*С.И. Блюмхен**

О «реформе Му-вана»: причины, содержание, результаты

АННОТАЦИЯ: О «реформе Му-вана» стали с осторожностью говорить начиная с конца 1980-х, когда стала очевидной взаимосвязь между периодом правления этого *вана* и выявленными изменениями в орнаментации и составе ритуальной утвари и в содержании нанесённых на неё надписей. В статье рассмотрены следующие проблемы: мотивы, предположительно лежавшие в идее проведения такой реформы, её суть (с опорой на фрагмент надписи на блюде *Ши Цян пань*), проблема страха чжоусцев перед *ди* 帝, три этапа становления концепции «мандата Неба», а также отдельные результаты этой реформы.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Му-ван, реформа Му-вана, *цзиньвэнь*, *Ши Цян пань*, Венера, мандат Неба, культ *ди*, идеология.

Неоднородность стилистики и наборов бронзовой ритуальной утвари, относящейся к раннему и позднему периодам Западной Чжоу была впервые замечена искусствоведами. Как отметил Л. фон Фалькенхаузен, «серьёзный стилистический контраст между бронзами Ранней и Поздней Западной Чжоу был впервые отмечен в начале XX века, когда начались исследования китайских бронз как предметов искусства» (см. подробнее [Falkenhausen 1999, p. 150]). Тем не менее, вывод о неком серьёзном сдвиге в идеологии и ритуале Западной Чжоу того периода был сделан далеко не сразу. Насколько мне известно, предположение о том, что приблизительно во времена Му-вана (976–922 до н.э.), пятого правителя династии Чжоу, официальный ритуал подвергся какой-то реформе, впервые выдвинул Кит Прэтт

* Блюмхен Сергей Иванович, младший научный сотрудник Отдела Китая Института востоковедения РАН, г. Москва. E-mail: xieji@mail.ru

© Блюмхен С.И., 2016

[Pratt 1986, p. 38]. Несколько позднее к сходным выводам независимо пришли В.М. Крюков (изучавший изменения в структуре погребальных наборов ритуальной утвари) и автор этих строк (исходя из изменения орнаментов на бронзовых сосудах, в первую очередь — исчезновения основного мотива шанской ритуальной утвари, масок *тао-те*, а также опираясь на сведения *Му тянь цзы чжуань* 穆天子傳[1] см. [Блюмхен 1988]). Позднее к этой тематике обращались и другие исследователи.

Наиболее полным и всеобъемлющим из известных мне исследований ритуала и сакральной коммуникации во времена Западной Чжоу, обобщившим в том числе и материалы по реконструируемой «реформе Му-вана», является работа Пола Н. Вогта «Между родичами и царём: социальные аспекты западночжоуского ритуала» [Vogt 2012], представленная им в Колумбийский университет как диссертация на получение учёной степени доктора философии. Вогт отмечает: «Как представляется, правление царя Му[-вана] было эрой величайшего разнообразия в царском ритуале Западной Чжоу, когда кризис военной мощи заставил царя интенсифицировать усилия в области ритуала, направленные на поддержание идентичности групп [элиты], уравновешивая падение роли царского дома как военного покровителя и боевого вождя» [Vogt 2012, p. 32]. Отмечу, что такой подход является, на мой взгляд, слабой стороной работы Вогта — он сводит роль вана в Западной Чжоу преимущественно к роли «военного покровителя и боевого вождя», озабоченного «поддержанием идентичности групп [элиты]», но при этом недостаточно учитывает интегрирующую роль западночжоуского вана как сакрального лидера, посредника между Небом и людьми, держателя «мандата Неба». Важность этой функции вряд ли была меньшей, чем важность функции «военного покровителя и боевого вождя».

Говоря о начале позднего периода Западной Чжоу, исследовавший орнаментацию бронзовых сосудов того времени Л. фон Фалькенхаузен указал на то, что «этот период археологически маркирован радикальной стилистической трансформацией, повлиявшей на орнаментацию бронзовых сосудов и другой ритуальной утвари — пожалуй, самое всеобъемлющее событие такого рода во всей истории искусства Раннего Китая» [Falkenhausen 1999, p. 149]. Отмечая принципиальное отличие в оформлении ритуальных сосудов Ранней и Поздней

[1] Повесть о чжоуском Му-ване, предпринявшем поездку на Запад, в исконные владения чжоусцев, и его якобы имевшей место встрече с богиней Сиван-му.

Западной Чжоу, Л. фон Фалькенхаузен обращает внимание на следующие моменты:

> «1. В то время как орнамент на изделиях Ранней Западной Чжоу является фронтальным и сосредоточенным, а ярко выраженные боковые фланцы дополнительно подчёркивают, что существует всего один способ смотреть на объект, орнамент на изделиях Поздней Западной Чжоу идёт неразрывной лентой, опоясывающей периметр сосуда, и „фасад“ его можно определить только по расположению ручек.
>
> 2. Орнамент в форме маски на изделиях Ранней Западной Чжоу исполнен отливкой в высоком рельефе, а ленточный орнамент Поздней Западной Чжоу — плоский, и только линии контура подчёркивают равномерно заглублённые линии орнамента.
>
> 3. Что самое удивительное, детали орнамента на изделиях Ранней Западной Чжоу несут черты сходства с обликом животных… (было бы неправильным сказать „натуралистичного“, но вполне подходит термин „узнаваемого“), в то время как орнамент Поздней Западной Чжоу полностью геометричен и абстрактен» [Falkenhausen 1999, p. 149–150].

Далее Л. фон Фалькенхаузен отмечает: «повсеместная трансформация стиля произошла ок. 850 г. до н.э., и Джессика Роусон (см. подробнее: [Rawson 1990, p. 93–110]. — *С.Б.*) безусловно права, утверждая, что это стало побочным результатом радикальной реформы ритуала. С учётом центральной роли ритуала в обществе[нных отношениях] такая реформа должна была означать полную реорганизацию элиты общества. Примечательно и до сих пор необъяснимо, что это важное событие прошло незамеченным во всех сохранившихся текстовых описаниях ранней китайской истории» [Falkenhausen 1999, p. 150–151].

Целью настоящей работы является попытка отчасти восполнить эту историческую лакуну, воссоздав предысторию, побудительные мотивы и цели этой реформы, а также результаты её проведения и их влияние на последующую историю китайской государственности.

Важнейшей из причин, сделавших необходимой и неизбежной реформу ритуала, является концепция «мандата Неба» в том виде, в котором она существовала на момент падения Шан (1027 г. до н.э.). Если идеологические аспекты концепции «мандата Неба» рассмотрены достаточно подробно (см., например, их весьма полное описание в первом томе итогового труда Л.С. Васильева «Древний Китай» [Васильев 1995, с. 232–235]), то аспекты психологические, космологические и ритуальные особого внимания авторов не привлекали — возможно, из-за необходимости опираться на результаты реконструкций

при моделировании исторического процесса, чего историки (в отличие от палеонтологов[2]) стараются по возможности избегать. Итак, рассмотрим некоторые особенности получения чжоусцами «небесного повеления».

Для того чтобы согласиться принять от Неба это «повеление», требовались либо исключительная смелость принимающего, либо исключительные обстоятельства, сподвигшие его принять «небесное повеление».

На первый взгляд, такое утверждение представляется странным: кого было бояться *чжухоу*, вступающим в антишанскую коалицию с Вэнь-ваном, получившим «небесное повеление», а позднее — союзникам победившего Шан чжоуского У-вана? Ведь им изначально была продемонстрирована поддержка на самом высоком уровне, им был дарован «мандат Неба». В «Послании к римлянам» (Рим. 8, 31) апостол Павел сказал: «Если Бог за нас, кто против нас?». Чжоусцы имели все основания сказать эти же слова на тысячу лет раньше Павла.

И, тем не менее, апеллируя к поддержке Неба, чжоуские аристократы продолжали существовать в социальной атмосфере, буквально пропитанной страхом. Они испытывали страх сами (в том числе страх нарушить волю предков, не оправдать их ожидания или чаяния Неба) и сами же стремились внушать страх нижестоящим. Об этом свидетельствуют стандартные формулы надписей на западночжоуских ритуальных сосудах из бронзы, исследованные В.М. Крюковым в его монографии «Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу» [Крюков 2000, с. 228–230], об этом же говорится в некоторых главах *Шу-цзина*.

В.М. Крюков отмечает: «Так, в главе „Шао гао“ говорится о „получении грозного повеления (*вэй мин* 威命) и просветлённой благодати (*мин дэ* 明德)“ [Legge 1939, vol. 3:433]… В главе „Цзю гао“ эти понятия противопоставляются:

> Когда Небо ниспосылало своё повеление (*мин*), наш народ совершал изначальные жертвоприношения, когда Небо ниспосылало кару (*вэй*), наш народ привносил великую смуту в благодать и утрачивал её [Legge 1939, vol. 3:399–401].

В главе „Люй син“ термин *вэй* используется как антоним понятия „просветлённость“ (*мин* 明):

---

[2] Кстати, когда палеонтологи, владеющие методологией реконструкции эволюционирующих систем, дают себе труд обратиться к моделированию исторического процесса и его закономерностей, они зачастую добиваются прекрасных результатов. Упомяну в этой связи лишь две фамилии — И. Ефремов и В. Еськов.

Царственный Владыка (皇帝, тут был бы более точным перевод «царственные предки-*ди*». — *С.Б.*) <...> устрашающей силой (*вэй*) своего *дэ* наводил на людей страх, а просветлённостью (*мин*) своего *дэ* просветлял людей [Legge 1939, vol. 3:593–595]» ([Крюков, 2000, с. 230]).

На самом деле, никакого противопоставления *вэй* 威 и *мин* 明 нет: из приведённых выше цитат вполне определённо следует, что «страх» *вэй* 威 рассматривался как первый из аспектов *дэ* 德 (*дэ вэй* 德威), препятствующий недолжному поведению, а склонность к поведению должному прививалась воздействием второго, мироустроительного аспекта силы *дэ* 德, т.е. *мин* 明 (*дэ мин* 德明). Категорию *вэй* вряд ли можно трактовать как кару саму по себе: страх перед грозным повелением Неба помогал поддерживать порядок, влияние страха уравновешивалось авторитетом мироустроительной силы *дэ* правителя, их совместное применение задавало систему координат разрешённого и запретного, а система эта была зафиксирована в ритуале.

Но упомянутый страх был преодолимым, ведь он существовал в рамках контролируемой системы координат, был всего лишь одной из её функций. Соблюдай правила и ритуалы, выполняй волю *вана* и пользуйся благами устроенного согласно воле Неба мироздания. Казалось бы, зачем придавать столь большое значение теме страха, постоянно ссылаться на боязнь нарушить волю высших сил, да ещё уведомлять об этом усопших предков? Причина, по-моему, в том, что этими контролируемыми страхами из общественного сознания пытались вытеснить страхи иные, неконтролируемые. И причиной таких неконтролируемых страхов были как наличие сомнений в правильности понимания полученного «мандата Неба», так и отсутствие сомнений в возможностях шанских царских предков-*ди* 帝 покарать любых неугодных им лиц.

Отступление первое: как следовало понимать схождение планет? На первый взгляд, вопрос этот выглядит странно: казалось бы, трактовка такого события, как вручение Чжоу «мандата Неба», вполне однозначна[3] и никакие сомнения здесь не уместны. Однако с этим схождением планет всё обстояло не так просто. Современная компьютерная техника позволяет смоделировать динамику схождения планет — и при этом выясняет-

[3] Речь идёт о схождении планет, имевшем место 28 мая 1059 г. до н.э., что было установлено Дэвидом Панкениером и чему он посвятил ряд работ (см., например: [Pankenier 1995; Pankenier 2013]); эта же дата стала одной из важнейших опорных точек при реализации в 1996–2000 гг. хронологического проекта Ся–Шан–Чжоу.

ся примечательная подробность: схождение планет проходило на контркурсах, когда четыре из пяти планет после схождения в районе созвездия Красной птицы продолжили медленно опускаться к линии горизонта на западе, а пятая планета, Венера, продолжала восходить над западным горизонтом. Рассмотрим события, последовавшие после схождения планет, с точки зрения поддержки высших сил, но перед тем, как определять, кого именно они тогда поддержали, разберёмся, что представляла собой для шанцев и других народов шанской ойкумены планета Венера. Дело в том, что в шанской космологии она играла совершенно особую роль, о чём сохранилось много косвенных данных в позднейших источниках, дошедших до Хань и использованных Сыма Цянем при составлении 27-й главы «Исторических записок».

В соответствии с духом времени и, возможно, следуя традиции, сформировавшейся под влиянием теории «пяти элементов», Сыма Цянь называет Венеру Тай-бо (или Тай-бай) 太白, «Великая белая [звезда]», хотя и не акцентирует её связь со стихией металла, при этом в его труде приведено много других названий этой планеты.

Рассмотрим семантику этих названий, а также обратимся к тем моментам в рассматриваемой главе «Исторических записок», которые, по-моему, представляют собой пережиток архаических представлений о роли Венеры в мироздании и отражают связь этой планеты с культом шанских царских предков-*ди* 帝.

Во-первых, сюда можно отнести одно из названий Венеры — Инь-син 殷星, «Звезда Инь». Предложенный Р.В. Вяткиным перевод *инь* 殷 как «величественная» не учитывает двух обстоятельств: (а) все варианты названия этой планеты, как будет показано ниже, предельно функциональны и величальные эпитеты среди них отсутствуют; (б) сам термин *инь* 殷 был введён в оборот для обозначения Шан победителями-чжоусцами и имеет, если исходить из структуры знака, смысл «вредящие плодородию» или «зловредные» (см. подробное рассмотрение этого вопроса в: [Кузнецова-Фетисова 2013])[4].

[4] То, что введённый в оборот чжоусцами знак с сугубо негативным смыслом обрёл многочисленные позитивные коннотации («великий, важный, процветающий, торжественный, внимательный, приветливый, богатый, обильный, зажиточный»), отражает всего лишь провал направленной против шанцев чжоуской пропаганды. Пропаганда эта имела относительный успех только в отношении последнего шанского *вана* Чжоу-синя.

Во-вторых, зона ответственности Венеры вовсе не ограничивается направлениями, связанными с восходом и закатом, т.е. западом и востоком: «Когда Венера появляется на востоке, она ведает востоком; когда она скрывается на востоке, то ведает северной стороной; когда Венера появляется на западе, она ведает западом; когда она скрывается на западе, то ведает южной стороной» [Сыма Цянь 1986, с. 131], иными словами, она «ведает» всеми странами света, как и было положено духам шанских царских предков-*ди*.

В-третьих, анализ перечисления её древних названий позволяет установить её свойства и функции, присущие шанским духам предков-*ди*. Обратимся к названиям. Переводчик «Исторических записок» Р.В. Вяткин отмечал: «Множественность параллельных названий у планеты Венера (Тай-бо), большая часть которых позднее вышла из употребления, объясняется, по-видимому, тем значением, которое ей придавали древние жители Китая и астрологи, и обилием функций, приписанных Венере во всевозможных предсказаниях и верованиях[5]. Условно эти названия можно перевести так: Инь-син[6] (殷星, букв. ‘звезда Инь’) — „Величественная звезда“, Тай-чжэн (太正) — „Великое начало“, Ин-син (營星) — „Звезда военных“, Гуань-син (觀星) — „Всевидящая звезда“, Гун-син (宮星, букв. ‘Звезда-дворец’) — „Дворцовая звезда“, Мин-син (明星) — „Блестящая звезда“, Да-шуай (大衰) — „Великий упадок“, Да-цзэ (大澤) — „Великое благодеяние“, Чжун-син (終星[7]) — „Звезда конца [жизни]“, Да-сян (大相) — „Великий советник“, Тянь-хао (天浩) — „Великая беспредельность“, Сюй-син (序星) — „Звезда-прибежище“, Юэ-вэй (月緯) — „Лунный уток“» [Сыма Цянь 1986, с. 281, примеч. 120].

Вполне очевидно, что названия планеты отражают имеющиеся у неё свойства и связанные с ней ожидания, что позволяет определить круг связанных с Венерой ожиданий. Даже при том, что два из приведённых названий — Мин-син 明星

---

[5] Точнее, в шанском государственном культе, реалии и пережитки которого сохранились и нашли отражение «во всевозможных предсказаниях и верованиях».

[6] Отсюда и до конца этой цитаты иероглифы и комментарии в круглых скобках вставлены мной. — *С.Б.*

[7] Знак *чжун* 終 означает «скончаться, умереть (обычно о старших, уважаемых лицах)» [БКРС, т. 4, с. 1052].

„Блестящая звезда“ и Да-сян 大相 „Великий советник“ — являются ситуационными и определяются положением Венеры относительно других светил, общий набор связанных с Венерой ожиданий и представлений, если объединить семантику её названий с иными сведениями из 27-й главы «Исторических записок», таков:

Описание Венеры в ритуальном и физическом смысле. «Созвездие Ган („Шея“) служит храмом далёких предков, а планета Тай-бо (Венера) — храмом [близких] предков» [Сыма Цянь 1986, с. 135]. То есть речь идёт о неком дворцово-храмовом комплексе («Звезда-дворец» + «храм [близких] предков»), в котором после смерти («Звезда конца [жизни]») находят прибежище («Звезда-прибежище») некие ду́хи, где они принимают жертвы от живых потомков. Такая трактовка оставляет за рамками способ перемещения дворцово-храмового комплекса в пространстве. Рискнём предположить, что способ этот был необычен. Планета Венера, так же как Солнце, Луна и остальные 4 планеты, перемещается по небу вблизи плоскости эклиптики. С учётом того, что как минимум на одной из них, Венере, предполагается наличие построек (дворец, храм), логично предположить, что она представляет собой некую движущуюся в пространстве сушу — остров или гору. Если все пять планет имеют сходную природу, то они представляют собой пять движущихся в небесных просторах островов или гор. На память приходят очень живучие мифы о пяти плавающих островах, населённых святыми и совершенномудрыми. Если соотнести пять планет с пятью несущими на себе остров/гору черепахами, плавающими по мировым водам, то некоторые детали мифа об островах-черепахах становятся понятными и логичными. Например, миф о великане из страны Лунбо, который изловил поддерживавших острова Дайюй и Юаньцзяо черепах, в результате чего эти острова уплыли на север и утонули, является, скорее всего, переосмыслением более архаичного космологического мифа, объяснявшего, почему Меркурий и Венера не могут пересекать небосвод и остаются всегда в нижней (напомню, низ ассоциировался с севером) его части. Отметим также указание Р.В. Вяткина на то, что «планета Тай-бо (Венера) считалась духом реки Хуанхэ» [Сыма Цянь 1986, с. 299, прим. 61], а Хуанхэ, в свою очередь, имела продолжением Небесную реку (Млечный путь, см. подробнее [Блюмхен 2014]) и воды окружающего сушу океана.

Функции Венеры. Функции эти можно условно разделить на «небесные» и «земные». Если говорить о «небесных», то «планета Тай-бо — высший чиновник [на небе], её прозвище — Шан-гун (上公. — *С.Б.*) („Высший *гун*“)» [Сыма Цянь 1986, с. 135]. Об этом же говорит её название «Великий советник» (возм. «Небесный советник»). К числу «земных» функций относятся функции наблюдения («Всевидящая звезда»), она же «ведает казнями» [Сыма Цянь 1986, с. 130] и наказаниями: «В случае убийств и утрат наказание исходит от планеты Тай-бо» [там же]. Особенно важна её роль в военной сфере («Звезда военных»; «Будучи на положении *дасыма* — управителя над военными делами, планета внимательно наблюдает за этим» [Сыма Цянь 1986, с. 135]). Она выступает также как источник благ («Великое благодеяние», кроме того, название Тянь хао 天浩 «Великая беспредельность» можно перевести как «Великая щедрость»). Венеру также считали истоком («Великое начало»), а именно обращение к истокам служило залогом успеха в любых делах, в том числе брачных («Лунный уток»; в позднейших мифах была местом обитания Си-шэня 喜神, божества радости и покровителя бракосочетания; предположительно это прообраз Подлунного старца) и, возможно, магических (в народной мифологической традиции земным воплощением Венеры считался Дунфан Шо).

Связь с шанскими духами царских предков-*ди*. Она прослеживается из названия Инь-син, «звезда Инь». Вероятно, из того же источника, то есть чжоуской антишанской пропаганды, исходит и такое название Венеры, как «Великий упадок». Да и само название Тай-бай/Тай-бо 太白 «Великая белая» указывает на связь Венеры с белым цветом и металлом, а те традиционно соотносятся в китайской истории и мифологии с династией Шан. Всё вышеперечисленное позволяет достаточно определённо считать функции Венеры соответствующими функциям духов предков шанских правителей, т.е. *ди*, а саму Венеру — небесным дворцом и храмом шанских *ди*.

Не исключено, что поочередные восходы Венеры на востоке и западе легли в основу шанской концепции *вэнь-у* 文武: «[Когда Венера] появляется на востоке, это связано с добродетелью (т.е. с *вэнь* 文. — *С.Б.*), и [если в этом случае] предпринимаются дела, то, пойдёт ли планета влево или навстречу, [всё равно] придёт успех. [Когда Венера] появляется на западе, это связано с наказаниями (т.е. с *у* 武. — *С.Б.*), и [если в этом

случае] предпринимаются дела, то, пойдёт ли планета направо или повернёт назад, [всё равно] ждёт успех. В противном же случае во всём жди несчастья» [Сыма Цянь 1986, с. 134–135].

С учётом вышесказанного аномальное поведение этой планеты во время схождения давало шанцам формальные основания если не оспорить сам факт схождения планет, то, по меньшей мере, дать ему какую-то иную интерпретацию. Именно движению планет придавалась в древности максимальная важность: «Движение планеты важнее, чем её цвет, цвет планеты важнее её положения, однако иметь положение важнее, чем не иметь его; иметь цвет важнее, чем не иметь его; движение же звёзд (т.е. планет. — *С.Б.*) берёт верх над всем» [Сыма Цянь 1986, с. 133]. В свете вышесказанного позиция шанцев могла выглядеть так: планета «Высший *гун*», она же «Великий советник», на которой находятся храм ближних предков и обитель *ди*, направлялась на доклад[8] к Шан-ди[9], когда вокруг неё собрались четыре других «подвижных звезды», — вероятно, их обитатели обратились к «Высшему *гуну*» с прошением, которое следовало разрешить или довести до Шан-ди, после чего все участники встречи разошлись: «Высший *гун*» продолжил свой путь к престолу Шан-ди, а остальные ушли за горизонт, т.е. в подземное царство. Отсутствие единства в поведении планет после их сближения вполне можно было трактовать как встречу заинтересованных лиц с небесным чиновником по какой-либо надобности.

---

[8] Отметим, что астрономическое поведение Венеры чрезвычайно сходно с поведением чиновника, явившегося на доклад к правителю-Солнцу: появление в зале приёмов (восхождение планеты над горизонтом), приближение на дозволенное расстояние (соответствует элонгации обычно не превышающей 48 градусов, т.е. максимальному углу между Венерой и Солнцем, на самом деле значительно меньше из-за засветки небосвода), выслушивание указаний, похвалы или порицания (повышение или снижения светимости планеты Венера соответственно её фазам), покидание зала приёмов (снижение планеты и её уход за горизонт). Напомним, что «планета Тай-бо — высший чиновник [на небе], её прозвище — Шан-гун („Высший *гун*“)» [Сыма Цянь 1986, с. 135]. Об этой же функции говорит её название «Великий советник» (возм. «Небесный советник»).

[9] Говоря о посмертном пребывании духов предков, и в Шан, и в западной Чжоу нередко использовали выражение *шан-ди цзо-ю* 上帝左右 («справа и слева от Шан-ди»), что, по-моему, достаточно определённо указывает на западные и восточные элонгации Венеры. Венера восходит и заходит «справа» и «слева» от центральной части неба, ассоциируемой с Шан-ди. Шан-ди при этом находится на главной оси мироздания, соответствующей мировой вертикали или направлению север–юг по горизонтали.

Самое примечательное, что поначалу и чжоусцы вряд ли усомнились в такой трактовке, и их претензии вовсе не распространялись на захват власти в ойкумене. Об этом свидетельствует поведение Цзи Чана 姬昌, будущего Вэнь-вана, приведшее его в темницу Ю-ли.

Отступление второе: почему Цзи Чан поверил Чжоу-синю. Попробуем разобраться с мотивацией поступков исторических персонажей, как они известны нам из последующих исторических описаний, с учётом этой ставшей известной подробности схождения планет.

Итак, планеты встретились над западным горизонтом. Пока события не получили неблагоприятной для Шан трактовки[10], Чжоу-синь попытался действовать на опережение: им были декларированы масштабные административные реформы в структуре управления государством Шан. Вероятно, опираясь на выгодную для Шан трактовку схождения планет, Чжоу-синь объявил о назначении трёх *гунов*, фактически своих соправителей. Это событие хорошо коррелирует с реалиями упомянутого астрономического явления: рядом с Венерой, «Высшим *гуном*» и местом пребывания *ди*, встретились 4 других «блуждающих звезды», как бы обратившись к «Высшему *гуну*», а потом удалившись. Учитывая, что Венера ассоциируется с *ди*, зададимся вопросом: кто здесь, в земном мире, вправе обращаться к *ди*? Только действующий шанский правитель, Чжоу-синь. Тогда получается, что ему соответствует одна из этих «блуждающих звёзд». А остальные трое? Их нет, а значит, случившееся можно понимать как указание шанских предков-*ди* дать возможность обращения к ним ещё троим, кроме Чжоу-синя. Но к *ди* могут обращаться только шанские ваны, и тогда Чжоу-синь объявил о решении назначить ещё трёх фактических соправителей, трёх *гунов* — внешне всё соответствовало явленной в небесах воле *ди*. Вот только *гунами* он назначил лидеров внешней и внутренней оппозиции.

---

[10] Всё-таки схождение имело место, а ранее подобные события трактовалось как предвестник воцарения новой династии — со схождения, имевшего место в феврале 1953 г. до н.э., вела отсчёт времени династия Ся, после схождения в ноябре–декабре 1576 г. до н.э. воцарилась Шан. Упорядоченности небесной механики придавалось огромное значение вплоть до Нового времени, и ещё во времена династии Сун в документах можно было встретить фразу типа *Мин дэ чжао эр шан гэ* 明德昭而上格 «Сияющее *дэ* проявляет [себя], и наверху [всё остаётся] на своих местах» (цит. по: [Мартынов 1978, с. 32, 265]).

Если бы Чжоу-синь объявил такое без ссылки на схождение планет, то, скорее всего, ему бы вряд ли поверили. Уж точно не поверил бы чжоуский правитель Цзи Чан, проводивший курс на усиление Чжоу и прекрасно помнивший судьбу своего казнённого шанским *ваном* отца, который когда-то поверил в ожидавшие его у шанского *вана* милости, явился ко двору и был казнён с целью ослабления чрезмерно усилившегося под его руководством Чжоу. Без схождения планет решение о назначении *гунов*, принятое таким довольно сильным правителем, каким был Чжоу-синь, сразу заставляло бы кандидатов в *гуны* задуматься о ловушке… Но схождение планет произошло на самом деле, трактовка была лестной и вызывала доверие, и все вновь назначенные *гуны* явились ко двору шанского *вана*. Двух шанцев, своих оппонентов, Чжоу-синь казнил, а Цзи Чан был схвачен, буквально чудом спас себе жизнь, притворившись безумным, и был брошен в тюрьму Ю-ли, где, продолжая имитировать безумие, смог заняться составлением *И-цзина*. Фактически Чжоу-синь злоупотребил авторитетом *ди*, но время шло, гром не грянул, *ди* не покарали Чжоу-синя, Венера всё так же «ходила на доклад» к Шан-ди, устои мироустройства не рухнули, иными словами, наглядной поддержки «сверху» идея смены династии не получила.

Выше мы рассмотрели первую, шанскую трактовку схождения планет в 1059 г. до н.э., на смену ей со временем пришли две другие, обе они были чжоускими. После освобождения Вэнь-вана чжоусцы стали исходить из того, что схождение планет было «небесным повелением», указывавшим на необходимость наказать нарушившего порядок в мироздании шанского *вана* Чжоу-синя, организовать карательный поход против него.

Получивший «небесное повеление» Вэнь-ван так и не смог его выполнить. Наказать Чжоу-синя, выполнив волю Неба, смог его сын Цзи Фа 姬發, получивший титул У-ван. Злые языки утверждали, что У-ван три года возил за собой гроб с телом отца, не предавая его земле, чтобы продемонстрировать свою готовность выполнить повеление Неба. При этом выполнить его следовало так, чтобы не испортить отношения с шанскими *ди*: «…прибыв в столицу Шан, У-ван не отнёсся к побеждённым как к врагам. Напротив, он почти демонстративно ограничился символическим наказанием уже погибших *вана* и его двух любимых наложниц (вспомним: Чжоу-синь внимал капризам женщин), которые до появления чжоусцев успели покончить с собой. После этого У-ван отправился в шанский храм, где совершил

церемонию с пышными жертвоприношениями в честь шанских „верхних предков“… Мало того, У-ван после этого торжественно вручил бразды управления шанцами в руки сына Чжоу-синя (т.е. У-гэна. — *С.Б.*), который отныне должен был возглавлять государство Шан и приносить регулярные жертвы шанским предкам-*ди*. Иными словами, У-ван и не помышлял, по меньшей мере вначале, о ликвидации государства Шан» [Васильев 1995, с. 221]. Впрочем, У-вану это не помогло — он скоропостижно скончался от болезни всего через 2–3 года после разгрома Шан в битве при Му-е, что также было слабо похоже на милость Неба и сильно похоже на козни шанских *ди* (Вэнь-ван также умер приблизительно через три года после схождения планет, ок. 1056 г. до н.э.).

Л.С. Васильев совершенно справедливо указал, что «У-ван не стремился заместить собой правителей вчера ещё могущественного Шан. Больше того, он даже как бы побаивался этого, не чувствуя себя вправе занять столь высокое место вот так просто, по праву сильного, завоевателя» [там же]. «Словом, всё говорит о том, что У-ван чувствовал себя в своей новой роли всемогущего завоевателя как-то неуютно. Он явно ощущал некий комплекс неполноценности, даже, если угодно, какой-то вины. Естественно, не перед людьми — они были ниже него, не им его судить, но перед Небом (или, если точнее, перед „верхними предками“, причём именно шанскими „верхними предками“ — *шан-ди*, теми самыми, к которым он и его отец привыкли относиться с таким пиететом)» [там же, с. 222].

Вряд ли потому приходится удивляться, что после его смерти его младшие братья, Гуань-шу и Цай-шу, приставленные к новому шанскому *вану* У-гэну, сговорились с ним и совместно подняли шанско-чжоуский мятеж — вероятно, они считали, что «небесное повеление» выполнено, злодей Чжоу-синь понёс кару и во избежание судьбы У-вана следует возвратить прежний порядок вещей. Борьба велась против брата У-вана Цзи Даня 姬旦 (Чжоу-гун 周公; вар.: Чжоу-гун Дань 周公旦; его обвиняли в намерении узурпировать власть) и малолетнего сына У-вана — Чэн-вана. «В борьбе против подозреваемого в нелегитимных акциях Чжоу-гуна его братья опирались на легитимность поверженного, но не уничтоженного и тем самым как бы сохранявшего поддержку небесных сил дома Шан» [там же, с. 225–226]. Мятеж был подавлен Чжоу-гуном. Именно Чжоу-гун был тем, кто сформулировал новое, уже третье понимание смысла схождения планет как повеления не наказать злодея Чжоу-синя, а принять на себя управление Поднебесной — то есть мандата на реальное отстранение от власти шанских *ванов*, на лишение их сакрального статуса предстоятелей перед миром духов и божествами природы и на объединение ойкумены

в рамках новой, чжоуской государственности. Ломалось старое мировоззрение, основанное на абсолютном доминировании шанского этноса и мироустроительной роли шанского *вана*, — и становился насущным вопрос об урегулировании отношений с духами шанских царских предков-*ди*.

А у шанских *ди* были весомые причины проявлять недовольство: им прекратили приносить привычные жертвы (в частности, человеческие) и духи стали голодать. Они и при Чжоу-сине, по мнению чжоуских составителей *Шу-цзина*, были недовольны приносимыми им жертвами (см. [Блюмхен 2015]), а голодный и недовольный дух — источник бедствий. То, что они не любили разрушивших шанскую государственность чжоусцев, явно следует из *Шу-цзина*, где глава *Си-бо кань Ли*, рассказывающая о духе И-иня, пытавшегося наставлять последнего шанского *вана* Чжоу-синя, прямо указывает: «… не любил Чжоу» [там же]. А ведь И-инь получал жертвы наравне с предками шанских *ванов*, хотя и не был связан с ними кровным родством. Вряд ли кровные родственники Чжоу-синя, его предки, которые непосредственно зависели от приносимых их потомком жертвоприношений, относились к захватчикам-чжоусцам как-то лучше.

Однако на небесах были уже не только шанцы. Входящая в состав *Ши-цзина* «Ода У-вану» (*Ся У* 下武) начинается со строк:

下武維周、Ныне У-ван утверждает правление Чжоу,
世有哲王。Мудрыми слыли цари у былых поколений.
三后在天、Чжоуских три государя отныне на Небе.
王配于京。Их продолжатель — в столице обширных владений.
(Пер. А.А. Штукина; [Ши-цзин, с. 349]).

Важный момент — наличие на Небе уже трёх чжоуских государей, предков У-вана. И я полагаю, что это были далеко не единственные обитатели Неба от чжоусцев. Чжоу-гун, обеспечивший сохранение власти за чжоусцами, создавший теорию «мандата Неба» с ныне известным нам содержанием, не мог обойти вниманием вопрос преодоления страха перед *ди*. Полагаю, что именно он стоял у истоков попытки исправить ситуацию с *ди* при помощи «кавалерийской атаки на небеса» — разработки и внедрения концепции *хунь-по*.

Отступление третье: внедрение представлений о душах *хунь* 魂 и *по* 魄 как способ «заселить» Небо. У исследователей китайской культуры уже давно вызывают недоумение представления о множественности душ у человека. Согласно этим представлениям, у каждого живущего имеется десять (иногда указывают иное число) душ, из них три светлых, «небесных»

души *хунь* 魂 и семь тёмных, «земных» душ *по* 魄. После смерти «небесные» души отбывают на Небо, а «земные», соответственно, пребывают под землёй.

Вполне очевидно, что такие представления полностью противоречат культу предков, согласно которому душа у предка всего одна, как раз ей и приносятся жертвы. Куда бы она ни отправилась после смерти, в небеса, как душа *вана*, или под землю, как душа обычного общинника, она одна. Вероятно, потому идея *хунь-по* часто рассматривается исследователями как скорее некая философская или натурфилософская концепция, не нашедшая внятного отражения в консервативном ритуале культа предков. Однако в вопросах, связанных с культом предков, подобные умозрительные построения сами по себе существовать просто не могут, ритуал поклонения предкам и их кормления требует точности и полной определённости с адресатом молитв и получателем жертв.

С другой стороны, достаточно широкая распространённость этой концепции в культуре и её «непотопляемость» невзирая на явную абсурдность в рамках культа предков позволяют предположить, что когда-то эта идея имела поддержку на самом верху и была потому весьма распространена, а приверженность ей была признаком лояльности. Её упоминание в *Цзо чжуань* позволяет говорить о существовании данной концепции как некой данности уже на достаточно раннем этапе Восточной Чжоу.

Для нас в этой концепции интересно упоминание «небесных» душ *хунь*. С точки зрения шанской космологии, существование душ *хунь* означает, что какая-то часть душ оказывается там, где могут обитать только души шанских царских предков-*ди*, при этом безотносительно к тому, был ли при жизни их носитель шанским *ваном*. С точки зрения шанцев это выглядит как кощунственная выдумка.

Кто выигрывал от её внедрения? В контексте реалий противоборства между Шан и Чжоу ответ прост: тот, кто был заинтересован в «разбавлении» рядов шанских *ди* душами своих сторонников. Именно со времён Чжоу-гуна начинает хождение концепция, что «небесное повеление» было дано не одному Вэнь-вану, а всему Чжоу. Соответственно, все получившие «небесное повеление» и участвовавшие в выполнении повеления Неба, участвовали тем самым в сакральной коммуникации с Небом, а это функция шанских *ванов*. Соответственно, и посмертие будет как у *ванов* — душа принявшего и выполнившего

повеление Неба пополнит ряды *ди*. Такую душу (одну!) следует называть *хунь*. Тот же, кто усомнился и не участвовал, в посмертии своём отправится под землю, туда, где обитают души лиц низкого звания, и душу его (также одну!) следует называть *по*.

Идея «разбавить» шанских *ди* собственными чжоускими вряд ли просуществовала как официальная норма идеологии очень долго — по причинам как небесным, так и земным. Причины небесные вполне просты: в небесной механике ничего не изменилось, какого-либо влияния на функционирование небесного дворца-храма *ди* (Венеры) отмечено не было. Причины земные также понятны: такая идея просто не могла не стать причиной множества свар и конфликтов по типу российского местничества — наверняка шло выяснение отношений на тему того, кто раньше поддержал «небесное повеление», а кто колебался, кто когда примкнул к Вэнь-вану и У-вану и т.п. То есть, призванная нивелировать влияние шанских *ди*, идея *хунь-по* показала практически нулевую эффективность, но при этом стала постоянным поводом для ссор и конфликтов среди самих чжоусцев. Способ решения конфликтной ситуации тоже был, скорее всего, стандартным: если в России «местнические споры» были прекращены приговором Земского Собора 1682 г. и сожжением разрядных книг, то чжоуские правители, скорее всего, просто запретили обсуждать вопросы посмертного существования душ предков, благо почитать их, отправлять ритуалы и приносить жертвы это никак не мешало. Возможно, именно поэтому вопросы, связанные с посмертным существованием душ, оставались незатронутыми в памятниках древнекитайской письменности и были фактически объявлены не подлежащими обсуждению позднейшим конфуцианством.

Отметим, что функционально концепция *хунь-по* была идеологизированным вариантом шанской концепции *шан-ся* 上下, т.е. принадлежности души усопшего либо к небесной («царской»), либо к подземной («народной») общине духов предков.

В заключение предположу, что числа в концепции *хунь-по* появились в результате оценки общей численности поддержавших «мандат Неба» (три из десяти), спроецированной на отдельного человека, или в результате какого-то недопонимания (либо анекдотического случая). Скорее всего, анекдот стал со временем восприниматься как истина, а потом получил и теоретическое обоснование во время становления даосизма.

Итак, Шан была побеждена полностью, но не окончательно, ибо зримых изменений в миропорядке, которые подтверждали бы выпол-

нение «небесного повеления», не наблюдалось. Предположительно, использованная Чжоу-синем трактовка схождения планет опиралась на восхождение над горизонтом ассоциировавшейся с *ди* Венеры, а с ней всё продолжало оставаться без изменений. То есть духи предков правителей Шан продолжали оставаться на своих местах.

Чжоу-гун, принявший на свои плечи после смерти У-вана не только вопросы государственного управления, но и ритуально-идеологического обеспечения шанского завоевания, а значит и проблемы борьбы с шанскими *ди*, мог ожидать, что всё изменится, стоит лишить наследника шанского вана власти и отослать его подальше от главного ритуального центра (на территории нынешнего Аньяна). Если надеяться на лучшее, то не справившиеся с задачей упорядочения мироздания *ди* будут, возможно, удалены от небесного правителя Шан-ди — визуально это проявится в том, что Венера либо исчезнет с небосвода вообще, либо свечение её сильно ослабеет, ведь тогда она станет местом обитания только чжоуских *ди*, пока немногочисленных. Не помогло. Как не помогла и попытка ускорить накопление чжоуских *ди* при помощи душ *хунь*. Так и не произошло исчезновение или сильное ослабление яркости Венеры в рамках её обычного астрономического цикла, что можно было бы рассматривать как подтверждение выполнения полученного Вэнь-ваном «небесного повеления», чего так ждал, но не дождался сокрушивший шанцев У-ван.

Не помогло ослабить *ди* и осуществлённое Чжоу-гуном окончательное лишение Шан власти и выселение шанской аристократии (в том числе предков Конфуция) в удел Сун, подальше от шанского ритуального центра и от новой чжоуской столицы в Фэн. Чжоусцам удалось преодолеть шанское сопротивление и достаточно бескровно возглавить владения, входившие в состав шанской ойкумены — но проходило всё в форме псевдо-добровольного присоединения, с сохранением существующих титулов, должностей и т.п. — т.е. в форме реинвеституры.

Не имеющая однозначной сакральной санкции власть должна была постоянно оглядываться на небесные знамения — ведь механизм мироздания сохранял стабильность, а значит, неизменным оставалось и влияние шанских *ди* на дела людей. Предпринимались, правда, неудачно, попытки обретения собственной чжоуской опоры в сфере сакрального. Был разработан Большой ритуал (*да фэн* 大豐 или *да ли* 大禮), для которого возводили состоящий из пяти пределов (центрального и четырёх ориентированных по странам света) *мин тан* 明堂 «Зал [мировой] гармонии» и создавали окружавший его кольцеобразный пруд *бичи* 璧池 или *биюн* 璧雍. Целью ритуала было прямое обращение к Шан-ди в обход шанских *ди*. Был присвоен

официальный статус божества чжоускому первопредку Хоу-цзи, как минимум дважды (сразу после покорения Шан [Комиссаров 1981] и во времена Му-вана) предпринимались попытки использовать культ Сиван-му, придав ему космологическое значение (с тех пор сохранилось, например, поверье, что Млечный путь — заколка Сиван-му). Тщательно воспроизводились шанские ритуалы. Но всё это вряд ли могло уравновесить всего лишь своевременное появление в небе и яркое сияние «утренней» или «вечерней звезды». Её восход говорил: шанские *ди* продолжают существовать и остаются на своём месте, они не утратили своей силы. Ритуальные заклинания о страхе не выполнить волю Неба и нарушить заветы предков помогали отчасти сдерживать страх перед *ди*, но не отменяли его. С этим следовало что-то делать, и ко временам Му-вана (976–922 до н.э.) идея созрела.

Суть идеи была простой — полностью удалить из ритуальной практики всё, что связывает её с шанскими *ди*, тем самым нейтрализовав последних[11], и дополнить ритуал новыми, чисто чжоускими элементами. Насколько мне известно, единственным дошедшим до нас текстом той эпохи, посвящённым задуманной и проведённой Му-ваном реформе ритуала, является фрагмент надписи на сосуде *Ши Цян пань* 史墙盤 (см. рис. 1, 2).

Рис 1. Сосуд *Ши Цян пань*

[11] Поневоле вспоминается классическое: «Им бы понедельники взять — и отменить».

Рис. 2. Оттиск надписи на сосуде *Ши Цян пань*

Отступление четвёртое: упоминание реформы Му-вана в тексте на *Ши Цян пань*. В надписи на датируемом концом X в. до н.э. сосуде *Ши Цян пань* 史墻盤 приведён перечень из шести ванов Западной Чжоу с указанием достоинств и заслуг каждого — например, Вэнь-ван «внёс гармонию в управление», У-ван «покорил четыре стороны света, низверг Инь и исправил народ», Чэн-ван «начал овладевать управлением чжоуской державой» и т.п. (см. подробнее: [Крюков, 1988, с. 99; Крюков, 2000, с. 255–258]). Дела *ванов* прошлого, кроме Му-вана, вполне вписываются в достаточно обычные для правителя древности рамки, с Му-ваном же не всё понятно. Он вообще был персонажем очень популярным, но загадочным. Так, Л.С. Васильев

отмечал: «…почему именно Му-вану приписаны события и деяния, явно недостоверные или не соответствующие его эпохе, если не выдуманные вообще? Ответа на подобный вопрос у меня нет. Можно лишь констатировать, что Му-ван как личность и как деятель резко выпадает из общего ряда его предшественников и последователей — разумеется, если верить тому, что о нём написано в значительно более поздних, а порой и во многих сомнительных источниках» [Васильев 1995, с. 289–290].

Рассмотрим описание деяний Му-вана в тексте на бронзовом сосуде *Ши Цян пань*. В общем списке славных дел прежних правителей ему посвящён всего один небольшой фрагмент: 祗顯穆王 井帥宇誨 緟寧天子, — всего 12 знаков, разбитых на 3 группы по 4 знака. Рассмотрим их последовательно.

1-я группа: *Чжи сянь Му-ван* 祗顯穆王. Исследовавший этот текст В.М. Крюков перевёл их так: «Благочестивый и проявленный Му-ван». Трактовка первого знака (*чжи* 祗, «почтительный, почтительно, с уважением») сомнений не вызывает. Прочтение же второго знака, *сянь* 顯 («проявлять, показывать, демонстрировать; очевидный ясный»), вряд ли можно свести к некой «проявленности» или «зримой явленности» (второй вариант перевода, предложенный В.М. Крюковым, см. [Крюков, 2000, с. 256]). Контексты, в которых употребляется в надписях на бронзе знак *сянь* 顯, вполне очевидны: из приведённых в ИЧЦВ (№ 0236, с. 289–290) случаев использования знака *сянь* 顯 в надписях на 129 бронзовых сосудах (в некоторых надписях встречается дважды) он преимущественно входит в состав следующих сочетаний: перед знаком очень часто находится знак *пи* 丕 «большой, великий», после него — «отец» (*као* 考) или «дед» (*цзу* 祖), а сам знак *сянь* 顯 имеет значение «усопший, покойный», то есть речь идёт о великих покойных предках, отцах и дедах, а также усопших основателях чжоуской династии (в вариантах 皇祖, 走皇祖, 高祖, 祖考 先王, 先文王, 先文武 и т.п.) или же о полученном покойными предками «мандате Неба» (в вариантах 休, 休令/命, 皇休令/命). Возвращаясь к тексту *Ши Цян пань*, первую группу рассматриваемых знаков следует переводить: «Почтительный к усопшим [предкам] Му-ван».

2-я группа: *цзин (син) шуай юй (сюй) хуй (моу)* 井 (型) 帥宇 (訏) 誨 (謀). Первый знак — *цзин* 井, используемый здесь в обычном для западночжоуской бронзы значении *син* 型 «модель, образец». Второй знак: *шуай* 帥 «руководствоваться

(чем-л.), следовать (чему-л.)». Обычно эти знаки идут в надписях на бронзе в обратном порядке, образуя устойчивое сочетание *шуай цзин (син)* 帥井 (型) «следовать образцам». Однако обратный порядок знаков в такой надписи ни в коем случае нельзя считать случайностью, а сочетание *цзин (син) шуай* 井 (型) 帥 — синонимичным традиционному порядку *шуай цзин (син)* 帥井 (型). Я полагаю, что обратный порядок знаков означает «предназначенные для следования образцы», то есть новые образцы ритуалов и ритуальной утвари. Это подтверждается и последующим текстом.

Третий знак — *юй* 宇 имеет современное значение «границы, рамки; пределы; просторы, пространство», в сочетаниях используется для обозначения космоса. В надписях на бронзе он использовался в значении знака *сюй* 訏 («большой, великий, просторный»).

Последний знак этой группы: *хуй* 誨 имеет значение «учить, наставлять; поучение, наставление». В надписях на бронзе он использовался в значении знака *моу* 謀 («план, замысел»).

Итоговое чтение этой группы таково: «предназначенные для следования образцы, [выполняя] великий замысел».

3-я группа: […] (*шэнь*) *нин тянь цзы* 𩰫（申）寧天子. Первый из знаков (𩰫 = 𩰫) мне не удалось найти в доступных словарях (включая фундаментальный ГВЦГЛ), однако в публикациях рассматриваемого текста, в том числе в ИЧЦВ, указано, что он практически всегда используется в значении знака *шэнь* 申 «расширять, расправлять, распространять; тщательно проводить, неуклонно соблюдать». Отметим, что в прочтении этого знака в данной надписи имеются расхождения: в некоторых источниках он приводится как *чжун* 緟 «придавать большое значение; делать (*что-л.*) осмотрительно; усугублять, усиливать». Второй знак: *нин* 寧 «спокойный, тихий; мирный; почивший, покойный; усмирять; унимать, укрощать». Третий и четвёртый: *тянь цзы* 天子 «сын Неба». С учётом предшествующего, эта группа переводится как «сделать спокойным [правление] Сынов Неба».

Перевод всех трёх групп имеет, таким образом, следующий вид:

«Почтительный к усопшим [предкам] Му-ван [создал] предназначенные для следования образцы, [выполняя] великий замысел сделать спокойным [правление] Сынов Неба».

То есть важнейшей из заслуг Му-вана считалась не его военно-политическая деятельность, а достижения в области ритуала, создание неких образцов, следование которым избавит правящих *ванов* от вмешательства со стороны недовольных духов ушедших правителей. Напомним, что такого рода вмешательство со стороны духов царских предков *ди* 帝 даже в повседневную жизнь правителей Шан было делом обыденным, о чём свидетельствует немалая часть гадательных надписей *цзя-гу-вэнь*, — причём это неблагоприятное вмешательство было направлено даже на кровных родственников, потомков. А если их недовольство вызывали враждебные их потомкам чужаки, то последствия могли ожидаться очень печальные. Однако вернёмся к тексту *Ши Цян пань*. Продолжу перевод интересующего нас фрагмента.

天子[illegible]（恪）/{紹}[illegible]（纘）文武長剌（烈）.

Сын Неба со всем тщанием/{унаследовал [и]}[12] продолжает [применять свои качества[13]] *вэнь* и *у*, наводя порядок [в мироздании[14]] до дальних [его пределов].

---

[12] Здесь и далее в фигурных скобках приведена трактовка отдельных знаков специалистами тайваньской Academia Sinica, приведённая на сейте http://inscription.sinica.edu.tw.

[13] Вариант «продолжать [дело] Вэнь[-вана и] У[-вана]» весьма соблазнителен, но, по-моему, не правилен. Я исхожу из следующих соображений: *вэнь* и *у* — состояния совершенства мироустроительной силы *дэ*, эту силу духи предков ниспосылают своим потомкам, отправляющим ритуалы и приносящим должные жертвы. Здесь речь идёт не о военно-административной, а скорее о ритуально-мироустроительной деятельности Сына Неба, в лучших традициях шанской идеологии. Выше упоминалось, что концепция *вэнь-у* относится к ещё шанским наработкам. О том, что последние существовали, говорит использование важнейших для концепции «мандата Неба» знаков *вэнь* 文 и *у* 武 в посмертных именах поздних шанских ванов У-дина 武丁 (1250–1192), У-и 武乙 (1147–1112), Вэнь-дина 文丁 (1112–1102) и в титуловании предпоследнего шанского вана Ди-и 帝乙 (1101–1076) в надписи на сосуде *Бань-фан-дин* 版方鼎 как *вэнь-у Ди-и* 文武帝乙, т.е. «Ди-и, [обладающий] *вэнь* [и] *у*».

[14] О роли духов царских предков-*ди* в поддержании миропорядка см. реконструкцию текста Большого гимна Шан в: [Блюмхен 2013]. Отметим, что основной формой устроения мироздания было, как представляется, рассечение, отделение хаотично спутанных мужского и женского начал. Это подтверждается находками ритуальных рубил с асимметричным орнаментом, соотносимым, с одной стороны, с символами мужского начала, а с

天子[illegible]（徽）/ {眉}無匄（害）[illegible]（褰）< 丁+阝 > 上下，
Сын Неба связывает[15] [между собой]/{высоко [ценит]} не причиняющих вреда [и] отказавшихся от вмешательства[16] в дела людей[17] [духов] верха и низа[18],

亟[illegible](熙) [illegible]（宣）慕（謨）昊[illegible]（照）亡[illegible]（敦）/{斁}
[потому] без промедления вознёс [просьбу к Шан-ди] объявить небесам и довести до сведения умерших [правителей, т.е. *ди*, требование] утихомириться / {[что он, Шан-ди,] недоволен}.

上帝司 [后] [illegible] (稷) 亢保受 (授) 天子綰 (寬) 令 (命) 厚福豐年方
Шан-ди повелел [Хоу] Цзи не жалея сил охранять Сына Неба, даровать [ему] благоприятное небесное повеление [для достижения]

другой — женского, а также склонностью шанцев ко всяческому разрубанию и отрубанию, в том числе голов во время жертвоприношений, и высоким статусом такого ритуального оружия, как секиры и клевцы, предназначенного именно для разрубания.

[15] На этом месте должен находиться смысловой глагол, поэтому для знака *хуй* 徽 использовано его древнее значение «связывать».

[16] Знак *цянь* 褰 «поднимать, закатывать (напр., шторы); подбирать (полы)» означает образование некого незанятого пространства в результате того, что что-то соединяющее верх и низ было поднято вверх, своего рода прекращение связи между верхом и низом. Поскольку речь идёт предположительно о духах, такое прекращение связи означает, скорее всего, отказ от вмешательства в дела людей.

[17] Обнаружить этот знак в словарях мне не удалось. В текстах на бронзовых сосудах он встречался (по состоянию на год выхода из печати ИЧЦВ, т.е. 2001-й) кроме данного случая ещё дважды — в коротких надписях типа: «Гэ + (丁+ 阝)+ изготовил [сосуд] *и* 彝 для Фу Дина». Если обратиться к элементам, образующим этот знак (разнопись знака *ся* 下 «низ, внизу; опускаться, нисходить» + *и* 邑 «город; населённая местность» в варианте 阝 справа), то для данного контекста их сочетание может иметь смысл «изъявление воли усопшими предками их живым потомкам» или, если речь идёт о потомках, «следование воле усопших предков». Тогда две другие надписи с этим знаком могут читаться так: «Гэ, выполняя волю усопшего предка, изготовил [сосуд] *и* 彝 для Фу Дина».

[18] В гадательных надписях сочетание *шан ся* 上下 «вверху и внизу» встречается довольно часто, при этом гадание идёт о согласии тех, кто «вверху и внизу». Скорее всего, гадание вопрошало о согласии неких пребывающих «вверху» и «внизу» духов. Ср. с надписью на датируемом ранней Западной Чжоу сосуде *Син-хоу гуй*: «Сын Неба <...> привечает верхи и низы, а [Верховный] владыка (точнее, *ди*. — *С.Б.*) без конца шлёт повеления [державе] Чжоу, находящейся под его опекой» (цит. по: [Крюков 2000, с. 147]).

обильного благополучия [и получения] тучных урожаев [во всех четырёх] пределах.

𢆶 (蠻) 亡不𡚬 (踝) 見青幽高祖在微霝 (靈) 處.

[Те из] своевольных [духов] умерших [правителей, кто] не прекратит [вредить], встретятся с подземным[19] Высоким предком в месте пребывания незнатных ду́хов [т.е., в подземном царстве].

На этом интересующий нас в рамках данного исследования фрагмент надписи на *Ши Цян пань* завершается. Его содержание позволяет утверждать, что идея реформы Му-вана была простой: *ван* продолжает оставаться связующим звеном мироздания, центром социальных связей как для общин людей, так и

---

[19] Использованное в этой надписи сочетание знаков *цин ю* 青幽 само по себе представляет собой интересную научную проблему. Её рассмотрела в посвящённом знаку *цин* 青 исследовании В.А. Богушевская [Bogushevskaya 2015, p. 66–67]. Она указывает, что исследователи этой надписи в основном считают знак *цин* 青 заимствованным символом, заменяющим *цзин* 静 «молчащий, молчаливый», а *ю* 幽 трактуют как «скрывшийся; уединённый», что позволяет перевести это сочетание как «пребывающие в безмолвии и уединении Высокие предки» (см. [Ли Сюэцинь 1978, с. 153; Тан Лань 1978, с. 22; Пань Фэн 2006, с. 43]). По мнению Ван Тао, хотя шанцы использовали зелёную краску и на шанских гадательных костях имеется иероглиф *цин* 青, знак этот не применялся в те времена для обозначения цвета. Ван Тао считает, что совместное использование знаков *цин* 青 и *ю* 幽 указывало на небеса как на место обитания предков [Wang Tao 1996, p. 100]. Соглашаясь с совместным использованием знаков *цин* 青 и *ю* 幽 как места обитания предков, не могу согласиться с тем, что в данной надписи речь идёт о «небесах», потому что во-первых, речь идёт о наказании со стороны Шан-ди (ссылке провинившихся духов), а во-вторых, определение места ссылки как «места пребывания незнатных ду́хов» достаточно определённо указывает на подземное царство. Кроме того, термин «Высокий предок» достаточно часто использовался применительно к божествам, имеющим земную, а не небесную природу: это могли быть дух реки Хэ 河 (*хэ гао цзу* 河高祖) или дух горы Юэ 岳 (*юэ гао цзу* 岳高祖) [Крюков 2000, с. 207]. Земля — женское начало, сакральная супруга Неба, потому можно предположить, что речь в надписи идёт о подземном женском божестве — Богине-матери (знак *цин* 青 имеет коннотации не только «тёмный», но и «порождать» (*шэн* 生) [Baxter 1983, p. 16–17]). Отметим, что алтари Хоу Цзи нередко совмещались с алтарями Земли, поэтому не исключено, что Хоу Цзи также был первоначально персонажем женским, тогда и ссылка на подземного Высокого предка может также указывать на Хоу Цзи, получившего распоряжение не жалея сил защищать чжоуских сынов Неба, и это делает угрозу Шан-ди ещё более весомой.

для «верхней» и «нижней» общин духов. *Ван* обратился к Шан-ди через голову *ди* и оспорил правомерность злокозненного поведения духов предков шанских правителей. Он попросил Шан-ди утихомирить разбушевавшихся духов, и Шан-ди в ответ на его просьбу поручил заботу о Сыне Неба и подвластными ему пределами чжоускому первопредку Хоу Цзи, а своевольным духам пригрозил низвержением в подземное царство.

Ставшее результатом реформы Му-вана декларируемое избавление от страха перед духами шанских царских предков-*ди* 帝 (при сохранении регулируемого страха перед Шан-ди/Небом и духами собственных предков) можно рассматривать как завершающий этап чжоуского завоевания. Победа чжоусцев стала не только полной, но и окончательной.

В целом успешность реформы Му-вана можно оценить как очень относительную. Ей сопутствовали как успехи, так и неудачи. К числу успехов можно отнести следующие:

1) Декларируемое преодоление страхов перед шанскими предками-*ди*, получение возможности апеллировать к Шан-ди/Небу об их наказании в случае злокозненного поведения.

2) Было начато введение в ритуал единой системы именования живых и усопших. «Начатое при Му-ване, [оно] завершилось приблизительно к периоду царствования И-вана… В надписях, относящихся к последней трети западночжоуской династии, иньская модель обозначения предков уже не встречается» [Крюков 2000, с. 86].

3) Изменение орнамента ритуальной утвари — новые образцы не имели в центре композиции художественного представления знака *ди*, известного впоследствии как *тао-те* 饕餮 (см. [Блюмхен 2004]), и наглядно представлявшего усопших шанских предков. Вместо этого центр внимания оказался смещён на идею Небесного змея (опоясывающая сосуд волнистая лента).

4) Были внедрены новые формы сосудов (например, *сюй*).

5) Были «разведены» образы Небесного змея (Млечного пути) и Юя, причём образ Юя был использован для дополнительной легитимации чжоуского правления как устроителя мира, первого правителя династии Ся и соответственно Чжоу (см. надпись на сосуде *Бинь-гун сюй* и ранние главы *Шу-цзина*).

Но были и серьёзные неудачи как субъективного, так и объективного свойства:

1) Не удалось полностью устранить шанское наследие в области календаря: не прижился отказ от указания дней по 60-ричному циклу

гань-чжи, также отнесённому к элементам культа *ди* — вполне, кстати, обоснованно, если помнить, что последовательность *гань-чжи* представляла собой Большой гимн Шан, воспевавший мироустроительную деятельность *ди* (см. [Блюмхен 2013]).

2) Не прижилась новая система «обращения к истокам» во вводной части надписей на сосудах в форме апелляции к устроению Юем мироздания (известен всего один случай надписи, исполненной в таком формате — это надпись всё на том же сосуде *Бинь-гун сюй*).

3) Не удалось выработать эффективную замену Великому ритуалу, от которого отказались к концу Западной Чжоу; сам же ритуал оказался забыт и его безуспешно пытались восстановить от Восточной Чжоу до Хань включительно (эти попытки известны как усилия по воссозданию и постройке необходимого для законного правителя *мин тана* 明堂, а также способов его ритуального использования).

4) Оказалась расшатана пусть ущербная (из-за наличия восходящих к Шан элементов), но общепризнанная (ибо восходила к основателям чжоуской династии, получившим «мандат Неба») ритуальная система, что облегчило при ослаблении центральной власти во времена Восточной Чжоу попытки самостоятельного внедрения ритуальных и политических нововведений (примером последнего служит т.н. «сон Вэнь-гуна», см. подробнее: [Блюмхен 2012]).

5) Неудачей в целом следует признать попытки внедрения культа Сиван-му в качестве дуального Небу божества Земли; не получил широкого распространения (возможно, в связи с последовавшим крушением Западной Чжоу) и культ чжоуского первопредка Хоу Цзи как небесного божества — хранителя династии Чжоу.

В целом же, реформа оказалась забытой потому, что упоминания о ней не вошли в *Шу* и *Ши*. Во время создания этого памятника успешность реформы ритуала и деятельности Хоу Цзи по ниспосланию благоприятного «небесного повеления» и противодействия козням *ди* не могла не вызывать самых серьёзных сомнений, и упоминать обо всём этом проекте было неразумно. Тем более, что перед создателями *Шу-цзина* и *Ши-цзина* стояли уже совсем другие задачи.

Словари и справочники

БКРС — Большой китайско-русский словарь / Под ред. проф. *Ошанина И.М.* В 4-х т. М., 1983–1984.

ИЧЦВ — Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн иньдэ / Гл. ред. *Чжан Ячу*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2001.

ГВЦГЛ — Гу вэньцзы гулинь 古文字诂林 (Лес толкований древних письмён). В 12 т. Шанхай, 1999–2004.

Литература

Блюмхен 1988 — *Блюмхен С.И.* Философско-религиозные представления эпохи Чжоу: от тотема к культу Неба // Девятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. II. М., 1988. С. 30–37.

Блюмхен 1998 — *Блюмхен С.И.* Дэ и триграммы «И цзина» // От магической силы к моральному императиву (Категория «дэ» в китайской культуре) / Под ред. *Л.Н. Борох, А.И. Кобзева*. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 118–147.

Блюмхен 2004 — *Блюмхен С.И.* Зонально-векторный анализ изображений *тао-те* // XXXIV научная конференция «Общество и государство в Китае», М., 2004. С. 301–304.

Блюмхен 2012 — *Блюмхен С.И.* Космологические аспекты мифов о «совершенномудрых правителях». Часть I: Миф о Гуне и Юе // 42-я НК ОГК, Ч. 3. М., 2012. С. 194–224.

Блюмхен 2013 — *Блюмхен С.И.* Космологические аспекты мифов о «совершенномудрых правителях». Часть II: Миф о Гуне и Юе в эпоху Шан // 43-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLIII. Ч. 1. М., ФГБУН ИВ РАН, 2013. С. 336–381.

Блюмхен 2014 — *Блюмхен С.И. Хэ ту, Ло шу, минтан* и Млечный путь // 44-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLIV. Ч. 2. М., ФГБУН ИВ РАН, 2014. С. 628–649.

Блюмхен 2015 — *Блюмхен С.И.* Скрытые смыслы *Шу-цзина*: разговор Цзу И с Чжоу-синем в главе *Си-бо кань Ли* // 45-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLV. Ч. 1. М., ФГБУН ИВ РАН, 2015. С. 602–610.

Богушевская 2009 — *Богушевская В.А.* Семантика терминов китайского языка с позиций теории семантических примитивов // Вестник РГГУ. Серия «Языкознание». 2009, № 6. С. 81–85.

Васильев 1995 — *Васильев Л.С.* Древний Китай. Т. 1. М., 1995.

Комиссаров 1981 — *Комиссаров С.А.* Новые археологические материалы о раннечжоуском Китае // 12-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1981.

Крюков 1988 — *Крюков В.М.* Надписи на западночжоуских бронзовых сосудах из Фуфэна // ВДИ. 1988, № 1. С. 96–112.

Крюков 2000 — *Крюков В.М.* Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М.: Памятники исторической мысли, 2000.

Кузнецова-Фетисова 2013 — *Кузнецова-Фетисова М.Е.* Название древней столицы Шан (XVI–XI вв. до н.э.): термины Шан и Инь // 43-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 2013. С. 177–183.

Мартынов, 1978 — *Мартынов А.С.* Статус Тибета в XVII–XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М.: ГРВЛ, 1978.

Ши Цян пань — Си Чжоу цзиньвэнь «Ши Цян пань» гаоцин дату тапянь 西周金文《史墙盘》高清大图拓片 (Большой эстамп с высоким разрешением западночжоуского бронзового сосуда «Ши Цян пань») // URL: http://www.shufazidian.com/ziliao_m/41517.html.

Сыма Цянь 1986. — *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит., комм. *Р.В. Вяткина* и *В.С. Таскина*. Т. 4. М., 1986.

Ши-цзин 1957. — Ши-цзин / Пер. *А.А. Штукина*. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

Allan 1991 — *Allan S*. The Shape of the Turtle: Myth, Art and Cosmos in Early China. Albany: State University Press of New York, 1991.

Baxter 1983 — *Baxter W.H.*III. A look at the history of Chinese colour terminology // Journal of the Chinese Language Teachers Association, 19, 1983, № 2. Pp. 1–25.

Bogushevskaya 2015 — *Bogushevskaya V*. Chinese GRUE: on the original meaning and evolution of qīng 青 // L'Analisi Linguistica e Letteraria. XXIII (2015). Pp. 61–76.

Falkenhausen 1999 — *Falkenhausen L. von*. Late Western Zhou Taste // Etudes Chinoises 18.1–2, 1999. Pp. 143–178.

Pankenier 1995 — *Pankenier D.W*. The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate // Early China. Vol. 20. Pp. 121–176.

Pankenier 2013 — *Pankenier D.W*. Astrology and Cosmology in Early China. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Kindle Edition.

Pratt 1986 — Pratt, Keith. The Evidence of Music in the Shang Dynasty: A Reappraisal // Bulletin of the British Association for Chinese Studies. September 1986. Pp. 2–50.

Vogt 2012 — *Vogt P.N.* Between Kin and King: Social Aspects of Western Zhou Ritual. N.Y.: Columbia University, 2012.

Wang Tao 1996 — *Wang Tao*. Colour Terms in Shang oracle bone Inscriptions // Bulletin of SOAS, 59, # 1 (1996). Pp. 63–101.

Wang Tao 2007 — *Wang Tao*. Shang ritual animals: colour and meaning (part 1) // Bulletin of SOAS, 70, № 2 (2007). Pp. 305–372.

Ли Сюэцинь 1978 — *Ли Сюэцинь* 李学勤. Лунь Ши Цян пань цзи ци ии 论史墙盘及其意义 (О блюде «Ши Цян пань» и его значении) // Каогу сюэбао. 1978. № 2. Сс. 149–158.

Пань Фэн 2006 — *Пань Фэн* 潘峰. Ши «цин» 释 "青" (Объяснение знака «цин») // Ханьцзы вэньхуа, 2006. № 1. Сс. 41–44.

Тан Лань 1978 — *Тан Лань* 唐兰. Люэлунь Си Чжоу Вэй ши цзяцзу цзяоцан тунцицюнь дэ чжунъяо ии 略论西周微史家族窖藏铜器群的重要意义 (Важность бронзовых сосудов времён Западной Чжоу, обнаруженных в подвале семейства вэйских скрибов) // Вэньу. 1978, № 3. Сс. 19–24.

S.I. Blyumkhen*

On "Mu-wang's reform of ritual": reasons, contents, and results

ABSTRACT: The "Mu-wang's Reform of Ritual" is being spoken of since the end of the 1980s when there became obvious an interrelation between the period of rule of this *wang* and the revealed changes in the structure of ornaments, inscriptions and sets of ritual vessels pertaining to the period of his rule. This paper discusses the following problems: motives which were allegedly underlying the idea of carrying out such a reform, its essence (based on a fragment of the inscription on *Shi Qiang Pan* dish), the problem of Zhou rulers' fear of *di* 帝, the three stages of formation of the "Heavenly mandate" concept, the role ov Venus in Shang and Early Zhou cosmology, and some results of this reform.

KEYWORDS: Mu-wang, reform of ritual, *jinwen*, *Shi Qiang pan*, Venus, Heavenly mandate, cult of *di*, ideology, Shang cosmology, Western Zhou.

* Blyumkhen Sergey Ivanovich, junior researcher of China Department of the Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow. E-mail: xieji@mail.ru