

*С. Кучера**

Из истории духовной жизни древнего Китая. Жертвоприношения

禮有五經莫重於祭
禮記

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена изучению разных аспектов культовой деятельности древних китайцев и её главного проявления — жертвоприношений. В статье приводится значительное количество оригинальных гадательных надписей периода Шан-Инь (XIV–XII вв. до н.э.), а также данных письменных источников, что позволяет восстановить довольно цельную картину изучаемого феномена, включая и его космические аффилиации. Изученный обильный материал позволяет сформулировать ряд выводов относительно специфики культовой деятельности, времени проведения обрядов, набора жертв, связи с гаданием, иерархичности института и др.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: религия, жертвоприношения, надписи на гадательных костях, божества, духи, души людей, гадание.

Всякая религия вырабатывает свои принципы выражения любви и послушания к тому божеству, которое для её приверженцев является главным, и к его собожествам. Их различия бросаются в глаза. Если, например, на экране телевизора мы увидим группу мужчин, стоящих на коленях и лбом притрагивающихся к полу, то безошибочно определим, что это мусульмане, а если покажут человека, втыкающего тоненькую дымящуюся полоску в сосуд с песком и пеплом, стоящий перед золочёной фигурой, то это буддист. Конечно,

* Кучера Станислав, доктор исторических наук, профессор, ФГБУН Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия. E-mail: Lemberg1010@yandex.ru

нарисованные мною картины имеют симплифицированный и единственный характер, но они верно передают различия в осуществлении религиозного поклонения богам. В древнем Китае религия в европейском понимании этого слова в принципе не возникла: не было священного писания, вроде Нового Завета, Корана, Торы, чёткого понятия понятия «бог», осознания особенности собственной религии по сравнению с другими, поскольку на территории Поднебесной до появления там в I в. н.э. или немногим ранее буддизма их попросту не было. Сказанное, конечно, не означает отсутствие там вообще всяких элементов верований в высшие силы и потусторонний мир и в связи с этим отсутствие, пусть своеобразной, религиозной жизни. Она естественно была, и в данной статье я хочу показать некоторые её элементы и проявления. Главная трудность, с которой при этом придётся столкнуться, — это наличие значительного количества особых названий и терминов, очень ёмких по содержанию, реальные значения которых в древних текстах порою довольно сильно отличаются от словарных пояснений, что затрудняет их интерпретацию. Читатель обнаружит это без труда в дальнейшем тексте.

Анализ содержания упомянутых источников позволяет прийти к самому общему выводу: главной, а фактически единственной, формой отправления культа в древнем Китае были жертвоприношения, причём каждое из них в отдельности представляло собой сложный комплекс действий, а все они вместе взятые образовывали разветвлённую систему субрелигиозного поведения, знание которой было непременным атрибутом образованного человека. Должен сразу оговориться, что в настоящей статье я не смогу представить всю систему в целом, для этого нужно бы написать целую книгу, я хочу лишь обосновать высказанное выше утверждение, отразить сложность проблемы и показать некоторые детали, как мне представляется — особо заметные.

Первые письменные данные относятся к периоду Шан-Инь, т.е. приблизительно к XIV–XII вв. до н.э. В итоговом труде крупного археолога и палеографа Чэнь Мэн-цзя (1911–1966; о нём см. [Чжоу Юн-чжэнь 1986]) *Инь-сюй буцы цзуншу* («Общий свод сведений о гадательных надписях из развалин иньской столицы») имеется раздел, озаглавленный 宗教 *Цзунцзяо* («религия, вероучение» [БКРС, № 14224]), где автор, в частности, пишет: «При наличии такого сознания¹ они поступали следующим образом: при всех делах прово-

¹ Чэнь Мэн-цзя перед цитируемой фразой пишет о том, что правящий класс, чтобы обеспечить привилегии, обращался к духам и собственным предкам с просьбой об охране своих интересов. Это и есть «такое сознание».

дили гадание, а путём жертвоприношений (выделено мною. — С.К.), обращений и преклонения (占卜, 祭祀, 求告, 崇拜 *чжаньбу*, *цзисы*, *цюгао*, *чунбай*) просили помощи у предков и божеств. Преклонение перед предками и божествами, а также обряды преклонения создали так называемую религию» [Чэнь Мэн-цзя 1956, с. 561]. Затем, на с. 562–603 он приводит множество гадательных надписей, трактующих о том, кому, когда и зачем совершались жертвоприношения. Очевидно, что уже в столь раннее время система имела весьма сложный вид.

Приведу сначала её обобщенный вид, следуя построениям Чэнь Мэн-цзя, который разрозненные обозначения божеств, появляющиеся в надписях на гадательных костях, разделил на три группы:

1. Небесные божества (天神 *тянь шэнь*) — Шан-ди, Солнце, Дун-му, Си-му, облака, ветер, дождь, снег (上帝, 日, 東母, 西母, 雲, 風, 雨, 雪);

2. Земные духи (地示 *ди ши*) — божество Земли Шэ, духи Четырёх сторон света, Четыре божества², Четыре духа, горы, реки (社, 四方 *сы фан*, 四戈 *сы гэ*, 四巫 *сы у*, 山, 川);

3. Человеческие души (人鬼 *жэнь гуй*) — прежние *ваны*, прежние *гуны*, женские предки, дети, матери, прежние чиновники (先王, 先公, 先妣, 諸子, 諸母, 舊臣) [Чэнь Мэн-цзя 1956, с. 562].

Картина, нарисованная автором, отражает классический этап изучения *цзягувэнь*. Она не совсем совпадает с высказываниями современных специалистов. Скажем, Чжао Чэн объединяет Шан-ди и духов природы, а *сянь гунов* рассматривает вместе с объектами жертвоприношений (см. [Чжао Чэн 1988, с. 1–19]), а Сюй Чжун-шу вообще отказался от их классификации, но зато в сонм рассматриваемых поодиночке божеств добавил, например, реку Хуань (洹河), на которой лежит Сяотунь, Север, Дерево и т.д. (см. [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 11, с. 1190–1191, цз. 8, с. 920–922, цз. 6, с. 639–640]). При всех различиях между ними, приводимые всеми надписи, бесспорно, свидетельствуют о том, что древние китайцы были приверженцами политеизма с довольно ярко выраженными элементами пантеизма.

Концепция Чэнь Мэн-цзя базируется на изучении конкретного материала и в этом плане является правильной. Следует, однако, иметь в виду, что в своей обобщённой форме она не отражает генера-

² Четыре божества: в оригинале 四戈 *сы гэ*, в настоящее время не отмечаются исследователями. Использование данного термина Чэнь Мэн-цзя, который и сам не уделяет ему большого внимания (см. [Чэнь Мэн-цзя 1956, с. 590]), по-видимому, отражает ранний этап изучения гадательных надписей — книга писалась в 1953–1954 гг. (см. [Чэнь Мэн-цзя, Цяньянь, с. 9]).

лизации, достигнутой самими жителями шаньиньского Китая, т.е. они не знали терминов 天神, 人鬼 и 地示, следовательно, не осознавали отражаемую ими культовую картину. Более того, даже отдельные иероглифы, входящие в приведённые знакосочетания, могут не иметь соответствующего значения, к чему я вернусь ниже. В итоге, интересующее нас обобщение появилось только в период Чжоу и было зафиксировано в *Чжоу ли*. В изложении обязанностей главы ведомства Весенних чиновников *дацзунбо* записано: «[В рамках своих] служебных обязанностей *дацзунбо* ведал церемониалами, [связанными с опекавшими] построение государства Небесными божествами, душами людей и духами Земли (天神, 人鬼, 地示 *тянь шэнь, жэнь гуй, ди ци*), чтобы помогать *вану* строить и охранять государство и уделы. Используя ритуалы праздничных жертвоприношений (吉禮 *ци ли*) [он] служил душам [людей], [Небесным] божествам и духам [Земли] всех стран.

Пользуясь жертвоприношением *иньсы* (禋祀) приносил жертву (祀 *сы*) Высшему божеству (昊天上帝 *Хао-тянь Шан-ди*); пользуясь жертвоприношением *шичай* (實柴) приносил жертвы [духам] Солнца, Луны, [Пяти] звёзд и двенадцати Зодиакальных планет (辰 *чэнь*); а пользуясь жертвоприношением *юляо* (標燎) приносил жертвы [духам звёзд] Сычжун, Сымин, ветра и дождя.

Пользуясь кровавым жертвоприношением (血祭 *сюэцзи*) приносил жертвы (祭 *ци*) божествам Земли Шэ и злаков Цзи (社, 稷), Пяти первоэлементов (五祀 *у сы*) и Пяти [священных] гор (五嶽/岳 *у юэ*); пользуясь закапыванием и погружением в воду приносил жертвы [духам] гор, лесов, рек и водоёмов; а пользуясь членением туш [отобранных] жертвенных животных приносил жертвы [духам] Четырёх сторон света и Тьмы вещей.

Пользуясь жертвоприношениями *сы*, *сянь* и *гуань* (肆, 獻, 裸) приносил жертвы (享 *сян*) прежним *ванам* (先王 *сянь ван*); пользуясь жертвенной пищей (饋食 *куйши*) приносил жертвы прежним *ванам*; пользуясь весенним жертвоприношением (祠春 *цычунь*) приносил жертвы прежним *ванам*; пользуясь летним жертвоприношением (禴夏 *юэся*) приносил жертвы прежним *ванам*; пользуясь осенним жертвоприношением (嘗秋 *чанцю*) приносил жертвы прежним *ванам*; пользуясь зимним жертвоприношением (烝冬 *чжэндун*) приносил жертвы прежним *ванам*» [Ян Тянь-юй 2007, с. 274–276].

Как видно, переведённый фрагмент источника содержит обильный филологический материал. Это:

названия жертвоприношений — 吉禮 *ци ли*, 禋祀 *иньсы*, 實柴 *шичай*, 標燎 *юляо*, 血祭 *сюэцзи*, 狸沈/沉 *май чэнь*, 鬯辜 *пигу*, 肆 *сы*, 獻 *сянь*, 裸 *гуань*, 饋食 *куй ши*, 祠春 *сычунь*, 禴夏 *юэся*, 嘗秋 *чанцю*, 烝冬 *чжэндун*;

действия жертводателя — 事 *ши*, 祀 *сы*, 祭 *ци*, 享 *сян*;
наименования или имена жертвополучателей — 天神 *тянь шэнь*,
人鬼 *жэнь гуй*, 地示 *ди ци*, 昊天上帝 *Хао-тянь Шан-ди*, 日 *Жи*, 月
Юэ, 星 *Син*, 辰 *Чэнь*, 司中 *Сычжун*, 司命 *Сымин*, 風師 *Фэн-ши*, 雨
師 *Юй-ши*, 社 *Шэ*, 稷 *Цзи*, 五祀 *У-сы*, 五嶽 *У-юэ*, 山 *шань*, 林 *линь*,
川 *чуань*, 澤 *цзэ*, 四方 *Сы-фан*, 百物 *Бай-у*, 先王 *Сянь-ван*.

После небольшого, но необходимого экскурса в период Чжоу, вернёмся теперь к истокам, т.е. в эпоху Шан-Инь.

Большой набор божеств, упоминаемых в *цзягувэнь*, предполагал наличие и значительного количества церемоний, им посвящённых. И действительно, Чжао Чэн, например, перечисляет более 130 знаков, являвшихся наименованиями шаньиньских жертвоприношений (см. [Чжао Чэн 1988, с. 228–253]). Среди них пять считаются главными, взаимосвязанными, последовательно осуществляемыми и объединёнными двумя элементами: все они проводились в дни, означенные иероглифом 甲 *цзя*, т.е. в 1-й, 11-й, 21-й, 31-й, 41-й и 51-й дни шестидесятичного цикла и посвящались предкам, в составе имён которых тоже присутствовал данный иероглиф: Шан-цзя (годы правления неизвестны), Тай-цзя (1753–1721)³, Сяо-цзя (1666–1650), Цзянь-цзя (1534–1526), Цян-цзя (1490–1466), Ян-цзя (1408–1402), Цзу-цзя (1258–1226), хотя могли быть и отступления от этого правила (см. [Чжао Чэн 1988, с. 20, 22, 23, 24, 26, 228–231; Сюй Чжун-шу 1998, цз. 1, 12, с. 6.4, 1368.2]). Приведу краткую характеристику данных жертвоприношений в хронологическом порядке их проведения.

祭 *ци* — рука держит кусок жертвенного мяса, из которого капает сок или кровь (см. [Чжао Чэн 1988, с. 228–229; Сюй Чжун-шу 1998, цз. 1, с. 18–19]); «To worship, to sacrifice. It is from 肉, flesh, 又, radical 29, a hand which is preparing the flesh as an offering in an act of 示, worship» [Blakney 1935, с. 238, № 137.(4)]; «молиться, поклоняться, приносить жертву (духам, предкам)» [БКРС, № 14262]. Первоначально *ци* было названием конкретного обряда и именно в этом значении входило в состав пяти главных церемоний, лишь позже после прибавления элемента 示 знак приобрёл смысл «приносить жертву» вообще, отражённый в БКРС (см. [ХЮДЦД, т. 4, с. 2397.1]). В такой полной форме он появляется и на ранней западночжоуской бронзе (см., например, [Цингунци шивэнь, с. 246, 241, № 3976, 3925; Жун Гэн 1985, с. 11, где показаны оригинальные графемы]). А вот пример

³ Везде указаны годы до нашей эры, в согласии с традиционной хронологией. См. также [Кучера 2002 ХТ, с. 708–709; Вяткин 1, с. 378–379].

гадательной надписи, в которой появляется *цзи* без элемента *ши* [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 1, с. 18]:

𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 (祖乙) 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 В день *цзя-цзы* (1-й день цикла. — С.К.) гадали: принести ли жертву *цзи* [предку] Цзу-и? И жертву *шан*? Ван получит помощь?

𠄎 𠄎 *цзай* — две руки держат сосуд с едой и преподносят её духам (см. [Чжао Чэн 1988, с. 229; Сюй Чжун-шу 1998, цз. 3, с. 270–282]). У Блэки и в БКРС этого знака нет. Единственный словарь, где мне удалось его найти — это *Ханьюй да цзыдянь*, в котором даётся следующая трактовка: «Подносить вино и еду гостям» [ХЮДЦД, т. 7, с. 4454] и ссылка на *Шо-вэнь цзе-цзы* (см. [Шо-вэнь 1986, гл. 36, с. 113/146]). В надписях на гадательных костях *цзай* является вторым из пяти важнейших жертвоприношений и означает поднесение предкам жертвы из готовой пищи. Культурный характер *цзай* сохраняется и в инскрипциях на бронзовых сосудах, но приобретает там несколько более сложную графическую форму (см. [Жун Гэн 1985, с. 178–179; Цинтунци шивэнь, с. 324, 328, № 5044, 5062]). Пример гадательной надписи [Ло Чжу-фэн 1998, цз. 3, с. 271]:

𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 В день *гуй-ю* (10 день цикла. — С.К.) гадали. Ван задал вопрос: в следующий день *цзя-сюй* (11 день следующего цикла. — С.К.) *вану* принести жертву *бинь* предку Да-цзя или жертву *цзай*? Не будет беды?

𠄎 𠄎 *се* — объединение усилий множества людей, объединённые три плуга — совмещение физических сил для общей вспашки, отсюда — коллективные жертвоприношения всем предкам рода, в чжоуское время происходившее один раз в три года (см. [Шо-вэнь 1986, гл. 136, с. 701/55а–55б; ХЮДЦД, т. 1, с. 64.2; Сюй Чжун-шу 1998, цз. 13, с. 1479–1480; Чжао Чэн 1988, с. 229–230]); «The earliest writing is 𠄎, in which 力, radical 19, the forearm, is repeated three times in a symbol of cooperation, or harmony (同力也); but in modern times, 十, radical 24, ten, complete, is added, perhaps to connote that cooperation is necessary to completeness in any great task» [Blakney 1935, с. 65, № 55]; «объединять силы», «сотрудничать, объединять свои силы» [БКРС, № 8084, 8087]. В надписях на гадательных костях знак состоит из трёх 力 над 𠄎 и означает жертвоприношение предкам, завершавшее церемонию или проводившееся вместе с другими обрядами. В инскрипциях на бронзовых сосудах *се* сохраняет прежнюю графику и значение (см. [Жун Гэн 1985, цз. 13, с. 903]). Приведу пример соответствующей надписи [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 13, с. 1479]:

𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 В день *дин-чоу* (14 день цикла. — С.К.) гадали. Син задал вопрос: совершать ли жертвоприношение

бинь [в честь] Фу-дина⁴ [или] жертвоприношение *се*, [чтобы] не было несчастья!

𠄎 𠄎 *шань*, *жун* — рисунок звука, издаваемого ударами в барабан; штрихи украшения, нанесённого кистью; жертвоприношение, производимое под звуки барабана; орнамент, нанесённый насечкой или укалыванием; повторное жертвоприношение на следующий день после первого (см. [Чжао Чэн 1988, с. 230; Шо-вэнь 1986, гл. 9а, с. 424/186–19а; Сюй Чжун-шу 1998, цз. 9, с. 995, цз. 8, с. 947–948; ХЮДЦД, т. 2, с. 852.2, т. 3, с. 2045.2]); «Ideograph. Shan. Hair, a picturograph. This radical provides an ancient general term for hair, of any kind, and is now radical 59» [Blakney 1935, с. 155, № 107]; «*шань*, *сянь*, *суц.* 1. длинная шерсть; 2. штриховка (в китайской живописи)», «*чжун*, *суц. рит.* дополнительное жертвоприношение (на следующий день после основного)» [БКРС, № 6846, 6856]. Последнее пояснение является, по-видимому, правильным, хотя прямого подтверждения в самих гадательных надписях нет. Можно, однако, привести свидетельство одного из старейших письменных источников, а именно *Шан шу*. Прежде всего, отмечу наличие в нём, в части, именуемой 商書 — «Записи о [династии] Шан», аутентичной главы, заголовок которой говорит сам за себя: 高宗彤日 [Шан шу 1957, т. 3/1, цз. 10, гл. 15, с. 341–344].

Гао-цзун — посмертное, почётное имя иньского правителя У-дина (см. [Вяткин 1, с. 106, 174, 274, примеч. 92; Кучера 2002 ХТ, с. 709]); *жун жи* — день осуществления жертвоприношения *жун*. В ней, среди прочего, в комментарии к приведённым четырём знакам, сказано: «Принести ещё одну жертву на следующий день [после главного] жертвоприношения, в иньское [время] называлось 𠄎 *жун*, а в чжоуское — 纘 *и*» [Шан шу 1957, т. 3/1, цз. 10, гл. 15, с. 342,

⁴ Мне не удалось установить, кем был Фу-дин. Приставка *фу* — «отец» появляется во многих именах предков дома Шан, но Фу-дина среди них нет, хотя известно, что ему приносили жертвы с просьбой об урожае; *дин* же выступает в качестве имени гадателя (см. [Чжао Чэн 1988, с. 35–36, 40, 70; Сюй Чжун-шу 1998, цз. 3, 8, 14, с. 282–283, 881, 1548–1551]). Инскрипции на бронзе свидетельствуют, что и в чжоуское время, особенно на ранних этапах, ему продолжали приносить жертву *се* (см. [Цинтунци иньдэ, с. 333–334; Цинтунци шивэнь, с. 132, 144, 276, 281, № 2364, 2627, 4392, 4501]). См. также [Цинтунци шивэнь, с. 181–182], где дан перечень девяти шаньиньских, двадцати двух раннезападночжоуских и четырнадцати иньских или западночжоуских сосудов, в состав названия которых входит данное имя, например, *Фу-дин дин* или *Фу-дин ли* (см. также [Жун Гэн 1985, цз. 3, с. 182, 183]). Не исключено поэтому, что так назывался не один, а несколько человек.

коммент.]. В расширенном интересном контексте, данную информацию повторяет Эр я (см. [Эр я, цз. 6, гл. 8, с. 235–236]), однако соответствующий пассаж содержит значительное количество терминов, требующих пояснений, поэтому я его приведу ниже, а сейчас продолжу исследование шаньиньских культовых действий. Пример [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 8, с. 948]:

𠄎 𠄏 𠄐 𠄑 𠄒 𠄓 𠄔 𠄕 𠄖 𠄗 𠄘 𠄙 𠄚 𠄛 𠄜 𠄝 𠄞 𠄟 𠄠 𠄡 𠄢 𠄣 𠄤 𠄥 𠄦 𠄧 𠄨 𠄩 𠄪 𠄫 𠄬 𠄭 𠄮 𠄯 𠄰 𠄱 𠄲 𠄳 𠄴 𠄵 𠄶 𠄷 𠄸 𠄹 𠄺 𠄻 𠄼 𠄽 𠄾 𠄿 𠅀 𠅁 𠅂 𠅃 𠅄 𠅅 𠅆 𠅇 𠅈 𠅉 𠅊 𠅋 𠅌 𠅍 𠅎 𠅏 𠅐 𠅑 𠅒 𠅓 𠅔 𠅕 𠅖 𠅗 𠅘 𠅙 𠅚 𠅛 𠅜 𠅝 𠅞 𠅟 𠅠 𠅡 𠅢 𠅣 𠅤 𠅥 𠅦 𠅧 𠅨 𠅩 𠅪 𠅫 𠅬 𠅭 𠅮 𠅯 𠅰 𠅱 𠅲 𠅳 𠅴 𠅵 𠅶 𠅷 𠅸 𠅹 𠅺 𠅻 𠅼 𠅽 𠅾 𠅿 𠆀 𠆁 𠆂 𠆃 𠆄 𠆅 𠆆 𠆇 𠆈 𠆉 𠆊 𠆋 𠆌 𠆍 𠆎 𠆏 𠆐 𠆑 𠆒 𠆓 𠆔 𠆕 𠆖 𠆗 𠆘 𠆙 𠆚 𠆛 𠆜 𠆝 𠆞 𠆟 𠆠 𠆡 𠆢 𠆣 𠆤 𠆥 𠆦 𠆧 𠆨 𠆩 𠆪 𠆫 𠆬 𠆭 𠆮 𠆯 𠆰 𠆱 𠆲 𠆳 𠆴 𠆵 𠆶 𠆷 𠆸 𠆹 𠆺 𠆻 𠆼 𠆽 𠆾 𠆿 𠇀 𠇁 𠇂 𠇃 𠇄 𠇅 𠇆 𠇇 𠇈 𠇉 𠇊 𠇋 𠇌 𠇍 𠇎 𠇏 𠇐 𠇑 𠇒 𠇓 𠇔 𠇕 𠇖 𠇗 𠇘 𠇙 𠇚 𠇛 𠇜 𠇝 𠇞 𠇟 𠇠 𠇡 𠇢 𠇣 𠇤 𠇥 𠇦 𠇧 𠇨 𠇩 𠇪 𠇫 𠇬 𠇭 𠇮 𠇯 𠇰 𠇱 𠇲 𠇳 𠇴 𠇵 𠇶 𠇷 𠇸 𠇹 𠇺 𠇻 𠇼 𠇽 𠇾 𠇿 𠈀 𠈁 𠈂 𠈃 𠈄 𠈅 𠈆 𠈇 𠈈 𠈉 𠈊 𠈋 𠈌 𠈍 𠈎 𠈏 𠈐 𠈑 𠈒 𠈓 𠈔 𠈕 𠈖 𠈗 𠈘 𠈙 𠈚 𠈛 𠈜 𠈝 𠈞 𠈟 𠈠 𠈡 𠈢 𠈣 𠈤 𠈥 𠈦 𠈧 𠈨 𠈩 𠈪 𠈫 𠈬 𠈭 𠈮 𠈯 𠈰 𠈱 𠈲 𠈳 𠈴 𠈵 𠈶 𠈷 𠈸 𠈹 𠈺 𠈻 𠈼 𠈽 𠈾 𠈿 𠉀 𠉁 𠉂 𠉃 𠉄 𠉅 𠉆 𠉇 𠉈 𠉉 𠉊 𠉋 𠉌 𠉍 𠉎 𠉏 𠉐 𠉑 𠉒 𠉓 𠉔 𠉕 𠉖 𠉗 𠉘 𠉙 𠉚 𠉛 𠉜 𠉝 𠉞 𠉟 𠉠 𠉡 𠉢 𠉣 𠉤 𠉥 𠉦 𠉧 𠉨 𠉩 𠉪 𠉫 𠉬 𠉭 𠉮 𠉯 𠉰 𠉱 𠉲 𠉳 𠉴 𠉵 𠉶 𠉷 𠉸 𠉹 𠉺 𠉻 𠉼 𠉽 𠉾 𠉿 𠊀 𠊁 𠊂 𠊃 𠊄 𠊅 𠊆 𠊇 𠊈 𠊉 𠊊 𠊋 𠊌 𠊍 𠊎 𠊏 𠊐 𠊑 𠊒 𠊓 𠊔 𠊕 𠊖 𠊗 𠊘 𠊙 𠊚 𠊛 𠊜 𠊝 𠊞 𠊟 𠊠 𠊡 𠊢 𠊣 𠊤 𠊥 𠊦 𠊧 𠊨 𠊩 𠊪 𠊫 𠊬 𠊭 𠊮 𠊯 𠊰 𠊱 𠊲 𠊳 𠊴 𠊵 𠊶 𠊷 𠊸 𠊹 𠊺 𠊻 𠊼 𠊽 𠊾 𠊿 𠋀 𠋁 𠋂 𠋃 𠋄 𠋅 𠋆 𠋇 𠋈 𠋉 𠋊 𠋋 𠋌 𠋍 𠋎 𠋏 𠋐 𠋑 𠋒 𠋓 𠋔 𠋕 𠋖 𠋗 𠋘 𠋙 𠋚 𠋛 𠋜 𠋝 𠋞 𠋟 𠋠 𠋡 𠋢 𠋣 𠋤 𠋥 𠋦 𠋧 𠋨 𠋩 𠋪 𠋫 𠋬 𠋭 𠋮 𠋯 𠋰 𠋱 𠋲 𠋳 𠋴 𠋵 𠋶 𠋷 𠋸 𠋹 𠋺 𠋻 𠋼 𠋽 𠋾 𠋿 𠌀 𠌁 𠌂 𠌃 𠌄 𠌅 𠌆 𠌇 𠌈 𠌉 𠌊 𠌋 𠌌 𠌍 𠌎 𠌏 𠌐 𠌑 𠌒 𠌓 𠌔 𠌕 𠌖 𠌗 𠌘 𠌙 𠌚 𠌛 𠌜 𠌝 𠌞 𠌟 𠌠 𠌡 𠌢 𠌣 𠌤 𠌥 𠌦 𠌧 𠌨 𠌩 𠌪 𠌫 𠌬 𠌭 𠌮 𠌯 𠌰 𠌱 𠌲 𠌳 𠌴 𠌵 𠌶 𠌷 𠌸 𠌹 𠌺 𠌻 𠌼 𠌽 𠌾 𠌿 𠍀 𠍁 𠍂 𠍃 𠍄 𠍅 𠍆 𠍇 𠍈 𠍉 𠍊 𠍋 𠍌 𠍍 𠍎 𠍏 𠍐 𠍑 𠍒 𠍓 𠍔 𠍕 𠍖 𠍗 𠍘 𠍙 𠍚 𠍛 𠍜 𠍝 𠍞 𠍟 𠍠 𠍡 𠍢 𠍣 𠍤 𠍥 𠍦 𠍧 𠍨 𠍩 𠍪 𠍫 𠍬 𠍭 𠍮 𠍯 𠍰 𠍱 𠍲 𠍳 𠍴 𠍵 𠍶 𠍷 𠍸 𠍹 𠍺 𠍻 𠍼 𠍽 𠍾 𠍿 𠎀 𠎁 𠎂 𠎃 𠎄 𠎅 𠎆 𠎇 𠎈 𠎉 𠎊 𠎋 𠎌 𠎍 𠎎 𠎏 𠎐 𠎑 𠎒 𠎓 𠎔 𠎕 𠎖 𠎗 𠎘 𠎙 𠎚 𠎛 𠎜 𠎝 𠎞 𠎟 𠎠 𠎡 𠎢 𠎣 𠎤 𠎥 𠎦 𠎧 𠎨 𠎩 𠎪 𠎫 𠎬 𠎭 𠎮 𠎯 𠎰 𠎱 𠎲 𠎳 𠎴 𠎵 𠎶 𠎷 𠎸 𠎹 𠎺 𠎻 𠎼 𠎽 𠎾 𠎿 𠏀 𠏁 𠏂 𠏃 𠏄 𠏅 𠏆 𠏇 𠏈 𠏉 𠏊 𠏋 𠏌 𠏍 𠏎 𠏏 𠏐 𠏑 𠏒 𠏓 𠏔 𠏕 𠏖 𠏗 𠏘 𠏙 𠏚 𠏛 𠏜 𠏝 𠏞 𠏟 𠏠 𠏡 𠏢 𠏣 𠏤 𠏥 𠏦 𠏧 𠏨 𠏩 𠏪 𠏫 𠏬 𠏭 𠏮 𠏯 𠏰 𠏱 𠏲 𠏳 𠏴 𠏵 𠏶 𠏷 𠏸 𠏹 𠏺 𠏻 𠏼 𠏽 𠏾 𠏿 𠐀 𠐁 𠐂 𠐃 𠐄 𠐅 𠐆 𠐇 𠐈 𠐉 𠐊 𠐋 𠐌 𠐍 𠐎 𠐏 𠐐 𠐑 𠐒 𠐓 𠐔 𠐕 𠐖 𠐗 𠐘 𠐙 𠐚 𠐛 𠐜 𠐝 𠐞 𠐟 𠐠 𠐡 𠐢 𠐣 𠐤 𠐥 𠐦 𠐧 𠐨 𠐩 𠐪 𠐫 𠐬 𠐭 𠐮 𠐯 𠐰 𠐱 𠐲 𠐳 𠐴 𠐵 𠐶 𠐷 𠐸 𠐹 𠐺 𠐻 𠐼 𠐽 𠐾 𠐿 𠑀 𠑁 𠑂 𠑃 𠑄 𠑅 𠑆 𠑇 𠑈 𠑉 𠑊 𠑋 𠑌 𠑍 𠑎 𠑏 𠑐 𠑑 𠑒 𠑓 𠑔 𠑕 𠑖 𠑗 𠑘 𠑙 𠑚 𠑛 𠑜 𠑝 𠑞 𠑟 𠑠 𠑡 𠑢 𠑣 𠑤 𠑥 𠑦 𠑧 𠑨 𠑩 𠑪 𠑫 𠑬 𠑭 𠑮 𠑯 𠑰 𠑱 𠑲 𠑳 𠑴 𠑵 𠑶 𠑷 𠑸 𠑹 𠑺 𠑻 𠑼 𠑽 𠑾 𠑿 𠒀 𠒁 𠒂 𠒃 𠒄 𠒅 𠒆 𠒇 𠒈 𠒉 𠒊 𠒋 𠒌 𠒍 𠒎 𠒏 𠒐 𠒑 𠒒 𠒓 𠒔 𠒕 𠒖 𠒗 𠒘 𠒙 𠒚 𠒛 𠒜 𠒝 𠒞 𠒟 𠒠 𠒡 𠒢 𠒣 𠒤 𠒥 𠒦 𠒧 𠒨 𠒩 𠒪 𠒫 𠒬 𠒭 𠒮 𠒯 𠒰 𠒱 𠒲 𠒳 𠒴 𠒵 𠒶 𠒷 𠒸 𠒹 𠒺 𠒻 𠒼 𠒽 𠒾 𠒿 𠓀 𠓁 𠓂 𠓃 𠓄 𠓅 𠓆 𠓇 𠓈 𠓉 𠓊 𠓋 𠓌 𠓍 𠓎 𠓏 𠓐 𠓑 𠓒 𠓓 𠓔 𠓕 𠓖 𠓗 𠓘 𠓙 𠓚 𠓛 𠓜 𠓝 𠓞 𠓟 𠓠 𠓡 𠓢 𠓣 𠓤 𠓥 𠓦 𠓧 𠓨 𠓩 𠓪 𠓫 𠓬 𠓭 𠓮 𠓯 𠓰 𠓱 𠓲 𠓳 𠓴 𠓵 𠓶 𠓷 𠓸 𠓹 𠓺 𠓻 𠓼 𠓽 𠓾 𠓿 𠔀 𠔁 𠔂 𠔃 𠔄 𠔅 𠔆 𠔇 𠔈 𠔉 𠔊 𠔋 𠔌 𠔍 𠔎 𠔏 𠔐 𠔑 𠔒 𠔓 𠔔 𠔕 𠔖 𠔗 𠔘 𠔙 𠔚 𠔛 𠔜 𠔝 𠔞 𠔟 𠔠 𠔡 𠔢 𠔣 𠔤 𠔥 𠔦 𠔧 𠔨 𠔩 𠔪 𠔫 𠔬 𠔭 𠔮 𠔯 𠔰 𠔱 𠔲 𠔳 𠔴 𠔵 𠔶 𠔷 𠔸 𠔹 𠔺 𠔻 𠔼 𠔽 𠔾 𠔿 𠕀 𠕁 𠕂 𠕃 𠕄 𠕅 𠕆 𠕇 𠕈 𠕉 𠕊 𠕋 𠕌 𠕍 𠕎 𠕏 𠕐 𠕑 𠕒 𠕓 𠕔 𠕕 𠕖 𠕗 𠕘 𠕙 𠕚 𠕛 𠕜 𠕝 𠕞 𠕟 𠕠 𠕡 𠕢 𠕣 𠕤 𠕥 𠕦 𠕧 𠕨 𠕩 𠕪 𠕫 𠕬 𠕭 𠕮 𠕯 𠕰 𠕱 𠕲 𠕳 𠕴 𠕵 𠕶 𠕷 𠕸 𠕹 𠕺 𠕻 𠕼 𠕽 𠕾 𠕿 𠖀 𠖁 𠖂 𠖃 𠖄 𠖅 𠖆 𠖇 𠖈 𠖉 𠖊 𠖋 𠖌 𠖍 𠖎 𠖏 𠖐 𠖑 𠖒 𠖓 𠖔 𠖕 𠖖 𠖗 𠖘 𠖙 𠖚 𠖛 𠖜 𠖝 𠖞 𠖟 𠖠 𠖡 𠖢 𠖣 𠖤 𠖥 𠖦 𠖧 𠖨 𠖩 𠖪 𠖫 𠖬 𠖭 𠖮 𠖯 𠖰 𠖱 𠖲 𠖳 𠖴 𠖵 𠖶 𠖷 𠖸 𠖹 𠖺 𠖻 𠖼 𠖽 𠖾 𠖿 𠗀 𠗁 𠗂 𠗃 𠗄 𠗅 𠗆 𠗇 𠗈 𠗉 𠗊 𠗋 𠗌 𠗍 𠗎 𠗏 𠗐 𠗑 𠗒 𠗓 𠗔 𠗕 𠗖 𠗗 𠗘 𠗙 𠗚 𠗛 𠗜 𠗝 𠗞 𠗟 𠗠 𠗡 𠗢 𠗣 𠗤 𠗥 𠗦 𠗧 𠗨 𠗩 𠗪 𠗫 𠗬 𠗭 𠗮 𠗯 𠗰 𠗱 𠗲 𠗳 𠗴 𠗵 𠗶 𠗷 𠗸 𠗹 𠗺 𠗻 𠗼 𠗽 𠗾 𠗿 𠘀 𠘁 𠘂 𠘃 𠘄 𠘅 𠘆 𠘇 𠘈 𠘉 𠘊 𠘋 𠘌 𠘍 𠘎 𠘏 𠘐 𠘑 𠘒 𠘓 𠘔 𠘕 𠘖 𠘗 𠘘 𠘙 𠘚 𠘛 𠘜 𠘝 𠘞 𠘟 𠘠 𠘡 𠘢 𠘣 𠘤 𠘥 𠘦 𠘧 𠘨 𠘩 𠘪 𠘫 𠘬 𠘭 𠘮 𠘯 𠘰 𠘱 𠘲 𠘳 𠘴 𠘵 𠘶 𠘷 𠘸 𠘹 𠘺 𠘻 𠘼 𠘽 𠘾 𠘿 𠙀 𠙁 𠙂 𠙃 𠙄 𠙅 𠙆 𠙇 𠙈 𠙉 𠙊 𠙋 𠙌 𠙍 𠙎 𠙏 𠙐 𠙑 𠙒 𠙓 𠙔 𠙕 𠙖 𠙗 𠙘 𠙙 𠙚 𠙛 𠙜 𠙝 𠙞 𠙟 𠙠 𠙡 𠙢 𠙣 𠙤 𠙥 𠙦 𠙧 𠙨 𠙩 𠙪 𠙫 𠙬 𠙭 𠙮 𠙯 𠙰 𠙱 𠙲 𠙳 𠙴 𠙵 𠙶 𠙷 𠙸 𠙹 𠙺 𠙻 𠙼 𠙽 𠙾 𠙿 𠚀 𠚁 𠚂 𠚃 𠚄 𠚅 𠚆 𠚇 𠚈 𠚉 𠚊 𠚋 𠚌 𠚍 𠚎 𠚏 𠚐 𠚑 𠚒 𠚓 𠚔 𠚕 𠚖 𠚗 𠚘 𠚙 𠚚 𠚛 𠚜 𠚝 𠚞 𠚟 𠚠 𠚡 𠚢 𠚣 𠚤 𠚥 𠚦 𠚧 𠚨 𠚩 𠚪 𠚫 𠚬 𠚭 𠚮 𠚯 𠚰 𠚱 𠚲 𠚳 𠚴 𠚵 𠚶 𠚷 𠚸 𠚹 𠚺 𠚻 𠚼 𠚽 𠚾 𠚿 𠛀 𠛁 𠛂 𠛃 𠛄 𠛅 𠛆 𠛇 𠛈 𠛉 𠛊 𠛋 𠛌 𠛍 𠛎 𠛏 𠛐 𠛑 𠛒 𠛓 𠛔 𠛕 𠛖 𠛗 𠛘 𠛙 𠛚 𠛛 𠛜 𠛝 𠛞 𠛟 𠛠 𠛡 𠛢 𠛣 𠛤 𠛥 𠛦 𠛧 𠛨 𠛩 𠛪 𠛫 𠛬 𠛭 𠛮 𠛯 𠛰 𠛱 𠛲 𠛳 𠛴 𠛵 𠛶 𠛷 𠛸 𠛹 𠛺 𠛻 𠛼 𠛽 𠛾 𠛿 𠜀 𠜁 𠜂 𠜃 𠜄 𠜅 𠜆 𠜇 𠜈 𠜉 𠜊 𠜋 𠜌 𠜍 𠜎 𠜏 𠜐 𠜑 𠜒 𠜓 𠜔 𠜕 𠜖 𠜗 𠜘 𠜙 𠜚 𠜛 𠜜 𠜝 𠜞 𠜟 𠜠 𠜡 𠜢 𠜣 𠜤 𠜥 𠜦 𠜧 𠜨 𠜩 𠜪 𠜫 𠜬 𠜭 𠜮 𠜯 𠜰 𠜱 𠜲 𠜳 𠜴 𠜵 𠜶 𠜷 𠜸 𠜹 𠜺 𠜻 𠜼 𠜽 𠜾 𠜿 𠝀 𠝁 𠝂 𠝃 𠝄 𠝅 𠝆 𠝇 𠝈 𠝉 𠝊 𠝋 𠝌 𠝍 𠝎 𠝏 𠝐 𠝑 𠝒 𠝓 𠝔 𠝕 𠝖 𠝗 𠝘 𠝙 𠝚 𠝛 𠝜 𠝝 𠝞 𠝟 𠝠 𠝡 𠝢 𠝣 𠝤 𠝥 𠝦 𠝧 𠝨 𠝩 𠝪 𠝫 𠝬 𠝭 𠝮 𠝯 𠝰 𠝱 𠝲 𠝳 𠝴 𠝵 𠝶 𠝷 𠝸 𠝹 𠝺 𠝻 𠝼 𠝽 𠝾 𠝿 𠞀 𠞁 𠞂 𠞃 𠞄 𠞅 𠞆 𠞇 𠞈 𠞉 𠞊 𠞋 𠞌 𠞍 𠞎 𠞏 𠞐 𠞑 𠞒 𠞓 𠞔 𠞕 𠞖 𠞗 𠞘 𠞙 𠞚 𠞛 𠞜 𠞝 𠞞 𠞟 𠞠 𠞡 𠞢 𠞣 𠞤 𠞥 𠞦 𠞧 𠞨 𠞩 𠞪 𠞫 𠞬 𠞭 𠞮 𠞯 𠞰 𠞱 𠞲 𠞳 𠞴 𠞵 𠞶 𠞷 𠞸 𠞹 𠞺 𠞻 𠞼 𠞽 𠞾 𠞿 𠟀 𠟁 𠟂 𠟃 𠟄 𠟅 𠟆 𠟇 𠟈 𠟉 𠟊 𠟋 𠟌 𠟍 𠟎 𠟏 𠟐 𠟑 𠟒 𠟓 𠟔 𠟕 𠟖 𠟗 𠟘 𠟙 𠟚 𠟛 𠟜 𠟝 𠟞 𠟟 𠟠 𠟡 𠟢 𠟣 𠟤 𠟥 𠟦 𠟧 𠟨 𠟩 𠟪 𠟫 𠟬 𠟭 𠟮 𠟯 𠟰 𠟱 𠟲 𠟳 𠟴 𠟵 𠟶 𠟷 𠟸 𠟹 𠟺 𠟻 𠟼 𠟽 𠟾 𠟿 𠠀 𠠁 𠠂 𠠃 𠠄 𠠅 𠠆 𠠇 𠠈 𠠉 𠠊 𠠋 𠠌 𠠍 𠠎 𠠏 𠠐 𠠑 𠠒 𠠓 𠠔 𠠕 𠠖 𠠗 𠠘 𠠙 𠠚 𠠛 𠠜 𠠝 𠠞 𠠟 𠠠 𠠡 𠠢 𠠣 𠠤 𠠥 𠠦 𠠧 𠠨 𠠩 𠠪 𠠫 𠠬 𠠭 𠠮 𠠯 𠠰 𠠱 𠠲 𠠳 𠠴 𠠵 𠠶 𠠷 𠠸 𠠹 𠠺 𠠻 𠠼 𠠽 𠠾 𠠿 𠡀 𠡁 𠡂 𠡃 𠡄 𠡅 𠡆 𠡇 𠡈 𠡉 𠡊 𠡋 𠡌 𠡍 𠡎 𠡏 𠡐 𠡑 𠡒 𠡓 𠡔 𠡕 𠡖 𠡗 𠡘 𠡙 𠡚 𠡛 𠡜 𠡝 𠡞 𠡟 𠡠 𠡡 𠡢 𠡣 𠡤 𠡥 𠡦 𠡧 𠡨 𠡩 𠡪 𠡫 𠡬 𠡭 𠡮 𠡯 𠡰 𠡱 𠡲 𠡳 𠡴 𠡵 𠡶 𠡷 𠡸 𠡹 𠡺 𠡻 𠡼 𠡽 𠡾 𠡿 𠢀 𠢁 𠢂 𠢃 𠢄 𠢅 𠢆 𠢇 𠢈 𠢉 𠢊 𠢋 𠢌 𠢍 𠢎 𠢏 𠢐 𠢑 𠢒 𠢓 𠢔 𠢕 𠢖 𠢗 𠢘 𠢙 𠢚 𠢛 𠢜 𠢝 𠢞 𠢟 𠢠 𠢡 𠢢 𠢣 𠢤 𠢥 𠢦 𠢧 𠢨 𠢩 𠢪 𠢫 𠢬 𠢭 𠢮 𠢯 𠢰 𠢱 𠢲 𠢳 𠢴 𠢵 𠢶 𠢷 𠢸 𠢹 𠢺 𠢻 𠢼 𠢽 𠢾 𠢿 𠣀 𠣁 𠣂 𠣃 𠣄 𠣅 𠣆 𠣇 𠣈 𠣉 𠣊 𠣋 𠣌 𠣍 𠣎 𠣏 𠣐 𠣑 𠣒 𠣓 𠣔 𠣕 𠣖 𠣗 𠣘 𠣙 𠣚 𠣛 𠣜 𠣝 𠣞 𠣟 𠣠 𠣡 𠣢 𠣣 𠣤 𠣥 𠣦 𠣧 𠣨 𠣩 𠣪 𠣫 𠣬 𠣭 𠣮 𠣯 𠣰 𠣱 𠣲 𠣳 𠣴 𠣵 𠣶 𠣷 𠣸 𠣹 𠣺 𠣻 𠣼 𠣽 𠣾 𠣿 𠤀 𠤁 𠤂 𠤃 𠤄 𠤅 𠤆 𠤇 𠤈 𠤉 𠤊 𠤋 𠤌 𠤍 𠤎 𠤏 𠤐 𠤑 𠤒 𠤓 𠤔 𠤕 𠤖 𠤗 𠤘 𠤙 𠤚 𠤛 𠤜 𠤝 𠤞 𠤟 𠤠 𠤡 𠤢 𠤣 𠤤 𠤥 𠤦 𠤧 𠤨 𠤩 𠤪 𠤫 𠤬 𠤭 𠤮 𠤯 𠤰 𠤱 𠤲 𠤳 𠤴 𠤵 𠤶 𠤷 𠤸 𠤹 𠤺 𠤻 𠤼 𠤽 𠤾 𠤿 𠥀 𠥁 𠥂 𠥃 𠥄 𠥅 𠥆 𠥇 𠥈 𠥉 𠥊 𠥋 𠥌 𠥍 𠥎 𠥏 𠥐 𠥑 𠥒 𠥓 𠥔 𠥕 𠥖 𠥗 𠥘 𠥙 𠥚 𠥛 𠥜 𠥝 𠥞 𠥟 𠥠 𠥡 𠥢 𠥣 𠥤 𠥥 𠥦 𠥧 𠥨 𠥩 𠥪 𠥫 𠥬 𠥭 𠥮 𠥯 𠥰 𠥱 𠥲 𠥳 𠥴 𠥵 𠥶 𠥷 𠥸 𠥹 𠥺 𠥻 𠥼 𠥽 𠥾 𠥿 𠦀 𠦁 𠦂 𠦃 𠦄 𠦅 𠦆 𠦇 𠦈 𠦉 𠦊 𠦋 𠦌 𠦍 𠦎 𠦏 𠦐 𠦑 𠦒 𠦓 𠦔 𠦕 𠦖 𠦗 𠦘 𠦙 𠦚 𠦛 𠦜 𠦝 𠦞 𠦟 𠦠 𠦡 𠦢 𠦣 𠦤 𠦥 𠦦 𠦧 𠦨 𠦩 𠦪 𠦫 𠦬 𠦭 𠦮 𠦯 𠦰 𠦱 𠦲 𠦳 𠦴 𠦵 𠦶 𠦷 𠦸 𠦹 𠦺 𠦻 𠦼 𠦽 𠦾 𠦿 𠧀 𠧁 𠧂 𠧃 𠧄 𠧅 𠧆 𠧇 𠧈 𠧉 𠧊 𠧋 𠧌 𠧍 𠧎 𠧏 𠧐 𠧑 𠧒 𠧓 𠧔 𠧕 𠧖 𠧗 𠧘 𠧙 𠧚 𠧛 𠧜 𠧝 𠧞 𠧟 𠧠 𠧡 𠧢 𠧣 𠧤 𠧥 𠧦 𠧧 𠧨 𠧩 𠧪 𠧫 𠧬 𠧭 𠧮 𠧯 𠧰 𠧱 𠧲 𠧳 𠧴 𠧵 𠧶 𠧷 𠧸 𠧹 𠧺 𠧻 𠧼 𠧽 𠧾 𠧿 𠨀 𠨁 𠨂 𠨃 𠨄 𠨅 𠨆 𠨇 𠨈 𠨉 𠨊 𠨋 𠨌 𠨍 𠨎 𠨏 𠨐 𠨑 𠨒 𠨓 𠨔 𠨕 𠨖 𠨗 𠨘 𠨙 𠨚 𠨛 𠨜 𠨝 𠨞 𠨟 𠨠 𠨡 𠨢 𠨣 𠨤 𠨥 𠨦 𠨧 𠨨 𠨩 𠨪 𠨫 𠨬 𠨭 𠨮 𠨯 𠨰 𠨱 𠨲 𠨳 𠨴 𠨵 𠨶 𠨷 𠨸 𠨹 𠨺 𠨻 𠨼 𠨽 𠨾 𠨿 𠩀 𠩁 𠩂 𠩃 𠩄 𠩅 𠩆 𠩇 𠩈 𠩉 𠩊 𠩋 𠩌 𠩍 𠩎 𠩏 𠩐 𠩑 𠩒 𠩓 𠩔 𠩕 𠩖 𠩗 𠩘 𠩙 𠩚 𠩛 𠩜 𠩝 𠩞 𠩟 𠩠 𠩡 𠩢 𠩣 𠩤 𠩥 𠩦 𠩧 𠩨 𠩩 𠩪 𠩫 𠩬 𠩭 𠩮 𠩯 𠩰 𠩱 𠩲 𠩳 𠩴 𠩵 𠩶 𠩷 𠩸 𠩹 𠩺 𠩻 𠩼 𠩽 𠩾 𠩿 𠪀 𠪁 𠪂 𠪃 𠪄 𠪅 𠪆 𠪇 𠪈 𠪉 𠪊 𠪋 𠪌 𠪍 𠪎 𠪏 𠪐 𠪑 𠪒 𠪓 𠪔 𠪕

выражают уважение» [Шо-вэнь 1986, гл. 4а, с. 138/18а, 139/216]. 翼 в Шо-вэнь цзе-цзы имеет форму 翼 и отождествляется с 翊, который записывается также как 翅 *чи* «крыло, крылатый, плавник, перо (птичье)» [Шо-вэнь 1986, гл. 11б, с. 582–583/316–32а; БКРС, № 10423, 10430]. Выход из этого лабиринта знаков и их толкований ведёт нас к жертвоприношению, сопряжённому с танцем с перьями — в этом и особенность данной разновидности обряда. Примеры использования знаков *юй* и *и* [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 4, с. 386–387]:

(羽) 子亥卜 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 В день *синь-хай* (48 день цикла. — С.К.) гадали: принести ли жертву *юй*, используя закланных животных, в честь Ся-и?⁸

(翊) 𠄎 子 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 В день *зуй-сы* (30 день цикла. — С.К.) гадали. Икс⁹ задал вопрос: принести ли жертву *и* предку [У-]дину¹⁰ и предку Цзу-цзя. [Или] принести [им] жертву *суй*, [заклав] жертвенного быка?¹¹

⁸ Ся-и 下乙, иначе Цзу-и, чжун-цзун Ци-и, один из правителей Шан-Инь (1525–1507 гг. до н.э.), сын и наследник Хэ Тань-цзя (1534–1526 гг. до н.э.) (см. [Кучера 2002 ХТ, с. 709; Вяткин 1, с. 379.27].

⁹ Стоящий здесь иероглиф не расшифровывается, но из контекста ясно, что это имя гадателя. Я поэтому заменил его словом «икс».

¹⁰ Здесь стоит один знак 丁 *дин*, который может означать либо один из дней *дин*: 4, 14, 24 и т.д., либо одного из предков дома Шан: Бао-дина, Тай-дина, Во-дина и др. Анализируя контекст, я склоняюсь к мысли, что, возможно, речь идёт об У-дине (1324–1266 или 1238–1180 гг. до н.э.), отце Цзу-цзя (1258–1226 или 1172–1140 гг. до н.э.) (см. [Кучера 2002 ХТ, с. 709; Вяткин 1, с. 379.36.38]). С учётом этого предположения я и построил перевод.

¹¹ Тут использован знак 𠄎 *лао* — «загон, хлев, жертвенный скот, стадо жертвенного скота» [БКРС, № 4070]. Шо-вэнь цзе-цзы поясняет его как: «ограждение/загон для выкармливания быков и лошадей» [Шо-вэнь 1986, гл. 2а, с. 52/8а]. В чжоуское время он означал набор животных для жертвоприношения или торжественного приёма: по одному быку, барану и вепрю называлось 太牢 *тайлао*, а по одному барану и вепрю — 少牢 *шаолао* (см. [ХЮДЦД, т. 3, с. 1802.2②]). Однако в надписях на гадательных костях 𠄎 имеет более ограниченное значение: это — бык, специально вскормленный для жертвоприношения, тогда как 𠄎 означает такого же барана (см. [Лю Чэнь 1991, с. 303–304; Сюй Чжун-шу 1998, цз. 2, с. 28–29; Чжао Чэн 1988, с. 197]). Последнего знака нет в современном китайском языке и основных шрифтах, поэтому поясню, что он состоит из элемента 𠄎 *ян* — «баран, овца» [БКРС, № 4101] под 宀 *мянь* — «крыша дома» [БКРС, № 3178]. Он должен бы выглядеть как знак 𠄎 с неизвестной фонетикой — «рабыня, приносимая в жертву при жертвоприношении с просьбой о дожде» [Сюй Чжун-шу, цз. 12, с. 1323], но без детерминатива «женщина» с правой стороны. С

𠄎 太 𠄎 干 𠄎 己 Было совершено жертвоприношение *юй* [прародительнице] Би-цзи¹³ [с просьбой излечить] *вана* от болезни глаз.

𠄎 𠄎 𠄎 于 𠄎 𠄎 Было совершено жертвоприношение *юй* [прародительнице] Би-цзя¹⁴ [с просьбой о благоденствии] для Фу-хао¹⁵.

¹³ Би-цзи было именем нескольких женщин — жён шаньиньских правителей: Чжун-дина (1562–1550 гг. до н.э.), Цзу-и (1525–1507 гг. до н.э.), Цзу-дина (1465–1434 гг. до н.э.) и Сяо-и (1352–1325 гг. до н.э.) (см. [Чжао Чэн 1988, с. 44–45; Сюй Чжун-шу 1998, цз. 12, с. 1307, цз. 8, с. 913; Вяткин 1, с. 379.24.27, 30.35; Кучера 2002 ХТ, с. 709]), поэтому неизвестно, о которой из них говорится в приведённой надписи. Строго говоря, именем, условно говоря, был только второй иероглиф, тогда как 妣 было знаменательным существительным со значением: «покойная мать, женский предок» [БКРС, № 11881], у меня — прародительница. Любопытно отметить, что в качестве их, да и мужских, «имён» использовались циклические знаки десяти Небесных пней, причём у женщин особо, по-видимому, популярными были *ээн*, а затем *цзя*, *цзи*, *синь* и *зуй*, а не встречаются *и* и *дин*, распространённые у мужчин. Данное наблюдение основано на анализе материала гадательных надписей, поэтому не исключено, что в жизни картина была несколько иной. Добавлю, что могло иметь место и жертвоприношение, адресованное 𠄎 𠄎 — многочисленным Би, причём приведённое выражение следует отличать от его слитного написания 𠄎 — имени женщины (см. [Чжао Чэн 1988, с. 45, 50, 277; Сюй Чжун-шу 1998, цз. 7, с. 752–753, цз. 8, с. 913–914, цз. 12, с. 1307; ХЮДЦД, т. 2, с. 1047.1; Шо-вэнь 1986, гл. 126, с. 615/76–8а, 616/96-]). Приведу небольшую, но интересный пример [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 7, с. 753]: 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 В день *бин-у* (43 день цикла. — С.К.) гадали: не заболели ли многочисленные женщины?

Специальную работу анализу знака *би* посвятил Го Мо-жо (1892–1978; о нём см. [Ван Ши-минь 1986; Ху Хоу-сюань 1978; Ся Най 1978; Ну Нун-хсüан 1978]), крупный историк и палеограф, бывший президент Академии наук КНР (см. [Го Мо-жо Би]).

¹⁴ Женщины по имени Би-цзя были супругами: Ши-гуя (Чжу-гуя), Бубина (Вай-бина), Цзу-синя (1506–1491 гг. до н.э.) и Цзу-дина (Сяо-дина, 1465–1434 гг. до н.э.). Первые два правила где-то в начале II тыс. до н.э., если предположить, что это реальные исторические личности, поэтому в традиционной хронологии их даты не сохранились, однако в гадательных надписях остались их имена (см. [Чжао Чэн 1988, с. 22, 24, 44–45; Сюй Чжун-шу 1988, цз. 8, с. 913, цз. 1, с. 11, 22, цз. 14, с. 1541; Вяткин 1, с. 378.13.16, с. 379.28.30; Кучера 2002 ХТ, с. 708–709]).

¹⁵ Фу-хао, одна из 64 жён шаньиньского правителя У-дина (Гао-цзун; 1324–1266 или 1238–1180 гг. до н.э.; см. [Вяткин 1, с. 379.36; Кучера 2002 ХТ, с. 709]) была самой, пожалуй, необыкновенной женщиной своей эпохи. Письменные документы, как ни странно, не сохранили сведений о ней, однако более 170 случаев упоминания её имени на гадательных костях рисуют

𠄎 于 田 Было совершено жертвоприношение юй Шан-цзя [с просьбой] об обильном урожае.

𠄎 于 土 Было совершено жертвоприношение юй Духу Земли [с просьбой о ниспослании] воды.

Человек, да и всё живое на Земле, не может обойтись без воды — это абсолютно тривиальная правда, поэтому люди селились вблизи водоёмов, чтобы обеспечить себе лёгкий доступ к этой жизненно необходимой жидкости. Делалось это, несмотря на грозящую им опасность разлива реки, вблизи которой они проживали. В случае с жителями иньской столицы следует иметь в виду две реки: мощную 黄河 Хуанхэ, в надписях на гадательных костях и позже в чжоуских письменных памятниках именуемую просто 河¹⁶, и протекающую

нам образ образованной, энергичной и смелой женщины, которая сама набирала солдат, вела успешные войны против соседних племён, возглавляла жертвоприношения, управляла своим уделом, подаренным ей за заслуги её царственным супругом, который её горячо любил и заботился о её здоровье и благополучии, а после её кончины устраивал жертвоприношения в её честь. Обнаружение в июле 1976 г. её могилы на территории развалин иньской столицы в Сяотунни, вблизи Аньяна провинции Хэнань стало археологической сенсацией, поскольку это был первый случай открытия не ограбленного захоронения, к тому же с очень богатым, истинно царским, набором сопроводительного инвентаря: одних бронзовых сосудов, а это очень дорогие предметы, оказалось более 440, тоже дорогих нефритовых изделий — 590, драгоценных морских раковин, привозимых с южных морей и игравших роль денег — почти семь тысяч и много другого. Могила чётко подтвердила незаурядность её хозяйки и отношение к ней её супруга (см. [Чжан Чэн 1977; Фу-хао 1977; Бэнькань 1977; Цзисыкэн 1977; Yin-hsü 1977; Fu-hao 1977; Кучера Инь 1979, с. 208–215]).

Можно вкратце привести несколько примеров её деятельности:

Фу-хао не должна осуществить жертвоприношение ю в честь духа родника?

В день *и-мао* (52 день цикла. — С.К.) гадали. Бинь спросил: приказать ли Фу-хао провести жертвоприношение пленными в честь Би-гуй?

Приготовить ли для Фу-хао пять щитков черепах [для проведения обряда гадания]?

Провести ли жертвоприношение юй в честь Фу-хао? (см. [Фу-хао 1977, с. 8, 9, 15; Чжао Чэн 1988, с. 47–48; Лю Чэнь 1991, с. 62–64].

¹⁶ Полное название Хуанхэ появилось, по-видимому, где-то в период Цзинь (III–IV вв. н.э.) или немного раньше. Река была истинным бедствием для страны — обладая 48 млрд. кубических метров воды и неся более миллиарда тонн осадков, она во многих местах течёт выше окружающей равнины на 3–4, а кое-где даже на 10 м. Если учесть, что в исторических хрониках

через территорию Инь-сюя 涇河 Хуаньхэ (ныне Аньянхэ; см. [ЧХЖМГ 1987, с. 37, А6]), в *цзягувэнь* — 汭, разделяющую его с северо-запада на юго-восток на две части. Естественно, что шаньиньцы не могли не относиться к ним с почтением, деифицировать их и приносить им жертву. Ограничусь несколькими примерами [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 7, с. 807, цз. 11, с. 1191]:

于 粟 鬯 秬 秠 于 汭 三 羊 鬯 三 羊 卣 卣 В день *синь-вэй* (8 день цикла. — С.К.) спросили: принести ли хлебом [нового урожая] жертву ху [Хуан]хэ или жертву *ляо* тремя баранами? Или жертву *чэнь* погружением в воду трёх быков? Или разделав одного быка?

釁 鬯 如 凶 豸 豸 豸 豸 豸 Цюэ спросил: [река] Хуань причинит несчастье этому городу?¹⁷

于 粟 鬯 凶 秬 于 汭 卣 三 羊 卣 卣 В день *у-цзы* (25 день цикла. — С.К.) спросили: совершить ли жертвоприношение *ляо* истоку [реки] Хуань тремя баранами или разделав одного барана?

Весь этот аутентичный и, главное, синхронный отражённым в нём событиям материал показывает широкую картину культовой активности древних жителей Китая. Если попытаться дать ей какую-то обобщённую характеристику, то можно сказать, что эта деятельность направлялась трём видам религиозных объектов: небесным духам, главным из которых был 帝 или 上帝 *Ди, Шан-ди*; земным божествам: духу Земли (社 *шэ*), духам четырёх сторон света (四方之神 *сы фан чжи шэнь*) и др.; человеческим душам: прежних *гунов*, прежних *ванов*, женских предков, заслуженных чиновников и пр. (см., например, [Чэнь Мэн-цзя 1956, с. 562]). Души предков были выше представлены довольно всесторонне и для данной статьи, пожалуй, достаточно широко, духи природы тоже вкратце были отмечены, теперь же, для завершения данной части, рассмотрим Верховное божество, т.е. Шан-ди.

записано 26 случаев изменения русла и более 1500 прорывов берегов, трудно себе представить размеры бедствий (см. [Ло Чжу-фэн, т. 12, с. 981.2, ст. *Хуанхэ*; Geography, с. 108–110]). Неудивительно, что такая грозная стихия в древности подверглась обожествлению. Необходимо добавить, что Хэ было также именем одного из легендарных или даже мифических предков дома Шан, и ему тоже приносились жертвы, в частности, с просьбой об урожае, например: В день *синь-вэй* (8 день цикла. — С.К.) спросили: просить ли хорошего урожая у предков Гао-цзи и Хэ, совершив в день *синь-сы* (18 день цикла, т.е. через десять дней от времени гадания. — С.К.) жертвоприношения 鬯 вином и жертвоприношение *ляо* (см. [Чжао Чэн 1988, с. 8–10; Ло Чэнь 1991, с. 34.2, с. 31–33]).

¹⁷ Этот город — это 大邑商 Великий город Шан, т.е. столица страны, ныне именуемая Инь-суй.

Перевод китайского термина выражением «Верховное божество» весьма точен лингвистически: 上 *шан* — «верхний, вышний, наверху, высший» [БКРС, № 137], 帝 *ди* — «небесный царь, верховный владыка, бог» [БКРС, № 6548], и правилен по религиозному смыслу, ибо с точки зрения его прерогатив — он распоряжался всея и всем — оно приближается к христианскому понятию «Бог». Имеется несколько сот надписей, в которых оно упоминается как *Ди* или *Шан* либо *Шан-ди*. Перед тем как пойти дальше в изложении и анализе соответствующего материала, я вынужден сделать небольшое отступление, тесно, однако, связанное с данной темой. В материалах двадцатой научной конференции «Общество и государство в Китае», ежегодно проводимой Отделом Китая Института востоковедения РАН, появилась заметка Л.И. Головачёвой (1937–2011; см. [Милибанд 1995, т. 1, с. 308]), тогда сотрудника Института истории, археологии и этнографии Дальнего Востока ДВНЦ АН СССР (Владивосток), озаглавленная «О значении и смысле терминов „тянь“ и „мин“ в раннеконфуцианском памятнике „Лунь юй“». В ней, в частности, высказано следующее суждение: «Никем не доказано, что упоминающийся в эпиграфике и древних сочинениях Шан-ди есть именно верховный предок, а не верхние предки», — а чуть раньше ещё одно схожее: «Многие авторитеты склоняются к тому, что Шан-ди был верховным антропоморфным божеством иньцев, их божественным родовым предком» [Головачёва 1989, с. 57, 56] (выше выделено автором, здесь — мною. — С.К.).

Заметка привлекла внимание сотрудника Отдела Китая ИВ АН СССР Л.С. Васильева (1930–2016), который через два года написал своё добавление к теме под названием «О Шанди (шан-ди?)». Высказываясь довольно осторожно, он сформулировал заключительный вывод следующим образом: «Именно это (редкое употребление бинорма *шан-ди*, о чём речь идёт выше. — С.К.), в сочетании с полной невычайностью в иньской ритуальной практике Шанди как Высшего божества (при отсутствии храмов, жрецов, специальных в его честь ритуалов, жертвоприношений и т.п.), даёт основание считать, что *шан-ди* как бинорм было просто обобщающим именованием умерших предков (верхние предки в буквальном смысле слова, предки на небе (выделено Л.С. Васильевым. — С.К.) — в ритуальном смысле)» [Васильев 1991, с. 25].

Высказывания уважаемых коллег можно бы принять к сведению, если бы не одно существенное обстоятельство — никто из них никогда не работал с оригинальными надписями на гадательных костях и, следовательно, их суждения основаны на литературе, причём, по-видимому, не на специальных исследованиях данной тема-

тики. Кроме того, формулировки Л.С. Васильева в определённой степени правильные — храмов и жрецов, относящихся исключительно к Шан-ди, действительно не было, но они отражают лишь его европоцентризм, не допускающий наличия принципиально иных форм отправления религиозных действий, чем привычные для нас. Моё утверждение не является ни политическим доносом, ни даже критикой в его адрес, это просто констатация факта, к которому я ещё вернусь ниже, а здесь лишь отмечу, что европоцентризм сам по себе не является ничем плохим; всё зависит от сопутствующих взглядов и действий. А теперь *ad rem*¹⁸.

Изучением конкретно проблемы *ди, шан*, Шан-ди занимались многие выдающиеся китайские историки и палеографы, такие как Ван Го-вэй (1877–1927), Го Мо-жо, Чэнь Мэн-цзя (1911–1966), Сюй Чжун-шу и др.¹⁹, и никто из них нигде не интерпретировал *ди* в качестве прапредка шан-иньцев (см. [Ван Го-вэй 1959, т. 1, цз. 6, с. 282–283, т. 2, цз. 9, с. 409–450; Го Мо-жо 1931, т. 1, гл. 1, с. 176–19а; Чэнь Мэн-цзя 1956, с. 562–573; Сюй Чжун-шу 1998, цз. 1, с. 5–7; Чжао Чэн 1988, с. 1–2, 272; Лю Чэнь 1991, с. 288; Ху Ван 1986]). Посмотрим внимательно на их выводы, основанные на многолетнем труде над анализом оригиналов надписей на гадательных костях и щитках.

Чэнь Мэн-цзя, как известно, вслед за *Чжоу ли* (см. [Чжоу Чжэн, т. 3, цз. 5, с. 8а–9а, 13а]), разделяет весь сонм божеств на три группы. Я их приведу в оригинале, чтобы было сразу заметно, о чём пишет авторитетный учёный:

¹⁸ Мой дальнейший текст будет носить характер своего рода комментария, прямого или косвенного, к небольшой, но всё-таки специальной заметке Л.С. Васильева, тогда как формулировки Л.И. Головачёвой трудно считать чем-то иным, нежели вскользь брошенным высказыванием исследователя, занимавшегося другой эпохой и другими проблемами. Естественно, попутно получится и ответ Лидии Ивановне, но впрочем, в целом меня больше занимает сама проблема, чем спор с коллегами — он получается сам по себе, а не по моему желанию.

¹⁹ В данный список желательнее было бы внести таких прекурсоров 甲骨學 *цзягусюэ* (наука о гадательных костях и щитках черепах и надписях на них), как, например, Ло Чжэнь-юй (1866–1940), Сунь И-жан (1848–1908) и особенно Дун Цзо-бинь (1895–1963) (см. [Чэнь Ван 1986; Чэнь Гун-жоу Сунь; Ху Хоу-сюань 1986]), однако, не располагая их произведениями, которые давно стали раритетами, я не могу судить об их взглядах. К тому же с тех пор наука ушла далеко вперёд, поэтому в целом лучше пользоваться новыми разработками.

- 甲. 天神: 上帝, 日, 東海, 西海, 雲, 風, 雨, 雪
 乙. 地示: 社, 四方, 四戈, 四巫, 山, 川
 丙. 人鬼: 先王, 先公, 先妣, 諸子, 諸母, 舊臣

Как видно, термин «Шан-ди» выступает здесь только среди «Небесных божеств» и нигде более. Сразу после этого Чэнь Мэн-цзя пишет: «Знак 帝 *ди* в гадательных надписях имеет итого три формы применения: первая *Шанди* или *ди* — это имя существительное; вторая — *ди*, *дисы*²⁰ — глагол; третья — определение в храмовых именах, например, Ди-цзя, Вэнь-у-ди — существительное» [Чэнь Мэн-цзя 1956, с. 562]²¹. В последнем случае знак *ди* с очень большой натяжкой можно бы, игнорируя его действительное значение, интерпретировать как «предок», если бы не некоторые обстоятельства. Во-первых, здесь *ди* используется не самостоятельно, а лишь как часть имени. Во-вторых, он выступает тут в качестве определения, т.е. не играет независимой роли. И в-третьих, самое главное, совершенно не понятно, почему среди *сянь ванов*, а ими были в исторический, додинастийный период шесть человек и легендарных *сянь гунов*, а это ещё семь человек, нет ни одного с элементом *ди* в имени (см. [Кучера 2002 ХТ, с. 708, «Легендарный период» и «Исторический, додинастийный период»; Вяткин 1, с. 378.1–13]). Ведь если *ди* означало бы «прапредок», то Се, первого правителя «легендарного периода» (XXV–XXIV вв. до н.э.; [Кучера 2002 ХТ, с. 708]), должны бы называть Ди-се или Се-ди, а не просто *Се*. Если посмотреть хронологические таблицы, составленные Р.В. Вяткиным и мною с учётом данных и Сыма Цяня, и надписей на костях, то окажется, что *ди* появляется в именах только двух последних правителей: Ди-и и Ди-синя — у Р.В. Вяткина и только последнего — у меня. Получается, что «предки» не дали жизнь династии, как это должно бы быть, а довели её до гибели?!

²⁰ Иероглиф 帝 *ди* означает: «большое жертвоприношение в храме предков, совершать обряд жертвоприношения» [БКРС, № 6556]. Сочетания *ди-сы/дицзи* (帝祀, 帝祭) имеют те же значения (см. [Лю Чжу-фэн, т. 7, с. 949]).

²¹ Ди-цзя 帝 十 — один из так называемых 先王 *сянь ванов* — прежних *ванов* династии Шан-Инь. Его отождествляют либо с Во-цзя (Цян-цзя 1490–1466 гг. до н.э.), либо с Цзу-цзя (1258–1226 или 1172–1140 гг. до н.э.; см. [Чжао Чэн 1988, с. 28; Вяткин 1, с. 379.29.38; Кучера 2002 ХТ, с. 709]). Вэнь-у-ди (возможный вариант записи: Вэнь-у-ди) 夙 卣 或 или 夙 卣 卣, упрощённо 夙 卣 — это Тай-дин (Вэнь-дин, Вэнь-у-дин; 1194–1192 или 1094–1084 гг. до н.э.), сын У-и (1198–1105 или 1129–1095 гг. до н.э.; см. [Чжао Чэн 1988, с. 27; Кучера 2002 ХТ, с. 709; Вяткин 1, с. 379.42.41]).

Внимания заслуживают и случаи особого появления иероглифа *ди*. Наряду с: «* 于 𠄎 Принести ли жертву *ляо* туче/тучам (Тучи/Тучам?)», можно прочесть: «𠄎 * 于 * 𠄎 𠄎 Спросили: принести ли жертву *ляо* Божеству (Ди) Туча?» [Чжао Чэн 1988, с. 4–5; Сюй Чжун-шу 1998, цз. 11, с. 1252]. Можно также найти надпись типа: «* 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 Верховному божеству (Ди) приказать ли ветру [дуть]?», а также: «于 * 𠄎 𠄎 二 𠄎 Принести ли в жертву двух собак Ветру, посланцу Верховного божества»; есть и выражения: «* 𠄎 𠄎 Божественный (Ди) ветер» [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 4, с. 427–428; Чжао Чэн 1988, с. 5]. Есть и другие интересные сочетания, например:

𠄎 𠄎 𠄎 于 * 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 Вану принести ли жертву *суй* пяти *чэням* Ди? В первом месяце не будет дождя?²²

于 * 𠄎 𠄎 𠄎 = 𠄎 Принести ли двумя собаками жертву *фэн* историографу Ди?

𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 В день *синь-вэй* (8 день цикла. — С.К.) гадали. Был задан вопрос: будут ли у нас дела?

Здесь 史 *ши* соответствует 事 *ши* — дела, однако есть и сочетание, где 史 означает чиновника, управляющего записями или делами, например * 𠄎, чиновник *ши* Верховного божества, так же как 𠄎 —

²² Трудность перевода данной надписи кроется в знаке 𠄎 𠄎 *чжэн*, который разные специалисты интерпретируют неодинаково. Чжао Чэн приводит три значения: «название жертвоприношения, первый месяц года, идти военным походом» [Чжао Чэн 1988, с. 245, 265, 327]; Лю Сян и его коллеги называют пять толкований, но только первое из них — «военный поход» — относится к *цзягувэнь*, остальные же — к инскрипциям на бронзе [Лю Чэнь 1991, с. 315–316], Сюй Чжун-шу согласен с Чжан Чэном, но добавляет ещё два варианта: 1. возможно — топоним, 2. достаточно, достаточный [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 2, с. 146–147]. Из них уверенно можно отбросить только «военный поход» и «достаточный» — об этом говорит контекст и размещение эмфатической частицы *вэй*. Я отбросил также топоним, так как считаю маловероятным, чтобы правитель всей страны заботился о дожде в какой-то одной точке своей страны; признанию названия жертвоприношения мне мешает грамматическая конструкция фразы и расположение частицы *вэй*, но, тем не менее, я допускаю правильность такого подхода, при котором она звучит так: «Вану принести ли Ди жертву *суй* пятью *чэнями*? Или же совершит жертвоприношение *чжэн*, из-за отсутствия дождя?». Таким образом, осталось толкование «первый месяц», приведённое выше в тексте, хотя я и не могу быть чётко уверенным в его правильности.

Что касается знака 𠄎 臣 *чэнь*, то и сам он и сочетание 𠄎 𠄎 小臣 *сяочэнь* (высокий чиновник в Шан-Инь) и 𠄎 𠄎 多臣 *до чэнь* означает действующих чиновников. 帝臣 *ди чэнь* — подданный или слуга Верховного божества является проекцией земных отношений на Небо. Почему жертву надо принести именно пятью *чэнями* и кто они такие из надписи понять невозможно.

В основу своего исследования я поставил утверждения Чэнь Мэн-цзя. Следует, однако, иметь в виду, что это не мнение одного учёного, это общее убеждение китайских специалистов. В составленном пятью авторами комментарии по *цзягувэнь*, опубликованном в 1991 г., т.е. представляющем современный уровень развития *цзягусюэ*, мы читаем²³: «帝 [dì]. 1. Почётное название правителя. 2. Небесный дух. Верховное божество (выделено мною. — С.К.). 3. Название жертвоприношения. 4. Великий» [Лю Чэнь 1991, с. 288]. Коллектив из двенадцати учёных, работавших под руководством маститого исследователя Сюй Чжун-шу, в 1998 г. выпустил фундаментальный, масштабный (более 1600 страниц формата А4) словарь, в котором иероглиф *ди* поясняется следующим образом: «*Ди* в представлениях иньцев был божеством; звали его также Шан-ди. Он управлял ветром, дождём, стихийными бедствиями, предзнаменованиями, а также бедами и благополучием среди людей» [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 1, с. 7]. Самое обширное высказывание принадлежит Чжао Чэну, автору ещё одного лексикона гадательных костей, вышедшего в 1988 г. Он пишет: «Построение (знака *ди*. — С.К.) не ясно. Некоторые считают, что он подражает форме цветоножки, что можно принять как вариант объяснения. В гадательных надписях он используется в качестве *ди* из сочетания “Небесное божество” (天帝 *Тянь ди*), т.е. является фонетическим заимствованием. В представлении шаньиньцев *Ди* является единоличным властителем, находящимся выше всего, поэтому его называют также 二 禘 Шан-ди..., а иногда просто 二 Шан. ... В *цзягувэнь* количество надписей, касающихся *Ди*, доходит до нескольких сот, содержание которых главным образом относится к трём областям: 1. он распоряжается миром природы...; 2. людям он может ниспослать беды, а может ниспослать и благополучие...; 3. все дела и деяния людей, в действительности являющиеся делами и деяниями шанских *ванов*, должны получать разрешение Шан-ди, т.е. должны пройти через утверждение Шан-ди» [Чжао Чэн 1988, с. 1].

Как видно, ни один китайский *цзягусюэ*лог (создадим такой неологизм, ибо он точно определяет специальность соответствующих исследователей) даже отдалённо не приближается к попытке интерпретировать Шанди как *шан-ди* — «верхние предки», «предки на небе» (Л.С. Васильев) или даже «верховный предок» (Л.И. Головачёва). Все они очень чётко разграничивают Шанди и предков дома Шан-Инь, и никакой тут путаницы нет. Не приводит такого толкования и ХЮДЦД [т. 1, с. 738], и только в позднечжоуских памятниках появля-

²³ Я приведу только сами пояснения, опуская литературу и лингвистические подробности.

ется значение «предок, табличка предка» (см. [Ли цзи, т. 1, цз. 4, гл. 2, с. 183]), но неправомочно переносить его на тысячу лет назад.

Посмотрим теперь, что по этому поводу говорят некоторые западные авторы. Р.Б. Блэкни (1935 г.) пишет: «Ti. Emperor, monarch, supreme ruler», «上 represents the supreme ruler, the one who is above, 上, all the others» [Blakney 1935, с. 120–121, № 94]; R.H. Mathews (1952 г.) говорит: «The Supreme Ruler, often interchanged with 天. A ruler; the emperor; a god; a deified being», «上帝 the Supreme Ruler — God» [Mathews 1952, с. 899, № 6204, с. 779, № 5669]; С. Куврёр (1947, edition originale 1890) считает: «Le souverain de toute la Chine. Le souverain du ciel» «Chang ti. Le roi du ciel» [DCLC 1947, с. 265.2, 2, 3]; X. Крил (1970 г.) заявляет: «The principal Shang deity was called Ti 帝 or Shang Ti 上帝. After the Chou conquest the Chou treated this Shang deity as being identical with their principal deity, T'ien 天, much as the Romans identified the Greek Zeus with their Jupiter» [Creel 1970, с. 44, примеч. 11]. К этой теме американский учёный возвращается несколько раз (см. [Creel 1970, с. 493–503]), но его основная позиция, выраженная выше, не изменилась. Итак, никто из приведённых западных авторов не интерпретирует *ди* как «предок», а *шан-ди* как «верхние предки», хотя их работы создавались вообще до обнаружения гадательных костей (С. Куврёр) и когда их изучение находилось на начальном этапе (все остальные, за исключением отчасти X. Крила). В свете этих материалов понятно, что утверждение: «Никем не доказано, что упоминающийся в эпитафике и древних сочинениях Шан-ди есть именно верхний предок, а не верхние предки» [Головачёва 1989, с. 57] основано на незнании необходимых данных и вообще затронутой темы, а не научном исследовании.

В своей заметке Л.С. Васильев мечтает: «Для того, чтобы превратить их (сомнения относительно интерпретации Шанди — *шан-ди*. — С.К.) в весомые аргументы, ... нужно специальное исследование. И быть может, оно уже не за горами» [Васильев 1991, с. 25]. Написанное выше появляется четверть века спустя, т.е. его нельзя отнести к категории «не за горами», и к тому же его выводы идут вразрез с ожиданиями Л.С. Васильева, но, может быть, коллеги, тем не менее, сочтут всё-таки возможным признать данный текст исследованием, ставящим точку над *i* в изученной проблеме.

И всё-таки гложет меня мысль, что, может быть, в высказываниях обоих авторов есть некая скрытая идея, ими самими не осознанная. Можно было бы предположить, что древние китайцы, наделяя Шанди приведёнными выше качествами, подсознательно, не фиксируя это в надписях, видели в нём и своего прапредка. Нечто похожее, в определённом смысле, присутствует в христианстве. Для нас первым чело-

веком и, следовательно, пращуром является Адам, но ведь в Бытии записано: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; ... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу божию сотворил его» [Библия 1990, с. 1–2.26.27]. В этих формулировках я нахожу два сверхважных, хотя и хорошо известных момента: 1. это Бог создал Адама и 2. сотворил его «по образу Своему». В них и кроется упомянутая скрытая мысль, что Бог, Сотворитель Адама по сути выступает здесь в роли его отца, хотя слово «отец» нельзя воспринимать в привычном смысле. Забота о том, чтобы сотворённый человек был похожим на своего Творца — то же ведь присутствует во всех нас. И всё-таки мы не считаем или не называем Бога прапредком человека, а ограничиваемся Адамом.

Не будучи теологом, я не знаю, как данное место Библии понимают Отцы церкви, и не имею права входить в религиозную интерпретацию слов Священного писания, но с точки зрения историка, мне кажется, что высказанная выше мысль имеет некое основание. Если это так, то не исключено, что нечто похожее имело место в шаньиньском Китае, хотя в мифах начало человечества положила Нюй-ва (подробнее см. [Ло Чжу-фэн, т. 12, с. 985.1; Юань Кэ 1965, с. 42–51; Рифтин Нюй-ва]). Но даже с учётом таких положений Шан-ди нельзя считать «верхним предком» и, как мне кажется, я это достаточно убедительно показал выше.

Вышесказанное освещает проблему жертвоприношений в шаньиньскую эпоху. Переходя теперь к их изучению в чжоуское время, я в качестве отправной точки использую пассаж из *Эр я*. Этот первый китайский словарь был составлен в III в. до н.э., хотя бытует мнение, что окончательное его завершение произошло только в 1–5 гг. н.э. (см. [Сюй Дао-цзин 1985, с. 134; Завьялова Эр я]), но отражает языковую, а в данном случае и культовую, ситуацию более раннего времени, поэтому его целостная характеристика представляет значительный интерес. Итак, в *Эр я* мы читаем: «Весеннее жертвоприношение едой называется 祠 *цы*; летнее жертвоприношение новыми овощами называется 禘 *юэ*; осеннее жертвоприношение новым хлебом называется 嘗 *чан*; зимнее жертвоприношение продуктами называется 蒸 *чжэн*. Жертвоприношение Небу называется 燔柴 *фаньчай*; жертвоприношение Земле называется 瘞靈 *имай*; жертвоприношение горам называется 殷縣 *зуйсюань*; жертвоприношение рекам называется 浮沉 *фучэнь*; жертвоприношение звёздам называется 布 *бу*; жертвоприношение ветру называется 磔 *чжэ*. Жертвоприношения 禩 *лэй* и 禡 *ма* — это военные жертвоприношения; а 伯 *бо* и 禱 *дао* — это „лошадиные“ жертвоприношения 馬祭.

禘 *Ди* — большое жертвоприношение; 繹 *и* — повторное жертвоприношение, [которое при Чжоу] называли *и*, при Шан — 彤 *жун*, а при Ся — 復胙 *фуцзо*; [всё это —] названия жертвоприношений» [Эр я, цз. 6, гл. 8, с. 235–236].

Все названные термины желательно было бы один за другим проанализировать лингвистически и филологически, однако я хочу сначала в этой общей картине религиозной жизни чжоуского Китая выделить её основные элементы в порядке появления в тексте *Эр я*. Первый — это «темпоральные» жертвоприношения, проведение которых связано с определённым временем; второй — «духовно-космические» жертвоприношения, их объектом были духи элементов космоса; третий — «духовно-природные», выражавшие почтение силам природы; четвёртый — «духовно-специальные», имевшие специфический характер или условия проведения. При всей условности такой классификации, она показывает, сколь различными были культовые действия древних китайцев.

С пассажем из *Эр я* переключается, а частично даже его повторяет запись из *Ли цзи* следующего содержания: «Жертвоприношения²⁴ обладают [качеством] четырёхсезонности. Весеннее жертвоприношение называется *юэ*, летнее — *ди*, осеннее — *чан*, а зимнее — *чжэн*. В жертвоприношениях *юэ* и *ди* кроется смысл положительного начала *ян*, в жертвоприношениях *чан* и *чжэн* — отрицательного начала *инь*. *Ди* — это расцвет *ян*, *чан* — это расцвет *инь*. Поэтому говорится: „Нет ничего важнее *ди* и *чан*“.

Древние, проводя жертвоприношения *ди*, жаловали титулы знатности и дарили одежду, следуя смыслу *ян*; проводя жертвоприношение *чан*, наделяли уделом и оглашали осенние предписания, следуя смыслу *инь*. Поэтому [в древних] „Записях“ сказано: „В день [осуществления жертвоприношения] *чан* распахивают [двери амбаров] дворца правителя, [чтобы] показать, [что заслуги] награждаются“. [Когда] трава скошена, можно [осуществить наказание] татуированием²⁵, [но когда] осенние предписания ещё не изданы, народ

²⁴ Фраза начинается с иероглифов 凡祭 *фань цзи*, что формально означает «все жертвоприношения», ибо *фань* — это «все, всё вообще, всякий, каждый» [БКРС, № 13278]. Однако такая интерпретация была бы *de facto* неправильной, что будет явствовать из текста статьи, поэтому я счёл *фань* просто показателем множественного числа.

²⁵ Между скашиванием травы и наказанием татуировкой нет никакой смысловой связи — просто оба действия совершались осенью, когда трава выросла, а осуществление наказаний, особенно смертной казнь, согласовывалось с умиранием природы. Хотя некоторую связь тут можно всё-таки найти — татуировка меняет внешний вид кожи человека, а кошение травы

не сможет срезать траву. Поэтому говорится: „Велик смысл жертвоприношений *ди* и *чан*, он — основа управления страной и этого нельзя не знать“.

Чётко знать их смысл — [обязанность правителя]; быть способным претворить их в жизнь — [обязанность] подданного/приближённого (臣 *чэнь*). Не знать чётко их смысл [означает, что] правитель не совершенен (不全 *бу цюань*); не быть способным претворить их в жизнь означает (為 *вэй*), что подданный/приближённый не совершенен»²⁶ [Ли цзи 1957, т. 25/7, цз. 49, гл. 25, с. 2001–2002; Li Ki IV, с. 249–250].

Главными идеями приведённого пассажа, по моему мнению, являются формулировки 莫重於禘嘗 *мо чжун юй ди чан* — «нет ничего важнее жертвоприношений *ди* и *чан*»; и 禘嘗之義大矣治國之本也 *ди чан цжи и да и чжи го чжи бэнь е* — «велик смысл жертвоприношений *ди* и *чан*, он — основа управления страной». Посмотрим на них внимательно, анализируя в сопоставлении оба текста: *Эр я* и *Ли цзи*.

Они начинаются с перечисления жертвоприношений, связанных с четырьмя сезонами года. Есть, однако, между ними небольшая разница. Осеннее и зимнее названы одинаково: 嘗 и 烝, летнее в *Эр я* — это 禘=禴, которым в *Ли цзи* обозначено весеннее, и наконец весеннее в *Эр я* — это 祠, а летнее в *Ли цзи* — 禘. Комментарий к *Ли цзи* поясняет, что представленная там картина отражает церемониал времён династий Ся и Шан (см. [Ли цзи 1957, т. 25/7, цз. 49, гл. 25, с. 2002, коммент.]), из чего следует, что информация, содержащаяся

меняет облик земли, но это просто мои фантазии, вряд ли разделяемые древними китайцами.

²⁶ Выражение «не совершенен» не следует понимать одинаково по отношению к *цзюнь* — правителю и *чэнь* — подданному. Совершенство каждого из них относится к тому уровню, к которому относятся они сами, т.е. совершенство правителя должно быть именно его, монаршим совершенством, тогда как *чэнь* должен быть совершенен в пределах своего статуса и не выше его. Конфуций, отвечая на вопрос циского Цзин-гуна (547–490 гг. до н.э.) об управлении страной, выразил эту мысль известным афоризмом: 君君臣臣父父子子 [Лунь юй 1957, цз. 12, гл. 12, с. 277; Лю Бао-нань 1954, цз. 15, гл. 12, с. 271; The Four, с. 165–166] — «правитель должен быть правителем, подданный — подданным, отец — отцом, а сын — сыном». На английском языке 君 — 臣 обычно переводят «ruler/prince — minister» (см. например, [Li Ki IV, с. 250; The Four, с. 165]), что в принципе соответствует реальности. Для полноты картины приведу словарные значения иероглифа *чэнь* — «вассал, подданный, верный слуга (*сюзерена*), министр, сановник, раб (*из пленных*)» [БКРС, № 1354].

в *Эр я* относится к Чжоу. Это прямым текстом подтверждает комментарий к источнику, где к тому же сказано, что отказ от всякого названия *ди* и замена его *юэ* произошли при чжоуском Чжоу-гуне (Дань; ?–1104 г. до н.э.). Это утверждение, которое из-за присутствия в нём Ся, может показаться необоснованным, в действительности не является таковым, по крайней мере, по отношению к династии Шан. Названия сезонных жертвоприношений: 禘, 禴, 禘, 祠 присутствуют в гадательных надписях в форме 𠄎, 𠄎, 𠄎 и 𠄎 и именно как названия жертвоприношений с той лишь разницей, что не указывается их временная привязка. Её, скорее всего, и не было, но нельзя быть в этом уверенным. Я приведу несколько примеров, но оговорюсь: поскольку впечатлять оригинальные значки — процесс трудный и трудоёмкий, я ограничусь переводом, отсылая читателя к источникам, где он найдёт изначальные письменные формы. Вот они:

В день *гуй-хай* (60 день цикла. — С.К.) спросили: совершить ли жертвоприношение *юэ* (禘) для Шан-цзя?²⁷ Совершить ли жертвоприношение *гоу* (禴) с просьбой о дожде?

В день *у-суй* (35 день цикла. — С.К.) гадали. Ван спросил: *вану* принести жертву *бинь* Чжун-дину, а на другой день жертву *юэ* (禘)? Не будет беды?

В день *бин-чэнь* (53 день цикла. — С.К.) гадали. Пинь спросил: совершать ли жертвоприношение *ди* (禘) предку/духу Юэ?

В день *дин-мао* (4 день цикла. — С.К.) гадали: совершить ли жертвоприношение *цы* (祠) женскому предку, [чтобы не было] беды?

[Сюй Чжун-шу 1998, цз. 14, с. 1487, цз. 2, с. 199, цз. 1, с. 24, цз. 9, с. 998]; ср. также [Чжао Чэн 1988, с. 245, 232–233, 246–247, 254].

Кроме указанных выше возможно ещё присутствие *чжэн* (см. [Чжао Чэн 1988, с. 247–248, 318–319]), и только *чан* в гадательных надписях не обнаружен.

Тем не менее, это всё-таки очень древний иероглиф. Его первое появление зафиксировано на раннезападночжоуском сосуде *Сяо цзунь* 效尊, инскрипция на котором гласит: «В день *цзя-у* (31 день цикла. — С.К.) [периода] *чу-ци* четвёртой луны (т.е. ранним летом. — С.К.) *ван* совершил возлияние [вина] как часть жертвоприношения *чан*. *Гун* Дун-гун преподнёс *вану* угощение. *Ван* [в ответ] подарил *гуну* 50 связок раковин. *Гун* подарил своему почтительному сыну Сяо 20 связок раковин из милости *вана*. Сяо, отвечая на милость *гуна*, изготовил драгоценный жертвенный сосуд (т.е. данный *цзунь*. — С.К.). О! Сяо не осмелится пожалеть усилий, [чтобы] денно и ночью [в течение] десяти тысяч лет прославлять милость *гуна*. Его дети и внуки будут

²⁷ О Шан-цзя см. примеч. 5.

им вечно [пользоваться как] драгоценностью» [Цинтунци шивэнь, с. 116, № 2115].

В надписи нет никаких деталей относительно *чан*, за исключением информации о возлиянии вина (на землю?) как его части. В частности неизвестно, имело ли оно постоянную временную привязку, или же его проведение в четвёртой луне было случайностью. Можно, однако, сказать, что путь данного жертвоприношения к отмеченной выше значимости и постоянству начался именно на ранних порах правления Западной династии Чжоу, т.е. приблизительно в XI в. до н.э. Очевидно, что система четырёх сезонных жертвоприношений уходит корнями в период Шан-Инь, а первое своё развитие получила при Западной династии Чжоу, поэтому все перечисленные жертвоприношения появляются в инскрипциях на бронзовых сосудах. Они, вероятно, ещё не имеют временной привязки, но уже выступают не только индивидуально, как в *цзягувэнь*, но и вместе с другими жертвоприношениями: иногда в паре, иногда в большем составе.

Этот, уже значительно установленный факт, ещё дополнительно подтверждается присутствием всех перечисленных жертвоприношений, включая и *чан*, в инскрипциях на бронзовых сосудах. Они там, скорее всего, тоже ещё не имеют временной привязки, но уже выступают не индивидуально, как в *цзягувэнь*, а иногда в паре или большем количестве других жертвоприношений. Приведу ещё две типичные инскрипции. На раннезападночжоуском *Шан цзуне* 商尊 читаем: «В день *дин-хай* (24 день цикла. — С.К.) пятой луны провели жертвоприношения *ди* и *цы*²⁸. Гэн-цзи подарили тридцать связок раковин и двадцать *люэ* шелка. По этому случаю Шан изготовил драгоценный жертвенный сосуд [в честь своих предков] Вэнь-би Жи-дин» [Цинтунци шивэнь, с. 115, № 2105]²⁹.

²⁸ Т.е. большое и весеннее жертвоприношения.

²⁹ Перевод инскрипций на бронзовых сосудах сопряжён с ещё большими трудностями, чем гадательных надписей, в силу, кроме прочего, двух моментов: 1. наличия значительного количества имён людей, о которых ничего неизвестно; 2. присутствия недешифруемых знаков. В данной надписи мы имеем дело с владельцем сосуда по имени Шан с одариваемым человеком Гэн-цзи, возможно женщиной (отсюда шёлк?) — тут нет хотя бы сомнений, что это индивидуальные имена — и с четырьмя знаками 文辟 日丁 *вэнь би жи дин*, создающими проблемы для переводчика. В конструкции инскрипций наблюдается определённая закономерность, и в частности между «изготовил» и «драгоценный сосуд» стоят, как правило, имена тех уважаемых предков, в честь которых изготовлен сосуд. С этой точки зрения четыре знака должны бы являться антропонимом, и я отнесся к ним как к таковым. Но дело в том, что, во-первых, эти имена почти всегда бывают

Следующий шаг на этом пути был сделан, по меньшей мере, в поздний период Западной Чжоу (вероятно в VIII в. до н.э.). Он отражён во второй инскрипции, помещённой на позднезападночжоуском *Цзи дине* 姬鼎. Она гласит: «Сосуд *и* для варки [пищи принадлежав-

двусложные и, во-вторых, имеют довольно устойчивое внешнее выражение, например, Фу-и, Фу-синь, Фу-дин, Фу-цзя, Му-цзи, И-чжун [Цинтунци шивэнь, с. 242, 243, 324, № 3933, 3935, 3942, 3945, 3946, 5041], в которых второй член — это циклический знак. Есть, однако, и другие системы, в которых, например, один иероглиф означает степень родства, чаще всего 父 *фу* — отец, или титул знатности, скажем — *зун* (см. [Цинтунци шивэнь, с. 301, 308, 311, 313, 316, 319, № 4824, 4907, 4940, 4954, 4959, 4982, 5006, 5008, 5009]). Имена, где первым элементом является 日 *жи* — солнце, тоже появляются: Жи-дин, Жи-гуй, Жи-цзя, Жи-у, Жи-гэн и т.п. (см. [Цинтунци шивэнь, с. 309, 324, № 4916, 4922, 5044]). С учётом этих данных я полагаю, что 日丁 — это личное имя человека. В четырёхзначных конструкциях первый бином бывает восторженным определением достоинств предка, государственным титулом, или названием степени родства, причём часто на первом месте стоит 文 *вэнь*, как обозначение образованности и моральности человека (см., например, [Цинтунци шивэнь, с. 312, 313, 315, 316, № 4948, 4949, 4950, 4952, 4954, 4949, 4976, 4983, 4989]). В эту схему укладывается и 文辟 *Вэнь-би*, но смущает наличие здесь *би*. Знак означает «правитель» (см. [Лю Чэнь 1991, с. 391]) и в таком значении появляется в инскрипциях почти пятьдесят раз (см. [Цинтунци иньдэ, с. 224–225; Цинтунци шивэнь, с. 122, 158, 252–254, 308, 311, 350–351, 373, № 2201, 2836, 4018, 4021, 4023, 4024, 4902, 4994, 5411, 5698]), но только в одном случае он выступает в сочетании 彳辟 *Дун-би*, схожим с 文辟, где Дун является именем человека (отсюда название сосуда 彳方鼎 *Дун фан дин*) (см. [Цинтунци шивэнь, с. 251, № 4015]) и ещё один раз в сочетании 辟邢侯 *Би Син-хоу*, в котором *би*, похоже, выступает как имя человека (см. [Цинтунци шивэнь, с. 116, № 2118]). В итоге, не будучи полностью в этом уверен, я полагаю, что Вэнь-би Жи-дин — это имя одного человека, предка Шана, в чём Вэнь-би имеет приблизительно смысл «Доброжелательный правитель».

После «тридцать связок» стоит знак, которому можно придать современный вид 𠄎, но такой графемы в словарях нет и я нигде не нашёл пояснения к нему. Я склонен дешифровать его, как 弋 *и* — «получить, взять, овладеть» [БКРС, № 11484], но трудность его интерпретации усугубляется проблемой следующего иероглифа 𠄎 *ю*, который обычно соответствует 茲 *цзы* — «указательное местоимение... этот, это, сей» [БКРС, № 15109, 15119], здесь явно не подходящему. Лю Сян и его соавторы видят в нём 絲 *сы* — «шёлк» [Лю Чэнь 1991, с. 353; БКРС, № 14344], что хорошо сочетается с 鈞 *люэ* — «единица веса, равная приблизительно 6 *лянам*» [ХЮДЦД, т. 6, с. 4210.1–2; БКРС № 5411], и тогда, если согласиться с моим отождествлением неизвестного знака, вся фраза означала бы «добавив ещё 20 *люэ* шёлка».

ший] Цзи³⁰ использовали для жертвоприношения *чжэн* (烝), использовали для жертвоприношения *чан*, использовали для жертвоприношения *сяо* (孝), использовали для жертвоприношения *сян* (享)³¹, использовали, [чтобы] просить долголетия без границ (眉壽無疆 *мэй-шоу уцзян*). В течение десяти тысяч лет, вечно, его дети и внуки будут им пользоваться как драгоценностью» [Цинтунци шивэнь, с. 241–242, № 3928].

Как видно, в инскрипции появляются любопытные новшества. Во-первых, *чан* появляется в паре с *чжэн*, а их значимость я уже отметил выше. Во-вторых, возможно возникновение такого парного сочетания, позже чётко означавшего осенние и зимние культовые события, и кроются истоки сезонных жертвоприношений. В-третьих, *чан-чжэн* выступают здесь вместе с ещё одной, часто встречающейся и в инскрипциях (см. [Кучера Сяо]) парой *сяо-сан*, которые можно считать, если не входить в детали, свидетельством зарождения уже в период Западной династии Чжоу этично-философской концепции сыновней почтительности, позже ставшей одним из краеугольных камней учения Конфуция. И наконец, пожелание «долголетия без границ» отражает общечеловеческий извечный страх перед смертью и стремление максимально продлить земное существование.

Хотя в инскрипциях на бронзовых сосудах связь между жертвоприношениями и сезонами года не зафиксирована, нельзя исключить, что она уже постепенно начала складываться. В примерно синхронном им по времени возникновения письменном документе — *Ши цзине* можно прочесть следующие строчки:

IV

Время избрав и очистивши всё,

Пир сотворишь и сыновние сам

Жертвы четыре в году принесёшь (выделено мною. — С.К.)

Прежним владыкам и предкам — царям.

Их заместитель тебе изречёт

Жизнь без конца по векам и векам!

[Мао Ши 1957, т. 7/3, цз. 9.3, с. 801, 802]; цит. по [Шицзин 1957, с. 207].

³⁰ Цзи 姬 было фамильным знаком династии Чжоу.

³¹ Чжэн и чан — это уже известные нам зимнее и осеннее жертвоприношения. Иероглифы 孝 и 享 многократно появляются в инскрипциях, означая жертвоприношения покойным предкам. Я подробному анализу этих терминов посвятил отдельную статью (см. [Кучера 1999]), поэтому здесь ограничусь лишь этим коротким пояснением (см. также [Лю Чэнь 1991, с. 384]).

Ещё более отчётливо высказался Дж. Легг:
With happy auspices and purifications, thou bringest the offerings,
And dost filially present them;
In spring, summer, autumn, and winter, (выделено мною. — С.К.)
To the dukes and former kings.
Who say, 'We give to thee
Myriads of years of duration unlimited'.
[The She, Part Two, с. 257].

Как видно, оба переводчика не сомневались, что речь идёт о сезонных жертвоприношениях, осуществляемых к тому же с сыновне почтительным пиететом — я и выделил соответствующие фрагменты. Между тем, в оригинале, строго говоря, нет основания для именно такого перевода, ибо там сначала названы два жертвоприношения, выражающие сыновнюю почтительность: 孝 и 享, с которыми мы столкнулись чуть выше (см. примеч. 31), а затем четыре сезонных, в графическом варианте Эр я, но с инверсией названий: юэ, цы, чжэн, чан, т.е. летнее, весеннее, зимнее и осеннее, и нет никаких прямых указаний, когда они проводились. И тем не менее, оба переводчика правы — форма записи сама по себе указывает, что речь идёт о сезонных жертвоприношениях и так понимал пассаж Мао Хэн, отразив это в своём комментарии: «Весеннее называется цы, летнее называется юэ ...» и т.д. [Мао Ши 1957, т. 7/3, цз. 9.3, с. 802, коммент.].

Похожие формулировки можно найти в ещё одной песне Ши цзина:

П
С почтеньем, с почтеньем достойным иду, наконец,
Для жертвы чистейших избрать и быков и овец.
Я жертвы и в осень, и в зиму свершу, что ни год (выделено мною. — С.К.).

Кто шкуры сдирает, кто варит, и кто подаёт,
Кто мясо разложит, кто мясо подносит скорей.
Стоит прорицатель, чтоб духов встречать у дверей.
И жертва готова, и блеском наполнен мой храм.
И званые 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 чрезмерным дарят.
[Мао Ши 1957, т. 8/4, цз. 13.2, с. 1098–1099]; цит. по [Шицзин 1957, с. 286–287]; ср. также [The She, Part Two, с. 369–370].

Стихотворение называется 楚茨 *Чу цы*, что означает «Разрослись густо терновники». А.А. Штукин, в согласии с принятой им литературной концепцией передачи в заглавии смысла песни, а не лингвистической трактовки названия, перевёл его «Жертвоприношение предкам» [Шицзин 1957, с. 286], что чётко передаёт содержание стиха. Даже в приведённом отрывке очень хорошо ощущается атмосфера праздника и религиозного настроения — в ещё большей степени эти чувства проявляются в целом стихотворении, хотя, как отмечено в предисловии к нему, смыслом стиха является критика чжоуского правителя Ю-вана (781–771 гг. до н.э.), своей неразумной, жестокой и развратной политикой приведшего Западную династию Чжоу к гибели. Что касается жертвоприношений, то здесь называются два обряда: зимний и осенний, именно в таком порядке.

Они же появляются в ещё двух песнях *Ши цзина* в идентичных формулировках, поэтому А.А. Штукин обе фразы перевёл одинаково:

Предок Чэн-тан, благосклонно на жертвы взгляни:
Правнуком Тана приносятся ныне они!
[Шицзин 1957, с. 459, 460].

У Дж. Легга же получился любопытный казус. Переводя в принципе тоже одинаково, он почему-то путается в названии:

May he regard our sacrifices in summer and autumn,
[Thus] offered by the descendant of T'ang! (Здесь и ниже выделено мною. — С.К.) и

May he regard our sacrifices in summer and winter,
[Thus] offered by the descendant of T'ang!
[The She, Part Two, с. 633, 635].

Фактически в обоих случаях речь идёт о зимнем и осеннем жертвоприношениях, которые везде называются идентично, и никаких сложностей с ними нет.

Материалы *Ши цзина* дают основание полагать, что именно тогда, когда складывалась эта антология, т.е. в поздний период Западной династии Чжоу, формировалась и, может быть, даже сформировалась система четырёх сезонных жертвоприношений. Косвенным подтверждением правильности данного заключения может служить ещё один фрагмент *Ши цзина*, в котором говорится:

Звучат барабаны, и флейта, и *шэн* ... Плясуны
Полны гармонии — музыки звуки слышны.
Жертвы (зимнее жертвоприношение *чжэн*. — С.К.) приятны
прославленным предкам твоим —
Ты по обрядам свершил приношения им.

Вот и обряды 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 нас совершил по обрядам, что мог.
Руки у гостя пустые — не стало вина,
Входит слуга, и опять его чара полна.
Снова задравные чары у всех налиты...

В сроки всегда выполняешь обычаи ты.
[Мао Ши 1957, т. 8/4, цз. 14.3, с. 1192]; цит. по [Шицзин 1957, с. 305–306].

Последняя фраза в оригинале звучит следующим образом: 以奏爾時 и цзоу эр ши — «чтобы поднести твои сезонные жертвоприношения», правильно у Легга: «Thus are performed your seasonal ceremonies» [The She, Part Two, с. 397]. Обоснованность данной трактовки можно подтвердить записью *Шо-вэнь цзе-цзы*, где прямо сказано: 時. 四時也 — знак ши означает «четыре времени года» [Шо-вэнь 1986, гл. 7а, с. 302/16]. Юй пянь даёт ещё более однозначное толкование: «Ши — это весна, лето, осень и зима — четыре сезона года» [Юй пянь, цз. чжун, с. 76.2, № 304]. Любопытную трактовку можно найти в *Лунь хэне*, где употребление одного только ши несомненно, как показывает контекст, означает квартал: «Накопление дней становится месяцем, накопление месяцев становится временем года (時 ши), накопление времён года становится годом» [Ван Чун 1956, гл. 68, с. 231] — очевидно, что между месяцами и годом может быть только сезон года.

Судя по разрозненным и порою расходящимся данным, сезонные жертвоприношения осуществлялись в первую, четвёртую, седьмую и десятую луны, однако возможно, что это происходило во вторую, пятую, восьмую и одиннадцатую. Про весеннее жертвоприношение в *Шо-вэнь цзе цзы* говорится: «Весеннее жертвоприношение называется цы (祠). [Поскольку в это время] мало вещей (品物 тинь), [то при жертвоприношении используют] больше слов. [Осуществляется оно] во второй месяц весны (仲春之月 чжунчунь чжи юэ). Не используют жертвенных животных, а приносят в жертву драгоценные изделия из яшмы, меха и ткани» [Шо-вэнь 1986, гл. 1а, с. 5/10а]. К сожалению такая довольно подробная информация дана только для цы; относительно юэ сказано лишь, что это летнее жертвоприношение, а в комментарии добавлено, что преподносились свежие овощи (см. [Шо-вэнь 1986, гл. 1а, с. 5/10а]), а при чан и чжэн даже не указано,

что это осеннее и зимнее жертвоприношения (см. [Шо-вэнь 1986, гл. 5а, с. 202/28а, гл. 10а, с. 480–481/416–42а]). Интересное сообщение имеется только в комментарии к знаку *ди*. В самом тексте, со ссылкой на *Чжоу ли* говорится лишь: «Жертвоприношение *ди* [проводилось] раз в пять лет»³², но в комментарии добавлено: «Имелось три вида *ди*: 時禘 *ши ди* — сезонное жертвоприношение, уже упоминавшееся выше; 殷禘 *инь ди* — «большое жертвоприношение основателю династии» [БКРС, № 10528]; 大禘 *да ди* — большое жертвоприношение многим/всем предкам *вана* (см. [Шо-вэнь 1986, гл. 1а, с. 5–6/106–11а]).

К нарисованной, довольно подробной и полной картине, я добавлю ещё несколько штрихов. Во время летнего жертвоприношения подносили новые овощи, осенью — новое зерно, зимой — разные предметы и товары, а также первый рис (см. [ХЮДЦД, т. 3, с. 2203–2204, т. 4, с. 2386–2387, 2395–2396, 2405–2412; Ло Чжу-фэн, т. 7, с. 78, 79, 835–836, 904–905, 948.1, 968.1]), т.е. данные жертвоприношения имели сезонный характер не только с точки зрения времени их проведения, но и с учётом используемых жертв.

Рассмотренные обряды проводились в храме предков и посвящались прежним поколениям членов правящего дома и при династии Шан-Инь и при Чжоу. Следует, однако, иметь в виду, что ими не ограничивались церемонии, посвящённые пращурам, а также что последние не были единственными объектами поклонения — кроме них были и другие.

Вернёмся к цитате из *Эр я*. Мы видим, что в её второй части перечисляются Небо, Земля, горы, реки, звёзды и ветер, т.е. природа в разных её проявлениях и даже космос. Кроме того там присутствуют два вида особых действий — военные и «лошадиные» жертвоприношения. Начну с изучения последних.

馬祭 *ма цзи*. Смысл знаков абсолютно ясен — жертвоприношение, связанное с лошадьми. Кому оно посвящено и в чём его смысл сказано в комментарии к *Эр я* известного литератора цзиньского времени Го Пу³³: «*Бо* — [это название] жертвоприношения предку

³² Данной фразы в современном тексте *Чжоу ли* нет. Она взята из апокрифического варианта источника.

³³ Го Пу (Го Цзин-чунь; 276–324), литератор и комментатор, специалист по *Эр я*, поэт, чиновник, знаток астрономии, календаря, мантики и палеографии. Часть его произведений пропала и была восстановлена в минское время в сборнике *Го хун-нун цзи* (*хун-нун* — один из его постов). См. [Цзинь шу, т. 6, цз. 72, гл. 42, с. 1899–1910; ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 2016.1; Цзян Лян-фу 1976, с. 47; Хай 1979, т. 1, с. 1035.1; Кравцова Го Пу].

лошади. Когда собираются использовать физическую силу лошади, то сначала непременно приносят жертву её предку» [Эр я, цз. 6, гл. 8, с. 236, коммент.]. Интересное дополнение можно найти в *Чжоу ли*, в описании обязанностей *цзяожэней*, чиновников в высоком ранге *чжундафу*, занимавшихся лошадьми *вана*. Там говорится: «Весной приносят жертву предку/духу лошади...³⁴. Летом приносят жертву пастуху-коневоду... Осенью приносят жертву первому потребителю лошадиной силы³⁵... Зимой приносят жертву духу Мабу»³⁶ [Чжоу Чжэн, т. 4, цз. 8, с. 146–15а].

³⁴ Информация о лошадиных жертвоприношениях перемежёвывается описанием обязанностей *цзяожэней*. Они не имеют отношения к настоящей статье, поэтому я их пропускаю.

³⁵ Жертвополучателями в двух первых случаях были 馬祖 *ма цзу* и 先牧 *сянь му*. Значение этих определений и их перевод не вызывают проблем. В отличие от них третий 馬社 *ма шэ* нуждается в пояснении. Строго говоря, эти два знака несочетабельны, ибо *ма* — это, естественно, лошадь, а *шэ* — «полевик, божество полей, открытый алтарь [духу земли], храм земли (как символ государственности)» [БКРС, № 7903, 250]. Алтарь Земли не может быть «лошадиным», следовательно, два знака должны иметь значение, прямо не исходящее из значения второго иероглифа. И так действительно происходит. Комментарий поясняет, что *ма шэ* означает: «того, кто впервые ехал верхом на лошади. В *Ши бэнь* говорится: „Сян-ван первым оседлал лошадь“» [Чжоу Чжэн, т. 4, цз. 8, с. 15а, коммент.]. Сян-ван, фактически Сян-ту, был приближённым мифического Хуан-ди и в согласии с *Ши бэнь* и комментарием к ней, он первым запряг четвёрку лошадей в повозку в качестве тягловой силы (см. [Ши бэнь Ван, с. 41; Ши бэнь Сунь, с. 7; Ши бэнь Чэнь, с. 4; Ши бэнь Мао, с. 113]). Линь Инь разъясняет смысл выражения *ма шэ* следующим образом: «на пастбище, где растили лошадей, устраивали алтарь Земли, чтобы совершать жертвоприношения божеству земли Хоу-ту, а к этому обряду присоединяли человека, который первым изобрёл метод запрягания лошадей в повозку» [Линь Инь 1992, цз. 8, с. 340, примеч. 12]. Жертвоприношения, в которых получателями были несколько духов, были широко распространены в древнем Китае, начиная, по меньшей мере, с Шан-Инь. Они были двух видов: 1. несколько духов назывались равноправными участниками действий и 2. жертвополучателем был только один дух, но к нему присоединяли ещё одного или, реже, ещё нескольких и это называлось 配祀 *пэйсы*, 配食 *пэйши* или 配享 *пэйсян* (см. [БКРС, № 12151]). Здесь имеет место второй вариант, когда к божеству Земли, духу высокого ранга, прилагали незначительного Сян-ту.

³⁶ Название Мабу 馬步 тоже может показаться странным европейскому читателю. Обычные значения *бу* — «шаг, поступь, походка», и только под номером 12 словарь приводит значения: «демон, злой дух» [БКРС, № 6811]. Таким образом, Мабу — это злой дух лошадей, который может причинить

Итак, как мне кажется, приведённый материал достаточно полно и чётко разъясняет понятие «лошадиные жертвоприношения» и даже некоторые сопутствующие детали, так что на этом можно поставить точку.

Перейду теперь к изучению 師祭 *ши цзи* — военных жертвоприношений. Начну с приведения фрагмента текста из изложения обязанностей 肆師 *сыши* — четырёх человек в высоком ранге 下大夫 *сядафу*, отвечавших за проведение культовых церемоний, в связи с чем БКРС именует их «Распорядитель церемонии жертвоприношениями; эпоха Чжоу» [БКРС, № 4227]³⁷. Как явствует из этого определения, для нас интересным является всё отведённое им изложение, однако я пока ограничусь цитированием лишь одного пассажа, ближе всего связанного с *ши цзи*. В нём говорится: «Во всех случаях (凡 *фань*) военного похода или охоты³⁸, [когда] подносили жертвенных

им вред. Поэтому его ублажали жертвоприношениями, чтобы он им не вредил.

Необходимо добавить ещё один элемент. В другом месте *Чжоу ли* записано: «Весной и осенью приносили жертву злему духу» [Чжоу Чжэн, т. 2, цз. 3, с. 23а]. Злой дух здесь назван 醜 *лу* [БКРС, № 6134]. Этот знак комментаторы отождествляют с *бу* и отсылают читателя к пассажи, приведённому выше. *Лу* — это злой дух, приносящий несчастья людям, что подтверждает правильность перевода наименования Мабу. Кстати сказать, этот знак имеет только одно чтение — *бу*; но на его отождествление с *лу* обращают внимание и китайские словари (см. [ХЮДЦД, т. 2, с. 1439.1⑫]; Ло Чжу-фэн, т. 5, с. 332⑫).

³⁷ Я транскрибирую их наименование *сыши*, поскольку чтение *сы* — практически единственное. Китайский словарь, отметив наличие ещё двух фонетиков *тй* и *уй*, не приводит затем ни одного случая их использования (см. [Ло Чжу-фэн, т. 9, с. 244–250]). Рассматриваемый чин назван *сыши* [Ло Чжу-фэн, т. 9, с. 247.2], как в БКРС и у Био — «sse-chi» [Biot 1939, т. I, с. 454]. Другого чтения не предлагает и комментарий к *Чжоу ли* (см. [Чжоу Чжэн, т. 3, цз. 5, с. 166]). Таким образом, тут вроде и не возникает никакая проблема. И всё же я отмечу, что другой китайский словарь, поясняя, что знак означает «древнее наименование жертвоприношения», читает его *ти* [ХЮДЦД, т. 5, с. 3168.⑫], исходя, вероятно, из его отождествления с иероглифом 剔 *ти* — «обрезать, срезать [мясо с костей]» [БКРС, № 4854]; см. также [ХЮДЦД, т. 1 с. 344]. Мне кажется, что этого недостаточно, чтобы интересующих нас чиновников называть *тиши*, поэтому я оставил *сыши*.

³⁸ Совмещение этих двух видов деятельности не вызывает удивления. При отсутствии манёвров как школы обучения солдат, охота, будучи конечно важным источником поставок мяса ко двору, играла одновременно

животных на алтаре Земли (社 *шэ*) [или] в храме предков (宗 *цзун*), [*сыши*] определяли место [расположения жертвы]³⁹. Для жертвоприношения *лэй* (類) Шанди, [они] сооружали жертвенник [из земли, чтобы] принести жертву Большому духу (大神 *да шэнь*; т.е. Шанди. — С.К.). [Когда же из-за] военных дел [нужно было принести жертву] горам и рекам, [они] действовали таким же образом⁴⁰. [Если] военный поход оказывался неудачным, то [*сыши*] помогали [*дасыма*] увести [назад в храм] повозку с табличками предков (см. дальше. — С.К.). [Во время] каждой большой, по сезонам года, охоты и жертвоприношения *ма* (貉=馮) (см. дальше. — С.К.) [*сыши*] устанавливали столбы, [таким образом] озаконовывая место проведения обряда» [Чжоу Чжэн, т. 3, цз. 5, с. 176–18а].

В переводе данного отрывка я дважды указал «см. дальше». Первый случай касается отвода повозки с табличками предков. В древнем Китае действовало определённое культовое предписание: отправление *вана* в поход во главе армии начиналось с обряда на алтаре Земли *шэ*, а кроме того с собой он брал повозку с табличками предков, своего рода передвижной алтарь, чтобы и в походе иметь возможность совершать культовые действия и тем самым заручиться поддержкой и помощью духов и душ предков. Если поход был удачным, то спокойное возвращение табличек с именами предков не представляло проблемы, тогда как в случае поражения и возможной паники, бегства и т.д., о возвращении повозки нужно было позаботиться, ибо её потеря была бы страшней, чем сама проигранная битва. Поэтому в обязанности *дасыма* — «начальника войскового приказа» [БКРС, № 8414], входила и забота об этой святыне, о чём в *Чжоу ли* говорится: «Если военный поход закончился неудачей, то [*дасыма*], надев траурный головной убор, заботился о повозке с табличками предков» [Чжоу Чжэн, т. 4, цз. 7, с. 14а]. Помогали ему в этом *сыши*. Свой вклад в это дело вносили и сотрудники аппарата *дацзунбо* — «начальник приказа ритуала (культы)» [БКРС, № 8414], и в частности его заместители *сяоцзунбо* — «помощник начальника

роль военного упражнения: стрельба из лука, управление колесницей, передача команд были ведь общими для обеих разновидностей занятий.

³⁹ Линь Инь считает, что речь идёт об определении места расположения табличек с именами предков [Линь Инь 1992, цз. 5, с. 208], но я полагаю, что это неверная трактовка. Сам текст *Чжоу ли* чётко указывает, что во фразе говорится о жертвенных животных и этот вариант приняли Ян Тянь-юй (祭位 *цзи вэй*; [Ян Тянь-юй 2007, с. 295]) и Э. Био: «Alors il fixe l'emplacement du sacrifice, ou il prend les dispositions convenables» [Biot 1939, т. I, с. 460].

⁴⁰ Т.е. сооружали жертвенник из земли (封 *фэн*).

приказа ритуала (культы)» [БКРС, № 14177]. Среди их обязанностей была и следующая: «Если [готовились] к большому военному походу, то [сяоцзунбо], возглавляя ответственных [за это] управленцев⁴¹, устанавливали жертвенник для военных жертвоприношений (軍社 цзюнь шэ) и привозили повозку с табличками предков» [Чжоу Чжэн, т. 3, цз. 5, с. 15а].

Второй случай относится к жертвоприношению, которое в источнике записано довольно странным иероглифом 貉, который, судя по его графике должен быть связан с названием животного, а не жертвоприношения. И действительно: в чтении хэ/хао он означает «[уссурийский] енот, енотовидная собака (*Nyctereutes procyonoides*», а как мо — «инородческие племена на севере древнего Китая». Однако у него есть ещё одно произношение ма со значением «жертвоприношение в сезон большой охоты» [БКРС, № 2278], актуальное именно в приведённом отрывке. Знак здесь тождественен 禡 ма — «жертвоприношение (в армии на походе), молебствие перед боем» [БКРС, № 7913], принадлежность которого к сфере культовых понятий не вызывает сомнений из-за присутствия в нём ключа 示 ши, ци — «духи земли» [БКРС, № 14199]. В разделе, касающемся уже упоминавшегося дасыма, можно прочесть: «Затем [наблюдали, как] ответственный чиновник (дасыкоу. — С.К.) устанавливал столбы⁴² для проведения жертвоприношения ма (貉)» [Чжоу Чжэн, т. 4, цз. 7, с. 9б]. Очевидно, что иероглиф ма, используемый в области культа, имеет специфический характер и чётко определённое значение.

Данное жертвоприношение, совершаемое в обозначенных этими столбами точках пространства, адресовалось «создателю военных законов» и пяти видов наступательного оружия: клевца, копья, двузубой алебарды, боевой секиры, копья с крюком (戈, 矛, 戟, 酋矛, 夷矛 гэ, мао, цзи, цюмао, имао; см. [БКРС, № 11519, 5104, 11553, 3164, 8816]), коим считался мифический бунтовщик Чи-ю, или его врагу, столь же мифическому «императору» Хуан-ди (2697–2598 гг. до н.э.)⁴³. Что касается бяо, то их ставили четыре, с юга на север, на рас-

⁴¹ Комментарий поясняет, что ими были 大祝 да чжу — «главные жрецы государства» (см. [БКРС, № 12678]).

⁴² Слово «столб» не следует понимать слишком буквально: дасыкоу и прочие устанавливали 表 бяо — «столб, кол (в качестве вехи, ориентира), обелиск» [БКРС, № 9762]. В зависимости от конкретной ситуации это могла быть дощечка или табличка, ибо важно было не то, что ставили, а само обозначение избранного места.

⁴³ О Чи-ю и Хуан-ди, а также их борьбе друг с другом см. [Юань Кэ 1985, с. 339–340; Мифы ДК, с. 100–146; Рифтин Чи-ю].

стоянии 100 шагов друг от друга, за исключением последнего, которого от третьего отделяло 50 шагов. Их ставили в центре площадки, *юйжэнями*⁴⁴ предварительно очищенной от растительности, так, чтобы на ней могли расставить армии, располагавшиеся по обеим сторонам *бяо*. Только после завершения всех этих вступительных работ проводилась сама церемония *ма* (см. [Чжоу Чжэн, т. 4, цз. 7, с. 11а–11б, т. 2, цз. 4, с. 24а]).

Небольшой, но содержательный пассаж о военных жертвоприношениях имеется в *Ли цзи*. В нём говорится: «[Когда] Сын Неба собирается в поход, [то он сначала] приносит Шанди жертву *лэй* (類), [затем] приносит жертву [духу Земли] на алтаре Земли (社 *шэ*), а [духу покойного отца —] в храме памяти усопшего родича (禩 *ни*), [и наконец] жертву *ма* на территории, по которой передвигается его армия, [чтобы] получить мандат/одобрение предков [на военные] действия и обеспечить их успех обучением [воинов]» [Ли цзи 1957, т. 20/2, цз. 12, гл. 5, с. 558].

Приведённый выше материал полностью раскрывает содержание термина 師祭, а заодно показывает, что в этой разновидности культовых действий важным был не столько объект акта — жертвоприношения направлялись практически сонму божеств: Небу, Земле, предкам, природным объектам — сколько цель этих начинаний. Жертвы приносились для того, чтобы заручиться поддержкой потусторонних сил в задуманной войне и благодаря этому — её победному завершению. Если учесть, что возможный противник, кем бы он ни был, наверное, просил о том же своих божеств, то выходит, что сражались не только, и даже не столько люди, а несчастные боги, принуждаемые своими жертводателями. Жертва ведь давалась им не «задарма», её проходило «отработать».

Самостоятельным текстом, но одновременно как бы обширным комментарием и дополнением к следующей далее цитате из *Чжоу и*, является наполненный и даже переполненный информацией пассаж в *Хань шу*. В нём записано: «Первоначально, при Гао-цзу⁴⁵, был отдан приказ, [чтобы] во всех столицах уделов *чжухоу* были возведены

⁴⁴ *Юйжэнь* 虞人, или *шаньюй* 山虞, — «смотритель парков и заповедников, горный инспектор» [БКРС, № 8548, 1591], отвечавший за горнолесное хозяйство страны.

⁴⁵ Гао-цзу, или Гао-ди, — основатель династии Хань Лю Бан (206–195 гг. до н.э.)

Соответствующая тематика хорошо разработана советско-российской наукой, и я отошлю читателя к литературе проблемы (см. [Васильев 1970, с. 49–61; Кобзев 2006 Тянь; Кравцова 2007; Кучера 2007.1; Кучера 2007.2]).

храмы Тайшан-хуана⁴⁶. Когда императором стал Хуэй-ди (194–188 гг. до н.э. — С.К.) стали чтить храм Гао-ди в качестве храма Тай-

⁴⁶ Тайшан-хуан 太上皇 — почётный и уважительный титул отца императора. Был введён Цинь Ши-хуанди для выражения его сыновней почтительности к своему отцу Чжуан-сян-вану (249–247 гг. до н.э.) [Ши цзи 1982, т. 1, цз. 6, гл. 6, с. 236]. Р.В. Вяткин перевёл его «Великий и высочайший властитель» [Вяткин 2, с. 63], что соответствует смыслу составляющих его иероглифов. В принципе, однако, два знака *тайшан* следует трактовать как одно слово, означающее «высочайший» (無上也 *у шан е*) [Ши цзи 1982, т. 2, цз. 8, гл. 8, с. 382, примеч. 2]. Что касается ханьского Гао-цзу, то он на шестом году своего правления (201 г. до н.э.) почтил им своего отца Тай-гуна (см. [Ши цзи 1982, т. 2, цз. 8, гл. 8, с. 382; Хань шу, т. 1, цз. 16, гл. 16, с. 62]).

Сообщение о присвоении данного титула Тай-гуну сопровождается текстом, заслуживающий приведения как образец нравов, царивших в древнем Китае. Читаем: «На шестом году [правления дома Хань] (201 г.) Гао-цзу каждые пять дней являлся к [своему отцу] Тай-гуну, придерживаясь этикета, который обычно соблюдался в семье между отцом и сыном. Домоправитель, убеждая Тай-гуна, говорил: „На небе не бывает двух солнц, на земле не бывает двух государей. Хотя Гао-цзу ваш сын, но ныне он владыка людей, а вы, Тай-гун, хотя и его отец, но вы — слуга государя. Как же можно заставлять владыку людей кланяться его слуге? Если поступать так, то величие и власть императора поколеблются“. В следующий раз, когда Гао-цзу приехал навестить [отца], Тай-гун, держа в руках метёлку, встретил сына у ворот и, [разметая дорожку], стал пятиться назад. Гао-цзу, сильно встревоженный, сошёл [с колесницы] и поддержал Тай-цзуна под руки. Но Тай-цзун сказал: „Император — это владыка людей, как же вы можете из-за меня нарушать законы Поднебесной?!“. После этого Гао-цзу поднёс Тай-гуну титул Тайшан-хуана. Одобряя в душе совет домоправителя, он поднёс последнему пятьсот *цзинь* золота» [Вяткин 2, с. 189–190]; оригинал см. [Ши цзи 1982, т. 2, цз. 8, гл. 8, с. 382]. Как видно, считая государство большой семьёй, древние китайцы при столкновении этих двух единиц социальной организации людей, примат отдавали всё-таки государству. Что касается Гао-цзу, то нельзя не признать, что даже став императором, он не перестал быть почтительным сыном.

В дальнейшем титул претерпел некоторое изменение. Его стал носить император, при жизни отказавшийся от престола в пользу своего сына и удалившийся на покой. Насколько мне известно, впервые такой случай отмечен в *Нань ши*, где говорится: «На девятом году [правления императора Чэнь Сюань-ди], весной, в день *и-хай* (12-й день цикла. — С.К.) первой луны правитель Ци передал трон Хэну, наследнику престола, а сам принял титул Тайшан-хуан» [Нань ши, т. 1, цз. 10, гл. 10, с. 297]. Таким же образом поступили и некоторые другие императоры, в частности основатель династии Тан Гао-цзу Ли Юань (618–626) и Южной династии Сун Гао-цзун Чжао Гоу (1127–1162) (см. [Цзю Тан, т. 1 цз. 1, гл. 1, с. 17; Синь Тан, т. 1, цз. 1, с. 19; Сун ши, т. 2, цз. 32, гл. 32.9, с. 611]).

цзу⁴⁷, при Цзин-ди (156–141 гг. до н.э. — С.К.) стали чтить храм [его отца] Вэнь-ди (179–157 гг. до н.э. — С.К.) в качестве храма Тай-цзуна⁴⁸. Во всех областях и уделах, которые постоянно объезжал [император] были построены храмы Тай-цзу и Тай-цзуна. Во втором году [правления] императора Сюань-ди (73–49 гг. до н.э. — С.К.) [под девизом] Бэнь-ши (т.е. в 72 г. до н.э. — С.К.) возвеличили храм У-ди в качестве храма Ши-цзуна⁴⁹ и осуществили строительство [храмов на землях удельных княжеств], посещаемых [императором] с инспекционными целями. [В итоге] в уделах оказалось 68 храмов Цзу-мяо и Цзун-мяо, объединявших 167 строений, к тому же в столице, [в период от] Гао-цзу и до Сюань-ди⁵⁰ для Тайшан-хуана и Дао-хуанкао⁵¹ построили храмы рядом с их надгробными курганами, и храмов стало 176. А ещё [в надмогильных] парках имелись надгробные молельни *цинь* (寢) и боковые пристройки [к ним] *бяньдянь* (便殿)⁵². Ежедневные жертвоприношения совершались в *цинь*, еже-

⁴⁷ Смена названия Гао-ди мяо — храм Высочайшего императора на Тай-цзу мяо — храм Величайшего предка означало существенное повышение ранга культового строения, ибо Гао-ди может быть много, а Тай-цзу, что фактически означает «основатель династии» — только один.

⁴⁸ Титул «Тай-цзун» в качестве термина означает в рамках майората, который в Китае соблюдали с глубокой древности, представителя старшей ветви рода. Присвоение данного наименования храму Вэнь-ди тоже повышало его моральный статус.

⁴⁹ Это ещё одно отражение принципов, рассмотренных в двух предыдущих примечаниях. Определение *ши цзун* означало императора, достигшего больших успехов в гражданском управлении страной и военных делах, благодаря которым он становился «выдающимся» (*цзун*: «глава рода, уважаемый человек, основатель, законоположник, предмет чаяния» [БКРС, № 14234]) представителем «эпохи» (*ши*: «поколение, родоначальник, наш (свой) век, эпоха, мир» [БКРС, № 1363]). Иначе говоря, присвоение этого наименования человеку или храму означало выражение им высшего уважения и помещение их на моральный пьедестал.

⁵⁰ В зависимости от того, как понимать выражение 至宣帝 *чжи Сюань-ди*: до начала правления этого императора или до его конца, указанный период охватывает 206–74 или 206–49 гг. до н.э.

⁵¹ Относительно Тайшан-хуана см. начало цитаты и примеч. 48; Дао-хуанкао же было титулом отца Сюань-ди, по фамилии Ши Хуан-гунь (см. [Хань шу, т. 1, цз. 8, гл. 8, с. 235, 254, 269]).

⁵² С приведёнными названиями связаны некоторые сложности. Если посмотреть БКРС, то окажется, что *цинь* означает «спать, засыпать, отдыхать лёжа, спальня, внутренние покои, опочивальня, внутреннее помещение храма предков (для хранения одежды умерших), склеп, усыпальница», а

месячные — в храме (廟 *мяо*), а сезонные — в *бяньдянь*. В *цинь* — ежедневно [совершались] четыре подношения едой; в храме — двадцать пять церемоний *цы* (祠)⁵³ в год; в *бяньдянь* — четыре благодарственных жертвоприношения (祠 *цы*) в год».

Здесь я на время прерву изложение основного текста *Хань шу* и замену его переводом комментария, который щедро делится с нами крайне интересными деталями. Итак: «[Комментатор *Хань шу*] Жу Чунь (III в. н.э.; см. [ЧЛЖДЦ, т. 1, с. 761.1]) говорит: „Ежемесячные жертвоприношения, [проводившиеся] в новолуние и полнолуние, вместе с жертвоприношением *ла* в двенадцатой луне [дают цифру] 25“. [Другой комментатор] Цзинь Чжо (III–IV вв.; см. [ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 1852.1]) говорит: „В храме предков в течение года совершались двенадцать церемоний *цы*, в пятой луне — церемония *чанмай* (嘗麥), [в период] трёх декад максимальной жары (三伏 *саньфу*) в шестой-седьмой луне, в начале осени (立秋 *лицю*) — церемония *чулоу* (緇婁/婁), а также *чанизы* (嘗粢), а в первый вечер восьмой луны [проводили] жертвоприношение готовой пищей — при всех их [использовали] один набор *тайлао*: быка, барана и свинью, а при жертвоприношении вином (酌祭 *чжоуцзи*) использовали девять *тайлао* (т.е. девять быков, девять баранов и девять свиней. — С.К.). В десятой луне приносили в жертву рис [нового урожая], а затем жертву вином и готовой пищей, [каждый раз используя] два *тайлао*. И ещё ежемесячно [жертвовали] одним *тайлао*, а если [в високосном году появлялся] дополнительный месяц, то добавляли ещё одно жертвоприношение. Вместе с теми двенадцатью, [о которых говорилось] выше получается двадцать пять церемоний“» [Хань шу, т. 10, цз. 73, гл. 43, с. 3116, примеч. 4]. Приведённое пояснение, дополняя основной текст *Хань шу*, само, в принципе, нуждалось бы в субкомментарии, поскольку, однако, это бы нас увело далеко от основной линии исследования, я постарался так построить перевод, чтобы у читателя

бяньдянь — «частные покои дворца (*предназначенные для отдыха и развлечений*)» [БКРС, № 10377, 11021]. Очевидно, что данные пояснения либо не имеют никакого отношения к тексту *Хань шу* (*бяньдянь*), либо связаны с ним довольно отдалённо (*цинь*). Вопрос решает комментарий авторитетного учёного танского времени Янь Ши-гу (581–645; см. [Цзю Тан, т. 8, цз. 73, с. 2594–2596; Синь Тан, т. 18, цз. 198, с. 5641–5643; ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 2515.2]). Он указывает, что *цинь* — это главный дворец (正殿 *чжэн дянь*) на могильном холме, а *бяньдянь* — боковое строение к нему (см. [Хань шу, т. 10, цз. 73, гл. 43, с. 3116, примеч. 3]).

⁵³ Выше иероглиф 祠 приводился как название весеннего жертвоприношения, здесь же он выступает в других ипостасях, что и отражено в переводе.

не возникало принципиальных вопросов и этим ограничиться и вернуться к изложению главного сюжета источника.

Продолжение перевода *Хань шу*. «И ещё в первый день каждого месяца [проводили церемонию] *ю и-гуань* (游衣冠)⁵⁴.

У Чжао-лин-хоу, У-ай-вана, Чжао-ай-хоу, Сяо-вэнь тайхоу, Сяо-чжао тайхоу, Вэй-сы-хоу, Ли-тайцзы и Ли-хоу⁵⁵, у всех у них были свои усыпальницы с парками [и если их] подсчитать вместе⁵⁶ с [усыпальницами] всех императоров, то получается тридцать строев⁵⁷. В ежегодных [проводившихся там] церемониях:

– подносили еды — 24 455⁵⁸,

⁵⁴ Ю и-гуань: *ю* означает: «плавать, носиться в, гулять, бродить, странствовать», *и-гуань* — «платье и головной убор, парадное одеяние (*чиновника*)» [БКРС, № 5146, 9724]. Церемония *ю и-гуань* заключалась в следующем: в начале каждого месяца парадную одежду Гао-ди, согребённую вместе с ним, из могильного дворца переносили в его храм, там совершалось жертвоприношение и затем её возвращали на место (см. [Ши цзи 1982, т. 8, цз. 99, гл. 39, с. 2725, 2726, примеч. 4; Хань шу, т. 7, цз. 43, гл. 13, с. 2130 и примеч. 7 там же]).

⁵⁵ Чжао-лин-хоу — это мать Тай-цзу, У-ай-ван — его старший брат, Чжао-ай-хоу — его старшая сестра, *тайхоу* были вдовами императоров Вэнь-ди (179–157 гг. до н.э.) и Чжао-ди (86–74 гг. до н.э.), Вэй-сы-хоу была матерью Ли-тайцзы (128–91 гг. до н.э.), наследника престола при У-ди (160–87 гг. до н.э.), покончившего жизнь самоубийством (см. [Хань шу, т. 1, цз. 6, гл. 6, с. 209]), Ли-хоу — его жена (см. [Хань шу, т. 1, цз. 3, гл. 3, с. 99–100, цз. 9, гл. 9, с. 294, 297, текст и примеч.]).

⁵⁶ Буквально: объединить (合 хэ).

⁵⁷ Поскольку нам неизвестно, сколько зданий было на территории каждой усыпальницы, то мы не можем проверить подлинность числа «30». Если исходить из того что Ли-тайцзы был наследником У-ди и скончался, когда тот ещё здравствовал на престоле, то к этому времени умерло четыре императора — вдова Гао-цзу Гао-хоу, которая правила страной в 187–180 гг. до н.э., не имела этого титула (см. [Хань шу, т. 1, цз. 3, гл. 3, с. 95–104]). Вместе с перечисленными здесь восемью покойниками получается двенадцать умерших и соответственно двенадцать могильно-парковых объектов. Если на них стояло по три здания: *цинь*, *мяо* и *бяньдянь*, то их общее число равнялось бы тридцати шести. Расхождение с количеством «30» не очень существенное — возможно, что и последнее отражает скруглённый подсчёт историка, а не математика. Мне кажется, что и последующие цифры следует трактовать как ориентировочные, хотя, конечно, они могут быть и точными, но подтвердить последнее заключение я не могу.

⁵⁸ Источник не уточняет, о чём идёт речь. Я полагаю, что 食 здесь означает «готовая еда» и подносилась она, по-видимому, определёнными порциями, мерилем объёма которых могла служить церемониальная утварь.

- использовали в качестве охраны — 45 129 человек,
- проводивших церемонии и музыкантов — 12 147 человек.

В эти числа не входят слуги, занимавшиеся разведением жертвенных животных» [Хань шу, т. 10, цз. 73, гл. 43, с. 3115–3116].

Нарисованная выше широкая панорама культовой жизни древнего Китая, в принципе, достаточно всесторонне отражает рассматриваемую проблему. И всё-таки хотелось бы показать читателю ещё некоторые её грани. Главной среди них, несомненно, надо считать ту, которая связана с уже исследованным выше понятием Шан-ди и его чжоуским эквивалентом 天 Тянь — Небо («*рел.* небо (как место пребывания бога); бог, божество (первоначально: обожевленный предок); божественный; верховная власть» [БКРС, № 8665]). Иначе говоря, данными наименованиями, а также вариантными именами, например, 天帝 Тянь-ди, определялось верховное божество — распорядитель всего и вся и в частности судеб людей, народов и государств⁵⁹. Этому верховному божеству, естественно, тоже приносились жертвы. В *И цзине* можно прочесть: «В комментарии *сян* (象)⁶⁰ говорится: „[Когда] гром гремит, земля содрогается — [в этом есть смысл гексаграммы] юй (豫) [= заранее приготовиться]“⁶¹. [В согласии с этим] прежние *ваны* сотворением музыки [выражали своё] уважение к добродетели. Они совершали жертвоприношения 殷薦 *иньцзянь* Шан-ди (выделено мною. — С.К.) в сопровождении торжественной музыки, чтобы [в нём] могли принять участие (配 *пэй*) их покойные предки» [Чжоу и 1957, т. 1/1, цз. 2, с. 123].

Чтобы цитата стала полностью понятной, добавлю к ней некоторые пояснения. Прежде всего, несколько слов об иероглифе *пэй* — «составлять пару (*супружескую*), сочетаться, сравниваться с, быть достойным (*чего-л.*), сопровождаться, выступать на вторых ролях»

Вероятно, за год подносили указанное число «порций». Если учесть догадку древних китайцев в соблюдении ритуала, трудно себе представить, чтобы объём или вес жертвы ничем не регламентировались, и допускалась свобода выбора от маленького кусочка до целого быка. Возможен, однако, и вариант «раз», т.е. еду подносили 24 455 раз, но это бы означало, что её жертвовали 67 раз ежедневно, что маловероятно.

⁵⁹ Соответствующая тематика хорошо разработана советско-российской наукой, и я отошлю читателя к литературе проблемы (см. [Васильев 1970, с. 49–61; Кобзев 2006 Тянь; Кравцова 2007; Кучера 2007.1; Кучера 2007.2]

⁶⁰ *Сян* — один из комментариев в *Чжоу и*, авторство которого приписывается Конфуцию (см. [Цао Чу-цзи 1986, с. 1298.2; Чжу Бо-кунь 1987, с. 1092.2–1093.1]).

⁶¹ У Ю.К. Щуцкого (1897–1938) — «вольность» [Щуцкий 1960, с. 160.16].

[БКРС, № 12151]. Его присутствие в описании жертвоприношения означает, что жертва приносилась главным образом какому-то важному духу, здесь — Шан-ди, однако какой-то её частью могли воспользоваться и другие духи, тут — предков *вана*, а точнее его дедов и отца. Сюй Чжун-шу приводит три знака *цзягувэнь* 𠄎, 𠄏, 𠄐, но отмечает, что их значение неясно [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 4, с. 1603]. Между тем в словаре *Ханьюй да цзыдянь*, вышедшем ранее, чем труд Сюй Чжун-шу, эти графемы указаны в качестве шан-иньских вариантов иероглифа *пэй* (см. [ХЮДЦД, т. 6, с. 3574.2]). Трактовка авторов последнего, видимо, правильная, ибо форма знака *пэй* на бронзовых сосудах абсолютно идентична (см. [Жун Гэн 1985, цз. 14, с. 1002]), а контекст инскрипций не оставляет поля для сомнений относительно его значения (см. [Цинтунци шивэнь, с. 7, 8–9, 89, 324–325, № 0089, 0096, 1675, 5045]). Полагаю, что не будет ошибкой, вопреки мнению Сюй Чжун-шу, считать гадательные надписи временем первого появления знака *пэй* в приведённом выше значении.

Иероглиф *пэй* выступает в знаменательных сочетаниях с такими знаками, как 祀 *сы*, 食 *ши* или 饗 *сян*, причём все они являются синонимами 配享 *пэйсян* — «сопричислиться к поминаемым [в храме Конфуция, в храме предков] (*о мудрецах, заслуженных деятелях*)» [БКРС, № 12151]. Внимания заслуживают и такие биномы, как, например, 配命 *пэймин* — «согласоваться с волей (мандатом) Неба», или 配天 *пэй Тянь* — «быть достойным Неба (*по высоким нравственным качествам; наравне с Небом (о предках, поминаемых при жертвоприношении Небу)*)» [БКРС, № 12151]. Последняя фраза как раз передаёт смысл конечной формулировки цитаты из *И цзина*. Завершу рассмотрение данного вопроса пояснением *Ханьюй да цзыдянь*: «*Лэйсян* — это вторичный объект жертвоприношения» [ХЮДЦД, т. 6, с. 3575.2.①]. Добавлю, что довольно подробно и на основании гадательных надписей данный вопрос мною рассмотрен в [Кучера Цзя 2, с. 25–32].

Добавлю ещё одно короткое дополнение. Ключевым знаком для понимания приведённого отрывка *Чжоу ли* является *инь* и сочетание *иньцзянь* 殷, 殷薦. *Инь*: «большой, важный, тождественный, обильный»; *цзянь*: «[пре]подносить, предлагать, *рит.* приносить бескровную жертву; совершать жертвоприношение (*готовой снедью*)»; *иньцзянь*: «совершать жертвоприношения под торжественную музыку» [БКРС, № 10528, 7692]. *Шо-вэнь* добавляет интересный кирпичик: «составить торжественную музыку называется *инь*» [Шо-вэнь 1986, гл. 8а, с. 388/48а]. Уточняет значение *инь* пояснение к термину *иньцзи* (殷祭): «Торжественные, пышные жертвоприношения. Термин указывает на большое жертвоприношение в храме

предков, проводившееся один раз в три года и именовавшееся *ся* (禘) и большое жертвоприношение всем предкам рода, осуществлявшееся один раз в пять лет — *ди* (禘)» [Лю Чжу-фэн, т. 6, с. 1484.2].

Любопытная запись на интересующую нас тему имеется в *Го юй*. Я приведу только ту её часть, которая непосредственно относится к *Шан-ди*: «Духи распространяют влияние если не на членов своего рода, то на лиц, занимающих с ними одинаковое положение, поэтому Сын неба [всегда] приносит жертвы Верховному владыке (в оригинале: 上帝; знаки добавлены и выделено мною. — С.К.), *гуны* и *хоу* — духам *чжухоу*, имеющим заслуги перед народом (百辟 *бай би*; буквальнo: все правители. — С.К.), а сановники и лица, занимающие более низкое положение, — только духам своего рода» [Го юй, цз. 14, гл. 8, с. 171]; цит. по [Таскин 1987, с. 224–225]. Комментарий добавляет: «上帝天也 *Шан-ди Тянь е*» — «Шан-ди — это то же, что Тянь (Небо)». Здесь, с моей точки зрения, три момента заслуживают особого внимания: 1. чётко выраженная иерархичность, можно бы даже сказать — классовость, культовых церемоний; 2. ограниченность сферы действий насельников потустороннего мира, не относящаяся к Шан-ди, как верховному владыке людей, природы и духов; 3. сохранение родственных связей и после смерти того или иного члена рода.

Следует иметь в виду, что *шанди* может означать и земного правителя, поэтому термин написан с малой буквы. Одно из стихотворений *Мао Ши* начинается восклицанием:

Великий, великий верховный владыка⁶² —

Владыка народов, живущих внизу.

Жестокий и грозный верховный владыка —

Дары его злом осквернились внизу! ...

Безвременье шлёт нам верховный владыка —

[Мао Ши 1957, т. 9/5, цз. 18.1, с. 1549, 1555]; цит. по [Шицзин 1957, с. 376, 378].

Во всех трёх случаях термином «верховный владыка» А.А. Штукин перевёл китайское 上帝. То, что здесь имеется в виду земной

⁶² Перевод *Ши цзина* был опубликован в 1957 г., т.е. при Хрущёве, яром борце с религией, поэтому культовые термины писались с малой буквы, чтобы подчеркнуть пренебрежительное к ним отношение. Сейчас ситуация иная, поэтому *тянь* — это просто небо над нашими головами, тогда как *Тянь* — это Небо-божество. Теперь мы не воюем с богом, а верим в Него, а заодно с уважением относимся к объектам культа других вероисповеданий, и никому не придёт в голову писать, например, «аллах» вместо «Аллах», или «будда» вместо «Будда».

правитель, утверждает находящийся там же комментарий. Тем не менее, я не могу воздержаться, чтобы, противореча самому себе, объективности ради не высказать некоторых сомнений, поскольку я не уверен полностью, что это правильная интерпретация. Формулировки А.А. Штукина не однозначны — «верховный владыка» может означать и бога и царя. Зато предельно ясно высказался, усиливая мои сомнения, Дж. Легг:

How vast is God (здесь и ниже выделено мною. — С.К.)
The ruler of men below!
How arrayed in terrors is God, ...
It is not God that has caused this evil time,
[The She, Part Two, с. 505, 509].

Мои же колебания вызывает сопоставление обозначения *шанди* и тех формулировок, которые переводчики передали словами «внизу» и «below» (下民 *ся минь*) — обычно они как раз и указывают на отношения Шан-ди — Верховного божества (на небе) и людей (внизу на земле). В этом плане приведённый стих перекликается с другим произведением *Ши цзина*, где сказано:

Вышнего неба державен верховный владыка,
В грозном величии вниз он глядит и четыре
Царства предела кругом озирает и ищет
Места народ успокоить в довольстве и мире.

Сравним.

Great is God,
Beholding this lower world in majesty
He surveyed the four quarters [of the kingdom],
Seeking for someone to give settlement to the people.
[Шицзин 1957, с. 344; The She, Part Two, с. 448]; (выделено мною. — С.К.). Оригинал см. [Мао Ши 1957, т. 9/5, цз. 16.4, с. 1368].

И «верховный владыка» и «God» — это, естественно, Шан-ди, следовательно, интерпретация первого случая его появления оставляет поле для обсуждения, но, поскольку это не принципиальный вопрос, останемся на позиции китайских комментаторов.

Вернёмся теперь к приведённому выше отождествлению комментария, что «Шан-ди — это Тянь». Прежде всего отмечу, что в древнекитайских источниках данная идентификация имеет более широкие рамки, поскольку Тянь выступает в них также в синонимичных парных сочетаниях, таких как: 上天 *шан-тянь* — «небеса, небо, бог», 皇天 *хуан-тянь* — «великое (всемогущее) небо, провидение», 皇天上帝 *хуан-тянь шан-ди* — «верховный владыка неба,

бог», 蒼天 *цантянь* — «голубое небо, небеса, в обращении о, небо!», 昊天 *хао-тянь* — «великое небо, небеса» [БКРС, № 137, 518, 1848, 8670]. В том, что все эти выражения могут появляться в качестве однозначных слов, нетрудно убедиться, почитав стихотворения Ши цзина. В песне «Велик [Верховный владыка]» со значением «бог», наличествуют Шан-ди, Ди и Тянь [Мао Ши 1957, т. 9/5, цз. 16.4, с. 1367–1385], в «Оде Вэнь-вану» мы находим Шан-ди, Тянь, Ди, Шан-тянь [Мао Ши 1957, т. 8/4, цз. 16.1, с. 1283–1298], в «Млечном пути» присутствуют Тянь, Шан-ди, Хао-тянь Шан-ди, Хао-тянь [Мао Ши 1957, т. 9/5, цз. 18.2, с. 1592–1604], а в «Первой луне [лента]» отождествляются Тянь и Шан-ди [Мао Ши 1957, т. 7/3, цз. 12.1, с. 962–972]. Им и приносились жертвы.

Приведу в качестве примера стихотворение 我將 *Во цзян* — «Я [жертву] принёс», которое А.А. Штукин однозначно озаглавил «Гимн Верховному владыке Неба и царю Просвещённому». В нём сказано:

В жертву, как дар, принесли мы овцу и быка.
Неба владыка! Направо от них снизойди —
На почётное место! ...

Мы утром и ночью
Чтим благоговейно величие неба,
Навечно дары его сохраняя.

[Шицзин 1957, с. 419]; оригинал см. [Мао Ши 1957, т. 10/6, цз. 19.2, с. 1736–1737]; ср. [The She, Part Two, с. 575–576].

В песнях *Ши цзина* чётко отражена взаимосвязь поведения Неба, ниспосылающего щедроты или несчастья на людей, служащих ему и приносящих жертвы. Например:

I
Светлая, светлая доблесть возшла на земле —
Воля державная неба сошла с вышины!
Трудно, однако, на небо (*Тянь*. — С.К.) одно уповать
Да и царём быть — дела управления трудны. ...

III
Этот Вэнь-ван был наш царь Просвещённый, и он
Сердцем внимателен был и исполнен забот.
Вышнего неба владыке (*Шан-ди*. — С.К.) со славой служил,
Много от неба он принял и благ и щедрот.
Доблесть души и достоинство в нём без пятна!
Царство над миром он принял и с ним его род.

[Мао Ши 1957, т. 8/4, цз. 16.2, с. 1303–1315]; цит. по [Шицзин 1957, с. 332–333]; ср. [The She, Part Two, с. 432–436] (выделено мною. — С.К.).

Однако Небо может и сурово наказывать людей, особенно если Сын неба неправильно правит страной, даже если он приносит Тянь жертвы:

I

Горела ярко звёздная река⁶³,
Кружа, пересекала небосвод (*тянь*. — С.К.).
И царь сказал: «Увы мне, горе нам!
Чем ныне провинился наш народ?
Послало небо (*Тянь*. — С.К.) смуты нам и смерть,
И год за годом снова голод шлёт.
Всем духам я моления возносил,
Жертв не жалея. Яшмы и нефрит
Истощены в казне. Иль голос мой
Неслышен стал и небом я забыт?

II

А засуха ужасна и грозна,
И зной, скопясь, поднялся к небесам.
Я жертвы непрестанно возношу.
Переходя с мольбой из храма и храм.
Давно погребены мои дары
И небу, и земле, и всем богам.
Но Князь-Зерно помочь в беде не мог,
А царь небесный (*Шан-ди*. — С.К.) не нисходит к нам.
Чем видеть мор и гибель на земле,
Я кару принял бы за царство сам!

[Мао Ши 1957, т. 9/5, цз. 18.2, с. 1592–1604]; цит. по [Шицзин 1957, с. 389]; ср. [The She, Part Two, с. 528–529].

Песни *Ши цзина* служат прекрасным источником прямых сведений об интересующих нас проблемах, поскольку они не сообщают только голые факты, а передают мысли, чувства и настроения людей, живших почти три тысячи лет тому назад. Можно указать, что философия это: «мировоззрение, система идей, взглядов на мир и место в нём человека» [БЭС, с. 1279.1], т.е. научный подход к действительности. В отличие от неё, религия, культ — это, прежде всего, чувства человека, независимые от того, что подсказывает разум. Когда христианский теолог и писатель Тертуллиан (Quintus Septimius Florentius Tertullianus, ок. 160 — ок. 240; [WEP, т. 11, с. 503.1; БЭС, с. 1198.1] восклицал: «credo, quia absurdum est» [De carne Christi, 5]; цит. по [Kopaliński, с. 100.3], то в этой короткой, красивой фразе

⁶³ Т.е. Млечный путь 雲漢 Юньхань.

он заключил всё существо религии: я приношу жертвы, потому что верю, а верю, потому что верю. Конечно, далеко не каждый верующий человек согласится с утверждением, что его вера — это абсурд. Но глубокий смысл высказывания Тертуллиана, как мне кажется, не в том, а в утверждении, что вера — это не результат холодного расчёта, а состояние души человека. Так и следует понимать записи *Ши цзина* и вообще всю культовую деятельность древних китайцев.

Приведённые выше различные обозначения Верховного божества: Шан-ди, Тянь, Шан-тянь, Хуан-Шанди, Хао-тянь и другие в изобилии встречаются в *Шан шу*, особенно в контексте получения мандата Неба на управление страной, ниспослания им благополучия или бед — наказаний, обращения к нему с теми или иными просьбами и т.п. (см., например, [Шан шу 1957, т. 3/1, цз. 5, гл. 5, с. 162, цз. 8, гл. 1, с. 260, гл. 2, с. 265, гл. 3, с. 269, 270, 271, гл. 4, с. 276, цз. 9, гл. 11, с. 319, цз. 10, гл. 12, с. 334, цз. 11, гл. 3, с. 373, 374, т. 4/2, цз. 16, гл. 16, с. 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, et passim]). Естественно, в *Шан шу* зафиксированы и жертвоприношения этому божеству. Например: «[Шунь] приносил *Шан-ди* жертвы *лэй*; шести духам (六宗 лю цзун) — жертвы *инь*; горам и рекам — жертвы *ван*; а множеству [остальных] духов — жертвы *бянь*» [Шан шу 1957, т. 3/1, цз. 3, гл. 2, с. 83]; ср. [Chi. Cl. III, с. 33–34].

Использованные здесь названия жертвоприношений далеко не всегда удаётся полностью расшифровать, поскольку в источниках нет соответствующих записей. 類 *лэй* — это жертвоприношение *Шан-ди/Тянь* по какому-нибудь особому случаю, например, перед военным походом; 禋 *инь* — жертвоприношение с использованием костра, в котором сначала горит древесина, а затем ценности и шелка, а дым уносит их в небо, шести духам — 六宗 имеет много толкований, в частности: 1. Тянь, Ди, духи четырёх времён года, 2. духи Солнца, Луны, звёзд, Хуанхэ, Моря и Тайшани, 3. духи четырёх сезонов года, холода и жары, Солнца, Луны, звёзд, воды и засухи. С учётом данного контекста я бы отдал предпочтение последнему варианту; 望 *ван* — жертвоприношение далёким духам природы, «далёким» — ибо духи природы находятся на расстоянии от людей; 徧 *бянь* — жертвы, приносимые повсюду, в разных местах разным духам (см. [ХЮДЦД, т. 7, с. 4388.2^⑬, т. 4, с. 2404.2, т. 3, с. 2080.1^②, 1627, т. 2, с. 836; Ло Чжу-фэн, т. 2, с. 35.2; БКРС, № 320, 495, 6207, 11192]). Следует отметить, что лингвистически данные наименования иногда довольно далеко отходят от изначального смысла самих иероглифов. *Лэй* — «вид, разновидность, группа, сходство, образец», 禋 имеет два чтения: *инь* и *янь*, во втором он ассоциируется с 煙 *янь*, а через него с 烟 *янь* — «дым, дымка, туман», что подводит нас

очень близко к основному действию жертвоприношения; *ван* — «смотреть издали на», отсюда определение жертвоприношения как «далёкое»; наконец *бянь* — «повсюду, повсеместно, везде», поясняемый похожим знаком 遍 *бянь* — «распространяться повсюду, иметься везде» лишь с трудом вяжется с названием жертвоприношения (см. [БКРС, № 14078, 320, 319, 3050, 495, 6207, 11192]).

В другом месте *Шан шу* говорится: «[В четвёртой луне], в день *дин-вэй* (44 день цикла. — С.К.) [У-ван] совершил жертвоприношение в храме предков дома Чжоу, а владельцы князя из разных регионов поспешили [принять в нём участие], принося⁶⁴ вазы-корзины *доу* и вазы-корзины *бянь* [с жертвенной снедью]. Три дня спустя, в день *гэн-сюй* (47 день цикла. — С.К.) [он] совершил огненное жертвоприношение *чай* (柴) [Небу] и жертвоприношение *ван* (望) [духам гор и рек], сообщая [им] о завершении похода [против Инь]» [Шан шу 1957, т. 3/1, цз. 11, гл. 5, с. 382]; ср. [Chi. Cl. IV, с. 309].

Весьма любопытная и относительно подробная запись в *Шан шу* связана со строительством нового города на востоке страны — Лои. Оно велось, естественно, с согласия Неба, в благодарность которому в этой связи и совершались жертвоприношения. Мы читаем в источнике: «На следующий день, каким был день *и-мао* (52 день цикла. — С.К.) Чжоу-гун ранним утром прибыл в Ло и внимательно изучил [план] расположения нового города. Три дня спустя, в день *дин-сы* (54 день цикла. — С.К.), [Чжоу-гун] принёс жертву в пригороде двумя быками, а на следующий день, *у-у* (55 день цикла. — С.К.) на алтаре Земли в новом городе — одного быка, одного барана и одну свинью»⁶⁵ [Шан шу 1957, т. 4/2, цз. 15, гл. 14, с. 526]; ср. [Chi. Cl. IV, с. 423].

Закончу изложение материала *Шан шу* цитатой, показывающей отношение древних китайцев к злоупотреблению властью. В апокрифической главе 泰誓 *Тай ши* — «Великое наставление» содержится обращение основателя чжоуской династии У-вана (1122–1116 или 1027–1025 гг. до н.э.) к своим сторонникам с оценкой ситуации в Инь, за два года до ликвидации этой династии⁶⁶. Он, среди прочего, сказал: «... внимательно выслушайте [моё] наставление. Небо и Земля — это

⁶⁴ Буквально: «держа в руках» (執 *чжи*) [БКРС, № 13412].

⁶⁵ Перечисленный состав означает, что в жертву было принесено одно *тайлао* (см. выше).

⁶⁶ Довольно подробное изложение этих событий имеется в *Ши цзи* (см. [Ши цзи 1982, т. 1, цз. 4, гл. 4, с. 120–127; Вяткин 1, с. 183–188]). Там же отмечено составление им «Великого наставления» [Ши цзи 1982, т. 1, цз. 4, гл. 4, с. 121; Вяткин 1, с. 185].

отец и мать тьмы вещей, а человек — самый одухотворённый среди них — верные, умные и просвещённые становятся государями (元后 *юаньхоу*), а государь становится отцом и матерью народа.

Ныне шанский ван Шоу⁶⁷ не уважает Высокого Неба (上天 *Шан-тянь*) и посылает народу несчастья. [Он] предаётся безудержному пьянству, погряз в разврате, осмеливается распространять жестокость и насилие, наказывает людей целыми родами⁶⁸ и делает их чиновниками из поколения в поколение⁶⁹. [Он жаждет обладать] дворцами, павильонами, террасами, башнями, прудами, роскошными одеждами и [этими желаниями] наносит губительный ущерб вам, многочисленному народу. [Он] заживо сжигает верных и хороших [людей] и вспарывает [животы] беременных женщин⁷⁰. Великое Небо (皇天) содрогнулось от гнева и приказало моему покойному отцу Вэнь[-вану] благоговейно проявить могущество Неба (天). ... [Он] заносчив и безнравственный, не служит Верховному божеству (上帝) и духам Неба и Земли, забросил храм своих предков и не приносит [в нём] жертв⁷¹, а жертвенные животные, зерно и утварь оказались в руках жестоких воров⁷²...

⁶⁷ Шоу (受) более известен как Чжоу (紂) (см. [Ши цзи 1982, т. 1, цз. 3, гл. 3, с. 105]) — последний правитель династии Шан-Инь в 1154–1123 гг. до н.э.

⁶⁸ Имеются в виду коллективные наказания, когда за преступление, действительное или мнимое, наказывают весь род преступника. Рассмотрению этой проблемы я посвятил отдельную статью (см. [Кучера 1972]).

⁶⁹ Речь идёт о том, что Чжоу назначал на пост плохих людей, а затем их детей, воспитанных тоже плохими людьми. В результате смена поколений в бюрократическом аппарате Поднебесной не вела к его улучшению, а наоборот делала его всё более развратным и властолюбивым. Следует, однако, иметь в виду, что У-ван несколько утрирует ситуацию — Чжоу занимал престол примерно 30 лет (см. примеч. 66), поэтому не так уж много могло произойти «смен поколений».

⁷⁰ Текст производит впечатление повреждённого. Возможно, что после этой и перед следующей фразой о Великом Небе были ещё какие-то формулировки, давно уже потерянные, или же именно здесь должен стоять фрагмент: «[Он] заносчив ... жестоких воров», ибо тогда более логичным и последовательным выглядит «гнев Великого Неба».

⁷¹ Схожую критику Чжоу можно найти в *Мо-цзы* (см. [Сунь И-жан 1959, цз. 7, гл. 7, с. 128]).

⁷² Мне кажется, что под «жестокими ворами» У-ван не обязательно подразумевал «профессиональных» грабителей, а, скорее всего, шанскую бюрократию, которой легче было захватить богатства, находившиеся во дворцах их *вана*.

[Дом] Шан совершил бесчисленные преступления и Небо (天) велело его наказывать. [Если] я не повинуюсь [воле] Неба, [то] моё преступление будет таким же [как преступление дома Шан]. Получив наказ моего покойного отца Вэнь[-вана], [я] принес жертву *лэй*⁷³ Высшему божеству (上帝), а жертву *и*⁷⁴ [духу] Великой Земли (冢土 *чжунту*), чтобы при вашей, многочисленный народ, [помощи] добиться осуществления наказания Неба» [Шан шу 1957, т. 3/1, цз. 11, гл. 1, с. 361–367]; ср. [Chi. Cl. IV, с. 281–287].

Рассмотренные выше определения (天, 上帝 и т.п.) встречаются и в других источниках, в частности в *Цзо-чжуани* (см., например, [Чунь Цзо, т. 27/1, цз.4, с. 192, 194, т. 28/2, цз. 12, с. 497, 498, цз. 14, с. 552, 553, т. 30/4, цз. 36, с. 1450, цз. 39, с. 1577]), однако я полагаю, что приведённого материала уже достаточно для обоснованных выводов, поэтому больше нагромождать его не буду, так же как и записей о жертвоприношениях, которых тоже немало⁷⁵. Вместо этого я рассмотрю некоторые особые вопросы жертвоприношений.

Гадание — целостность жертвы

В коротких записях *Чунь-цю* и более обширных *Цзо-чжуани* можно найти информацию о некоторых особенностях жертвоприношений. Так например, под 31 годом (629 г. до н.э.) правления луского Си-гуна (659–627 гг. до н.э.) записано: «31 год [правления Си-гуна]. Летом, в четвёртой луне (т.е. в начале лета. — С.К.) четырежды гадали относительно жертвоприношения *цзяо* (郊), [но все ответы] были отрицательными. В итоге жертвенных животных отпустили. Это не соответствует предписаниям *ли* (禮). Тем не менее, принесли жертвы *ван* (望) звёздам, рекам и горам и это тоже не соответствует правилам *ли*. [Соответствует] *ли*, [если] не гадают относительно постоянных жертвоприношений (常祀 *чан сы*), а гадают только относительно жертвы и дня. [В отобранный] гаданием счастливый день бык

⁷³ О ней говорилось выше.

⁷⁴ 宜 *и* — «приносить жертву (перед походом)» [БКРС, № 993]. *И* является названием жертвоприношения духу Земли, осуществлявшегося перед началом какого-нибудь великого дела (см. [ХЮДЦД, т. 2, с. 920.2]).

⁷⁵ Среди них есть и некоторые курьёзы или ошибки. Например, под восьмым годом (704 г. до н.э.) правления луского Хуань-гуна (711–694 гг. до н.э.) можно прочесть: «Летом, в день дин-чоу (14 день цикла) пятой луны совершили зимнее жертвоприношение *чжэн* (烝)» [Чунь Цзо, т. 27/1, цз. 7, с. 286]. Запись необъяснима — летом никак нельзя было принести зимнюю жертву, это означало бы нарушение космического порядка, абсолютно недопустимое. Возможное объяснение: тут присутствует какая-то непонятная ошибка либо в тексте, либо, менее вероятно, в действиях луского гуна.

(牛 *ню*) называется жертвой (牲 *шэн*). [Продолжать] гадать относительно жертвоприношения *цзяо*, [когда] жертва уже отобрана, [означает, что] правитель не внемлет [древним предписаниям] и результатам гадания. Жертвоприношение *ван* является мелким, второстепенным [добавлением к] жертвоприношению *цзяо*. [Если] *цзяо* не проводится, то допустимо не проводить и *ван*» [Чунь Цзо, т. 28/2, цз. 17, с. 677, 678, 679].

Данный абзац интересен в силу нескольких обстоятельств.

Во-первых, здесь чётко обозначена связь между гаданием и жертвоприношениями. Несмотря на замечание по поводу *чан сы*, совершенно очевидно, что ни одно культовое действие не обходилось без вопроса к оракулу и без учёта его ответа. Он мог относиться к самому обряду: проводить его или нет, или же к составным элементам: когда его проводить, какой конкретно день будет подходящим и чем его осуществить, какой жертвой. И только если решения оракула были утвердительными, жертвоприношение совершалось. Можно добавить, что такое поведение имело место вообще при решении всех государственных дел, а если иметь в виду царский дом и вообще всю аристократию, то и при рассмотрении их личных вопросов.

Во-вторых, оказывается, что при проведении столь важных мероприятий не обходилось без непонятных и непростительных «фальстартов», о чём чётко говорит сам источник 非禮也 *фэй ли е*. В записи первым из них является осуществление четырёхкратного гадания. Все соответствующие материалы абсолютно однозначно говорят о том, что в согласии с принципами гадать следовало три раза и это логично, ибо при системе ответов «да–нет», три было оптимальным количеством: два ответа не могли не совпасть, что и обеспечивало недвусмысленность решения оракула. В *Ли-цзи*, в контексте изложения разных деталей рассматриваемого института, говорится: «Гадание на щитках черепах и стеблях тысячелистника не [должно] превышать трёх [раз]». Эта идея затем подробно рассмотрена в многостраничном комментарии (см. [Ли цзи 1957, т. 19/1, цз. 3, гл. 1, с. 136–141]). В более раннем источнике, в *Шан шу*, в главе *Хун фань*, имеется седьмой раздел, озаглавленный «Об изучении [и разрешении] сомнений», целиком посвящённый гаданию. В нём, в частности, говорится: «[Необходимо] отобрать и назначить гадателей на черепаших щитках и гадателей на стеблях тысячелистника, и затем приказать [им] гадать. ... [Среди] назначенных гадателей на щитках черепах и стеблях тысячелистника пусть гадают три человека, а следовать необходимо словам двух из них, [ответы которых

совпадут]» [Шан шу 1957, т. 4/2, цз. 12, гл. 6, с. 419]⁷⁶. Эти слова явно отражают общее положение, поэтому их цитирует *Цзо-чжуань*, а о трёхразовости этого действия говорится и в *Гуанъян-чжуани*, *Гулянь-чжуани*, *Лунь хэне* и т.п. (см. [Чунь Цзо, 29/3, цз. 26, с. 1043; Чунь Гуанъян, т. 34/2, цз. 19, с. 575; Чунь Гулянь, цз. 15, с. 341; Ван Чун 1956, гл. 62, с. 208, гл. 78, с. 259]), да и в *Шан шу* об этом можно прочесть, по крайней мере, ещё в одной главе источника (см. [Шан шу 1957, т. 4/2, цз. 13, гл. 7, с. 449]).

В этой связи заслуживает быть приведённым одно археологическое открытие, сделанное в 1971 г. на территории Инь-сюя — развалин иньской столицы⁷⁷. Среди прочих находок там была обнаружена 21 бычья лопатка хорошей сохранности, в том числе десять с надписями, касающимися жертвоприношений, так что сомнений относительно их назначения не возникло — это были гадательные кости (см. [Го Мо-жо 1972]). Обращает на себя внимание специфика данного открытия. Кости находились на глубине 2,8 м, в месте, которое в иньское время было канавой, шедшей с юга на север, у её восточной стены. Для них не вырыли никакой ямы, следовательно, в своё время их положили прямо на ровной поверхности и затем засыпали землей. Уже место расположения и надписи на них позволяли предположить, что это — особое захоронение самих костей, т.е. культовое погребение. Расположение самих лопаток усиливает уверенность в таком выводе. За исключением трёх, явно сдвинувшихся в течение тридцати с лишним веков пребывания в земле, все остальные клювовидным отростком (нижним углом лопатки, *os cora coideun*; [ЭСМТ, с. 71.2; WEP, т. 6, с. 207.3]) сориентированы на восток. Вряд ли это явление лишено религиозной подоплёки. Как бы то ни было, важнее другое. Общее количество лопаток — 21, т.е. 7×3 ; они разделены на три группы, в каждой из которых их количество является кратностью цифре три: $(1 \times 3) + (2 \times 3) + 2(2 \times 3)$ или (4×3) . Такое явление не может быть случайностью. Я полагаю, что, во-первых, мы имеем дело с особым, культовым захоронением, и, во-вторых, оно идейно связано с принципом «гадать три раза соответствует *ли*».

В-третьих, не соответствовало правилам проведение сопутствующих жертвоприношений — в данном случае *ван*, если не проводилось главное. Это вполне логичное предписание. Потусторонний

⁷⁶ Полный текст перевода данного раздела и всей главы *Хун фань* см. [Шу цзин, с. 104–111, здесь с. 108].

⁷⁷ Отчёт о раскопках см. [Ань Цзян Чэнь 1961]. Проблема названия столицы Шан-Инь освящена в [Кузнецова-Фетисова 2013].

мир был столь же иерархизирован, как и здешний, и естественно, нельзя было обойти вниманием высшего, ублажая низшего.

Дальнейший текст цитаты, на мой взгляд, ясен сам по себе и в более подробном рассмотрении не нуждается, поэтому я перейду к сообщению, помещённому под третьим годом (606 г. до н.э.) луско-го Сюань-гуна (608–591 гг. до н.э.). В *Чунь-цю* говорится: «Весной, третьего года [правления Сюань-гуна], в первой луне *вана*, рту быка [приготовленного] для жертвоприношения *цзяо* [было нанесено] повреждение. Быка заменили [при помощи] гадания, [но новый] бык скончался. В итоге жертвоприношения *цзяо* не проводили. Тем не менее осуществили жертвоприношение *сань ван*: звёздам, рекам и горам». К этому пассажи *Чунь-цю Цзо-чжуань* добавляет следующее пояснение: «Весной третьего года не провели жертвоприношения *цзяо*, а осуществили жертвоприношение *ван* — всё это не соответствует правилам (*ли*). Жертвоприношение *ван* является подчинённым жертвоприношения *цзяо*, [и если] не проводится *цзяо*, то допустимо не проводить и *ван*» [Чунь Цзо, т. 29/3, цз. 21, с. 865, 866]; ср. [Chi Cl.VII, с. 291, 292–293].

Проблему, что согласуется с *ли*, а что нет, я уже рассмотрел выше и возвращаться к ней не буду. Вместо этого я подчеркну ситуацию с повреждённым ртом быка. По сравнению с огромным корпусом этого животного его губы — это лишь мелкая деталь, и тем не менее её повреждение было достаточным обстоятельством, чтобы быка признать непригодным для планируемого обряда. Иначе говоря, жертва должна находиться в абсолютно идеальном состоянии, чтобы её преподнесли духам.

Отмеченный подход чётко прослеживается в записи *Чунь-цю* под седьмым годом (584 г. до н.э.) правления Чэн-гуна (590–573 гг. до н.э.). В ней сказано: «Весной седьмого года, в первую луну *вана*, домашние мыши погрызли рога быка [отобранного] для жертвоприношения *цзяо*. Быка заменили [при помощи] гадания, [однако] мыши погрызли и его рога. В результате быка выгнали. ... Не проведя *цзяо*, осуществили *сань ван*» [Чунь Цзо, т. 29/3, цз. 26, с. 1043]. Об этом и предыдущем событии сообщают, с некоторыми дополнительными рассуждениями, и оба других комментария к *Чунь-цю*: *Гулянь-чжуань* и *Гуньян-чжуань* (см. [Чунь Гулянь, цз. 12, с. 267, цз. 13, с. 300–302; Чунь Гуньян, т. 34/2, цз. 15, гл. 7, с. 449, цз. 17, гл. 8, с. 522–523]), в то время как *Цзо-чжуань* здесь хранит молчание.

В последнем отрывке высокое требование к совершенству жертвы проступает весьма основательно. Дело в том, что в жертву, на самом деле, приносили лишь тушу животного, т.е. его съедобную часть, поскольку полагалось, что её съедят боги, а в действительности —

участники обряда, и совершенно очевидно, что ни те, ни другие рогами не лакомились. Если ещё можно понять требование, чтобы быка были целехонькими, поскольку, возможно, их тоже в том или ином виде съедали, то состояние рогов, вроде бы не должно заботить жертвоприемателей и быком с повреждёнными рогами вполне можно бы жертвовать. И, тем не менее, это было недопустимо, ибо жертва не должна была иметь ни малейшего изъяна, где бы он ни находился.

В приведённых фрагментах отмечены случаи, когда из-за повреждения жертвы *цзяо* не состоялись. В *Чунь-цю* есть, однако, и записи об успешной замене бракованного быка и проведении, правда с некоторым опозданием, жертвоприношения. Они имеются и в *Гунъян-чжуани*, и *Гулянь-чжуани* (см. [Чунь Цзо, т. 32/6, цз. 56, с. 2289, цз. 57, с. 2303; Чунь Гунъян, т. 34/2, цз. 26, гл. 11, с. 788, 789, цз. 27, гл. 12, с. 803; Чунь Гулянь, цз. 19, с. 443, цз. 20, с. 451], а также [Chi Si.VIII, с. 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795]).

Жертвоприношения и уход людей из жизни

В используемых мною четырёх источниках: *Чунь-цю*, *Цзо-чжуань*, *Гулянь-чжуань* и *Гунъян-чжуань* можно найти интересные записи, отражающие связь между жертвоприношениями и кончиной людей, как-то с данными обрядами связанных. Так, например, под восьмым годом (601 г. до н.э.) Сюань-гуна (608–591 гг. до н.э.) записано: «[Летом, в шестой луне] в день *синь-сы* (18 день цикла. — С.К.) проводили жертвоприношение [*ди*] в Большом храме⁷⁸. [В это время] в Чуй скончался Чжун Суй⁷⁹. На следующий день, в день *жэнь-у* (19 день цикла. — С.К.) провели повторное жертвоприношение. Музыканты вошли [в храм, но из-за смерти Чжун Суя] отложили свои флейты в сторону (т.е. не стали на них играть. — С.К.)». *Цзо-чжуань* коротко добавляет: «Проводили жертвоприношение в Большом храме. Сян-чжун скончался, [но, тем не менее] осуществили жертвоприношение следующего дня. Это не соответствует правилам (非禮也)»

⁷⁸ Большой храм 大廟 *Тай мяо* — храм основателя рода и династии (см. [Ло Чжу-фэн, т. 2, с. 1392.1]).

⁷⁹ Чжун Суй, иначе Гун-цзы Суй, Дунмэнь Сян-чжун, Дунмэнь Суй, иногда просто Суй или Чжун — сын луского правителя, крупный чиновник. Немногом ранее жертвоприношения он отправился по делам в соседнее Ци, где заболел и скончался в местности Чуй, находившейся на территории современного уезда Пинъянь, приблизительно в 70 км к юго-западу от Цзинани, административного центра пров. Шаньдун (см. [Тань Ци-сян 1, с. 24–25, ②7, с. 26–27, 33; ЧФДЦ 2005, с. 100–101. В2]). Из-за его семейного и административного положения данный факт отмечен в источниках.

[Чунь Цзо, т. 29/3, цз. 22, с. 894–895]; см. также [Чунь Гулянь, цз. 12, с. 270–271; Чунь Гунъян, т. 34/2, цз. 15, гл. 7, с. 458–462]; ср. [Chi Si.VII, с. 300–302].

В Большом храме осуществлять обряды мог только сам правитель. По уважительным причинам он мог лично не присутствовать при этом, его замещал особо назначенный человек, но жертвоприношение всё равно совершалось от его имени. Первый раз он мог провести *ди*, поскольку, скорее всего, ещё не знал о смерти сына — Чуй от Цюйфу отделяет приблизительно 60–65 км, но на следующий день он уже знал об этом — это следует из факта, что музыканты не стали играть на своих флейтах. А если так, то жертвы вообще не надо было подносить, поэтому *Цзо-чжуань* и порицает его действия, говоря 非禮也. Кстати сказать, как следует из приведённых материалов, несоблюдение правил во время жертвоприношений было не столь уж редким явлением в древнем Китае.

Ещё один любопытный пассаж можно найти под 15 годом (527 г. до н.э.) правления луского Чжао-гуна (541–510 гг. до н.э.). *Чунь-цю* сообщает: «В день *гуй-ю* (10 день цикла. — *С.К.*) второй луны проводили жертвоприношение в храме У-гуна⁸⁰. [В храм] вошли музыканты, [но в этот момент] скончался Шу Гун⁸¹. Музыкантов отослали обратно, [но] обряд довели до конца».

Цзо-чжуань пишет об этом обширней, добавляя интересные детали: «Весной пятнадцатого года собирались провести жертвоприношение *ди* в [храме] У-гуна, [о чём] отправили наставления всем чиновникам. Цзы Шэнь⁸² сказал: „В день жертвоприношения *ди* случится беда. Я видел красно-чёрное гало [вокруг солнца, а это] нехорошее предзнаменование для жертвоприношения. Это знамение похорон. [Может быть] оно относится к распорядителю церемонии?“».

В день *гуй-ю* второй луны [стали] проводить церемонию *ди*. Шу Гун являлся её распорядителем. [Когда в храм] вошли музыканты, [он внезапно] скончался. Музыкантов удалили, но жертвоприношение завершили. Это соответствует правилам (禮也)» [Чунь Цзо, т. 31/5,

⁸⁰ У-гун правил Лу в 825–816 гг. до н.э. Его храм был построен значительно позже, только в шестом году Чэн-гуна, т.е. в 585 г. до н.э., о чём сообщают и *Чунь-цю* и *Цзо-чжуань*, а также остальные два комментария (см. [Чунь Цзо, т. 29/3, цз. 26, с. 1038, 1039; Чунь Гунъян, т. 34/2, цз. 17, гл. 8, с. 520; Чунь Гулянь, цз. 13, с. 300]).

⁸¹ Шу Гун, иначе Цзы Шу-цзы, Цзин-цзы и просто Гун — родственник правящего в Лу дома, сановник.

⁸² Цзы Шэнь — сановник в Лу.

цз. 47, с. 1913–1914]; см. также [Чунь Гулянь, цз. 18, с. 405; Чунь Гунъян, т. 34/2, цз. 23, гл. 10, с. 685–686]; ср. [Chi Cl.VIII, с. 656–659].

Встаёт вопрос: почему ситуация, описанная выше, была 非禮, а здешняя 禮? Я думаю, что причины были две. Во-первых, Чжун Суй был сыном правителя, т.е. человеком, находившимся очень близко к центру власти, тогда как Шу Гун был лишь родственником и скорее всего — довольно далёким, поэтому её связь с правящим домом существенно отличалась от связи Чжун Суя. Во-вторых, церемониал 非禮 проводился на следующий день и его легко можно было не осуществлять, здесь же Шу Гун умер уже после начала жертвоприношения и недоведение его до конца означало бы прерывание обряда, а это как раз и было бы 非禮. Такое действие сравнимо с отобранием у гостя куска, который он уже несёт ко рту — обиды тут не избежать. Конечно, это лишь моё умозаключение, но оно хотя бы косвенно подтверждается комментарием к *Гунъян-чжуани* и в частности замечанием, что доведение в данном случае мероприятия до конца соответствует «древним правилам» [Чунь Гунъян, т. 34/2, цз. 23, гл. 10, с. 685, коммент.].

Подведу некоторые итоги.

Совершенно очевидно, что в рамках одной статьи нет возможности исследовать институт жертвоприношений в древнем Китае во всём его объёме и деталях. И всё же мне кажется, или я надеюсь, что основные грани нашли своё отражение в данной работе.

Жертвоприношения были фактически единственной формой культовой активности древних китайцев. В источниках я не нашёл никаких упоминаний о таких формах, известных христианскому миру, как индивидуальная молитва перед отходом ко сну или паломничество к святым местам, не было также поклонов до земли, стоя на коленях, распространённых в мусульманстве⁸³. Другие способы выражения почтения богам и обращения к ним с просьбами появились в Китае только вместе с приходом туда буддизма и, значительно позже, христианства.

⁸³ Земные поклоны 叩頭 [БКРС, № 3398], по-видимому, отвечивали/совершали в древнем Китае, но термин *коуту* мне удалось найти только в источниках ханьского времени: *Ши цзи*, *Хань шу* и *Хоу-Хань шу* (см. [Ши цзи 1982, т. 9, цз. 104, гл. 44, с. 2776; Хань шу, т. 7, цз. 37, гл. 7, с. 1982; Хоу-Хань, т. 3, цз. 22, гл. 12, с. 784]). К тому же они не были частью религиозного ритуала и тем более — самостоятельным актом, а лишь проявлением уважения к высшему в бюрократической иерархии. Возможно даже, что они осуществлялись только по отношению к правителю удела или государства.

Они проводились в разное время: ежедневно, раз в квартал, в три года, пять лет и т.д., и в самых разнообразных местах, причём как в крупных, специально построенных закрытых храмах на территории дворца *вана*, *гуна*, *чжухоу* или в столице, так и в поле, на переносных алтарях, насыпях из земли и т.п.

Набор жертв тоже отличался большим разнообразием. Ими могли оказаться сырые продукты: мясо, овощи, хлеба, рыба, готовая еда тоже разного содержания, совершенно несъедобные предметы: нефрит и изделия из него, ремесленные изделия, бронза и т.д.

Проведение жертвоприношений было тесно связано с ещё одним, по сути, религиозным актом, а именно гаданием. Естественно, последнее несло некоторую религиозную окраску само по себе, ибо обращение к оракулу, по сути, означало обращение к богам или предкам, так как только они могли знать ответ на задаваемые *ваном* вопросы, но всё-таки гадание не было элементом культа в полном смысле этого слова. При любом его понимании, если сопоставить его с жертвоприношениями, оно имело предварительный и второстепенный характер. Тем не менее, оно было *conditio sine qua non* и поэтому в приведённых выше материалах информация о его проведении для определения быть или не быть жертвоприношению, а затем о месте и времени этого действия и о составе жертвы встречается неоднократно.

Будучи важным религиозным актом, жертвоприношение требовало очень внимательного, ответственного и заботливого к себе отношения. Полнее всего это отражалось в требовании, чтобы приносимая жертва находилась в идеальном состоянии, без мельчайших изъянов. Если же такая оказывалась в данный момент недоступной, древние китайцы предпочитали не совершать жертвоприношения вообще, чем предлагать богам или предкам бракованный объект.

Характерным элементом рассматриваемого церемониала была его иерархичность. Она имела две грани. Во-первых, в комплекс действий нередко входили жертвоприношения разного статуса, например отмеченные выше жертвы главному божеству Шан-ди и жертвы богам помельче — божествам природы. Во-вторых, приносились жертвы только какому-то одному получателю, например основателю династии, но могли иметь место и обряды коллективные, когда к главному получателю присоединяли других, менее значимых. Причём это могло происходить и по отношению к сонму богов, и в отнесении к предкам жертводателя. Ещё одним важным элементом указанного явления было существование неравенства среди приносителей жертв. Самым ярким проявлением был принцип, в

согласии с которым жертву Шан-ди имел право приносить только чжоуский *ван*, тогда как *чжухоу* были этой привилегии лишены.

И последний момент. Кончина одного из участников торжества, особенно его распорядителя, не могла не повлиять на процесс его осуществления. Однако влияние отнюдь не было одинаковым на все случаи. Оно зависело от позиции покойника по отношению к правящему дому, времени кончины относительно времени проведения обряда, вероятно и других обстоятельств, например важности самого церемониала, и поэтому могло приводить к различным последствиям — от неосуществления лишь какого-то одного элемента действия, например неисполнение музыки, до полного отказа от мероприятия в целом. В зависимости от всех этих обстоятельств действия жертводателей могли оцениваться либо как соответствующие правилам, либо наоборот, как серьёзно их нарушающие.

Проблема жертвоприношений имеет и свой лингвистический аспект. Анализ их названий показывает, что среди последних можно выделить несколько категорий. Я должен, однако, оговориться, что поскольку при его проведении я буду оперировать материалом уже приведённым и разъяснённым выше, то здесь я ограничусь указанием только исходных знаков и не всех их, а лишь примеров, иллюстрирующих мои построения. Итак:

Категория первая. В неё входят знаки, которые не обладают никакими внешними признаками своей функции. Древним они были просто известны, а мы их расшифровываем при помощи словарей. Это, например 𣎵 *шан*, 𣎵 *цзай*, 協 *се*, 寶 *бинь*, 彤 *жун*, 繹 *и*, 韞 *гоу*, 御 *юй*, 祭 *ляо*, 琴 *ху* и др.

Категория вторая. Иероглифы её объединяет важный формальный признак — наличие ключа 示, позволяющего заранее предполагать их связь с культовыми явлениями: 祭 *цзи*, 樂 *юй*, 禘 *юэ*, 禴 *лэй*, 禱 *дао*, 禘 *ди* и др.

Категория третья. Предыдущие две группы терминов характеризовались их однозначностью, т.е. выражением их одним знаком. В отличие от них, данный класс понятий охватывает наименования, записывавшиеся двумя знаками: 燔柴 *фаньчай*, 浮沉 *фучэнь*, 孝享 *сяоян*, 瘞霾 *имай*, 股縣 *гуйсюань* и некоторые другие.

Данный упрощённый языковедческий анализ позволяет выявить определённую историческую закономерность. Первая категория была особенно богатой и разнообразной в период Шан-Инь, и отражает ранний период становления института жертвоприношений в той его форме, в какой он зафиксирован в письменных источниках, включая *цзягувэнь*. Естественно, жертвоприношения совершались и ранее, о чём говорят археологические открытия (см., например [Кучера 1977,

с. 34–39, 48–50, 116–126, 158–159]), однако ни какие-либо детали и тем более их названия нам неизвестны, поэтому судить о них я не могу и учесть их здесь тоже.

Вторая категория отражает переход к новой фазе развития древнекитайской письменности и вероятно — языка, которая по времени совпадает, в общих чертах с периодом Западной династии Чжоу. Конечно, данный процесс шёл неравномерно и постепенно, некоторые знаки ранее приобретали усложнённую форму, другие позже, но в целом перемены происходили или начинали происходить в указанное время. В нашем случае они нашли своё отражение в добавлении к старым формам ключа или в образовании новых знаков, что заметно на помещённых выше примерах.

Третья категория иллюстрирует более позднее время, период Чуньцю-Чжаньго, дальнейшее развитие языка и письменности и значительное усложнение номенклатуры. Оно заключается не только в появлении названий из двух знаков, но и в их более сложном идейном содержании. Последний вопрос требует отдельного исследования, поэтому здесь я ограничусь данным замечанием, надеясь в будущем вернуться к соответствующим проблемам.

Генеральный итоговый вывод: не создав религиозного учения сопоставимого с иудаизмом, буддизмом и другими мировыми религиями, древние китайцы тем не менее жили в условиях наличия у них разветвлённой, своеобразной и разнообразной, весьма богатой и меняющейся со временем культовой системы, которая вполне подходила к их менталитету и удовлетворяла духовные запросы.

Литература

На китайском языке

Ань Цзян Чэнь 1961 — Чжунго кэсюэюань Каогу яньцзюсю Аньян фацзюэ дуй (Аньянская экспедиция Института археологии АН КНР): *Ань Чжи-минь, Цзян Бин-синь, Чэнь Чжи-да*. 1958–1959 нянь Инь-суй фацзюэ цзянь бао (Краткий отчёт о раскопках развалин иньской столицы в 1958–1959 гг.) // Каогу. 1961. № 2. С. 63–76.

Бэнькань 1977 — Бэнькань цзичжэ (Собственный корреспондент). Инь-суй фацзюэ ды ю и чжунъяо синь шоухо. Сяотунь фасянь ицзо бао-цунь ваньчжэн ды Инь-дай ван ши муцзан (Ещё одно новое, важное достижение археологических раскопок развалин иньской столицы. В Сяотуни обнаружено хорошо сохранившееся захоронение члена правящего дома Инь) // Каогу. 1977. № 3. С. 151–153.

Ван Го-вэй 1959 — *Ван Го-вэй*. Гуань-тан цзилинь. Фу бе цзи (Соборный лес [трудов] господина [Ван] Гуань-тана/Ван Го-вэй. Приложение. Частное собрание сочинений. Т. 1–4. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1959.

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

Ван Ши-минь 1986 — *Ван Ши-минь*. Guo Могуо // Чжунго да байкэ-цзоаньшу Каогусюэ (Большая китайская энциклопедия. Археологическая наука). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ, 1986. С. 151–152.

Го Мо-жо 1931 — *Го Мо-жо*. Цзягу вэньцзы яньцзю (Исследование надписей на щитках черепаха и костях животных). Т. 1–2. Шанхай: Да дун шуцзюй, 1931.

Го Мо-жо Би — *Го Мо-жо*. Ши цзу би (Толкование знаков *цзу* и *би*) // *Го Мо-жо* цзягу вэньцзы яньцзю (Исследование надписей на гадательных костях и щитках черепаха). Т. 1. Шанхай: Да Дун шу цзюй, 1931. С. 1–236.

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

Жун Гэн 1985 — *Жун Гэн, Чжан Чжэнь-минь, Ма Го-цзоань*. Цзинь-вэнь бянь (Конкорданция знаков инскрипций на бронзовых изделиях). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985.

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.

Линь Инь 1992 — *Линь Инь* (коммент. и пер.). Чжоу ли цзинь чжу цзинь и (*Чжоу ли* с современным комментарием и переводом на современный китайский язык). Тайбэй: Тайвань шаньу иньшугуань, 1992.

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

Лю Бао-нань 1954 — *Лю Бао-нань*. Лунь юй чжэн-и («Беседы и суждения» с [комментарием]-толкованием [их] истинного смысла) // Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 1. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1954.

Лю Чэнь 1991 — *Лю Сян, Чэнь Кан* и др. Шан Чжоу гувэньцзи дубэнь (Учебное пособие по древним письменам эпохи Шан и Чжоу). Пекин: Юй-вэнь чубаньшэ, 1989.

Мао Ши 1957 — 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.

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

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

Сун ши — *Тото (Токто)* и др. Сун ши (История династии Сун). Т. 1–40. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1977.

Сунь И-жан 1954 — Мо-цзы сянь-гу («Трактат учителя Мо-ди» со сводным толкованием) // Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 4. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1954.

Сюй Дао-цзин 1985 — *Сюй Дао-цзин*. Чжунго чжи цзуй. Сяодин (Китайские «наи-» и «самый»). Исправленное издание). Шицзячжуан: Хэбэй кэсюэ цзишу чубаньшэ, 1985.

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

Ся Най 1978 — *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. Со скорбью вспоминаю тов. Го Мо-жо (1892–1978) // Каогу. 1978. № 4. С. 217–222.

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

Фу-хао 1977 — *Ван Юй-синь, Чжан Юн-шань, Ян Шэн-нань*. Ши лунь Инь-суй уха ому ды «Фу-хао» (Предварительное суждение о «Фу-хао» из могилы № 5 Инь-суй) // Каогу сюэбао. 1977. № 2. С. 1–21.

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.

Хоу-Хань — *Фань Е, Сыма Бяо*. Хоу-Хань шу (Книга истории поздней [династии] Хань). Т. 1–12. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982.

Ху Ван 1986 — *Ху Хоу-сюань, Ван Юй-синь*. Jia guxue // Чжунго да байкэцюаньшу. Каогусюэ (Большая китайская энциклопедия. Археологическая наука). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1986. С. 224–225.

Ху Хоу-сюань 1978 — *Ху Хоу-сюань*. Го Мо-жо тунчжи цзай цзягусюэ шан ди цзюйда гунсянь (Огромный вклад тов. Го Мо-жо в науку о гадательных костях) // Каогу сюэбао. 1978. № 4. С. 389–398.

Ху Хоу-сюань 1986 — *Ху Хоу-сюань*. Dong Zuobin // Чжунго да байкэцюаньшу. Каогусюэ (Большая китайская энциклопедия. Археологическая наука). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1986. С. 109–110.

ХЮДЦД — Ханьюй да цзыдянь (Большой словарь иероглифов китайского языка). Т. 1–8. Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ, 1986–1990.

Цао Чу-цзи 1986 — *Цао Чу-цзи*. Zhouyi // Чжунго да байкэцюаньшу. Чжунго вэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Китайская литература). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1986. С. 1297–1298.

Цзинь шу — *Фан Сюань-лин* и др. Цзинь шу (Книга истории династии Цзинь). Т. 1–10. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1982.

Цзисыкэн 1977 — Чжунго кэсюэюань Каогу яньцзюсо тичжи шэньлэй сюэцзу (Исследовательская группа соматологии человека Института археологии АН КНР). Аньян Инь-дай цзисыкэн жэньгу ды синбе нянь лин цзянь дин (Определение половых различий и возраста человеческих останков, обнаруженных в жертвенных ямах периода Инь в Аньяне) // Каогу. 1977. № 3. С. 210–214.

Цзю Тан — *Лю Сюй* и др. Цзю Тан шу (Книга истории Тан в старом изложении. Т. 1–16. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1986.

Цзян Лян-фу 1976 — *Цзян Лян-фу, Тао Цю-ин*. Лидай жэнь нянь-ли бэй-чжуань цзун бяо (Сводная таблица годов жизни лиц разных исторических эпох). Сянган (Гонконг): Чжунхуа шуцзюй, 1976.

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 цзююй чубаньшэ, 2001. С. 1–496.

Цинтунци саньцзи — Саньцзи цзыфу цюань пэн бяньма цзяньцзы (Указатель трёх составных знаков с полным присоединением аллографов) // Цзиньвэнь иньдэ. Инь-Шан Си Чжоу цзюань (Индекс инскрипций на бронзовых изделиях. Том, посвящённый династиям Шан-Инь и Западная Чжоу). Наньнин: Гуанси цзююй чубаньшэ, 2001. С. 21–82.

Цинтунци шивэнь — Цзююйбу жэньвэнь шэхуэй кэсюэ чжундянь яньцзю цзиди, Хуадун шифань дасюэ Чжунго вэньцзы яньцзю юй инъюн 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 цзююй чубаньшэ, 2001. С. 1–376.

Чжан Гуан-чжи 1998 — *Чжан Гуан-чжи*. Инь-сюй у-хао му юй Инь-сюй каогу шан ды Пань-гэн, Сяо-синь, Сяо-и шидай вэньти (Могила № 5 в Инь-сюе и проблема времени правления Пань-гэна, Сяо-синя и Сяо-и в археологии Инь-сюя) // Бэйцзин дасюэ Чжунго чуаньтун вэньхуа яньцзю чжунсинь (Исследовательский центр китайской традиционной культуры Пекинского университета). Бэйцзин дасюэ бай нянь госюэ вэньцуй. Каогу цзюань (Сборник статей, посвящённых 100-летию отечественной науки в Пекинском университете. Том «Археология»). Пекин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1998. С. 158–165.

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

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 Чжэн — Чжоу ли Чжэн чжу («Установления династии Чжоу» с комментарием Чжэн [Сюаня]). Т. 1–6. [Б.м.]: Вэньлунтан, 1934.

Чжоу Юн-чжэнь 1986 — *Чжоу Юн-чжэнь*. Chen Mengjia // Чжунго да байкэцюаньшу. Каогусюэ (Большая китайская энциклопедия. Археологическая наука). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ, 1986. С. 67–68.

Чжу Бо-кунь 1987 — *Чжу Бо-кунь*. Yizhuan (Комментарии к И-цзину) // Чжунго да байкэцзоаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философская наука). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ, 1987. С. 1092–1093.

ЧЛЖДЦ — *Чжан Вэй-чжи, Шэнь Ци-вэй, Лю Дэ-чжун* (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.

ЧХЖМГ 1957 — Чжунхуа Жэньминь Гунхэго дитуцзи (Атлас КНР). Пекин–Шанхай: Диту чубаньшэ, 1957.

Чэн Мэн-цзя 1956 — *Чэн Мэн-цзя*. Инь-ской буцы цзуншу. Каогусюэ чжуанькань. Цзячжун диэр хао (Общий свод сведений о гадательных надписях из развалин иньской столицы. Специальные археологические публикации. Второй том первой серии). Пекин: Кэсюэ чубаньшэ, 1956.

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

Чэнь Гун-жоу Сунь — *Чэнь Гун-жоу*. Sun Yirang // Чжунго да байкэцзоаньшу. Каогусюэ (Большая китайская энциклопедия. Археологическая наука). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцзоаньшу чубаньшэ, 1986. С. 508.

Чэнь Мэн-цзя Цяньянь — *Чэнь Мэн-цзя*. Инь-ской буцы цзуншу. Каогусюэ чжуанькань. Цзячжун диэр хао (Общий свод сведений о гадательных надписях из развалин иньской столицы. Специальные археологические публикации. Второй том первой серии). Пекин: Кэсюэ чубаньшэ, 1956. С. 9.

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 бэнь Ван — Ши бэнь. Ван Мо цзи бэнь («Основное из разных эпох». Текст, составленный Ван Мо) // Ши бэнь ба чжун (Восемь вариантов текста «Основное из разных эпох»). Шанхай: Шаньу иньшугуань, 1957.

Ши бэнь Мао — Ши бэнь. Мао Пань-линь цзи («Основное из разных эпох». Текст, собранный Мао Пань-линем) // Ши бэнь ба чжун (Восемь вариантов текста «Основное из разных эпох»). Шанхай: Шаньу иньшугуань, 1957.

Ши бэнь Сунь — Ши бэнь. Сунь Пин-и цзи бэнь («Основное из разных эпох». Текст, составленный Сунь Пин-и) // Ши бэнь ба чжун (Восемь вариантов текста «Основное из разных эпох»). Шанхай: Шаньгу иньшугуань, 1957.

Ши бэнь Чэнь — Ши бэнь. Чэнь Ци-жун цзэн-дин бэнь («Основное из разных эпох». Текст с исправлениями Чэнь Ци-жуна) // Ши бэнь ба чжун (Восемь вариантов текста «Основное из разных эпох»). Шанхай: Шаньгу иньшугуань, 1957.

Ши цзи — *Сьма 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-цзи чжу («Словарь, письмена и знаки поясняющий», с комментарием). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.

Шу цзин — Шу цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Вступ. ст., пер. и коммент. *С. Кучеры*. Т. I. М.: Издательство социально-экономической литературы «Мысль». 1972. С. 100–111, 307–311.

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

Юань Кэ 1985 — *Юань Кэ* (сост.). Чжунго шэньхуа чуаньшо цыдянь (Словарь китайских мифов и преданий). Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 1985.

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

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

На русском языке

Библия 1990 — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Helsinki: Länsi-Savo Oy/St. Michel Print Mikkelin, 1990.

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

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

Васильев 1970 — *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1970.

Васильев 1991 — *Васильев Л.С.* О Шанди (шан-ди) // Двадцать вторая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. I. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 23–26.

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 2 — Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Пер. с кит. и коммент. *Р.В. Вяткина* и *В.С. Таскина*, под общей ред. *Р.В. Вяткина*. Т. II. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1975.
- Головачёва 1989 — *Головачёва Л.И.* О значении и смысле терминов «тянь» и «лици» в раннеконфуцианском памятнике «Лунь юй» // Девятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. I. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 55–58.
- Завьялова Эр я — *Завьялова О.И.* Эр я // Духовная культура Китая. Литература, язык и письменность. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008. С. 737–738.
- Кобзев 2006 Тянь — *Кобзев А.И.* Тянь — «Небо» // Духовная культура Китая. Философия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. С. 441–444.
- Кравцова 2007 — *Кравцова М.Е.* Тянь мин // Духовная культура Китая. Мифология. Религия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007. С. 614–618.
- Кравцова Го Пу — *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.
- Кучера 1972 — *Кучера С.* Становление традиции коллективной ответственности и наказания в Китае // Роль традиций в истории и культуре Китая. М.: ГРВЛ, 1972. С. 161–183.
- Кучера 1977 — *Кучера С.* Китайская археология 1965–1974 гг.: палеолит — эпоха Инь. Находки и проблемы. М.: Главная редакция восточной литературы, 1977.
- Кучера Инь 1979 — *Кучера С.* Некоторые вопросы культуры Китая в эпоху Инь (по материалам, найденным в могиле Фу-хао) // Десятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1979. С. 207–218.
- Кучера 1999 — *Кучера С.* «Сяо» в надписях на бронзовых изделиях // XXIX Научная конференция «Общество и государство в Китае». М.: Восточная литература, 1999. С. 134–163.
- Кучера 2002 ХТ — *Кучера С.* Хронологическая таблица древнекитайских правителей // История Древнего Востока. Тексты и документы. Под ред. *В.И. Кузицина*. М.: «Высшая школа» (издательство). 2002. С. 707–714.
- Кучера 2007.1 — *Кучера С.* Тянь — «Небо» // Духовная культура Китая. Мифология. Религия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007. С. 612. Библиографическое добавление *А.И. Кобзева*. С. 613.
- Кучера 2007.2 — *Кучера С.* Тянь-ди // Духовная культура Китая. Мифология. Религия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007. С. 613.
- Кучера Цзя 2 — *Кучера С.* Древнекитайские тексты *цзягувэнь* и *Шан шу* — зеркало истории и культов Китая эпохи Шан-Инь. Часть вторая // Восток (Oriens). 2004. № 2. С. 20–33.

Милибанд 1995 — *Милибанд С.Д.* Библиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г. Кн. I–II. М.: Наука, 1995.

Мифы ДК — *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М.–Л.: Главная редакция восточной литературы, 1965.

Рифтин Нюй-ва — *Рифтин Б.Л.* Нюй-ва. — Мифы народов мира. Энциклопедия. Том второй. *С.А. Токарев* (гл. ред.). М.: Издательство «Советская энциклопедия», 1982. С. 232–233.

Рифтин Чи-ю — *Рифтин Б.Л., Анашина М.В.* Чи-ю // Духовная культура Китая. Мифология. Религия. *М.Л. Титаренко* и др. (ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007. С. 730. Библиографическое добавление *А.И. Кобзева.* С. 730.

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

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

Щуцкий 1960 — *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга Перемен». М.: Издательство восточной литературы, 1960.

На западных языках

Biot 1939 — *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou.* Traduit par *Biot É.* Т. I–III. Paris: L'Imprimerie Nationale, 1851. Reprinted in China, 1939.

Blakney 1935 — *Blakney R.B.* A Course in the Analysis of Chinese Characters. Shanghai: The Commercial Press, 1935.

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.* Part I. Hongkong–London: H. Frowde, Oxford University Press, Trübner & Co, 1865. Reprinted in China, 1939.

Chi.Cl.IV — 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.* Part II. Hongkong–London: Trübner & Co, 1865. Reprinted in China, 1939.

Chi.Cl.VII — The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes. By *J. Legge.* In Seven Volumes. Vol. V. Part I. Containing Dukes Yin, Hwan, Chwang, Min, He, Wan, Seuen and Ch'ing, and the Prolegomena. Honkong: Lane, Crawford & Co. London: Trübner & Co, 1872. Reprinted in China, 1939.

Chi.Cl.VIII — The Chinese Classics: With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes. By *J. Legge.* In Seven Volumes. Vol. V. Part II. Containing Dukes Seang, Ch'aou, Ting, and Gae. With Tso's Appendix; and the Indexes. London: Henry Frowde, Oxford University Press. (S.A.). Reprinted in China, 1939.

Creel 1970 — *Creel H.G.* The Origins of Statecraft in China. Vol. One. The Western Chou Empire. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970.

DCLC 1947 — *Couvreur F.S.* Dictionnaire classique de la langue chinoise. Peiping: H.Vetch, 1947.

Fu Hao 1977 — *Wang Yü-hsin, Chang Yung-shen and Yang Sheng-nan*. Notes on Fu Hao, Owner of Tomb № 5 at Yin-hsü // *Kaory cюэбao*, 1977. № 2. C. 21–22.

Geography — *China Handbook* Editorial Committee. Geography // *China Handbook Series*. Trnsl. by *Liang Liangxing*. Beijing: Foreign Languages Press, 1983.

Hu Hou-hsüan 1978 — *Hu Hou-hsüan*. Comrade Kuo Mo-jo's Great Contribution to the Study of Oracle Inscriptions // *Kaory cюэбao*, 1978. № 4. C. 398.

Kopaliński — *Kopaliński W.* Słownik wyrazów obcych I zwrotów obcojęzycznych. Wydanie XX. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990.

Li Ki III — *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Part III. The Li Ki, I–X.* Trnsl. by *J. Legge*. — *The Sacred Books of the East*. Trnsl. by Various Oriental Scholars. *F.M. Müller* (Ed.). Vol. XXVII. Delhi–Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass, 1966.

Li Ki IV — *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Part IV. The Li Ki, XI–XLVI.* Trnsl. by *J. Legge* // *The Sacred Books of the East*. Trnsl. by Various Oriental Scholars. *F.M. Müller* (Ed.). Vol. XXVIII. Delhi–Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass, 1966.

Li Ki 1913 — *Li Ki ou Mémoires sur les bienséances et les ceremonies*. Texte chinois avec une double traduction en français et en latin par *S. Couvreur S.J.* Deuxième édition. T. 1–2. Ho Kien Fou: Imprimerie de la Mission Catholique, 1913.

Mathews 1952 — *Mathews' Chinese-English Dictionary*. By *R.H. Mathews*. Revised American Edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952.

The Four — *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.].

The She — *The She-King. With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. By *J. Legge*. Parts I–II. London: H. Frowde, Oxford University Press. [S.a.]. Reprinted in China, 1940.

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

Yin-hsü 1977 — *The Anyang Archaeological Team of the Institute of Archaeology, Chinese Academy of Social Science*. Excavation of Tomb № 5 at Yin-hsü in Anyang // *Kaory cюэбao*, 1977. № 2. C. 97–98.

*S. Kuczera**

Implementation of religious activity in Ancient China

ABSTRACT: This paper deals with different aspects of the religious life of ancient Chinese in the second half of the II–I millennia BC, i.e. in the periods of the Shang-Yin and Zhou. To achieve these goals the author used a significant amount of relevant original sources; first of all, many of Shang-Yin oracle-bone inscriptions, than the oldest known at present written sources *Shi Jing* and *Shang Shu*, inscriptions on bronze

vessels, as well as *Zhou Li*, *Shuo-wen Jie-zi*, *Li Ji*, *Han Shu*, etc. and scientific works of Chinese, Russian and Western scholars. This broad source base is used to perform the philological analysis of a number of terms, belonging to three groups of names: those of sacrifices, donators and recipients, the latter being also divided into three categories — the heavenly deities, earthly spirits and the human souls. A plethora of specific terms such as 祭 *ji*, 笨 *zai*, 協 *xie*, 彤 *shan/rong*, 翼 *yi*, 御 *yu*, etc. are considered as well. Great attention is paid to the term 上帝 *Shang-di* meaning the Supreme deity and the ruler of the entire cosmos as well as, sometimes, earth sovereign. The sacrifices are examined and discussed in relation to the time of their implementation, set of offerings sacrificed, characteristic of the recipients, related acts (investiture events, deeds of gift, assignments to official positions), their significance in public and political life of the people and the country, seasons of the year. Such specific actions as 馬祭 *ma ji*, 師祭 *shi ji*, 殷祭 *yin ji*, and the role of the special institute called 配 *pei* as well as replacement of 上帝 with 天 *Tian* are studied individually. Attention is also paid to a number of selected themes: the conquest of the Shang-Yin by Zhou, construction of Lo-yi, fortune-telling, the integrity of the victim, the conditionality of the ritual by the death of the individual involved in it, etc.

KEYWORDS: religion, sacrifices, oracle-bone inscriptions, deities, spirits, human souls, fortune-telling.

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