кит., вступ. статья, коммент. и приложения *С. Кучеры*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2010.

Кучера 2016 — *Кучера С.* Из истории духовной жизни древнего Китая. Жертвоприношения / Учёные записки Отдела Китая. Вып. 21 // 46-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLVI, ч. 2. М.: Институт востоковедения РАН, 2016. С. 59–126.

Ма Чжэньдо — *Ма Чжэньдо.* Кун Инда // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.: Издательство «Мысль», 1994. С. 157.

Майоров 2009 — *Майоров В.М.* Ван Го-вэй // Духовная культура Китая. Историческая мысль, политическая и правовая культура. *М.Л. Титаренко* и

др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2009. С. 456–457.

Манухин 2008 — *Манухин В.С.* Лю Цзун-юань // *Духовная культура Китая. Литература. Язык и письменность.* *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008. С. 349.

Мартынов 2006 — *Мартынов А.С.* Чжун юн // *Духовная культура Китая. Философия.* *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. С. 592–593.

Милибанд 1995 — *Милибанд С.Д.* Биобиблиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г. Книги I–II. М.: Издательство «Наука», 1995.

Померанцева 2016 — *Померанцева Л.Е.* (пер. с кит., вступ. ст., примеч.). Хуайнаньцзы. Философы из Хуайнани. М.: Наука — Восточная литература, 2016.

Росман 2006 — *Росман В.И.* Ван Го-вэй // *Духовная культура Китая. Философия.* *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. С. 592–593.

Таскин 1987 — Го юй (Речи царств) / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. *В.С. Таскина.* М.: Главная редакция восточной литературы, 1987.

Хоу-цзи — *Рифтин Б.Л.* Хоу-цзи // *Мифы народов мира. Энциклопедия. Том второй.* К–Я. *С.А. Токарев* (гл. ред.). М.: Издательство «Советская энциклопедия», 1982. С. 597.

ХТДП — *Кучера С.* Хронологическая таблица древнекитайских правил // *История Древнего Востока. Тексты и документы.* Под ред. *В.И. Кузицина.* М.: Издательство «Высшая школа», 2002. С. 707–714.

Хунь по — *Г.Л. Ткаченко.* Хунь по // *Духовная культура Китая. Философия.* *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. С. 509.

Ци [1] 1 — *Кобзев А.И., Юркевич А.Г.* Ци [1] // *Китайская философия. Энциклопедический словарь.* *М.Л. Титаренко* (гл. ред.). М.: «Мысль», 1994. С. 431–432.

Ци [1] 2 — *Кобзев А.И.* Ци [1] // *Духовная культура Китая. Философия.* *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. С. 549–551.

Штукин 1957 — *Шицзин* / Изд. *А.А. Штукина, Н.Т. Федоренко.* М.: Издательство АН СССР, 1957.

на западных языках

CFP — The Classic of Filial Piety 孝經. A Chinese-English Bilingual Edition. Серия: Жусюэ цзиндянь и-цун (Translations of Confucian Classics). Trnsl. Into Modern Chinese by *Fu Gengqing.* Trnsl. Into English by *Liu Ruixiang* and *Lin Zhihe.* Шаньдун: Шандун юи чубаньшэ (Shandong Friendship Press), 1998.

Chi.Cl. III — The Chinese Classics. Vol. III. The Shoo King or the Book of Historical Documents. With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes. By *J. Legge.* P. I–II. Hongkong–London: H. Frowde, OUP, Trübner & Co, 1865. Reprinted in China, 1939.

Chi.CI. V — The Chinese Classics. Vol. V. The Ch'un Ts'ew, with The Tso Chuen. With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes. By *J. Legge*. P. I–II. Hongkong: Lane, Crawford & Co.; London: H. Frowde, OUP, Trübner & Co, 1872. Reprinted in China, 1939.

FB — The Four Books. Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean, and The Works of Mencius. With English Translation, and Notes by *James Legge*. Shanghai: The Chinese Book Company. [S.a.].

Kuczera 2004 — *Kuczera S.* The Origins of the Conception of Filial Piety (xiao) in Confucianism. — International Congress of Asian and North African Studies. ICANAS XXXVII. Moscow 2004. III. Moscow, 2004. C. 895–896.

Kuo Mo-jo — *Hu Hou-hsüan*. Comrade Kuo Mo-jo's Great Contributions to the Study of Oracle Inscription // Каогу сюэбао. 1978, № 4. C. 398.

SBCC 1 — The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Transl. by *J. Legge*. P. III. The Li Ki, I–X / The Sacred Books of the East. Ed. By *F.M. Müller*. Vol. XXVII. Delhi–Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass, 1966.

SBCC 2 — The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Transl. by *J. Legge*. P. IV. The Li Ki, XI–XLVI / The Sacred Books of the East. Ed. By *E.F. Müller*. Vol. XXVIII. Delhi–Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass, 1966.

She-King — The She-King with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes / By *J. Legge*. P. I–II. L.: H. Frowde, OUP. [S.a.]. Reprinted in China, 1940.

SRU — *Podbielkowski Z.* Słownik roślin użytkowych. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, 1974.

WEP — Wielka Encyklopedia Powszechna. T. 1–12. Warszawa: PWN, 1962–1969.

Zach — *Zach E. von.* Die chinesische Anthologie. Übersetzungen aus dem *Wen hsüan* / Harvard-Yenching Institute Studies XVIII. T. I–II. Cambridge, Mass.: HUP, 1958.

*S. Kuczera**

From the history of the spiritual life of ancient China.

Part two: etymological and philological analysis

ABSTRACT: This article represents a continuation of the text already published last year (v. Кучера 2016) and deals with the linguistic and philological study of the various manifestations of the cult activities of ancient Chinese in II–I millennia BC, addressing mainly the terms-names of sacrifices. The paper refers to a large number of primary sources: inscriptions on oracle bones (甲骨文 *jiaguwen*, the XIV–XII centuries BC), inscriptions on bronze vessels (金文 *jinwen* XI–VIII centuries BC) and written monuments of the Zhou period and later, allowing us not only to understand the meaning of these terms, but also to find out many ancillary details: who made a sacrifice, to whom, when, how, etc.

KEYWORDS: religion, deities, spirits, souls of ancestors, sacrifice, ritual.

* Kuczera Stanisław, Doctor of Historical Sciences, Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. E-mail: Lemberg1010@yandex.ru

顧哲*

從中國古代的精神生活的歷史. 第二部分: 詞源語言學分析總結

簡述. 這篇文章是研究古代中國于公元前 2000 至公元 300 年間之宗教生活的第二部分— 第一部分已在 2016 年發表了(見 Кучера 2016). 它全面研究十八條術語名稱: 吉禮, 禋祀, 祀, 實柴, 禋燎, 血祭, 祭, 狸沉, 醜辜, 肆, 獻, 裸, 享, 祠春, 禴夏, 嘗秋, 烝冬, 禘; 它們的詞源, 實際意義及其執行的情況; 其給誰指定, 祭祀為何物, 何時何地被實行, 相關的細節等. 文章的史料基礎為甲骨文, 青銅器上的銘文以及周代和以後的文獻資料. 據所做的研究工作作者提出一些重要的結論: 古代中國人(即漢人) 的崇拜生活是非常富裕的; 規定這種活動的細則是多種多樣的, 詳細考慮的, 充分發展的; 非常重要的又必要的是斷定對某祭祀要進行之正確的時間 — 祭祀不可隨時實行. 最後結果是相當全面的及明確的古代漢人精神生活的情狀.

* 顧哲. 歷史學博士, 教授. 俄羅斯科學院. 聯邦的預算的國家科學機關. 東方學研究所 (莫斯科, 俄羅斯). E-mail: Lemberg1010@yandex.ru