

**С. Кучера\***

## **Чиновничество и культовая жизнь древнего Китая (*да цзунбо* 大宗伯, *да бу* 大卜)**

**АННОТАЦИЯ:** Статья посвящена различным сторонам ритуальной деятельности во времена Шан и Чжоу и её главным актёрам, которые, судя по данным эпиграфики и письменных источников (прежде всего *Чжоу ли*), были чиновниками (по крайней мере, составной частью системы государственной власти), а не профессиональными священнослужителями, которые в Китае вообще появились довольно поздно.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Китай, древность, жречество, ритуал, церемонии, Шан, Чжоу, гадательные надписи, *Чжоу ли*

Ради осуществления религиозных обрядов в Европе и на ближнем Востоке практически с самого начала их появления образовалась специальная прослойка людей, профессионально ими занимавшихся. Они могли носить разные названия: жрец, раввин, священник, пастырь, священнослужитель и т. д., но функция их была одна — выполнять положенные их верой действия ради своего племени или народа, замещая в этом плане своих собратьев. Они служили посредниками в общении людей с миром богов и духов и почитались как таковые. Одновременно это были сравнительно образованные люди: предшественники врачей, юристов, ученых; служители систем мировоззрения, определявшего все стороны жизни человечества (см., например, [Язычество; Жречество; Священник]). Более того, по меньшей мере в двух религиозных системах — католичестве и исламе — они постепенно

---

\* Станислав Роберт Кучера, д. и. н., проф., главный научный сотрудник отдела Китая ИВ РАН (Москва), leMBERG1010@yandex.ru

обрели большую политическую власть, распространявшуюся на ряд стран Западной и Южной Европы, Ближнего Востока и некоторых других регионов земного шара. Со временем Ватикан как центр этой власти утратил значительную часть её прерогатив, тогда как ислам кое-где свое влияние сохранил до наших дней.

Китай пошел по иному пути. Там никогда ничего подобного не было, более того, в Поднебесной не возникла специализированная каста пастырей, условно назову их так ради краткости, но это было и не нужно, так как с самого начала письменной истории этой страны соответствующие потребности общества выполняли чиновники, люди, знавшие сложную китайскую грамоту и вообще образованные. Своего рода первосвященником был главный чиновник страны, т. е. сам правитель. В *Ши цзи* 史記 («Исторические записки») можно, например, найти следующую запись, касающуюся легендарного основателя не менее легендарной династии Ся 夏 (2205–1766 гг. до н. э.; см. [Цзянь бяо, с. 4; Кучера 1, с. 707–708]) Великого Юя (Да Юй 大禹, 2205–2198 гг. до н. э.; см. [Кучера 1, с. 707]): «чжи сяо юй гуй шэнь 致孝于鬼神 — Исполненный почтительности, [преподносил жертвы] духам людей и небесным духам» [Ши цзи, т. 1, цз. 2, гл. 2, с. 51]<sup>1</sup>. Есть и еще более ранние записи, например: «Бо-и<sup>2</sup> ведал ритуалами»; «Сын Яо<sup>3</sup> Дань-чжу и сын Шуня Шан-цзюнь оба имели земли, чтобы приносить жертвы своим предкам» [Ши цзи, т. 1, цз. 1, гл. 1, с. 43, 44]; цит. по [Вяткин 1, с. 147, 148].

Что касается следующей, уже исторической эпохи Шан-Инь 商殷 (1766–1122 или 1600–1027 гг. до н. э.; см. [Кучера 1, с. 708–709]), то о ней крупный историк, археолог и палеограф Чэнь Мэн-цзя 陳夢家 (11.05.1911–03.09.1966; см. [Чэнь Мэн-цзя 1, с. 67]), знаток данного периода, писал: «Правящий класс (т. е. бюрократия; здесь и ниже выделено мною. — С. К.) ради сохранения своих привилегий просил помощи у предков и божеств (*цилин юй цзусянь, шэнь мин 乞靈於祖先, 神明*)<sup>4</sup>, чтобы защитить свои интересы. Обладая таким сознанием, своими действиями — гаданием при всех делах, жертвоприношениями, просьбами и поклоне-

---

<sup>1</sup> Ср. вариант Р. В. Вяткина: «...с крайней почтительностью служил духам людей и небесным духам» [Вяткин 1, с. 151].

<sup>2</sup> Бо-и 伯夷 был приближенным легендарного правителя Шуня 舜 (2255–2208 гг. до н. э.; см. [Кучера 1, с. 707]).

<sup>3</sup> Яо 堯 — еще один легендарный правитель Китая (2357–2258; см. [Кучера 1, с. 707]).

<sup>4</sup> Т. е. совершал положенные обряды.

нием, — он (правлящий класс. — С. К.) просил помощи у предков и духов» [Чэнь Мэн-цзя 1956, с. 561].

Положения Чэнь Мэн-цзя можно подтвердить аутентичными и достоверными тогдашними шан-иньскими надписями на гадательных костях: «[Если] *ван* построит город, Небесный владыка (帝 *ди*) одобрит [это]?» Или еще яснее: «[Если] *ван* принесет жертву *ю*, [то] получит одобрение? [Если] *ван* принесет жертву *ю*, [то] не получит одобрения?», «*Ван* принес жертву *зуй* пяти чиновникам Верховного божества с просьбой о дожде», «Шан-цзя принес жертву *суй*, И принес жертву *бинь*»<sup>5</sup> (см. [Чжао Чэн 1988, с. 1; Чэнь Мэн-цзя 1956, с. 567, 572, 578 и др.]). Нас не должно удивлять, что чаще всего в надписях субъектом религиозных действий выступает сам правитель Шан-Инь — гадание по государственным делам и гадательные надписи, зафиксировавшие данные действия, были одним из атрибутов его высшей власти.

Немало материала на эту тему есть и в главе *Инь бэнь цзи* 殷本紀 («Основные записи о Инь») *Ши цзи*. Я приведу часть из них подряд, без анализа, поскольку меня интересует в них здесь лишь один момент — отражение действий административного аппарата в сфере, говоря условно, религии. Итак, в *Ши цзи* говорится: «Гэ-бо **не приносил [положенных] жертв** (здесь и ниже выделено мною. — С. К.), и Тан прежде всего покарал его»; «[Однажды] император У-дин принес жертвы [духу] Чэн-тана»; [Чжоу] пренебрежительно относился к духам людей и небесным духам; «Тогда иньские *тайши* и *шаоши*, захватив с собой музыкальные инструменты, [употребляемые при] жертвоприношениях, бежали в Чжоу»; «[У-ван] пожаловал земли сыну Чжоу[-синя] У-гэну по имени Лу-фу, чтобы [тот] продолжал приносить жертвы [предкам] Инь» [Ши цзи, т. 1, цз. 3, гл. 3, с. 93, 103, 105, 108]; цит. по [Вяткин 1, с. 167, 173, 175, 177, 178]. Очевидно, что с глубиной древности и по период Шан-Инь в Китае не было специализированных жрецов, которые бы при этом не были бы носителями государственной власти, или, по крайней мере, они не принимали участия в ритуалах высшего уровня, о которых нам сообщают надписи на гадательных костях.

---

<sup>5</sup> Шан-цзя 上甲 — один из додинастических правителей (*ванов*) Шан-Инь: И 伊 — иначе И-инь 伊尹 или А-хэн 阿衡 — совершенный мудрец (*шэньжэнь* 聖人) и сановник шан-иньского времени. О нем есть записи в *Ши цзи* (см. [Ши цзи, т. 1, цз. 3, гл. 3, с. 94, 97, 99; Вяткин 1, с. 167, 169, 170; ХЮДЦД, т. 1, с. 126–127; Кучера 1, с. 708]).

Такая ситуация сохранилась и при династии Чжоу 周 (1122–256 или 1027–256 гг. до н. э.; см. [Кучера 1, с. 709–711]), но с одним существенным изменением, отражающим достижение более высокого уровня развития китайского общества в целом и государственной машины в частности. Началось это, по свидетельству *Ши цзи*, уже в додинастийный период. В источнике читаем: «Гу-гун<sup>6</sup>... установил пять управлений со своими обязанностями» [Ши цзи, т. 1, цз. 4, гл. 4, с. 114; Вяткин 1, с. 181]. В оригинале фраза звучит: «*Гу-гун... цзо у-гуань ю сы* 古公...作五官有司». К ней имеется комментарий сунского ученого Пэй Иня 裴駟 (Пэй Лун-цзюй 裴龍駒, V в.); см. [Сун шу, т. 6, цз. 64, гл. 24, с. 1701; Нань ши, т. 3, цз. 33, гл. 23, с. 864; ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 2460.1–2]), который, цитируя *Ли цзи* 禮記 («Записи о благопристойности»)<sup>7</sup>, поясняет, что *у гуань* 五官 — это *сыту* 司徒, *сыма* 司馬, *сыкун* 司空, *сыши* 司士 и *сыкоу* 司寇, а восточноханьский канонист Чжэн Сюань 鄭玄 (127–200) добавляет: *цы Инь ши чжи* 此殷時制 — это система [времен] Инь [Ши цзи, т. 1, цз. 4, гл. 4, с. 114, примеч. 10]. Все приведенные утверждения не соответствуют действительности. Не только в период Шан-Инь и тем более ранее его, но и в начале Чжоу система пяти чиновников по объективным причинам существовать не могла, несмотря на позицию китайских ученых, которые относят её «ко времени Инь-Чжоу» [Ло Чжу-фэн, т. 1, с. 364.2.]. Мне не удалось найти более конкретных данных о времени её возникновения, но кое-какие интересные факты мне известны. Так, например, знак *гуань* 官 в *цзягувэнь*, а значит — в Шан-Инь, не означал человека, а означал жилое помещение, подворье, и даже нечто вроде гостиницы (ср. с совр. *гуань гун* 官館), в связи с чем крупный палеограф Ян Шу-да 楊樹達 (Ян Юй-фу 楊遇夫, Ян Цзи-вэй 楊積微, Найлинь-вэн 耐林翁; 01.06.1885–14.02.1956; см. [Ян Шу-да]) писал: «*гуань чжи ди*, *фэй чжи жэнь* — *гуань* 官指地, 非指人 указывает на землю, не указывает на человека» [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 14, с. 1502; Чжао Чэн 1988, с. 336–337]. Если же знак *гуань* не имел значения «чиновник», то тем более не могла существовать система пяти чиновников — у *гуань*.

Если посмотреть инскрипции на бронзовых сосудах, то окажется, что значение «помещение» иероглиф сохранил по мень-

<sup>6</sup> По традиционной хронологии Гу-гун правил в 1327–1231 гг. до н. э. (см. [Кучера 1, с. 710]).

<sup>7</sup> Соответствующую цитату из *Ли цзи* см. [Ли цзи 1957, т. 19/1, цз. 4, гл. 2, с. 186]. Я к ней еще вернусь.

шей мере до конца западночжоуского периода, т. е. приблизительно до IX–VIII вв. до н. э. (см., например, [Цинтунци шивэнь, с. 114, 157, 246, № 2097, 2829, 3972]). По-видимому, с этого же среднего периода началось приобретение им значений «управлять» и, возможно, «чиновник» (см., например, [Цинтунци шивэнь, с. 99, 318, 332, № 1807, 5002, 5033]). Следовательно, только тогда или еще позже могла начать складываться «система пяти чиновников». Если дату её зарождения трудно установить, то значительно более высокий уровень управления страны при Чжоу в сравнении с Шан-Инь не подлежит сомнению, равно как и тот факт, что *у-гуань чжи-ду* 五官制度 при Чжоу все-таки существовала. Познакомимся с нею поближе, почитав для начала *Ли цзи*. В источнике говорится: «Сын Неба устанавливает Небесных чиновников (*тянь гуань* 天官)<sup>8</sup> и прежде всего шесть великих (*лю да* 六大)<sup>9</sup>, [которые] называются: *тайцзай* 太宰<sup>10</sup>, *тайцзун* 太宗, *тайши* 太史, *тайчжу* 太祝, *тайши* 太師, *тайбу* 太卜, [чтобы они] заведовали (*дяньсы* 典司) шестью законами (*лю дянь* 六典) [управления страной]<sup>11</sup>. Пять чиновников Сына Неба называются: *сыту*, *сыма*, *сыкун*, *сыши*, *сыкоу*. [Они] заведуют пятью [подразделениями его] подданных (*у чжун* 五眾)» [Ли цзи 1957, т. 19/1, цз. 4, гл. 2, с. 186]; см. также [SBC 1, с. 109–110].

Система пяти чиновников является своего рода мостом от общих, вводных замечаний, изложенных выше, к конкретизации тематики дальше, поэтому я займусь ею подробнее. Отмечу прежде всего, что цифра **пять** (как и другие; в случае с «великими» — **шесть**) появляется не случайно и не представляет единичного случая. Для древних китайцев была характерной определен-

---

<sup>8</sup> Понимание термина *тянь гуань* я поясню ниже, в связи с переводом *Чжоу ли* 周禮 («Установлений Чжоу»), здесь же ограничусь лишь замечанием, что, как явствует из контекста, здесь *тянь гуань* является синонимом термина *бай гуань* 百官 — «все чиновники, чиновничество» — и правильный перевод должен звучать так: «Сын Неба учредил чиновников и прежде всего...».

<sup>9</sup> «Шесть великих», ибо иероглиф *да* 大 входит в состав названия глав шести ведомств, названных далее.

<sup>10</sup> В состав всех шести наименований главных чиновников входит знак *да* 大, однако здесь он читается *тай*.

<sup>11</sup> Речь идет о шести законах, регулировавших практически все стороны жизни страны и общества. Их подробное изложение имеется в *Чжоу ли* (см. [Линь Инь, с. 9]). Существует русский перевод (см. [Установления 1, т. 1, с. 149–150]).

ная психологическая особенность, заключающаяся, говоря упрощенно, в группировании понятий, терминов и представлений и снабжении их числовыми обозначениями. Возникла даже научная дисциплина, именовавшаяся *сяншучжисюэ* 象數之學 — учение о символах и числах. А. И. Кобзев, специалист в этой области, характеризует её следующим образом: «В широком смысле *сяншучжисюэ* — универсальная теоретическая система, генетически производная от архаических познавательных структур, прежде всего мантического классификационизма; играла в традиционном Китае роль наиболее общей формальной методологии философского и научного знания, выступала в качестве функционального аналога формальной логики...» [Кобзев 1, с. 419]. Добавлю, что в пятом томе энциклопедии «Духовная культура Китая» нумерологии посвящена большая статья того же автора (см. [Кобзев 3]). В осуществлении такого подхода к действительности возникла целая плеяда числовых понятий, например: *сань гун*: *тайши*, *тайфу*, *тайбао* 三公: 太師, 太傅, 太保 — три главных чиновника: великий учитель, великий наставник, великий попечитель; *сы и* 四夷 — варвары четырех [сторон света]; *ци чу* 七出 — семь [причин для] развода; *цзю цзю* 九族 — девять поколений и т. п. (см. [CRM, с. 319.35, 326.86, 350.220, 367.291])<sup>12</sup>. При этом цифра «пять» принадлежит к группе самых популярных. Если в CRM называется 40 позиций группы «четыре» [CRM, с. 325.78–331.117], то для «пять» их 63 (см. [CRM, с. 332.118–345.180])<sup>13</sup>. Таким образом, «пять чиновников» это не изолированный термин, а один из многих (см. также [Ло Чжу-фэн, т. 1, с. 343–394]).

Что же касается значения термина в целом, то его исследование начну с приведения любопытной цитаты из *Чжоу ли*, в которой говорится: «[*Тайцзай*] (太宰) ведал шестью законами (*дянь典*) построения царств, чтобы помогать *вану* управлять ими<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> В CRM читатель найдет полный список числовых категорий, кончающийся цифрой *сто* (см. [CRM, с. 313–380]).

<sup>13</sup> Вторая цифра после страницы CRM является номером конкретно-го термина.

<sup>14</sup> Заслуживает внимания одна интересная деталь: «шесть законов», по-видимому, имели хождение по меньшей мере до Восточной династии Хань. Чжан Хэн, описывая в одном из своих знаменитых стихотворений *Дун-цзин фу* («Ода Восточной столице») ханьский Лоян, отмечает среди прочих его строений и интересный для нас объект: «Были построены [по приказу императора Мин-ди] (находился на престоле с 58 по 75 г. — С. К.) две башни (*гуань гуань*) по бокам Врат Закона (*象魏 сяньвэй*; это

были дворцовые ворота в столице, на которых вывешивали распоряжения властей; см. [БКРС, № 9635]. — С. К.), [чтобы] выставить [на всеобщее обозрение] древние законы (舊章 *цзю чжан*), [именуемые] *лю дянь*» [Вэнь сюань, т. 1, цз. 3, с. 53]. Данный отрывок в интерпретации Э. фон Цаха имеет следующий вид: «Vor dem Haupttor (Tuan-men) stehen zwei hohe Türme, auf denen **die alten Satzungen in sechs Abschnitten** (выделено мною. — С. К.) angeschlagen (ausgehängt) sind» [Zach E., т. I, с. 23]. Вероятно, при Хань все еще действовала идея, высказанная в *Цзо-чжуани*: «Древние законы (*цзю чжан*) нельзя утратить в забвении» [Чунь Цзо, т. 32, цз. 57, с. 2320].

Наличие Врат Закона и вывешивание на них древних законов именно в Лояне происходило не совсем случайно. С. В. Дмитриев не без оснований пишет: «По контрасту с этим разгулом (имеется в виду жизнь в Чаньани, Западной столице, в представлении того же Чжан Хэна. — С. К.) Лоян, столица Восточной Хань, представлен как город **постоянных ритуалов и жертвоприношений** (здесь и ниже выделено мною. — С. К.), в которых обязательно участвует император, скромный и бережливый, ориентирующийся прежде всего на **установления эпохи Чжоу**» [Дмитриев 2007, с. 36]. Конечно, молодой исследователь представляет данную картину вслед за поэтом, поэтому она не лишена некоторой не совсем обоснованной колоритности, но главное — следование законам Чжоу — схвачено верно. Тем не менее нельзя исключить, что и в «разгульной» Чаньани сходные действия имели место, ибо в другом произведении Чжан Хэна — *Си-цзин фу* («Ода Западной столице»), мы находим слова (см. [Си-цзин, с. 28]), которые в передаче С. В. Дмитриева, задавшегося целью перевести на русский всё стихотворение (а это можно только приветствовать; см. [Дмитриев 2002; Дмитриев 2004; Дмитриев 2005]), звучат так: «Истинный Цзыгун — в Вэйян[гуне], **замечательно высокие предвратные башни** у [его ворот, подобных] Чаньхэ» [Дмитриев 2002, с. 261], а у Э. фон Цаха: «Dem Wei-yang-Palaste gegenüber errichtete er (основатель династии Гао-цзу. — С. К.) den Tzu[-wei]-Palast **und vor dem Tore des letzteren hohe Türme** als Wahrzeichen» [Zach E, т. I, с. 3]. Вполне вероятно, что здешние «hohe Türme» использовались так же, как и «zwei hohe Türme» Лояна.

Определенные сложности возникают при интерпретации имеющих здесь знаков, означающих «государство» и его синонимы. Я уже ранее проанализировал иероглиф 國 *го* и показал, что он может иметь и другое значение — «столица» (см. примеч. 27). Тут, однако, мы сталкиваемся с иным его применением и с еще одним термином. Начнем с последнего. Выражение «построение царства» в оригинале звучит *цзянь бан*, где *цзянь* 建 — это «строить, сооружать, воздвигать», а *бан* 邦 — «государство, держава, штат, ист. город-государство; феод. княжество, удел» [БКРС, № 11366, 3553]. Если бы в переводимой фразе существовал

Первый называется „закон управления [страной]“ (*чжидянь* 治典). При его помощи [*чжунцай*] (冢宰)<sup>15</sup> управлял уделами (*бан го* 邦國), руководил чиновничеством (*гуаньфу* 官府) и приводил народ (*ваньминь* 萬民) к послушанию;

Второй назывался „закон образования и воспитания“ (*цзяодянь* 教典). При его помощи [он] успокаивал Под-

---

лишь один знак *бан*, задача переводчика была бы проще. Однако в её второй части имеются слова «управлять ими», в *Чжоу ли* выраженные словосочетанием *чжи бан го*, в котором *чжи* — это «держат в порядке, править, ведать, распоряжаться» [БКРС, № 2348]. Возникают вопросы: какая разница (если она имеется) между *бан* и *бан го* и является ли *бан го* одним или двумя словами, т. е. транскрибировать данное выражение *банго* или *бан го*? Комментарий Чжэн Сюаня вроде бы проясняет указанные понятия, но на самом деле даже слегка запутывает читателя. Вот он: «Большое [государство] называется *бан*, малое называется *го*. Место нахождения *бан* тоже называется *го*» [Чжоу Чжэн, т. 1, цз. 1, с. 76; Чжоу Сунь, т. 1, цз. 2, с. 58].

Следовательно, для *го* у нас есть три варианта интерпретации: «столица», «удел (малое государство)», «государство», причем последнее слово в приложении к *Чжоу ли* означало бы «Чжоуское царство». Исходя из этого, выражение *цзянь бан* должно бы иметь смысл «строить Чжоуское государство», но оно ведь охватывало и все уделы как сородичей чжоуского дома, так и инофамильные, поэтому перевод «построение царств», а не «царства» представляется оправданным, особенно если вдумчиво учесть контекст. Принятый мною вариант подтверждается и второй частью фразы, где, по моему мнению, использован двучлен *бан го*, а не слово *банго*, и, следовательно, оборот *чжи бан го*, я убежден, необходимо понимать как «управлять Чжоуским государством (*бан*) и царствами/уделами (*го*), что и было прерогативой чжоуского *вана*: de facto и de jure при Западной династии Чжоу, de jure, но не de facto в период Чуньцю, ни de facto, ни de jure, а лишь как некое воспоминание о славном прошлом и слабый моральный закон в эпоху Чжаньго. Иначе говоря, формулировки *Чжоу ли* отражают некое теоретическое построение или ностальгическое представление, а не реальную историческую обстановку времени создания памятника.

Что касается «шести законов», то они были своего рода конституцией страны, и одновременно каждый из них определял сферу деятельности одного из шести *цинов* («министров»), вместе составлявших некое подобие современного правительства. Это о них говорится в начале источника: «назначал чиновников и распределял их обязанности». Перечисление шести законов в *Чжоу ли* совпадает с порядком описания обязанностей шести *цинов*: *чжунцай*, *сыту*, *цзунбо*, *сыма*, *сыкоу*, *сыкуна*.

<sup>15</sup> *Чжунцай* является синонимом *тайцзая*. *Чжун* означает «могильный курган, вершина горы, первейший, великий» [БКРС, № 9633].

небесную, научал чиновничество и воспитывал народ (букв.: „делал его послушным“. — С. К.)<sup>16</sup>;

Третий называется „закон соблюдения этикета“ (*лидянь* 禮典). При его помощи [он] приводил царства в гармонию, управлял чиновничеством и укреплял дружеские чувства среди народа;

Четвертый называется „закон администрирования“ (*чжэн-дянь* 政典). При его помощи [он] покорял царства<sup>17</sup>, упорядочивал [обязанности] чиновников (*бай гуань* 百官<sup>18</sup>) и уравнивал [обязанности] народа<sup>19</sup>;

Пятый называется „закон наказаний“ (*синдянь* 刑典). При его помощи [он] призывал к порядку государства Под-

---

<sup>16</sup> Второй и последующие законы определяли обязанности остальных пяти «министерств». Иными словами, можно бы писать: «При его помощи [*дасыту*] успокаивал Поднебесную» или, что было бы точнее, «При его помощи [*чжунцзай* через *дасыту*] успокаивал Поднебесную». Однако второй вариант мне показался несколько громоздким, к тому же начало фразы относит использование шести законов только к *тайцзаю*, поэтому я и остановился на нем.

<sup>17</sup> «Покорял царства» — *пин бан го* 平邦國. *Пин* означает «разравнивать, управлять, умиротворять, успокаивать, усмирять, покорять» [БКРС, № 3894], однако рассматриваемую фразу *Чжоу ли* не следует трактовать лишь в военном плане, хотя «закон администрирования» относился к *дасыма* — «начальнику войскового приказа» [БКРС, № 5550]. Используя данный закон, *чжунцзай* должен был создавать такую ситуацию, чтобы уделы не бунтовали и подчинялись власти Чжоу. Применение военной силы было лишь одним из возможных средств достижения этой цели, самым крайним. Недаром великий военный теоретик Сунь-цзы 孫子 (Сунь У 孫武, Сунь Чан-цин 孫長卿, VI–V вв. до н. э.; см. [Ши цзи, т. 7, цз. 65, с. 2161–2162; Вяткин 7, с. 48–49; Чэнь Цзинь-шэн; Хэ Чэньсюань; Хай, т. 2, с. 2566]) говорил: «Тот, кто умеет вести войну, покоряет чужую армию, не сражаясь»; и в другом месте: «...просвещенные государи и мудрые полководцы двигались и побеждали, совершали подвиги, превосходя всех других. Потому, что все знали наперед» (цит. по [Конрад 1950, с. 36, 55]; см. [Цао Цао, цз. 3, с. 40, цз. 13, с. 227]). Так должен был действовать и *чжунцзай* с помощью *дасыма* или без нее.

<sup>18</sup> *Бай* 百 нередко выступает в качестве показателя множественности: *бай гун* 百工 «сто работ» — «ремесленники и мастера всех специальностей», *байсин* 百姓 — «сто фамилий» — «народ, все чины [империи]» [БКРС, № 9458, 2707].

<sup>19</sup> «Уравнивал [обязанности] народа» — речь идет о справедливом распределении между тяглыми трудовыми повинностей и налоговых сборов.

небесной, наказывал чиновников и держал народ под контролем;

Шестой называется „закон [управления] трудом“ (*шидянь* 事典). При его помощи [он] обогащал/усиливал государства, назначал чиновников и умножал число народа»<sup>20</sup> [Чжоу Чжу, т. 11/1, цз. 2, с. 0055; Чжоу Сунь, т. 1, цз. 2, с. 58; Линь Инь, цз. 1, с. 9; Ян Тянь-юй, с. 18].

Анализ содержания шести законов показывает, что они образовывали правовую основу деятельности администрации государства, а в более широком плане — всей жизни страны. При этом любопытно отметить одну существенную деталь — действие каждого закона направлялось на три объекта: Чжоуское царство и уделы (земли *чжухоу*), чиновничий аппарат (чиновничество явно не считалось частью общества) и народ. Это означает, что они обладали силой воздействия на все составные элементы Поднебесной.

Термин «шесть законов» станет понятнее, если его сопоставить с управлением страной в целом. В *Чжоу ли* оно представле-

---

<sup>20</sup> В оригинале шестой закон назван *шидянь* 事典, что буквально означает «закон [управления конкретными] делами» (*ши* — это «дело, занятие, промысел» [БКРС, № 5548]), под которыми подразумеваются ремесло и торговля. На первый взгляд может показаться, что между последними, с одной стороны, и назначением чиновников на должность — с другой, нет ничего общего и такие разные занятия не должны бы объединяться в одном законе. Нельзя, однако, забывать о специфике мышления древних китайцев в целом и авторов *Чжоу ли* в частности. Структура изложения содержания, или, точнее, основного смысла всех шести законов, построена по одной схеме: название закона, а затем его приложение к *банго* — государствам (Чжоу и уделам), *гуаньфу* или *байгуань* — чиновничеству, этими государствами управляющему, *ваньминь* — простому народу, эти государства составляющему. Кроме того, каждый закон регламентировал какую-то область действия государственной машины (здесь — ремесло и торговля) и проводится в жизнь соответствующими чиновниками, которых сначала надо было поставить на эти посты. Отсюда и формулировки *Чжоу ли*.

«Умножал число народа» — в оригинале *шэн ваньминь* 生萬民, где *шэн* означает «родиться, жить, произрастать, порождаться, вырастить, производить на свет» [БКРС, № 624]. Основная идея здесь ясна: занятия ремеслом и торговлей — это, говоря сегодняшним языком, рабочие места, заработки, возможность прокормить семью, а значит, и возможность обзавестись ею. Вообще же ремеслу и заботе о народе в *Чжоу ли* отведено немало места, как это будет заметно далее.

но шестью ведомствами, называемыми *Тянь гуань* 天官 — Небесные чиновники, *Ди гуань* 地官 — Земные чиновники, *Чунь гуань* 春官 — Весенние чиновники, *Ся гуань* 夏官 — Летние чиновники, *Цю гуань* 秋官 — Осенние чиновники и *Дун гуань* 冬官 — Зимние чиновники; к пояснению данных терминов я вернусь позже. Во главе их стояли соответственно: *чжунцзай* (*тайцзай*) 冢宰 (太宰), *дасыту* 大司徒, *дацзунбо* 大宗伯, *дасыма* 大司馬, *дасыкоу* 大司寇 и *дасыкун* 大司空 (см. [Ян Тянь-юй, с. 1–15]). Между ними и были разделены обязанности по решению всех вопросов, возникавших перед властью имущими. Упомянутые законы являлись своего рода путеводителем для их действий.

Держа в памяти сущность последних, я хочу более подробно заняться третьим из них — законом соблюдения этикета. Необходимо сразу оговориться, что данный перевод китайского *ли дэнь* 禮典 имеет зауженный характер. *Ли* имеет множество значений: «этикет, приличия, акт учтивости, правила вежливости, культурность, обряд, церемония, торжества» и др. [БКРС, № 908], и ни одно из них, взятое отдельно, не передает богатства содержания иероглифа. В то же время очевидно, что поясняя и тем более переводя его, невозможно приводить их все. Нужен отбор, причем он может быть разным у того же автора и в той же статье в зависимости от контекста. Поэтому я тоже избрал «этикет», но понимаю его ущербность и не закликаюсь на нем. Просто для государственного закона данное слово мне показалось наиболее подходящим, другой автор вполне мог бы взять другое.

Итак, закон соблюдения этикета. На самом деле, если такой закон вообще существовал, то он регулировал всю идейную жизнь общества: отношения между людьми, между живущими и мертвыми, между людьми и духами, а также весь комплекс соответствующих действий, в которые эти отношения воплощались. Однако чтобы он действовал, должны были быть чиновники, следившие за его соблюдением. И они существовали, а их главой был «весенний» чиновник — *дацзунбо* — в ранге *цин* 卿. Приведенные названия требуют пояснения. Оно получится, если воспользоваться описанием его обязанностей, находящимся в *Чжоу ли*. В томе, содержащем изложение круга ответственностей «весенних» чиновников, имеется интересный материал на эту тему, однако перед тем как его привести, необходимо, как я полагаю, коротко пояснить присутствующие здесь определения типа «весенний».

Характерной чертой психологии древних китайцев было стремление к упорядочению природных и общественных явлений путем

классификации их по категориям<sup>21</sup>, а также зачастую снабжения их цифровыми обозначениями, о чем уже говорилось выше. Скажем, все слова, обозначающие что-либо даже отдаленно связанное с водой и, с европейской точки зрения, не имеющее с ней ничего общего, будут начинаться со знака *шуй* 水 «вода», например *шуй ли* 水禮物, букв. «предметы водяного этикета», а фактически «под-

---

<sup>21</sup> Для сравнения приведу довольно обширное, но непосредственно связанное с темой, высказывание А. И. Кобзева: «Нумерологическая методология неразрывно связана с отличающим (здесь и ниже выделено мною. — С. К.) китайскую философию и культуру вообще феноменом **универсального классификационизма**... Как утверждал создатель китайской исторической науки **Сыма Цянь** (жирный шрифт автора. — С. К.) (II–I вв.), **“классифицировав, можно познать”** («Ши цзи», цз. 25; жирный шрифт автора. — С. К.)»<sup>21a</sup>.

<sup>21a</sup> Цитата из *Ши цзи* заслуживает дополнительного разбора. Она находится в важном для нас и очень интересном контексте: «По законам формирования [вещей] появляются их типы (здесь и ниже выделено мною. — С. К.), которые возможно **классифицировать**. Когда формирования еще не произошло, то нет и **классификации [вещей]**; когда же вещи имеют одинаковую форму, они относятся к общему классу. При **классификации всего сущего** можно его различать; **классифицировав, можно познать**» [Ши цзи, т. 4, цз. 25, гл. 3, с. 1252]; цит. по [Вяткин 4, с. 106]. Последняя часть фразы в оригинале имеет следующий вид: *лэй эр кэ ши* 類而可識, где *лэй* значит: «вид, разряд, класс, сравнивать, классифицировать, распределить по признакам» [БКРС, № 14078]. В данном контексте смысл высказывания Сыма Цяня становится яснее.

Продолжение цитаты: «Суть данного явления состоит в распространении одних и тех же **классификационных схем**... на все сферы культуры: мифологию и религию, философию, хронографию и историю, космологию, космогонию, космографию и географию, астрономию и астрологию, математику, химию и алхимию, медицину, литературу, музыку, театр, архитектуру, изобразительные и боевые искусства, политику, деньги, одежду, кулинарию, домоводство и т. д.

**Классификационный взгляд на мир** заложен в самом китайском языке, содержащем, в частности, развитую систему классификаторов или счетных слов. Слова, подобные русским «штука», «том»... имеются не только в китайском языке, но в нем они, во-первых, образуют всеохватную мироописательную систему, во-вторых, употребляются в основном обязательно, а не факультативно, и в-третьих, более тесно связаны с числовыми обозначениями, поскольку из-за отсутствия грамматической категории числа в китайском языке соответствующая информация передается лексически» [Кобзев 3, с. 28]. Приведенные формулировки существенно дополняют и подтверждают то, что выше было сказано мною.

ношение лакомствами (фруктами, в противоположность подношению (деньгами)), или *шуйцзянь* 水鑑 — букв. «водяное зеркало», а на самом деле — «чистое зеркало (обр. о светлом уме, проницательности)». На эту психологическую особенность наложились научные достижения в области астрономии. Китайцы издревле, с эпохи неолита, если не раньше, весьма эффективно вели астрономические наблюдения и достигли в них поражающих воображение результатов (см. [Си, Бо, Чэнь, с. 562–565; Ван Цзянь-минь; Си Цзэ-цзун 1, с. 557–558; Сюй Чжэнь-гао; Кобзев 2; Еремеев 2009, с. 102–103, 110–120, 127–128, 130–131, 133–134]). После этого они их стали использовать при разного рода культурно-философских построениях. Самым, пожалуй, оригинальным проявлением этой тенденции я бы считал главу 律書 *Люй шу Ши цзи*. *Люй* здесь значит: «музыкальные каноны, музыка, мужские (нечетные) ступени китайского хроматического звукоряда, трубки-флейты... как эталоны для темперации» [БКРС, № 4221], поэтому Р. В. Вяткин не без основания перевел заглавие как «Трактат о музыкальных звуках и трубках», добавив к нему следующее примечание: «Глава, как и две предыдущие, неоднородна. В первой ее части трактуется роль оружия и войн в древнем обществе, рассматривается их взаимосвязь с музыкой, а также с другими элементами социальной жизни. Вторая часть посвящена вопросам соотношения основных начал мироздания — силы Света и силы Тьмы — *ян* и *инь*, которые, взаимодействуя, рождают все времена года и множество явлений в природе. Наконец, в третьем разделе главы излагается система числовых соответствий между количеством музыкальных трубок и издаваемым тоном» [Вяткин 4, с. 97, 245, примеч. 1].

В качестве классического примера особенного образа мышления древних китайцев, в котором общественные и природные явления связываются с космосом, приведу один фрагмент из рассматриваемой главы *Ши цзи*: «Ветер (здесь и ниже выделено мною. — С. К.) Тяо-фэн гнездится на северо-востоке, в его власти появление всего сущего. Слово *тяо* означает, что приводится в порядок и устанавливается вся масса существ и растений, после чего они появляются [на земле], отсюда и название ветра Тяо-фэн (*фэн* 風 значит «ветер»; [БКРС, № 13193]; — С. К.). Далее к югу находится созвездие Цзи („Корзина“) <sup>22</sup>. Цзи говорит о том, что вся масса существ и растений получает крепкую основу, отсюда и название Цзи (*цзи* 箕 значит «совок», а *цзи* 棋 — «основа»; [БКРС,

---

<sup>22</sup> Р. В. Вяткин дает тут примечание, соотносящее Цзи с созвездием Стрельца (см. [Вяткин 4, с. 101, 249, примеч. 35]).

№ 13743, 13733]; — С. К.). Связано с первой луной, среди музыкальных тонов [отвечает тону, называемому] трубкой Тай-цоу. Тай-цоу означает, что все сущее, все твари рождаются, поэтому и назвали Тай-цоу (族; см. [БКРС, № 8694; — С. К.]). В двенадцатеричном цикле земных ветвей соответствует знаку *инь*. Инь говорит о том, что вся масса существ начинает рождаться и двигаться, подобно земляным червям, поэтому и назвали *инь* (寅; см. [БКРС, № 14170]; — С. К.). Далее к югу находится **созвездие Вэй** („Хвост“) <sup>23</sup>. Это говорит о том, что только что зародившиеся массы существ и растений еще слабы и малы. Далее к югу находится **созвездие Синь** („Душа“) <sup>24</sup>. [Его название] говорит о том, что вся масса существ и растений, начав жить, обладает уже сердцевинной [и основной] расцвета. Далее к югу находится **созвездие Фан** („Дом“) <sup>25</sup>. [Название] Фан говорит о том, что все сущее стоит у порога [пробуждения]. Дойдя до этого порога [жизни], все существа и растения выходят на свет» [Ши цзи, т. 4, цз. 25, гл. 3, с. 1245]; цит. по [Вяткин 4, с. 101–102].

Думаю, что ни один европеец не написал бы такого текста и не увидел бы связей между ветром, созвездиями и массой существ. Между тем для древних китайцев это было вполне естественно и понятно. Поэтому, когда автор (авторы?) *Чжоу ли* замыслил написать свой огромный труд и встал перед необходимостью его упорядочения и структурирования, то он в качестве отправной точки тоже воспользовался привычным соотношением с космосом и разделил его на шесть частей, придав им следующие названия: *тяньгуань* — «небесные» чиновники, *дигуань* — «земные» чиновники, причем в обоих случаях названия можно понимать как чисто астрономически (*тяньгуань* и *дигуань* — если речь идет о земле и небе как таковых), так и культово (*Тяньгуань* и *Дигуань* — если в качестве патронов ведомств понимаются божества); и далее идут времена года: *чуньгуань* — «весенние» чиновники, *сягуань* — «летние» чиновники и т. д. <sup>26</sup> Следует помнить, что это чисто условная, искусственная конструкция и смысл первых знаков не имеет ничего общего с их исконным значением: небесные

---

<sup>23</sup> Тут тоже стоит примечание автора перевода, связывающего Вэй со Скорпионом (см. [Вяткин 4, с. 101, 249, примеч. 36]).

<sup>24</sup> Это тоже Скорпион (см. [Вяткин 4, с. 102, 249, примеч. 37]).

<sup>25</sup> И здесь речь идет о Скорпионе (см. [Вяткин 4, с. 102, 249, примеч. 38]).

<sup>26</sup> Названия русскими буквами после иероглифов имеют характер транскрипции, поэтому написаны с малой буквы.

чиновники не занимались астрономией, земные не были геометрами, а главные для нас — весенние — не работали только весной и не занимались делами, специфически связанными с этим временем года.

Разъяснения требует еще и термин *цин* 卿 — «сановник, вельможа, канцлер (*должность и звание*)» [БКРС, № 3410]. В принципе, данного пояснения достаточно для понимания значения иероглифа, но я еще добавлю, что это было высшее чиновничье звание *минчэн* 名稱 — «титул, название» [БКРС, № 2192], выше *дафу* 大夫 и *ши* 士. В период Западной династии Чжоу и Чуньцю оно делилось на три ступени *шан*, *чжун*, *ся* 上, 中, 下 (высшую, среднюю и низшую). Затем просуществовало до династии Цин (1644–1911) (см. [Ло Чжу-фэн, т. 2, с. 544–545]).

Разобравшись с этими вопросами, я могу теперь перейти к переводу фрагмента *Чжоу ли*, касающегося обязанностей *дацзунбо*. В источнике читаем: «Весенние чиновники, [возглавляемые] *цзунбо*. Глава третья. [Когда чжоуский] *ван* основывал [свою] столицу<sup>27</sup>, то он определил стороны света<sup>28</sup> и месторасположение придвор-

---

<sup>27</sup> «Основал столицу» в оригинале выражено словосочетанием *цзянь го* 建國. Я этот термин уже раньше подробно рассмотрел, поэтому здесь повторяться не буду, а отошло читателя к той работе (см. [Установления 1, с. 170–175]). Приведу, однако, источники, в которых заинтересованный читатель найдет необходимые пассажи: [Чунь Цзо, т. 27/1, цз. 5, с. 232–233; Ли цзи 1957, т. 25/7, цз. 46, гл. 23, с. 1911; Ши цзи, т. 7, цз. 69, с. 2247, т. 10, цз. 128, с. 3223; Хань шу, т. 1, цз. 16, с. 60; Чжоу Сунь, т. 1, цз. 1, с. 9, т. 14, цз. 83, с. 3423–3428; Чжоу Чжэн, т. 6, цз. 12, с. 106; Шо-вэнь, гл. 66, с. 277/11а; Ло Чжу-фэн, т. 8, с. 376, т. 1, с. 1542.2, т. 10, с. 135–136, т. 7, с. 271; ChCI V.1, с. 38, 40–41; SBC 2, с. 204.5; Couvreur 1913, т. 2, с. 261.5; Фань Вэнь-лань 1953, с. 118–119, 169, 172–175; Шан Юэ, с. 17, 21; Фань Древняя, с. 148–149, 215, 220–223; Шан Очерки, с. 42, 48; Степугина, с. 434, 435, 439, 444–445; Крюков и др. 1983, с. 48–50, 165–174].

<sup>28</sup> В Северном Китае начиная с неолитической культуры Яншао сложилась традиция ориентации жилищ и поселений по сторонам света, причем, например, выход из строения был направлен на юг. Эта характерная черта сохранилась вплоть до XX в. (см., например, [Сиань Баньпо 3, с. 9–34; Сиань Баньпо 2, илл. 6–10; Сиань Баньпо 1, с. 3; Кучера 2, с. 26; Крюков и др. 1978, с. 117; Миншэн, с. 9]), и только при строительстве современных высотных домов данный принцип не соблюдается. Его возникновение было оправдано географическими и климатическими особенностями района: северные ветры несли холод и песок, и от них лучше было отгородиться глухой стеной, южные же, наоборот, приносили тепло, и выходить им навстречу было достаточно комфортно. Дан-

ных (*бянь фан чжэн вэй бян方正位*), распланировал столичный град и размежевал [земли в] деревне<sup>29</sup>, назначил чиновников и

---

ные архитектурные особенности и были одной из важных причин внимания правителя к определению сторон света.

Другой, не менее существенной причиной были соображения церемониального характера. По сложившейся традиции, возникшей, скорее всего, на базе предыдущих представлений и зафиксированной в *Ли цзи*, что подтвердило ее официальный статус, во время аудиенции во дворце *ван* занимал место на севере зала, лицом обращаясь на юг, высшие сановники *сань гуны*, *чжухоу* и *цзы* находились в восточной части, тогда как имевшие более низкий ранг правители удельных княжеств *бо* и *нань* располагались на западе зала. Свои определенные места имели и вожди «варварских» племен (см. [Ли цзи, т. 23, цз. 31, гл. 14, с. 1374; SBC 2, с. 29–30; Соувгеур 1913, т. 1, с. 725–726]). Указанный принцип расстановки людей по сторонам света сохранялся на протяжении всего императорского периода истории Китая (см., например, [Юань ши, т. 6, цз. 67, с. 1663–1664; Мин шу, т. 2, цз. 12, с. 546–548]). Именно названные выше предписания и кроются за словами «определил стороны света и месторасположение придворных».

<sup>29</sup> В данной фразе использовано противопоставление *го* («столичный град») и *е* («деревня»), лишний раз подтверждающее, что под *го* здесь имеется в виду «столица», а не «государство».

Внимания заслуживает выражение *ти го* 體國 («распланировать столичный град»), где *ти* означает «воплощать, придавать форму, устраивать, делить, размежевывать», выражение в целом — «устраивать (планировать, ставить, разбивать) столичный город и межевать землю в деревне» [БКРС, № 906]. Приведенный оборот означает, что уже в древности в Китае города или по крайней мере их центральная, «правительственная» часть строились по определенному, заранее намеченному плану, с учетом тех обстоятельств, о которых говорилось в предыдущем примечании. В *Ши цзине* имеются следующие строчки (цит. по [Штуткин 1957, с. 317]; см. [Мао Ши, т. 8, цз. 15, с. 1244]; ср. вариант Дж. Легга [She-King, ч. 2, с. 414]):

Строго прямые постройки красуются в Се,  
Шаоский князь завершил начертания все,  
Город постройкою шаоский князь завершил —  
В сердце царя и довольство, и мир настает!

Как сказано в предисловии к песне, она относится к правлению последнего западножюуского монарха Ю-вана 幽王 (781–771 гг. до н. э.) (см. [Мао Ши, т. 8, цз. 15, с. 1242]). Иначе говоря, традиция планомерного строительства городов имеет древние корни (ср. также описание градостроительства, содержащееся в *Као-гун цзи* 考工記 («Записи о проверке [качества работы] ремесленников») [Чжоу Чжэн, т. 6, цз. 12,

распределил [их] обязанности, чтобы создать для народа центр [притяжения] (т. е. управления. — С. К.)<sup>30</sup>. Затем [он] учредил [должность] “весеннего” чиновника *цзунбо* и велел (*ши* 使) [ему], возглавляя своих подчиненных, управлять государственными церемониями/обрядами (*бан ли* 邦禮) (см. далее), чтобы помогать *вану* держать в мире [всё] государство (*хэ бан го* 和邦國)».

**Комментарий.** Переведенный текст имеет характер своего рода преамбулы, представляющей общую вводную часть. Её частью является и следующий фрагмент оригинала, в котором изложены названия шестидесяти четырех чиновников (их титулы и ранги), составлявших штат *дацзунбо*. Я его оставляю без внимания, поскольку он занял бы много места в статье, по сути не внося в нее ничего существенного. Любопытного читателя отошлю к оригиналу; см. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 17, гл. 3, с. 615–637; Чжоу Сунь, т. 5, цз. 32, с. 1249–1295; Ян Тянь-юй, с. 399–414; Линь Инь, с. 183–191].

### **Продолжение перевода:**

Обязанности дацзунбо. [Он] ведал установлением в государстве ритуала/обрядов, [относящегося] к духам Неба (*Тянь шэнь* 天神), душам людей (*жэнь гуй* 人鬼) и божествам/духам Земли (*ди ши* 地示), чтобы помочь *вану* учредить и защитить государство<sup>31</sup>. Используя ритуалы праздничного жертвоприношения (*цзи ли* 吉禮)<sup>32</sup>, служил душам [людей], духам [Неба] и божествам [Земли]

---

с. 10а–14б; Чжоу Сунь, т. 14, цз. 82–83, с. 3415–3507]). Словом «деревня» на самом деле определена территория страны вне столицы, то, что в английском именуется *country*.

<sup>30</sup> В оригинале: *и вэй минь цзи* 以為民极. *Цзи* 极 означает *цзи* 極 «край, граница, полюс, предел, идеал» [БКРС, № 10885, 121]. Ян Тянь-юй переводит его словом *баньян* 榜樣 — «образец, пример» [Ян Тянь-юй, с. 259; БКРС, № 7188], а Линь Инь — *шаньян гаошан ды жэнь* 善良高尚的人 — «порядочные, высокоуважаемые люди» [Линь Инь, с. 189; БКРС, № 1981, 6278]. Первый вариант ближе оригиналу и моей трактовке.

<sup>31</sup> Все три понятия имеют плоральный характер; место пребывания первых двух групп сверхъестественных созданий определяют сами названия; третья, подразумевается, пребывает в храме предков (*цзунмяо* 宗廟) (см. [Ло Чжу-фэн, т. 2, с. 1412.2, 1427.2–3, т. 1, с. 209.2; Сань гуань; Сань цай]).

<sup>32</sup> Ритуал *цзи ли* (см. [БКРС, № 1953]) входил в состав так называемых *у ли* 五禮 — «пяти церемоний/обрядов». В *Чжоу ли* в изложении обязанностей *сяоцзунбо*, заместителя/помощника *дацзунбо* говорится: «Ведал запретительными приказами, [относящимися к] *у ли*, и их исполнением [с учетом] степени [их важности]». К фразе добавлен комментарий Чжэн Сюаня (Чжэн Кан-чэн; 127–200; см. [ЧЛЖДЦ, т. 2, с. 1560.3; ХХШ, т. 5, цз. 35, гл. 25, с. 1207–1216]), возвращающий нас

чжоуского] государства. Используя обряд *иньсы*<sup>33</sup>, приносил жертвы Великому Небу и Верховному владыке Шан-ди<sup>34</sup>. Ис-

---

к *дацзунбо* (см. [Линь Инь, с. 201, 202, примеч. 4; Ян Тянь-юй, с. 285]), где и раскрыта сущность понятия *у ли*.

Отмечу, что проблемы жертвоприношений в древнем Китае были мною изучены в двух специальных статьях (см. [Кучера 3; Кучера 4]), при этом был подробно проанализирован термин *цзи ли* (см. [Кучера 4, с. 317–321]).

<sup>33</sup> *Иньсы* 禋祀 — «очищаться перед жертвоприношением, обряд жертвоприношения божествам неба» [БКРС, № 320]. В отличие от *цзи ли*, данное знакосочетание, как видно, является специфическим термином, означающим конкретный обряд. Такой вывод подтверждает и «Ханьюй да цыдянь», поясняя: «*Иньсы*. В древности — один из церемониалов жертвоприношения Небу» и дальше описывая его технологию: «Сначала разжигают костёр, чтобы дым поднялся [к Небу], а затем на него кладут тушу жертвенного животного или яшму/нефрит и шелка и сжигают их» [Ло Чжу-фэн, т. 7, с. 947.2]. Следовательно, цель этого жертвоприношения, которое условно можно назвать дымно-огневым, заключалась в том, чтобы вместе с дымом или в виде дыма жертва достигала Неба, к которому жертвователь обращался с просьбой о счастье и благополучии.

В слове *иньсы* определяющим является иероглиф *инь* 禋, который сам по себе уже имеет значение «при помощи поднимающегося к небу дыма приносить жертву Небу с просьбой о счастье и благополучии» [Ло Чжу-фэн, т. 7, с. 947.2; ХЮДЦД, т. 4, с. 2409.2], т. е. в нем одном уже раскрывается суть жертвоприношения *иньсы*. К тому же данный знак в определенном смысле можно считать синонимом иероглифа *янь* 煙 «дым» и *янь* 烟 «дым, коптить» [БКРС, № 319, 3050], что дополнительно характеризует метод осуществления обряда. Несколько иную интерпретацию предлагает древний словарь «Шо-вэнь цзе-цзы» 說文解字 («[Словарь], письмена и знаки поясняющий»): «*Янь* — это очистительное жертвоприношение. [Об этом можно] сказать так: очистить свои помыслы, чтобы принести жертву *сян* (享; анализ жертвоприношения *сян* содержится в отдельной статье — см. [Кучера 7]). Это и есть [смысл знака] *инь*» [Шо-вэнь, гл. 1а, с. 3/6б]. Понимание необходимости проведения ритуала *инь* отражено в «Го юй»: «[Если] не приносить жертву *инь* духам и тем не менее просить [у них] счастья и благополучия, [то] духи непременно ниспошлют беду» [Го юй, 1958, цз. 1, с. 11]. Конкретную дату, когда *иньсы* уже несомненно проводилось, нам подскажет авторитетный источник «Цзо чжуань», в котором под 11-м годом (712 г. до н. э.) правления луского Инь-гуна (722–712 гг. до н. э.) записано: «Мои сыновья и внуки будут все время заняты [защитой себя] от гибели — разве смогут они осуществлять жертвоприношения *иньсы* ради Суй?» [Чунь Цзо, т. 27/1, цз. 4, с. 193]. Следовательно, в VIII в. до н. э.

пользуя обряд *шичай*<sup>35</sup>, приносил жертвы [духам] Солнца, Луны и Звёзд (см. примеч. 34. — С. К.). Используя обряд *юляо*<sup>36</sup> прино-

---

жертвоприношение *иньсы* стало частью культовых действий тогдашних жителей Поднебесной.

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

Древен народ наш — с самых первичных времен!  
Он Цзянь Юань — праматерью нашей — рождён.  
Как наш народ был порождён? — Могла Цзянь Юань,  
Зная обычай, для жертвы (*иньсы* 禋祀) принести свою дань,  
Чтобы бесплодье минуло её, — и в ответ  
Пальца большого владыки верховного (*ди* 帝) след  
Видит она, на него наступает... И вот (*инь* 因),  
Вся задрожав, в тот же миг понесла она плод...  
Времени мало ждала она — ей суждено

Было родить и питать Государя-Зерно (Хоу-цзи 後稷) ([Мао Ши, т. 9/5, цз. 17.1, с. 1417–1418; She-King, Part Two, с. 465]; цит. по [Штукин 1957, с. 353]; знаки добавлены мною. — С. К.).

Стихотворение имеет мифический (для нас) характер, поэтому я лишь добавил, что чжоусцы, для которых Хоу-цзи был реальной личностью, считали его своим первопредком. А по традиционной хронологии он будто бы жил во второй половине III тыс. до н. э. (о нем подробнее см. [Ши цзи, т. 1, цз. 4, с. 111–112; Вяткин 1, с. 179–180, 302, примеч. 2; Рифтин 2, Рифтин 3]).

<sup>34</sup> Проблема Шан-ди подробно освещена мною в контексте древнекитайских жертвоприношений (см. [Кучера 3, с. 72–79]). То же относится к связанным с нею представлениям древних китайцев о времени (см. [Кучера 5]; см. также [Кучера 4, с. 364–370]).

<sup>35</sup> Ритуал *шичай* 實柴 — «*рит.* шичай (возложение туши быка на жертвенное топливо при жертвоприношении в честь небесных светил)» [БКРС, № 13894] — одна из важных разновидностей жертвоприношений, возникающая, вероятнее всего, где-то в VIII в. до н. э. Его любопытной стороной является связь с космосом, а значит, с астрономическими наблюдениями, о которых я писал выше; (см. [Кучера 4, с. 323–324]).

<sup>36</sup> Обряд *юляо* 標燎, как показывает уже наличие «огня» (*хо* 火) в обоих иероглифах, это «*стар. рит.* жертвоприношения, сожжение (*жертвы*) на костре» [БКРС, № 14925]. Китайский словарь даёт следующее пояснение: «Один из древних (здесь и ниже выделено мною. — С. К.) обрядов благодарения [Небу и Земле; *фэньшань* 封禪] в виде жертвоприношения Небу. Тушу жертвенного животного помещают на кучу дров, которую поджигают, чтобы свет костра поднялся вверх до Неба и таким образом жертва достигла небесных духов» [Лю Чжу-фэн, т. 4, с. 1270.2].

сил жертвы духам звёзд *сычжун* и *сымин*, [также] духу ветра *фэньши* и духу дождя *юйши*<sup>37</sup>.

[*Дацзунбо*], используя жертвоприношение кровью (*сюэцзи* 血祭)<sup>38</sup>, приносил жертвы духам Земли и злаков, духам пяти движущихся

---

*Юляо* отличался от *шича* технологией жертвоприношения: в *шичае* жертва достигала Неба посредством дыма, в *юляо* же — с помощью блеска костра (подробнее см. [Кучера 4, с. 324–325]).

<sup>37</sup> *Сы чжун* 司中 («Управляющий центром») и *сымин* 司命 («Управляющий судьбами») — пятая и четвертая звезда созвездия *вэньчан* 文昌 «общее название для шести звезд в области Большой Медведицы», а также *Вэньчан* — (божество — покровитель просвещения) [БКРС, № 5550, 10970; Ло Чжу-фэн, т. 3, с. 59.1–2, 62.1, т. 6, с. 1521.2]. *Фэньши* 飄師, где *фэн* 飄 — инопись *фэн* 風 [БКРС, № 13195] — бог ветра [БКРС, № 13193]; *юйши* 雨師 — бог дождя [БКРС, № 6608]. Здесь мы опять наблюдаем глубокие астрономические познания древних китайцев и их любовное отношение к природе.

<sup>38</sup> Жертвоприношение кровью *сюэцзи* 血祭 [БКРС, № 1181] заключается в том, что «убивают жертвенное животное и его кровью (но не мясом. — С. К.) приносят жертву духам» [Ло Чжу-фэн, т. 8, с. 1346.1]. *Ли цзи* добавляет: «*сюэцзи* [раскрывает] расцвет энергии, [которая содержится в крови]» [Ли цзи 1957, т. 22/4, цз. 26, гл. 11, с. 1213, а также 1211], что Легг перевел: «The offering of the blood was because of the breath which is contained in it» [SBC 1, с. 445].

Внимания заслуживает относящаяся к теме песня *Ши цзина* (см. [Мао Ши, т. 8/4, цз. 13.2, с. 1113–1114, 1116; She-King, Part Two, с. 376]; цит. по [Штукин 1957, с. 290.V.VI]; иероглифы добавлены мною. — С. К.):

V

Чистого сделаю для возлияния (*цзи* 祭) вина,  
Рыжего выберу после быка без пятна (*син му* 駢牡),  
Предкам свой жертвенный дар (*сян* 享) приготовив сполна.  
Нож с колокольчиком жертвенный (*луань дао* 鸞刀) — этим ножом  
Шерсти клочок от ушей у быка отстрижем,  
Жертву зарезав, кровь с салом (*сюэ ляо* 血膋) его соберем.

VI

В дар приношу эти чистые жертвы одни,  
Слышен повсюду густой их, густой аромат.  
Блеска исполнен обряд мой (*сы ши* 祀事) и храм мой, взгляни!  
Предки (*сянь цзу* 先祖) явились, величия полны они —  
Счастьем великим в награду меня одарят,  
Тысячи лет ниспошлют, бесконечные дни (*вань шоу* у *цзян* 萬壽無疆).

Из всего приведенного материала явствует, что жертвоприношение кровью играло немаловажную роль в отправлении культа в древнем Китае.



цз. 10, с. 1115–1116, цз. 8, с. 914, цз. 2, с. 85–87]. *Лао* — «жертвенный скот, стадо жертвенного скота»; *фу* — «колчан для стрел» [БКРС, № 4070, 10203], но здесь *фу* замещает *пи*. *Шо-вэнь* для обоих знаков приводит исходные значения «разрезать на части» [Шо-вэнь, гл. 4б, с. 179/44б, гл. 14б, с. 741–742/22б–23а], но не отмечает их связи с жертвоприношениями (см. также [Кучера 4, с. 328–329].

<sup>42</sup> Поясно приведенные термины: *сы* 肆 — «казнить, убивать, *rit.* разделанная туша жертвенного животного; принесение в жертву туши»; *сысянь* — «жертвоприношение тушей и вином»; *сянь* 獻 — «подносить, дарить, преподносить (*вино*), приносить в жертву (*собаку*), совершать жертвоприношение»; *гуань* 裸 — «совершать жертвенное возлияние вина на землю; подносить вино лицу, изображающему умершего предка для возлияния на землю» [БКРС, № 4227, 8544, 9229; Кучера 4, с. 329–345]. Ими представлены три формы жертвоприношений: кусками туши, цельным животным и вином (ср. [ХЮДЦД, т. 5, с. 3168.2.1,2]. Интерес представляет перевод рассматриваемой фразы, выполненный Ян Тяньюем: «Используя мясо жертвенных животных, разрезанное на куски [и сваренное], кровь жертвенных животных и их сырое мясо и выливая на землю душистое жертвенное вино [*дацзунбо*] приносил жертву прежним *ванам*» [Ян Тянь-юй, с. 276]. Проблема вина в жизни чжоуского двора я посвятил специальную статью (см. [Кучера 6].

Из данных трех знаков, насколько мне известно, в *цзягувэнь* имеется только один *сянь* в форме 𠄎 или 𠄏 и в значении «подносить» [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 10, с. 1101; Чжао Чэн 1988, с. 320], близком жертвоприношению. А вот пример использования его же в песне *Ши цзина* (см. [Мао Ши, т. 8/4, цз. 13.2, с. 1113; She-King, Part Two, с. 375]; цит. по [Штукин 1957, с. 290.4]; иероглифы добавлены мною. — С. К.):

Хижины там посредине меж пашен и нив (*чжун тянь* 中田),  
Тыквы (*гуа* 瓜) растут на участках везде по межам —  
Их положу я в рассол, на куски разрубив (*цзюй* 識).  
Предкам державным (*хуан цзу* 皇祖) солёные тыквы подам (*сянь* 獻).  
Правнук — да буду тогда долголетен (*шоукао* 壽考) и сам,  
Счастьем (*ху* 祐) угодно меня наградить небесам.

*Сы* тоже можно обнаружить в *Ши цзине* (см., например, [Мао Ши, т. 8/4, цз. 13.2, с. 1098; She-King, Part Two, с. 369–370]; цит. по [Штукин 1957, с. 286.П]; иероглифы добавлены мною. — С. К.):

С почтением, с почтением достойным иду наконец  
Для жертвы чистейших избрать и быков и овец (*ню ян* 牛羊).  
Я жертвы и в осень и в зиму (*чжэн, чан* 烝嘗) свержу, что ни год  
Кто шкуры сдирает (*бао* 剝), кто варит (*пэн* 烹), а кто подает,  
Кто мясо разложит (*сы* 肆), кто мясо подносит скорей.  
Стоит прорицатель, чтоб духов встречать у дверей.  
И жертва (*сы* 祀) готова, и блеском наполнен мой храм,

[В храме предков чжоуского *вана дацзунбо*], используя обряды *сы*, *сянь* и *гуань*, совершал жертвоприношения (*сян* 享), [в честь] прежних *ванов* (предков чжоуского *вана*. — С. К.)<sup>43</sup>.

И званые предки (*сянь цзу* 先祖) явились в величии (*хуан* 皇) к нам!

И духохранитель (*шэньбао* 神保) поел, пополняя обряд.

И я, из потомков почтительный, счастлив и рад.

И счастьем великим меня награждают (*бао* 報) за труд,

На тысячи лет долголетьем безмерным (*ваньшоу уцзян* 萬壽無疆) дарят.

Собранных сведений, на мой взгляд, достаточно, чтобы четко понять фрагмент *Чжоу ли*, к которому они относятся.

<sup>43</sup> В оригинале все сезонные жертвоприношения записаны отдельным предложением (см. [Чжоу Чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 647–648]), однако ввиду того, что все они обладают одинаковой конструкцией и окончанием (*сян сян ван* 享先王), я счел удобным и лучше сочетающимся с русским языком свести их воедино. Единым будет и мой комментарий.

Время проведения обозначенных церемоний явствует из их названия и не нуждается в пояснении. Я уже ранее подробно изложил суть этих культовых мероприятий (см. [Кучера 4, с. 345–364]), поэтому здесь повторяться не буду и остановлюсь лишь на нескольких существенных деталях. Отмечу прежде всего, что суть каждого обряда выражена первым знаком, поэтому начну с их анализа. Из четырех иероглифов наличие в надписях на гадательных костях *чан* не зафиксировано, *чжэн* присутствует в исходной графеме *чэн* 丞 (𠄎, 𠄏), зато остальные два, в записи 𠄑 и 𠄒 (см. [Сюй Чжун-шу 1998, цз. 9, с. 997–999, цз. 10, с. 1488]), относятся к первому периоду надписей, т. е. ко времени правления У-дина (1324–1266 или 1238–1180 гг. до н. э.; см. [Кучера 2, с. 127]), и если вторым есть некоторые сложности в интерпретации, то одним из значений первого, несомненно, является название обряда поднесения еды *сянь гуань* (先公), *сянь би* (先妣), духам и душам (*шэнь гуй* 神鬼; см. [Сюй Чжун-шу, цз. 9, с. 998, значение 2]). Например: 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

Используя обряды, связанные с несчастьями (*сюнли* 凶禮), [*дацзунбо*] выражал горе, скорбь (*ай* 哀), [вызванную] печальными событиями] (вариант: бедой [случившейся]. — *С. К.*) в государстве (*бан го*)<sup>44</sup>; используя похоронные обряды (*санли* 喪禮), выражал скорбь (*ай*) по умершим; используя обряды *хуанли*<sup>45</sup>, выражал скорбь (*ай*) в связи с неурожаем, голодом и зловредными эпидемиями; используя траурные обряды (*дяоли* 弔禮), выражал скорбь (*ай*), вызванную стихийными бедствиями (*хоцзай* 禍裁); используя обряд моления об избавлении от бед (*гуйли* 禱禮), выражал скорбь (*ай*) в связи с военными действиями/осадами (*вэй* 圍) и поражениями; используя обряд траура по погибшим на войне (*сюйли* 恤禮), выражал скорбь/соболезнование (*ай*), [вызванную] внешними нападениями и внутренней смутой (*коу луань* 寇亂).

Используя обряды, установленные правилами приема гостей (*биньли* 賓禮), [*дацзунбо*] роднил государства<sup>46</sup>: весенняя аудиенция<sup>47</sup> называется *чао* (朝), летняя аудиенция называется *цзун* (宗), осенняя аудиенция называется *цзинь* (覲), зимняя аудиенция

---

Жертвы четыре в году принесешь (везде выделено мною. — *С. К.*)

Прежним владыкам и предком — царям.

Их заместитель тебе изречет

Жизнь без конца по векам и векам!

Следует иметь в виду, что кроме этих отдельных обрядов, в древнем Китае существовало получавшее жертвы божество *сышичжэ* 四時主 — «хозяин четырех времен года», а также *сышиу* 四時舞 — «танец четырех времен года» исполнявшийся во время жертвоприношений в храме предков (см. [Ши цзи, т. 4, цз. 28, гл. 6, с. 1367; Хань шу, т. 4, цз. 22, гл. 2, с. 1044]).

<sup>44</sup> Комментарий добавляет: «[Иероглифом *ай* 哀] сказано, [что это] делается, чтобы спасти [страну] от страданий и бедствий, помочь в несчастье и разделить беду с другими. Для этого имеется пять [видов] *сюнли*» [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 650, коммент.].

<sup>45</sup> Обряды *хуанли* 荒禮 были связаны с неурожаем, голодом, эпидемиями; этого сочетания нет в БКРС, а *хуан* означает: «заросший сорняками, испорченный, пустынный, пустующие земли, неурожай, голод, кризис» [БКРС, № 13096].

<sup>46</sup> Словом «роднил» я перевел иероглиф *цин* 親 — «родители, родня, единомышленник, любить, почитать, дружить» [БКРС, № 12767]. Речь идет об установлении дружеских отношений между всеми субъектами Поднебесной.

<sup>47</sup> Имеется в виду прием чжоуским *ваном* глав уделов — *чжухоу*.

называется *юй* (遇), временная аудиенция (*ши цзянь* 時見)<sup>48</sup> называется *хуэй* (會), общая аудиенция [для всех *чжухоу*] (*инь цзянь* 殷見) называется *тун*<sup>49</sup> (同), приглашение ко двору (*ши пинь* 時聘) называется *вэнь* (問)<sup>50</sup>, [коллективно-]массовая аудиенция [с участием *цинов* и *дафу*] (*инь тяо* 殷覲)<sup>51</sup> называется *ши* (視)<sup>52</sup>.

Используя военные обряды (*цзюнь ли* 軍禮), [*дацзунбо*, внушая страх,] объединял (*тун* 同) государства (*банго*); используя обряды главного полководца (*даши* 大師), находил применение массе народа; используя обряд великого уравнивания (*дацзюнь* 大均)<sup>53</sup>, выражал сострадание народу; используя обряды великих

---

<sup>48</sup> «Временная аудиенция» — это встреча *вана* с *чжухоу* по какой-либо необходимости. Она имела место в любое время, когда возникала необходимость в ней.

<sup>49</sup> Как сообщает комментарий Чжэн Сюаня, в чжоуском Китае (теоретически) существовала система инспекционного объезда Чжоуским *ваном* владений *чжухоу*. Если *ван* по какой-либо причине этого объезда (*сюньшоу* 巡守; см. [БКРС, № 11325]) не совершал, то тогда *чжухоу* приезжали ко двору на *тун* (см. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 652, коммент.; Ян Тянь-юй, с. 277, примеч. 4; Линь Инь, с. 194, примеч. 26]).

<sup>50</sup> Знак *пинь* 聘 значит: «приглашать (напр. на службу), проводить, посылать посла с визитом (в другое царство, княжество)» [БКРС, № 7508]. Обряд *ши пинь* похож на *ши цзянь*, с той лишь разницей, что здесь инициатором встречи был только *ван*, когда у него возникало конкретное дело к кому-либо из *чжухоу* (см. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 654, коммент.]).

<sup>51</sup> *Тяо* имеет следующие значения: «представляться императору, торжественный прием (у государя)» [БКРС, № 12776]. Как сообщает комментарий, в первый, седьмой и одиннадцатый год правления очередного *вана* вся высшая аристократия должна была явиться ко двору, чтобы выразить правителю свое почтение (см. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 654, коммент.]).

<sup>52</sup> Данный фрагмент *Чжоу ли* освещает, казалось бы, сугубо государственные, официальные церемонии. На самом деле здесь изложена целая система межчеловеческих связей внутри правящего класса, имевшая большое, не только политическое и административное, но и морально-этическое значение. В противоположность ему следующий пассаж отведен военным проблемам.

<sup>53</sup> «Великое уравнивание — это наведение порядка в комплексе административных мер государства: в трудовых повинностях, землевладении и землепользовании, отношениях народа с армией и т. д. При всех соответствующих действиях исполнялись определенные церемонии (см. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 655, коммент.]). Осуществляя «великое уравнивание» (а это был государственный акт), *дацзунбо*, по идее, боролся со злоупотреблениями со стороны *чжухоу*.

охот (*да тянь* 大田) [четырёх времен года], проверял и отбирал народ/армию (*цзянь* 簡); используя обряды великих трудовых повинностей (*даи* 大役), определял использование (*жэнь* 任) народа<sup>54</sup>; используя обряды великого определения [и защиты] границ владений (*фэн* 封), собирал народ вместе (*хэ чжун* 合眾), [чтобы создать армию].

Используя обряды *цзяли* (嘉禮)<sup>55</sup>, [он] устанавливал близкие/родственные отношения (*цин* 親) среди народа; используя обряды, [связанные с] приемом пищи (*инь ши* 飲食 — букв. «питьем и едой». — С. К.), устанавливал близкие/родственные отношения (*цин*) среди сородичей и братьев; используя обряды бракосочетания и обретения совершеннолетия (*хунь гуань* 昏冠)<sup>56</sup>, устанавливал близкие/родственные (*цин*) отношения между мужчинами и женщинами; используя обряды, [связанные со] стрельбой из лука (*бинь шиэ* 賓射)<sup>57</sup>, устанавливал близкие/родственные (*цин*) отношения между старыми друзьями (*гуцзю пэнью* 古舊朋友); используя обряды, [связанные с] торжественными приемами для гостей (*сяньянь* 饗燕), устанавливал близкие/родственные (*цин*) отношения между гостями из четырех сторон света (*сы фан чжи бинькэ* 四方之賓客); используя об-

---

<sup>54</sup> Прилагательное *да* 大 — «великий» здесь стоит потому, что имеются в виду такие общественные работы, которые требуют большого количества рабочей силы: строительство дамб, прокладка ирригационных каналов, возведение городских стен и т. п. (см. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 655, коммент.]).

<sup>55</sup> *Цзяли* 嘉禮 — «свадебный обряд; радостные обряды (*один из у ли* 五禮 *пяти родов обрядов*)» [БКРС, № 1767]. На самом деле это был комплекс обрядов, охватывавший такие действия, как прием пищи, совершеннолетие, свадьба, стрельба из лука, прием гостей и т. п. (см. [Лю Чжу-фэн, т. 3, с. 482.1]).

<sup>56</sup> Знак *хунь* (昏 = 昏) означает «брак, свадьба, свадебный обряд» [БКРС, № 2568, 2560], а *гуань* — «шапка, венец, надевать шапку (головной убор), надеть шапку (*совершить обряд признания совершеннолетия*), совершеннолетний (*20 лет*)» [БКРС, № 12556].

<sup>57</sup> Ян Тянь-юй комментирует: «Это обряд стрельбы из лука, который осуществлял чжоуский *ван* и прибывшие ко двору *чжухоу*» [Ян Тянь-юй, с. 279, примеч. 4]; а Линь Инь констатирует: «*Ван* проводил вместе со старыми друзьями обряды торжественного приема гостей, а затем устраивал стрельбу из лука» [Линь Инь, с. 196, примеч. 36]. См. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 657, коммент.].

ряды *шэнь фань*<sup>58</sup>, устанавливал близкие/родственные (*цин*) отношения с братскими<sup>59</sup> уделами (*сюнди чжи го* 兄弟之國); используя обряд дарений и поздравлений (*хэ цин* 賀慶), устанавливал близкие/родственные отношения с инофамильными [владельцами] уделов (*исин чжи го* 異姓之國).

Используя распоряжения, [касающиеся] девяти степеней знатности (*цзю и* 九儀), приводил в порядок (*чжэн* 正) ранги [чиновников] и их положение в государствах:

Первое распоряжение — [чиновник] получает должность;

Второе распоряжение — [чиновник] получает одежду [для жертвоприношений];

Третье распоряжение — [чиновник] получает место [при дворе];

Четвертое распоряжение — [чиновник] получает жертвенную утварь;

Пятое распоряжение — [чиновник] получает надел земли;

Шестое распоряжение — [чиновник] получает [официальный статус] сановника [с правом в своем наделе земли назначать чиновников];

Седьмое распоряжение — [чиновник] получает удел [с правами государства];

Восьмое распоряжение — [чиновник] получает чин [высокого] сановника;

Девятое распоряжение — [чиновник] получает звание бо (伯).

[*Дацзунбо*] заведовал изготовлением шести [видов] верительных регалий (*люжуй* 六瑞) из нефрита/яшмы, чтобы [определить] иерархию уделов и царства (*бан го*):

*Ван* держал умиротворяющий *гуй* (*чжэнь гуй* 鎮圭)<sup>60</sup>;

---

<sup>58</sup> Обряд *шэнь фань* 膾膾 заключался, как сообщает Чжэн Сюань, в раздаче однофамильцам правящего чжоуского дома мяса, освященного использованием его для жертвоприношений духам Земли и Проса и предкам в их храме. Это было проявление особой милости *вана*, символизировавшее пожелание счастья и удачи, равных с домом Чжоу (см. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 657, коммент.; Линь Инь, с. 196, примеч. 38]). Ян Тянь-юй добавляет, что *шэнь* «это жертвенное мясо для жертвоприношений Шэ и Цзи», а *фань* — «это жертвенное мясо, побывавшее в храме предков» [Ян Тянь-юй, с. 279, примеч. 7].

<sup>59</sup> Это уделы, принадлежавшие братьям *вана* и однофамильцам правящего дома в отличие от следующей фразы, в которой речь пойдет об уделах, принадлежащих *чжухоу* с другими фамилиями.

<sup>60</sup> Шесть видов яшмовых регалий, изготовлением которых ведал *дацзунбо*, служили опознавательным знаком социального положения их

Гун держал коленообразный [двойной] *гуй* (*хуань гуй* 桓圭);  
Хоу держал украшенный фигурой человека *гуй* (*синь гуй* 信圭);

Бо держал [тоже] украшенный фигурой человека *гуй* (*гун гуй* 躬圭);

Цзы держал нефритовый диск *би*<sup>61</sup> с изображением колосьев (*гу би* 穀璧);

Нань держал нефритовый диск *би* с изображением пучков тростника (*пу би* 蒲璧).

**Комментарий.** Здесь необходимо прервать перевод, чтобы внести ясность в выше изложенный абзац. Ни сами регалии, ни тем более их орнамент не были случайностью, а имели глубокое символическое значение. О *ван гуе* я уже писал в примеч. 59, здесь же поясню остальные. *Хуань гуй* был украшен узором из прогонов и балок, символизировавшим, что его владелец является столпом государства. На *синь гуе* была изображена голова человека, означавшая, что хоу умеет действовать осторожно, чтобы сохранить себя в целостности. *Гун гуй* был покрыт довольно грубым рисунком фигуры человека с тем же значением, что и *синь гуй*. Значение *гу би* раскрывают сами знаки — пучок колосьев хлебных злаков говорил о том, что *цзы* может прокормить народ. И наконец, связка тростника или циновка из него показывали, что обладатель может успокоить народ (см. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 663–664, текст и коммент.; Линь Инь, с. 197, примеч. 49–54; Ян Тянь-юй, с. 280–281, примеч. 3–8]).

---

владельца, поэтому они отличались друг от друга размерами, формой и украшением. Четыре высшие категории аристократии держали в руках *гуй* — удлинённую прямоугольную табличку с заостренным (треугольным) одним концом; у *вана* она была длиною в один *чи* два *цуня*, у *гуна* — девять *цуней*, у *хоу* и *бо* — семь *цуней*, у *цзы* и *нань* — пять *цуней*, ширина — три *цуня*, толщина — половину *цуня*; *чи* в чжоуское время равнялось приблизительно 20 см, а *цунь* — соответственно, 2 см (см. [У Чэн-ло, с. 54]). *Гуй вана* был украшен четырьмя горами, символизировавшими подчинение ему всех четырех пределов, т. е. всей страны (см. [Ян Тянь-юй, с. 280, примеч. 1–3]).

<sup>61</sup> У двух последних категорий аристократии регалия меняется существенным образом: место *гуй* занимает *би* — «кольцеобразная яшмовая регалия, плоское кольцо из яшмы» [БКРС, № 581]. Её диаметр пять *цуней* (около 10 см). Замена была вызвана тем, что владения, находившиеся в руках *цзы* и *нань*, не имели статуса *го* 國 — государства (см. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 664; Линь Инь, с. 197, примеч. 53; Ян Тянь-юй, с. 281, примеч. 7]).

## Продолжение перевода

[*Дацзунбо* ведал также] изготовлением шести подарков (*лю чжи* 六摯) из [кожи и перьев] животных и птиц, чтобы установить градацию всех подданных (*чжу чэнь* 諸臣) [страны]:

*Гу* держал в руках [связку кусков] шелка, [украшенного] кожей;

*Цин* держал в руках ягненка;

*Дафу* держал в руках гуся;

*Ши* держал в руках фазана;

[Выходцы из] престолярства держали в руках утку;

Ремесленники и купцы держали в руках курицу<sup>62</sup>.

[*Дацзунбо* ведал также] изготовлением шести [культовых] предметов (*лю ци* 六器) из нефрита/яшмы, чтобы совершать положенные церемонии [по отношению к] Небу, Земле и [духам] четырех сторон света:

Используя голубую регалию *би* (*цан би* 蒼璧), совершал церемонии [в честь] Неба;

Используя желтую восьмигранную регалию *цун* (*хуан цун* 黃琮), совершал церемонии [в честь] Земли;

Используя голубую/зеленую регалию *гуй* (*цин гуй* 青圭), совершал церемонии [в честь] [духа] Востока;

Используя красную регалию *чжан* (*чи чжан* 赤璋), совершал церемонии [в честь] [духа] Юга;

Используя белую регалию *ху* (*бай ху* 白琥), совершал церемонии [в честь] [духа] Запада;

---

<sup>62</sup> Должен откровенно признаться, что понимая данный отрывок лингвистически без проблем, я не понимаю его сути, нарисованной им картины определенного этикета. Начну с того, что не ясен реальный смысл *чжи* 執 — «держат в руках, брать, ведать, соблюдать, охранять» [БКРС, № 13412].

Когда выше речь идет о яшмовых регалиях, то там все ясно, включая и «держание в руках», записанное тем же знаком *чжи*. Нынешний ритуал, осуществлявшийся при встрече подданных с правителем или друг с другом, предполагает «держание в руках крупных объектов: ягненка, гуся, фазана и т. п.», что должно было быть очень неудобным, а кроме того, делало невозможным держание *гуев* или *би*, которые, по моему мнению, были более важными показателями статуса владельца. Еще более непонятной является необходимость нести отличительную птицу для простых людей, положение которых было уже понятно по их общему облику. С учетом названных обстоятельств я вынужден ограничиться настоящим комментарием.

Используя черную регалию *хуан* (*сюань хуан* 玄璜), совершал церемонии [в честь] [духа] Севера<sup>63</sup>;

и все они сопровождалась [принесением в жертву] животных и шелков, каждый из которых имел цвет культового предмета (*ци* 器).

Используя производимое Небом (*тянь чань* 天產), [*дацзунбо*] устанавливал (*цзо* 作) добродетель [космической силы] *инь* (т. е. отношения между мужчинами и женщинами. — *С. К.*) и берег её при помощи обрядов, лишенных крайностей (*чжун ли* 中禮); используя производимое Землей (*ди чань* 地產), устанавливал добродетель [космической силы] *ян* (т. е. справедливое распределение земных благ. — *С. К.*) и берег её при помощи гармоничной, умиротворяющей музыки (*хэ юэ* 和樂)<sup>64</sup>.

Используя обряды/церемонии и музыку, [*дацзунбо*] гармонизировал изменения Неба и Земли (*тянь ди чжи хуа* 天地之化) и рождение (*чань* 產) тьмы вещей (*бай у* 百物), чтобы служить (*ши* 事) душам и духам, приводить народ к согласию (*се* 諧) и довести все вещи до совершенства (*чжи* 致).

Во всех случаях (*фань* 凡), [когда совершаются] жертвоприношения:

*Сы* (祀) — [в честь] Великих духов (т. е. *тянь шэнь* 天神, Небесных духов. — *С. К.*);

*Сян* (享) — [в честь] Великих душ (душ Великих предков. — *С. К.*);

*Цзи* (祭) — в честь Великих духов Земли (см. выше. — *С. К.*), [*дацзунбо*] возглавлял исполнителей [этих] обрядов и проводил гадание, [определяющее подходящий/правильный] день [для этих торжеств].

Предупреждая [возможные нарушения правил жертвоприношений] (*су* 宿), [*дацзунбо*] ведал/наблюдал (*ши* 眡) за мытьем [жертвенной утвари]; контролировал [состояние] яшмовых [изде-

---

<sup>63</sup> О регалиях *би* и *гуй* говорилось уже выше, поэтому нет необходимости повторяться. *Цун* представляла собой квадратный или восьмигранный невысокий «столбик», в центре которого через всё его тело проходило круглое отверстие (см. [ХЮДЦД, т. 2, с. 1123.2; БКРС, № 14236]). *Чжан* имел форму вертикальной половины *гуй*, а его размеры зависели от предназначения (см. [ХЮДЦД, т. 2, с. 1135–1136; БКРС, № 3670]). *Ху* действительно имел форму небольшого лежачего тигра (см. [ХЮДЦД, т. 2, с. 1121.2; БКРС, № 12895]). *Хуан* представлял собой половину *би* (см. [ХЮДЦД, т. 2, с. 1164.1; БКРС, № 14143]).

<sup>64</sup> Философское содержание термина *инь-ян* см. [Кобзев 4; Кобзев 5]. См. также [Установления 1, с. 95–96, 129–130, 135, примеч. 163 и др.].

лий] и ароматного жертвенного вина; осматривал жертвенных животных и большие котлы [для варки жертвенного мяса]; подносил яшмовую/нефритовую чашу [для жертвенного проса]; провозглашал Великие наименования [жертвопринимателей]; проверял [готовность к осуществлению *ваном*] Великих обрядов; провозглашал [начало проводимого *ваном*] Великого обряда и помогал *вану* его провести.

Если *ван* не принимал участия в жертвоприношении, то [*дацзунбо*] занимал [его] место. Во всех случаях [проведения] Великих жертвоприношений [Небу и Земле] (один раз в пять лет. — *С. К.*), если супруга правителя [не могла] принять [в них] участие, то [*дацзунбо*] замещал [ее] и подносил [деревянную чашу] *доу* (豆) и [бамбуковую вазу] *бянь* (簋) [с жертвами, а затем] убирал [их]<sup>65</sup>. [Во время] приема важных гостей (*чжухоу* и их посланников — сановников. — *С. К.*) [*дацзунбо*] замещал [*вана*] и проводил церемонию угощения [гостей] ароматным вином. [Во время] аудиенций: весенней *чао*, осенней *цзинь*, в случае необходимости/по обстоятельствам *хуэй* и коллективной [всех *чжухоу*] *тун*<sup>66</sup>, [*дацзунбо*] действовал в качестве главного распорядителя. В таком же качестве [он выступал] на Великих похоронах [*вана*, его супруги, наследника престола] и когда *ван* оплакивал [умершего] *чжухоу*. [Когда] *ван* отдавал приказ/назначал *чжухоу*, то [*дацзунбо*] вводил [этого/этих *чжухоу* в зал приема].

[Если в] государстве происходили важные печальные события (*да гу* 大故), то [*дацзунбо*] приносил жертвы [с докладом] Шан-ди и [духам] гор и рек четырех сторон света (*сы ван* 四望). [Когда] проводилась великая церемония определения и защиты [границ] владений *чжухоу* (*да фэн* 大封), то [*дацзунбо*] сначала докладывал [об этом] Духу Земли (*хоу-ту* 后土), а затем распределял по рангам (*бань* 頒) жертвоприношения в государстве, уделах и землях, [пожалованных членам царствующего дома и сановникам] на кормление (*ду-цзя сян-и* 都家鄉邑)» (см. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 18, с. 639–685; Чжоу Сунь, т. 5, цз. 32–35, гл. 3, с. 1245–1420; Ян Тяньюй, гл. 3, с. 258–284; Линь Инь цз. 5, гл. 3, с. 183–201]).

Изложение обязанностей *дацзунбо* показывает, каким широким кругом культовых церемоний ведал этот сановник. В принципе, данного материала достаточно, чтобы сделать вывод о том, что вся околорелигиозная жизнь древнего Китая управлялась и

---

<sup>65</sup> О чашах *доу* и вазах *бянь* см., например, [Установления 2, с. 122].

<sup>66</sup> Соответствующие аудиенции у правителя были уже подробно изложены выше.

контролировалась государственной машиной. Правда, тут нужна одна оговорка. Нарисованная картина охватывает официальную сторону проблемы, которая зафиксирована в письменных источниках. Можно предположить, что соответствующие действия крестьян и прочих простых людей обходились без постоянного вмешательства чиновничества, но они все равно осуществлялись теми же простолюдинами, а не профессиональными жрецами. Последние появились позже, вместе с переходом даосизма из философской в квазирелигиозную фазу и пришествием в страну буддизма. Впрочем, и тогда значимость этих людей была весьма ограничена, а активность власти оставалась первостепенной.

Как уже было сказано, *дацзунбо* не действовал в одиночку. У него был большой штат из 70 номенклатурных чиновников, у многих из которых были еще субподчиненные, например, третьи в порядке изложения *сыши* (肆師) располагали (их было четверо) 206 служащими, в том числе из низшей аристократии: *шанши* 上士 — 8, *чжунши* 中士 — 16, *сяши* 下士 — 32 (см. [Ян Тянь-юй, гл. 3, с. 259; Линь Инь, цз. 5, гл. 3, с. 183]). В итоге это была огромная административная машина.

Ближайшими помощниками — заместителями были два *сяоцзунбо* (小宗伯) в ранге *чжундафу* (中大夫). В общем плане они занимались, конечно, теми же вопросами, что и *дацзунбо*, но в деталях наблюдались различия. Скажем, если *дацзунбо* ведал пятью разновидностями обрядов (*у ли* 五禮) как таковыми, то *сяоцзунбо* распоряжались касающимися их запретительными приказами (*цзинь лин* 禁令), т. е. лишь одним их фрагментом.

Все чиновники, входившие в аппарат *дацзунбо*, в той или иной мере занимались вопросами культа, однако некоторые делали это в прямом смысле слова. Ян Тянь-юй разделяет штат *дацзунбо* на семь категорий:

1. двадцать культовых чиновников (*чжан лиши ды гуань* 掌禮事的官);

2. двадцать чиновников, ведавших комплексом музыкальных проблем (*чжан юэши ды гуань* 掌樂事的官);

3. восемь чиновников, отвечающих за гадание (*чжан буши ды гуань* 掌卜筮的官);

4. восемь чиновников — заклинателей и колдунов (*чжуу чжи гуань* 祝巫之官);

5. семь чиновников, ведавших вопросами истории и календаря (*чжан ши цзи синли ды гуань* 掌史及星歷的官);

6. четверо чиновников занимавшихся повозками и знаменами (*чжан цзюй-ци ды гуань* 掌車旗的官);

7. только один человек (*тяньфу* 天府) с довольно широким диапазоном обязанностей — храмы и храмовая утварь, хранение документов и т. п. (см. [Ян Тянь-юй, с. 258]).

Рассмотрение всех их совершенно невозможно в небольшой статье, для этого понадобилось бы написание большой книги, поэтому я приведу лишь короткую информацию о членах первой группы. Это: *сыши* 肆師, в помощь *дацзунбо* занимавшийся государственными жертвоприношениями<sup>67</sup>; *юйжэнь* 鬱人/郁人, заведовавший церемониальной утварью; *чанжэнь* 鬯人, специалист по жертвенному вину; *цзижэнь* 雞人/鷄人, поставлявший кур для жертвоприношений и спозаранку будивший их участников; *сыцзунь* 司尊彝, заботившийся о правильной расстановке шести *цзуней* и шести *и*; *сыцзиянь* 司几筵, отвечавший за пять столиков и пять циновок, использовавшихся при разных церемониях; *дяньжуй* 典瑞, хранитель нефритовых/яшмовых изделий; *дяньмин* 典命, следивший за правильностью иерархии *чжухоу*; *сыфу* 司服, ведавший одеждой правителя; *дяньсы* 典祀, следивший за внешними жертвоприношениями; *шоутяо* 守祧, обеспечивавший порядок в храмах прежних *ванов* и прежних *гунов*; *шифу* 世婦, надзиравшие за женским персоналом дворца; *нэйцзун* 內宗 и *вайцзун* 外宗 следили за жертвенными вазами *доу* и *бянь* и их наполнением; *чжунжэнь* 冢人 и *мудафу* 墓大夫 заведовали кладбищами; *чжисан* 職喪 отвечал за похороны *чжухоу* и остальных аристократов до *ши* 士 включительно; *дуцзунжэнь* 都宗人 управлял столичными, а *цзяцзунжэнь* 家宗人 — домашними жертвоприношениями, тогда как *шэньши* 神仕 опекал духов Солнца, Луны и звезд (см. [Чжоу чжу, т. 12/2, цз. 19–21, с. 699–784, т. 13/3, цз. 22, с. 791–797, цз. 27, с. 1003–1008; Чжоу Сунь, т. 6, цз. 37–40, с. 1465–1710, т. 8, цз. 53, с. 2222–2229; Ян Тянь-юй, с. 291–325, 395–397; Линь Инь, цз. 5, гл. 3, с. 205–230, цз. 6, гл. 3, с. 286–287]).

Даже такое сильно упрощенное изложение обязанностей всего лишь 20 из 69 подчиненных *дацзунбо* показывает, какой широкий диапазон культовых действий подчинялся их власти. А ведь остальные члены его учреждения не стояли в стороне. Скажем, двадцать «музыкантов» играли в них заметную роль, ибо ни одно торжество, в том числе и жертвоприношения, не обходились без музыки и песнопений.

---

<sup>67</sup> Чтобы не перегружать текста каждый раз указанием источников, я в конце фрагмента назову их для всех двадцати чиновников вместе.

Весьма важным элементом политической и административной жизни древнего Китая являлся институт гадания. Ни одно дело, инициированное *ваном* или другим членом правящей элиты, не могло осуществляться без предварительного обращения к сверхъестественным силам (духам или душам предков) и без их одобрения. Следовательно, необходим был штат специалистов, которые могли бы профессионально этим заниматься. И такие чиновники, как было сказано выше — числом восемь, существовали, а возглавляли их два *дабу* в ранге *сядафу* (см. [Ян Тянь-юй, с. 268]). Они заслуживают нашего внимания, поэтому я переведу соответствующий пассаж из *Чжоу ли*. В нем говорится:

«*Дабу* ведал законом трех знамений (三兆之法 *сань чжао чжи фа*): первое называется *юйчжао* (玉兆), второе называется *вачжао* (瓦兆), третье называется *юаньчжао* (原兆)<sup>68</sup>. Имеется 120 внешних видов знамений (*цзинчжао чжи ти* 經兆之體) и 1200 словесных предсказаний (*сун* 頌).

[*Дабу*] ведал [также] законом/правилами [гадания, с использованием] трех гадательных [текстов] *и* (*сань и чжи фа* 三易之法): первый называется *ляньшань* (連山), второй называется *гуйцан/гуйцзан* (歸藏), третий называется *чжоу и* (周易)<sup>69</sup>. [ Суще-

---

<sup>68</sup> «Закон трех гаданий» (三兆之法 *сань чжао чжи фа*), в согласии с пояснениями комментариев и с учетом приведенных трех терминов, имеет две интерпретации. Как известно, гадание проводилось следующим образом: кость или щиток черепахи подвергался снизу воздействию огня, в результате которого на наружной поверхности появлялись вещие трещины. Их рисунок, по первой интерпретации, выглядел как поверхность яшмы (*юй* 玉), черепицы (*ва* 瓦) или полей (*юань* 原) — отсюда названия. Второй вариант: *юйчжао* — это название обряда времени Чжуань-сюя (2514–2437 гг. до н. э.; см. [Кучера 1, с. 707]); *вачжао* — гадание при Яо (2357–2258 гг. до н. э.; [Кучера 1, с. 707]), тогда как *юаньчжао* — это название церемонии при династии Чжоу (I тыс. до н. э.; см. [Кучера 1, с. 709–710]; см. также [БКРС, № 12936, 13300, 19331; Чжоу чжу, т. 13/3, цз. 24, с. 875; Чжоу Сунь, т. 7, цз.47, с. 1925, коммент.]). Мне представляется, что все это — искусственная конструкция, но лингвистически оба пояснения имеют право на существование, так как они не противоречат друг другу и не исключают одно другого.

<sup>69</sup> Здесь тоже существуют сложности в интерпретации. Как мне кажется, более правдоподобным является мнение, связывающее *сань и* с разными периодами истории Китая: *ляньшань* — это гадательный текст времен династии Ся (2205–1766 гг. до н. э.; см. [Кучера 1, с. 707–708]), *гуйцан* — династии Шан-Инь (1766–1122 или 1600–1027 гг. до н. э.; см. [Кучера 1, с. 708–709]), эти два текста давно пропали и ничего конкрет-

ствуется] восемь вещей триграмм и 64 [их сдвоенных] разновидностей<sup>70</sup>.

**Комментарий.** Повторение здесь цифры «три» не является случайностью — она прочно связана с процессом гадания. Вопросы к оракулу формулировались таким образом, что в ответ требовалось сказать либо «да», либо «нет». При трех гаданиях по меньшей мере два ответа совпадали, указывая путь к решению вопроса. В *Шан шу* 尚書 («Записи о прошлом») записано: «Гадать [должно] трое человек, а следовать [необходимо] словам двух из них, [ответы которых совпадают]» [Шан шу, т. 4/2, цз. 12, с. 419]; цит. по [Кучера 8, с. 108]. А *Ли цзи* добавляет: «Гадание не должно превышать трех раз» [Ли цзи 1957, т. 19/1, цз. 3, с. 136]; ср. [SBC 1, с. 94.25]. Таким образом, «три» соответствует и логике гадания, и представлениям древних китайцев.

**Продолжение перевода.** [Дабу] ведал [также] законом трех сновидений (*сань мэнь чжи фа* 三夢之法): первый называется *чжимэн* (致夢), второй называется *цимэн* (騎夢), третий называется *сяньчжи* (咸陟). Имеется десять [способов] толкований (*цзинъюнь* 經運) [сновидений] и 90 [их] разновидностей.

**Примечание.** Пояснения комментариев не вносят достаточной ясности в понимание данного пассажа. В согласии с ними *чжимэн* — это система (*чжи* 制) времен династии Ся, *цимэн* — династии Инь, *сяньчжи* — династии Чжоу. Вариант интерпретации: речь идет о трех текстах толкования снов (*чжаньмэн шу* 占夢書). Имеется десять исходных законов (*чжэн фа* 正法) их интерпретации, каждый из них обладает девятью видами применения (*юнь*

---

ного о них не известно. Последний — это дошедшая до нас чжоуская Книга Перемен, т. е. *Чжоу и*, или иначе *И цзин* (см. [Чжоу и; Кобзев 7; Кобзев 8]). Во втором варианте интерпретируются знаки, составляющие приведенные названия. В нем *ляньшань* означает энергию, исходящую от гор (山出內氣 *шань чу нэй ци*), а *гуйцзан* — возвращение всех вещей в сокровищницу (萬物莫不歸而臧其中 *ванью мо бу гуй эр цзан ци чжун*) (см. [Чжоу чжу, т. 13/3, цз. 24, с. 877, текст и коммент.; Чжоу Сунь, т. 7, цз. 47, с. 1928, текст и коммент.; Линь Инь, с. 251, примеч. 4]). Необходимо иметь в виду, что употребляемое мною слово «текст» следует понимать условно. В древнем Китае, скорее всего до Конфуция, реальных манускриптов не существовало, сведения передавались устно, поэтому под *сань и* можно также подразумевать три формы или три метода гадания, лишь в конце Чуньцю, или в Чжаньго зафиксированные письменно.

<sup>70</sup> Подробнее о триграммах и гексаграммах см., например, [Кобзев 9; Кобзев 10].

運) — отсюда цифра 90. Приведенные названия объясняются также лингвистически: *чжи мэн* — это приходящий (*чжи 至*) сон, относящийся к Великому Юю (2205–2198 гг. до н. э.; см. [Кучера 1, с. 707]); остальные два — это просвещающие (*дэ 得*) сны, датируемые Шан-Инь и Чжоу (см. [Чжоу чжу, т. 13/3, цз. 24, с. 878–879, коммент.; Чжоу Сунь, т. 7, цз. 47, с. 1933–1934; Линь Инь, с. 251–252; Ян Тянь-юй, с. 350–351]).

**Продолжение перевода.** [*Дабу*] ради [решения] государственных дел (*бан ши 邦事*) установил (*цзо 作*) восемь предписаний (*ба мин 八命*)<sup>71</sup> [для гадания на щитках черепах] (*гуи 龜*):

первое называется военный поход (*чжэн 征*);

второе называется символические знамения, [ниспосылаемые Небом] (*сян 象*);

третье называется дарения, [даваемые правителем аристократии] (*юй 與*);

четвертое называется осуществление замыслов и планов (*моу 謀*);

пятое называется удача в делах (*го 果*);

шестое называется прибытие [*чжухоу* ко двору] (*чжи 至*);

седьмое называется [своевременный] дождь (*юй 雨*);

восьмое называется исцеление [от болезни] (*чоу 瘳*).

Используя [эти] предписания, [*дабу*] помогал гаданию (*чжань 占*) по трем вещам трещинам, трем гадательным текстам и трем сновидениям, чтобы изучить (*гуань 觀*) счастья и несчастья (*цзи сюн 吉凶*), [касающиеся] государства (*гоцзя 國家*), чтобы [правитель мог своевременно] высочайше объявить [проведение] спасительных мероприятий (*цзю чжэн 救政*).

**Комментарий.** Последний пассаж сформулирован достаточно ясно и понятен сам по себе, однако я решил добавить некоторые замечания. Прежде всего, с моей точки зрения, непонятно, почему знамения, ниспосылаемые Небом, названы на втором, а не на первом месте, если учесть какое место Небо занимало в культовых представлениях древних китайцев. Можно лишь предположить, что вопросы войны, от решения которых действительно зависела судьба страны, были для её руководства действительно первостепенными.

Внимания заслуживают и пункты четвертый и пятый. На первый взгляд, в них говорится об одном и том же; на самом же деле здесь имеется существенное различие. Под «замыслами» подра-

---

<sup>71</sup> В оригинале — *мин*, тождественное *лин* — «приказ, предписание, повеление, судьба, рок» [БКРС, № 3399, 3363], здесь имеющее значение «вопрос к духам и душам, вопрос к оракулу» (см. [Чжоу Сунь, т. 7, цз. 47, с. 1935, коммент.]).

зумеваются возможные будущие события, тогда как «дела» реально происходят уже сейчас.

Содержание второй части абзаца связано с началом изложения обязанностей *дабу*, где все термины подробно рассмотрены.

В целом фрагмент *Чжоу ли* представляется довольно всеохватным, однако, тем не менее, необходимо указать на некоторые недостатки. Например, есть вопрос об исцелении от болезни, а нет «родственного» о разрешении от бремени супруги правителя, что было важным актом государственного значения; есть прибытие *чжухоу* ко двору, а нет инвеституры, не менее, а может быть, даже более важного события; есть дождь, а нет засухи и т. п. Как мне кажется, выяснение в следующем: каждый из восьми 命 охватывает не один какой-то объект, а их совокупность, например, «военный поход» — это и подписание мирного договора, осада крепости, отражение нападения и пр. Если это так, то 八命 действительно охватывает все проблемы, возникавшие перед чжоуским *ваном* и любым *чжухоу*.

**Продолжение перевода.** Во всех случаях, [когда] в государстве [проводилось] великое гадание (*да чжэнь* 大貞): гадают о вступлении [нового] правителя на престол (*ли цзюнь* 立君) [или] гадают о крупных пожалованиях уделов (*да фэн* 大封), то [*дабу* под присмотром *дацзунбо*] обрабатывал высокое [место карапакса] и обжигал [его] огнем, [чтобы получить вещи трещины] (*ши гао цзо гуй* 眡高作龜). [Во время] великих жертвоприношений [он] обрабатывал высокое [место карапакса] и сообщал [щитку] черепахи [суть гадания].

Во всех случаях [гадания] по мелким вопросам [*дабу*, замещая *дацзунбо*], лично проверял [процесс гадания]. [Если] в стране происходит великий переезд<sup>72</sup> [или] крупные военные действия, то [*дабу*] размещал [щитки] черепах на правильных местах<sup>73</sup>. Во всех случаях жертвоприношений располагал в порядке [щитки] черепах (*чэнь гуй* 陳龜). Во всех случаях [гадания, связанного с] похоронами, сообщал [щитку] черепах суть гадания» [Чжоу чжу, т. 13/3, цз. 24, с. 875–887; Чжоу Сунь, т. 7, цз. 47, с. 1924–1946; Ян Тянь-юй, гл. 3, с. 350–352; Линь Инь, цз. 6, с. 251–253].

Нарисованная выше картина относится к китайской древности, однако, как известно, Китай — страна традиционалистская, что даже нашло отражение в отдельном сборнике статей, выпущенном

---

<sup>72</sup> Имеется в виду перенос столицы, перемещение удела *чжухоу* и т. п.

<sup>73</sup> Такую интерпретацию выражения *чжэнь гуй* 貞龜 предлагает Чжэн Сюань (см. [Чжоу Сунь, т. 7, цз. 47, с. 1944, коммент.]). С моей точки зрения, оно означает просто «гадал на щитке черепахи».

отделом Китая ИВ РАН много лет тому назад (см. [Традиции]), поэтому достижения древности просуществовали и в Средние века и даже вплоть до наших дней. Интересным проявлением этого факта может послужить глава одиннадцатая минских законов, озаглавленная *Цзисы* 祭祀 («Жертвоприношения»), благодаря многолетнему труду Н. П. Свистуновой доступная теперь на русском языке (см. [Свистунова 2012, с. 28–39, 75–81]). Она охватывает статьи со 176 по 181 и дополнительные постановления 199–202. Конечно, как правовой документ она не излагает проблем жертвоприношений, а занимается рассмотрением разного рода нарушений, например, несообщения присутствиям о сроках жертвоприношения, повреждения алтаря, непринесении жертв и т. п., но сам факт появления такой главы в «Своде законов» достаточно убедительно говорит об уважительном подходе средневековых китайцев к данному наследию предков. Н. П. Свистунова отмечает: «На протяжении всей истории Китая правильному и своевременному исполнению культовых обрядов придавалось исключительное значение. Именно поэтому основная цель законов и постановлений рассматриваемой главы (главы одиннадцатой. — С. К.) состояла в том, чтобы обеспечить условия для проведения жертвоприношений в соответствии с установленными нормами. При этом законодатели обратили внимание как на материальную, так и на духовную и идеологическую составляющие данного вопроса: подготовка жертвенных вещей должного качества и количества; недопущение к участию в обрядах лиц, чье душевное состояние или нравственные поступки не соответствовали торжественности момента; пресечение покушений на ритуальные prerogatives власти; запрещение жертвоприношений, не предусмотренных официальными предпосылками» [Свистунова 2012, с. 28–29]. Как мы видим, зерно, посеянное в первом тысячелетии до нашей эры, продолжало давать всходы и в XIV в. н. э. и даже позже. Можно ведь добавить, что в цинском кодексе, опубликованном в разные годы XVIII–XIX вв., тоже имеются соответствующие постановления (см. [Boulais, с. 354–366]).

Весь приведенный материал позволяет сформулировать общий итоговый вывод статьи: в древнем Китае вся совокупность культовых действий формировалась, управлялась, осуществлялась и контролировалась государственным аппаратом и никакой касты жрецов до появления в Китае буддизма и трансформации даосизма в I–II в. н. э. из философско-теоретического учения (*даоцзя* 道家 — «школа дао») в народную религиозно-практическую ипостась (*даоцзяо* 道教 — «учение о дао») (см. [Кобзев 6, с. 233; Торчинов, с. 97.2]) и связанного с ними монашества в древнем Китае не было.

Это одно из отличий этого народа от приверженцев других религиозных систем: христиан, мусульман, буддистов и др.

## Источники и литература

*на китайском языке*

Ван Цзянь-минь — *Ван Цзянь-минь*. Zhangxingshu (Astrology). — ЧДБТВ. С. 547–548.

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

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

Ли цзи 1957 — *Ли цзи чжэн-и* («Записи о благопристойности» с [комментарием-]толкованием [их] истинного смысла). Шисань цзин чжу-шу. Т. 19/1–26/8. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

Линь Инь — *Чжоу ли цзинь чжу цзинь и* («Установления [династии] Чжоу» с современным комментарием и переводом на современный китайский язык). Коммент. и пер. *Линь Инь*. 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.

Мао Ши — *Мао Ши чжэн-и* («Книга песен и гимнов [в версии] Мао [Хэна]» с [комментарием-]толкованием [их] истинного смысла). — Шисань цзин чжу-шу. Т. 5/1–10/6. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

Мин шу — *Хуан Мин чжи шу* (Книга установлений царствующей династии Мин). Т. 1–6. Тайбэй: Чэнвэнь чубаньшэ. 1969.

Миншэн — *Гоцзя вэньу шиэ гуаньли цзюй* (Государственное управление по делам охраны и изучения памятников материальной культуры). Чжунго миншэн цыдянь (Энциклопедический словарь достопримечательностей Китая). Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ. 1983.

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

Си, Бо, Чэнь — *Си Цзэ-цзун, Бо Шу-жэнь, Чэнь Цзю-цзинь*. Zhongguo tianwenxueshi (History of astronomy in China). — ЧДБТВ. С. 562–570.

Си-цзин — *Чжан Пин-цзы* (Чжан Хэн). Си-цзин фу (Ода Западной столице). — *Сяо Тун* (сост.), *Ли Шань* (коммент.). Вэнь сюань

(Собрание избранных произведений художественной литературы). Т. 1. Шанхай: Шаньу иньшугуань. 1959. Цз. 2. С. 25–46.

Си Цзэ-цзун — *Си Цзэ-цзун* бянь (сост.). Zhongguo gudai lifa/Chinese ancient calendar). — ЧДБТВ. С. 557–561.

Сиань Баньпо 1 — Сиань Баньпо (Стоянка Баньпо вблизи Сиани). — Сиань Баньпо боу-гуань (Сианьский музей «Стоянка Баньпо»). Пекин: Вэньу чубаньшэ. 1982. С. 1–9.

Сиань Баньпо 2 — Сиань Баньпо боугуань (Сианьский музей «Стоянка Баньпо»). Пекин: Вэньу чубаньшэ. 1982.

Сиань Баньпо 3 — Чжунго кэсюэюань Каогу яньцзюсо, Шэньси шэн Сиань Баньпо боу-гуань (Институт археологии АН КНР и Сианьский музей «Стоянка Баньпо» в пров. Шэньси). Сиань Баньпо — юаньши шицзу гуншэ цзюйло ичжи (Стоянка Баньпо вблизи Сиани — остатки поселения первобытно-родовой общины). Пекин: Вэньу чубаньшэ. 1963.

Сун шу — *Шэнь Юэ*. Сун шу (Книга [истории] династии Сун). Т. 1–8. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1983.

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

Сюй Чжэнь-тао — *Сюй Чжэнь-тао*. Zhongguo gudai rishi guance (Ancient eclipse observations in China). — ЧДБТВ. С. 561–562.

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

Тань Ци-сян 2 — *Тань Ци-сян* (гл. ред.). Чжунго лиши дитуцзи. Диэр цэ. Цинь, Си Хань, Дун Хань шици (Исторический атлас Китая. Т. 2. Периоды Цинь, Западная Хань и Восточная Хань). Шанхай: Диту чубаньшэ. 1985.

У Чэн-ло — *У Чэн-ло*. Чжунго дуляньхэн ши (История системы мер и весов [Китая]. Шанхай: Шанхай иньшугуань. 1957.

Фань Вэнь-лань 1953 — *Фань Вэнь-лань*. Чжунго тунши цзяньбянь. Сюдинбэнь. Дии цэ (Общая история Китая. Исправленный текст). Т. 1. Пекин: Жэньминь чубаньшэ. 1953.

Хай — Цы хай. 1979 нянь бань. Цзэнбу бэнь. («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.

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

ХЮДЦД — Ханьюй да цзыдянь бяньцзи вэйюаньхуэй (Редакционная коллегия «Большого словаря иероглифов китайского языка»). Ханьюй да цзыдянь (Большой словарь иероглифов китайского языка). Т. 1–8. Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ, Хубэй цышу чубаньшэ. 1986–1990.

Цао Цао — *Цао Цао* и др. Сунь-цзы ши цзя чжу ([Военный трактат] «Сунь-цзы» с комментариями десяти ученых). — Чжу-цзы цзи-чэн. Т. 6. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1954.

Цзянь бяо — Чжунго лиши няндай цзянь бяо (Краткие хронологические таблицы по истории Китая). Пекин: Вэньу чубаньшэ. 1973.

Цинтунци шивэнь — Цинтунци минвэнь шивэнь (Пояснительные тексты инскрипций на бронзовых изделиях). — Цзиньвэнь иньдэ. Инь-Шан, Си Чжоу цюань (Индекс инскрипций на бронзовых изделиях. Том, посвященный [династиям] Шан-Инь и Западная Чжоу). Наньнин: Гуанси цзяюй чубаньшэ. 2001. Разд. паг. С. 1–376.

ЧДБК — Чжунго да байкэцюаньшу. Каогусюэ (Большая китайская энциклопедия. Археологическая наука). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ. 1986.

ЧДБТВ — Чжунго да байкэцюаньшу. Тяньвэньсюэ (Большая китайская энциклопедия. Астрономическая наука). Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ. 1980.

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

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

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

Чжоу чжу — Чжоу ли чжу-шу («Установления династии Чжоу» с комментариями). — Шисань цзин чжу-шу. Т. 11/1–14/4. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

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

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

Чунь Цзо — Чунь-цю Цзо-чжуань чжэн-и (Летопись «Вёсны и осени» с «Хроникой господина Цзо [Цю-мина]» и [комментарием-]толкованием [её] истинного смысла). — Шисань цзин чжу-шу («Тринадцать канонических книг» с комментариями). Т. 27/1–32/6. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

Чэнь Мэн-цзя 1956 — *Чэнь Мэн-цзя*. Инь суй буцы цзуншу (Общий свод сведений о гадательных костях из развалин иньской столицы). Каогусюэ чжуанькань. Цзя чжун. Дизэр хао (Специальные археологические публикации. Серия 1. Т. 2). Пекин: Кэсюэ чубаньшэ. 1956.

Чэнь Мэн-цзя 1 — *Чжоу Юн-чжэнь*. Chen Mengjia. — ЧДБК. С. 67–68.

Чэнь Цзинь-шэн — *Чэнь Цзинь-шэн*. Сунь-цзы бин фа (Свод правил о военном искусстве [кисти] Сунь-цзы). Т. II. Пекин–Шанхай: Чжунго да байкэцюаньшу чубаньшэ. 1987. С. 857.

Шан шу — Шан шу чжэн-и («Записи о прошлом» с [комментарием-]толкованием [их] истинного смысла). — Шисань цзин чжу-шу («Тринадцать канонических книг» с комментариями). Т. 3/1–4/2. Пекин–Шанхай: Чжунхуа шуцзюй. 1957.

Шан Юэ — *Шан Юэ* (гл. ред.). Чжунго лиши ганьяо (Очерки истории Китая). Пекин: Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ. 1954.

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

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

Юань ши — *Сун Лянь* и др. Юань ши (История династии Юань). Т. 1–15. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1976.

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

Ян Шу-да — Wikipedia. Ян Шу-да. — Электронный ресурс: [<https://zh.wikipedia.org/zh-hant/楊樹達>]. С. 1–7. Дата создания: 11.07.2019. Дата доступа: 01.04.2020.

*на русском языке*

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

Вяткин 1 — *Сыма Цянь*. Исторические записки («Ши цзи»). Т. I. Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина, под общ. ред. Р. В. Вяткина. Вступ. статья М. В. Крюкова. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1972.

Вяткин 4 — *Сыма Цянь*. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IV. Пер. с кит., вступ. статья, коммент. и прилож. Р. В. Вяткина. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1986.

Вяткин 7 — *Сыма Цянь*. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VII. Пер. с кит. и предисл. Р. В. Вяткина. Коммент. Р. В. Вяткина и А. Р. Вяткина. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 1996.

ДККНТВЗО — Духовная культура Китая. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М. Л. Титаренко и др. (гл. ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2009.

ДККФ — Духовная культура Китая. Философия. М. Л. Титаренко и др. (ред.) М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2006.

ДККМР — Духовная культура Китая. Мифология. Религия. М. Л. Титаренко (гл. ред.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2007.

Дмитриев 2002 — *Чжан Хэн*. Си-цзин фу (Ода о Западной столице). Пер. и коммент. С. В. Дмитриева. Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории древнего мира исторического факультета МГУ. Т. V. М.: ЭкоПресс–2000. 2002. С. 256–268.

Дмитриев 2004 — *Чжан Хэн*. Си-цзин фу (Ода о Западной столице). Пер. и коммент. С. В. Дмитриева. Древний Восток и античный мир. Труды Кафедры истории древнего мира Исторического факультета МГУ. Т. VI. М.: Старый Свет. 2004. С. 171–182.

Дмитриев 2004.2 — *Дмитриев С. В.* Древнекитайская градостроительная теория по данным *Као гун цзи*. — XXXIV Научная конференция «Общество и государство в Китае». М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2004. С. 74–91.

Дмитриев 2005 — *Чжан Хэн*. Си-цзин фу (Ода о Западной столице). Пер. и коммент. С. В. Дмитриева. Древний Восток и античный мир. Труды Кафедры истории древнего мира Исторического факультета МГУ. Т. VII. М.: ЭкоПресс–2000. 2005. С. 224–244.

Дмитриев 2007 — *Дмитриев С. В.* Чанъань и столичная жизнь эпохи Западная Хань (по описаниям Бань Гу и Чжан Хэна). —

XXXVII Научная конференция «Общество и государство в Китае». К 100-летию со дня рождения Лазаря Исаевича Думана. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2007. С. 34–47.

Еремеев 2009 — *Еремеев В. Е.* Астрономия. — ДККНТВЗО. С. 102–139. Дополн. *А. И. Кобзева*. С. 139.

Жречество — Википедия. Жречество. — Электронный ресурс: [<https://ru.wikipedia.org/wiki/Жречество>]. С. 1–4. Дата создания: 09.01.2020. Дата доступа: 31.03.2020.

Кобзев 1 — *Кобзев А. И.* Сяншучжи-сюэ. — ДККФ. С. 419–421.

Кобзев 2 — *Кобзев А. И.* Астрология. — ДККНТВЗО. С. 96–101.

Кобзев 3 — *Кобзев А. И.* Нумерология. — ДККНТВЗО. С. 28–52.

Кобзев 4 — *Кобзев А. И.* Инь-ян. — ДККФ. С. 271–272.

Кобзев 5 — *Кобзев А. И.* Инь-ян. — КФЭС. С. 138.

Кобзев 6 — *Кобзев А. И.* Даосизм. — ДККФ. С. 232–236.

Кобзев 7 — *Кобзев А. И.* Чжоу и. — КФЭС. С. 458–460.

Кобзев 8 — *Кобзев А. И.* Чжоу и. — ДККФ. С. 580–582.

Кобзев 9 — *Кобзев А. И.* Гуа. — ДККФ. С. 198–203.

Кобзев 10 — *Кобзев А. И.* Гуа. — КФЭС. С. 73–75.

Кобзев, Лукьянов — *Кобзев А. И., Лукьянов А. Е.* У син. — ДККФ. С. 451–457.

Конрад 1950 — *Конрад Н. И.* Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. Пер. и исслед. М.–Л.: Издательство АН СССР. 1950.

Крюков и др. 1978 — *Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы: проблемы этногенеза. М.: Главная редакция восточной литературы. 1978.

Крюков и др. 1983 — *Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М.: Главная редакция восточной литературы. 1983.

Кучера 1 — *Кучера С.* Хронологическая таблица древнекитайских правителей. — История Древнего Востока. Тексты и документы. Под ред. В. И. Кузищина. М.: Высшая школа. 2002. С. 707–714.

Кучера 2 — *Кучера С.* Китайская археология 1965–1974 гг.: палеолит — эпоха Инь. Находки и проблемы. М.: Главная редакция восточной литературы. 1977.

Кучера 3 — *Кучера С.* Из истории духовной жизни древнего Китая. Жертвоприношения. — XLVI Научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 2. С. 59–126.

Кучера 4 — *Кучера С.* Из истории духовной жизни древнего Китая. Часть 2: этимолого-филологический анализ. — Ученые записки Отдела Китая. Вып. 23. 47-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Том XLVII. Часть 2. М.: Институт востоковедения РАН. 2017. С. 316–382.

Кучера 5 — *Кучера С.* Представления древних китайцев о времени и сопутствующие им ритуалы. — Ученые записки Отдела Китая. Вып. 12. В пути за китайскую стену. К 60-летию А. И. Кобзева. Собрание трудов. М.: Институт востоковедения РАН. 2014. С. 101–135.

Кучера 6 — *Кучера С.* Вино в культуре древнего Китая. — XXXV Научная конференция «Общество и государство в Китае». М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2005. С. 35–65.

Кучера 7 — *Кучера С.* «Сяо» в надписях на бронзовых изделиях. — XXIX Научная конференция «Общество и государство в Китае». М.: Институт Востоковедения РАН. 1999. С. 134–163.

Кучера 8 — *Кучера С.* Шу цзин. — Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М.: Издательство социально-экономической литературы «Мысль». 1972. С. 100–111, 307–311.

КФЭС — Китайская философия. Энциклопедический словарь. М. Л. Титаренко (гл. ред.). М.: «Мысль». 1994.

Попов 1907 — *Попов П. С.* Шэ-цзи. — ДККМР. С. 759.

Рифтин 1 — *Рифтин Б. Л.* У юэ. — ДККМР. С. 638–639.

Рифтин 2 — *Рифтин Б. Л.* Хоу-цзи. Мифы народов мира. Энциклопедия. Том второй. К–Я. С. А. Токарев (гл. ред.). М.: Издательство «Советская энциклопедия». 1982. С. 597.

Рифтин 3 — *Рифтин Б. Л.* Хоу-цзи. — ДККМР. С. 659–660; с добавлением А. И. Кобзева, с. 660.

Сань гуань — *Рифтин Б. Л.* Сань гуань. — ДККМР. С. 558–559.

Сань цай — *Юркевич А. Г.* Сань цай. — ДККФ.С. 378–382.

Свистунова 2012 — Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть III. Перев. с кит., введение, примеч. и приложения *Н. П. Свистуновой*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2012.

Священник — Википедия. Священник. — Электронный ресурс: [<https://ru.wikipedia.org/wiki/Священник>]. С. 1–10. Дата создания: 13.02.2020. Дата доступа: 31.03.2020.

Степугина — *Степугина Т. В.* Китай во второй половине I тысячелетия до х.э. — первые века христианской эры. — История Востока. Т. I. Восток в древности. М.: Главная редакция восточной литературы. 1997. С. 432–461.

Торчинов — *Торчинов Е. А.* Даосизм. — КФЭС. С. 96–99.

Традиции — Роль традиций в истории и культуре Китая. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1972.

Установления 1 — Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Раздел 1. Небесные чиновники. Цзюань 1. Пер. с кит., вступ. статья, коммент. и прилож. С. Кучеры. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2010.

Установления 2 — Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Раздел 1. Небесные чиновники. Цзюань 2. Пер. с кит., вступ. статья, коммент. и прилож. С. Кучеры. М.: Наука. Восточная литература. 2017.

Фань — *Фань Вэнь-лань*. Древняя история Китая от первобытно-общинного строя до образования централизованного государства. М.: Издательство АН СССР. 1958.

Хэ Чэнсюань — *Хэ Чэн-сюань*. Сюнь У. — КФЭС. 1994. С. 285.

Шан Очерки — *Шан Юэ* (ред.). Очерки истории Китая с древности до «опиумных войн». М.: Издательство восточной литературы. 1959.

Штукин 1957 — Ши цзин. / Издание А. А. Штукина, Н. Т. Федоренко. М.: Издательство АН СССР. 1957.

Язычество — Язычество в Европе. — Электронный ресурс: [<https://slavicnews.ru/iazychestvo-v-evrope/>]. С. 1–2. Дата создания: 17.10.2017. Дата доступа: 31.03.2020.

*на западных языках*

Biot — *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*. Traduit par *Biot É.* T. I–III. P.: L'Imprimerie Nationale. 1851. Reprinted in China. 1939.

Boulais — *Manuel du Code chinois 大清律例便覽*. Par Le P. Guy Boulais, S. I. (鮑來思). Variétés sinologiques № 55. Shanghai: Imprimerie de la Mission Catholique. 1924.

ChCl V.1 — *The Chinese Classics. The Ch'un Ts'ew, with The Tso Chuen*. With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes. By *James Legge*. In Seven Volumes. Vol. V. Part I, Containing Dukes Yin, Hwan, Chwang, Min, He, Wan, Seuen and Ching, and the Prolegomena. Hong-Kong: Lane, Crawford & Co. London: Trübner & Co. 1872. Reprinted in China. 1939.

ChCl V.2 — *The Chinese Classics. The Ch'un Ts'ew, with The Tso Chuen*. With a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes. By *James Legge*. In Seven Volumes. Vol. V. Part II, Containing Dukes Seang, Ch'ao, Ting and Gae. With Tso's Appendix, and the Indexes. London: Henry Frowde, Oxford University Press Warehouse. [S.a.]. Reprinted in China. 1939.

Couvreur 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.

CRM — *Mayers W. F.* The Chinese Reader's Manual. A Handbook of Biographical, Historical, Mythological, and General Literary Reference. Reprinted From the Original Edition. Shanghai: Published by the Presbyterian Mission Press. 1924. Reprinted in China. 1939.

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

SBC 2 — The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Trnsl. by *J. Legge*. Part IV. The Li Ki, XI–XLVI. — The Sacred Books of the East. Ed. by F. M. Müller. Vol. XXVIII. Delhi–Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass. 1966.

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

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

**Stanislaw Kuczera\***

### **Bureaucracy and Cult Life in Ancient China** (*da zongbo* 大宗伯, *da bu* 大卜)

**ABSTRACT:** Paper deals with different parts of ritual activities in Shang and Zhou time. Its main actors, as we see in epigraphic and written sources (especially *Zhou li*), weren't professional priests, but bureaucrats (at least, they were part of state power's system).

**KEYWORDS:** China, antiquity, priesthood, rites, ceremony, Shang, Zhou, oracle bones, *Zhou li*

---

\* Kuczera Stanislaw Robert, Dr. Hab. (History), Prof., Chief Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), lemborg1010@yandex.ru