

ORCID: 0000-0002-9569-1005

*Д. Е. Куликов**

Культ предков в гадательных надписях из восточного сектора Хуаюаньчжуана

Аннотация. На протяжении длительной истории Китая культ предков функционировал в разных формах и всегда играл важную роль в общественной жизни. Самые ранние письменные упоминания об этом культе были обнаружены в надписях на гадательных костях позднешанского периода. Заказчиками большинства этих надписей были правители государства Шан, меньшая же часть принадлежала другим владельцам, чей социальный статус и родство с ваном окончательно не выяснены. В данной статье на основе анализа не царских гадательных надписей из восточного сектора Хуаюаньчжуана (археологический комплекс Иньсюй близ Аньяна, пров. Хэнань) автор рассматривает наиболее важные особенности культа предков, отправляемого заказчиком этих надписей, и высказывает предположение о существовании шанской ритуальной системы, отличной от царской.

В работе последовательно рассматриваются следующие вопросы: 1) идентификация главных персонажей гадательных надписей, 2) анализ гадательных надписей как источника сведений о культе предков в форме почитания покойных близких родствен-

* *Куликов Дмитрий Евгеньевич*, канд. ист. наук, старший научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения РАН (Москва), vostok1991@yandex.ru

ников («матерей», брата, «отпрыска») и дальних — прародителей и прародительниц, а также выявление главных объектов ритуальной деятельности; 4) исследование связи между применением в гадательных надписях имен умерших правителей в качестве маркеров времени и культом умерших правителей как основной формы шанской государственной религии.

Ключевые слова: Шан-Инь, Шан, культ предков, Хуаюаньчжуан, гадательные надписи, яма НЗ, группа Цзы, ритуалы, жертвоприношения

*Dmitry Ye. Kulikov**

The Ancestor Worship in the Oracle-Bone Inscriptions from Huayuanzhuang-East

Abstract. The cult of ancestors functioned throughout the long history of China in different forms and always played an important role in social life. The earliest written records of this cult were found in the oracle-bone inscriptions. Most of them were made by or for Shang kings, and a smaller portion belongs to the Shang official named Zi whose real status and kinship with a king are not clear. This article focuses on the non-royal oracle-bone inscriptions from Huayuanzhuang East (near Anyang, Henan). The author aims to clarify the characteristics of the ancestor worship reflected in these divine records and propose the existence of a ritual system different from the royal one.

The paper consequentially examines the following issues: 1) identification of the main characters of divination inscriptions, 2) analysis of the divination inscriptions as a source of information about the cult of ancestors in the form of deceased close (“mother”, brother, “offspring”) and distant relatives (ancestors and ancestresses) worship, identification of the main ritual activity objects; 4) reveal of the connection between the usage of deceased rulers’ names in divination inscriptions as time markers and the cult of deceased rulers as the main form of the Shang state religion.

* **Kulikov Dmitry Yevgenyevich**, Ph. D. (History), Senior Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), vostok1991@yandex.ru

Keywords: Shang-Yin, Shang, ancestor worship, ancestor cult, Huayuanzhuang-East, oracle-bone inscriptions, pit H3, Zi Group, rituals, sacrifices

Введение

Позднешанская письменность, представленная гадательными надписями на щитках черепах и костях животных из Иньсюя 殷墟 «Руины Инь»¹ (цзягувэнь 甲骨文 «письмена на панцирях [черепах] и костях [животных]»), поздний период эпохи Шан 商 1250–1046 до н. э.), является древнейшим образцом развитой системы китайской иероглифики, что делает их неоценимым аутентичным и синхронным источником сведений о разных сторонах жизни древнекитайского общества.

Надписи на гадательных костях, как показывает их название, являются сами по себе культовым объектом, но это вовсе не означает, что проблемы культа лежат в них на поверхности, напротив, в силу таких особенностей позднешанских гадательных надписей, как лапидарность, ситуативность, отсутствие нарратива и протокольный характер, что было обусловлено задачами мантического обряда, многие идеи, питавшие шанскую ритуалистику, не представляются полностью очевидными. Значительная часть гадательных надписей посвящена жертвоприношениям умершим родственникам, которые, по представлениям шанцев, продолжая существование в виде могущественных духов покровительствовали и оберегали своих потомков или насылали на них различные несчастья. Судя по надписям на гадательных костях, добиться расположения духов предков можно было путем совершения определенных жертвоприношений и обрядов.

Отличительной чертой шанской мантики являлся ее высокий ритуальный статус. Дело в том, что большинство из ныне известных гадательных надписей Иньсюя фиксируют гадания, сделанные царскими гадателями по заказу шанского правителя или непосредственно ваном. В специальной литературе эта категория инскрипций получила название «царских гадательных надписей» (*ван бу цы* 王卜辭). В противоположность этим надписям исследователи

¹ Иньсюй — местонахождение столицы государства Шан близ Аньяна 安陽 (пров. Хэнань) в поздний период.

выделяют другую категорию позднешанских *цзягувэнь* — «не царские гадательные надписи» (*фэй ван бу цы* 非王卜辭), доля которых хотя и составляет менее 5% от общего числа гадательных инскрипций, но при этом эти надписи являются важнейшим источником сведений о шанском обществе. Они представляют собой неоднородную группу и разбиваются на несколько подкатегорий в зависимости от гадателей или заказчиков гаданий². Главное, что их объединяет — это то, что в них главным действующим лицом был не шанский правитель, а иной персонаж (персонажи), о котором (которых) мы можем судить лишь гипотетически.

Проблема идентификации главных персонажей хуадунских гадательных надписей

Источником настоящего исследования являются сравнительно недавно введенные в научный оборот гадательные надписи из восточного сектора Хуаюаньчжуана (далее сокр. *Хуадун бу цы* 花東卜辭 «хуадунские гадательные надписи»³)⁴. Ключевой

² Несмотря на то, что исследователи по-разному называют и интерпретируют подкатегории не царских инскрипций, в целом классификация сводится к следующей схеме: 1) гадательные надписи группы Цзы (*Цзы цзу бу цы* 子組卜辭), 2) гадательные надписи группы У (*У цзу бу цы* 午組卜辭), 3) не царские безымянные гадательные надписи (*фэй ван у мин бу цы* 非王無名卜辭), 4) не царские гадательные надписи из восточного сектора Хуаюаньчжуана (*Хуаюаньчжуан дун ди фэй ван бу цы* 花園莊東地非王卜辭) [Ван Юньчжи 2010, с. 408–501].

³ Далее «хуадунскими» мы также будем называть действующих лиц, имеющих отношение к этим гадательным надписям (например, «хуадунские жрецы», т. е. служители культа, совершавшие жертвоприношения и другие ритуальные действия в интересах владельца хуадунских надписей), а также некоторые вещи и явления, связанные с этими гадательными надписями (например, «хуадунская ритуальная деятельность», т. е. деятельность, совершаемая владельцем хуадунских надписей или его жрецами).

⁴ Хуадунские гадательные кости были обнаружены в октябре 1991 года в яме НЗ, расположенной в 400 м южнее музейного комплекса «Иньсюй» (*Иньсюй боююань* 殷墟博物院) в д. Сяотунь 小屯 (г. Аньян, пров. Хэнань), в ходе целенаправленных археологических раскопок в восточном секторе Хуаюаньчжуана. Всего было найдено 1583 фрагмен-

проблемой изучения хуадунских гадательных надписей является идентификация их хозяина (или заказчика) и соответственно субъекта ритуальной и иной деятельности, упомянутой в этих инскрипциях. Этот персонаж фигурирует под именем Цзы 子 «Отпрыск»⁵. Официальная должность и степень родства этого персонажа с шанским ваном нам неизвестны, при этом специалисты единодушно отмечают его высокий социальный статус. Говоря о ритуальных полномочиях хуадунского Цзы, следует отметить, что он содержал относительно многочисленный штат гадателей (порядка двадцати человек), в надписях на более чем тридцати фрагментах гадательных панцирей он выступал в качестве жреца, возглавлявшего жертвенный ритуал, а также во многих случаях являлся прорицателем, делавшим предсказания, т. е. выполнял функцию, которая в царских гадательных надписях многократно приписывалась шанскому вану.

та, в том числе 1558 гадательных черепаших щитков (точнее говоря, 557 пластронов и 17 карапаксов, из них — 574 с надписями) и 25 бычьих лопаток (с надписями — 5 штук). Наибольшая ценность этой находки заключается в том, что основу этого архива составляют 755 целых черепаших щитков, причем количество щитков с надписями превышает 300 штук. Без всякого преувеличения можно утверждать, что хуадунская находка является третьим крупнейшим археологическим открытием гадательных костей в Иньсую после обнаружения ямы УН127 на северо-востоке д. Сяютунь в 1936 г. и раскопок в южной части Сяютуни в 1973 г. [Лю Имань 2002, с. 41–42]. В декабре 2003 г. после десяти лет кропотливого труда археологов и палеографов по систематизации и первичному изучению этот корпус гадательных надписей был опубликован в каталоге *Иньсуй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу* 殷墟花園莊東地甲骨 («Панцири и кости из восточного сектора Хуаюаньчжуана в Иньсую») [ХЮЧ 2003].

⁵ Толкование этого имени вызывает определенные трудности. Основное значение иероглифа *цзы* — «сын, дитя; дочь». Его шанский этимон представляет собой графему, которую можно принять за пиктографическое изображение ребенка. Как считается, в царских гадательных надписях знак *цзы* употреблялся в качестве титула, термина родства (сын или племянник) и родового имени [Хань Цзянсу, Цзян Линьчан 2010, с. 338]. Предположительно им могли именоваться как мужчины, так и женщины. В настоящее время большинство ученых согласны в том, что Цзы, известный по ранним гадательным надписям группы Цзы, и Цзы из хуадунских гадательных надписей, — это два разных персонажа [Бо Сюэ, Ян Хуайюань 2015, с. 37].

Важным условием идентификации хуадунского Цзы служит датировка его гадательных надписей. Однако ее также нельзя считать точно установленной. Несмотря на то, что стратиграфические данные ямы НЗ, фрагменты обнаруженной в ней керамики и расположенные поблизости культурные памятники заставляют датировать хуадунскую находку костей первым периодом культуры Иньсюя, в целом соответствующим раннему периоду правления У-Дина 武丁 (1250–1192 до н. э.), некоторые исследователи относят хуадунские инскрипции к позднему периоду этого вана, а другие — к его среднему периоду [Ван Юньчжи 2010, с. 454]. Так или иначе, можно лишь утверждать, что хуадунский Цзы был героем эпохи царствования У-Дина.

Учеными выдвигаются различные версии по поводу того, кем был хуадунский Цзы. Так, по мнению Шэнь Цзяньхуа 沈建华, Цзы являлся главой клана, отпочковавшегося от главной ветви царского рода, и занимал должность крупного сановника, ответственного за разведение и содержание царских лошадей [Шэнь Цзяньхуа 2007, с. 50–55]. Эта точка зрения близка к версии, высказанной первыми исследователями гадательных надписей из восточного сектора Хуаюаньчжуана — Цао Динъюнем 曹定云 и Лю Имань 刘一曼, предположившими, что Цзы был потомком ветви, ведущей свое происхождение от царского предка-правителя Во-Цзя 沃甲⁶, и занимал высокую должность при царском дворе [Цао Динъюнь, Лю Имань 1999, с. 251–310]. Другие ученые считают хуадунского Цзы родным сыном У-Дина. К примеру, Ян Шэннань 杨升南 (1938–2019) отождествляет его с известным по легендарным сведениям царевичем Сяо-Цзи 孝己, которому в царских гадательных надписях, вероятно, соответствует под храмовым именем Цзу-Цзи 祖己 [Ян Шэннань 2004, с. 211–219]. По предположению Яо Сюань 姚萱, Цзы был царевичем, сыном У-Дина и Фу Хао

⁶ Вместо имени Во-Цзя, упоминаемого, в частности, в *Ши-цзи* 史記 «Исторические записки» [Сыма Цянь 1990, с. 17], в шанских гадательных надписях употребляется Цян-Цзя 羌甲 (сын Цзу-И 祖乙 и младший брат Цзу-Синя 祖辛).

婦好⁷, при этом китайская исследовательница полагает, что под этим именем скрывается персонаж царских гадательных надписей Цзы Жун 子炆 (戎) [Яо Сюань 2006, с. 52–55]. Напротив, по мнению Чжу Фэнхана 朱鳳瀚, Цзы принадлежал к группе старших родственников У-Дина — его дядям, старшим братьям или даже предкам более старшего поколения [Чжу Фэнхань 2004, с. 211–219].

Как бы то ни было, все исследователи хуадунских *цзягувэнь* приписывают Цзы исключительно высокий социальный статус, хотя не все согласны с тем, что он был близким родственником вана. Напомним, что в хуадунских гадательных надписях упоминаются два важных персонажа — Дин 丁 и Фу Хао, под которыми, как признает большинство специалистов, подразумеваются соответственно шанский ван У-Дин и его супруга (и вероятная мать Цзы). Однако и этот вывод не представляется абсолютно очевидным.

Как следует из царских гадательных надписей, гадатели называли правителя Шан ваном (*ван* 王 «правитель; царь»). Если интерпретировать *дин* 丁 как знак десятиричного цикла (так называемые десять дней *тянь гань* 天干 «небесные стволы»)⁸, то его применение для именования здравствующего правителя (т. е. У-Дина), вызывает обоснованные сомнения⁹. Неизвестно, дава-

⁷ Фу Хао — вероятная супруга У-Дина. В царских гадательных надписях периода У-Дина Фу Хао — наиболее упоминаемая фигура женской группы *фу* 婦 «женщина; жена». Ее имя встречается более чем в ста царских гадательных инскрипциях, посвященных жертвоприношениям, военным кампаниям, родам и болезням этой женщины. В 1976 г. в Иньсую была обнаружена могила № 5 с богатым сопроводительным инвентарем, включая бронзовые сосуды с именами Фу Хао и Сы-Му-Синь 司母辛 («Правительница (?) Мать Синь», это имя считается современными исследователями посмертным именем Фу Хао) [ДЦД 2020, с. 636–637].

⁸ Несмотря на то, что такие названия, как *тянь гань* и *ди чжи* 地支 «земные ветви» (знаки двенадцатеричного цикла), относятся к более поздней традиции, они широко используются в специальной литературе, посвященной эпохе Шан. Сочетание знаков обоих циклов служили обозначением дней шанского шестидесятиричного календарного цикла.

⁹ Как известно, знаки десятиричного цикла употреблялись в качестве второго компонента только в именах усопших правителей Шан.

лось ли имя в соответствии со знаком *тянь гань* при рождении или после смерти, но в любом случае оно было посмертным и применялось для номинации умершего человека. Как полагает А. Шварц, знак *дин* имел значение «глава» и применялся в качестве способа титулования монарха наподобие «Сын Неба» или «Его Величество» и тем самым являлся синонимом термина «ван»¹⁰ [Schwartz 2019, p. 58–62]. Судя по действиям, приписываемым Дину в хуадунских надписях, этот персонаж занимал положение выше Цзы¹¹, поэтому трудно представить, кем он мог являться, кроме как шанским правителем.

Что касается Фу Хао, то в хуадунских инскрипциях существует несколько способов записи этого имени. Помимо собственно Фу Хао, имени, под которым этот персонаж также появляется в царских гадательных надписях, здесь применяются альтернативные варианты записи, например: Ванфу Хао 王婦好, где «Ванфу» представляет собой лигатуру в виде слитного написания графем *ван* 王 и *чжоу* 帚 «метла» (этот знак шанских надписей читается как *фу* 婦) (см., например [ХЮЧ 2003, № 5.2, 4, 7]). Представляется, что так записывался титул царицы¹². Следует обратить внимание, что в надписях других гадательных групп эти термины не встречаются. В целом

¹⁰ Обратим внимание на то, что, хотя заказчиком хуадунских гаданий был Цзы, однако, что интересно, в нескольких хуадунских инскрипциях также встречается знак *ван* «правитель». Еще более любопытным является то, что в надписи № 480.3 фигурируют оба термина — *дин* и *ван*, причем их синонимичность здесь неочевидна [ХЮЧ 2003, № 480.3]. Строго говоря, у нас нет прямых доказательств ни того, что эти термины служили для обозначения одного и того же лица — шанского правителя, ни того, что они обозначали разных лиц.

¹¹ В одной из надписей «Дин приказывает Цзы» [ХЮЧ 2003, № 475.9].

¹² Условно этот титул можно перевести и как «царствующая женщина», «царица», так и «жена (женщина) вана». Кроме того, в этих же надписях этот женский персонаж записывается как *Ванфу Му* (Нюй) 王婦母 (女) «Ванфу Мать (Женщина)» или просто — Ванфу. На наш взгляд, знаки *му* 母 «мать» и *нюй* 女 «женщина» (оба знака в шанских надписях часто контаминируются друг с другом) в этом титуле являются сокращением имени Хао 好, которое здесь предположительно могло записываться без элемента *цзы* 子.

прямых свидетельств, на основании которых было бы возможно надежно отождествить этот персонаж с супругой У-Дина и тем более с матерью заказчика хуадунских гаданий, нет.

Несмотря на все свои недостатки, версия об идентификации хуадунского Дина как царствующего шанского вана У-Дина, а Ванфу Хао (Фу Хао) как супруги Дина на сегодняшний день является наиболее логичной и разделяется большинством специалистов. Однако из этого вовсе не вытекает, что Цзы непременно был сыном этих персонажей, хотя, судя по сведениям гадательных надписей, его принадлежность аристократическому шанскому клану вполне очевидна. Если бы существовал ответ на вопрос, был ли Цзы царевичем — родным сыном правителя или одним из должностных лиц при дворе, то он мог бы оказать решающее значение для исследования хуадунского культа предков. Тем не менее пока это остается доподлинно неизвестным, спорными фигурами следует считать предков (умерших родственников), являвшихся объектами культа Цзы. Проще говоря, если Цзы был потомком шанских правителей по прямой линии родства, то он был обязан почитать тех же предков, что и шанский ван; если же он был царским родственником по боковой линии, то он отправлял культ собственных предков.

Свидетельства семейно-родового культа предков в хуадунских гадательных надписях

Затрагивая тему культа предков, следует отметить, что в религиоведении под этой формой религии понимается поклонение умершим прародителям и сородичам, основанное на представлениях о том, что умершие члены рода или семьи обладают способностью влиять на жизнь своих потомков, а также умиловительные ритуалы, устраиваемые в честь этих духов членами рода или семьи. В этом случае культ предков, или культ умерших родственников, существенно отличается по своему происхождению и содержанию от других форм почитания предков — поклонения обожествленным предкам вождя или царя, предкам шаманов, тотемическим предкам и семейно-родовых покровителей [Токарев 1964, с. 266–277].

Значительная часть царских гаданий посвящена почитанию шанских предков-правителей. Шанцы обожествляли не только недавно усопших ванов, но и правителей далекого прошлого. Глав-

ным жертвователем и зачастую исполнителем ритуалов выступал лично ван, выполнявший функцию верховного жреца. В то же время культ царских предков-правителей не ограничивался достаточно узкими рамками родового культа. По всей видимости, в ритуальную деятельность, посвященную этим предкам, был вовлечен довольно широкий круг подданных вана из числа аристократии. Очевидно, почитание шанских духов правителей по меньшей мере на уровне высших слоев общества носило всеобщий характер и играло роль официальной религии. Поклонение предкам-правителям не могло существовать без прижизненной сакрализации шанского вана, которая, собственно говоря, и служила идеологическим фундаментом позднешанской теократии¹³.

Примечательно, что к концу позднешанского периода сложился пятиритуальный календарь жертвоприношений царским

¹³ Как отмечает Д. Кэйтли (1937–2017), применительно к шанской политической культуре теократия понимается как форма правления, при которой политическое и религиозное единовластие царя происходило из его статуса как потомка и представителя своих предков, потусторонних сил, непосредственно заинтересованных в счастливом существовании их царских потомков и сородичей [Keightley 1999, p. 20]. Как представляется, шанские правители уподоблялись верховному божеству Ди 帝 (Шан-ди 上帝). Здесь уместно отметить такое явление, как запись посмертного имени вана-отца путем сочетания титула *ди* 帝 (здесь: «божественный», по имени шанского верховного божества Ди) и знака *тянь гань*. Например, Ди-Дин 帝丁 «Божественный Дин» в надписях второго периода — это посмертное имя У-Дина, Ди-Цзя 帝甲 «Божественный Цзя» в надписях третьего периода — посмертное имя Цзу-Цзя 祖甲. Нельзя сказать, что эта практика с самого начала была широко распространена (в нашем распоряжении имеются лишь единичные примеры), но нетрудно заметить, что в конце позднешанского периода применение титула *ди* возрастает. Об этом, в частности, свидетельствует серия надписей Ди-И 帝乙, в которых его покойный отец бывший ван Вэнь-Дин 文丁 (он же Вэнь-У-Дин 文武丁) упомянут под именем Вэнь-У-Ди 文武帝 (см., например [Хэцзи 1978–1983, № 35356, 36168, 36169, 36176, 36177]). Иначе говоря, после своей смерти правитель становился полноценным божеством наравне с верховным богом, хотя, по сути, как божественная персона он, вероятно, воспринимался подданными еще при жизни.

предкам, в целом совпадавший с годом по солнечному календарю¹⁴. Согласно этому календарю, почти в каждой декаде предписывалось исполнять ритуалы в честь покойных правителей (в генеалогической последовательности начиная с первого правителя-предка Шан-Цзя 上甲) и их жен-цариц, чьи сыновья преимущественно становились правителями. Главным жертвователем в циклических жертвоприношениях выступал ван, который воплощал все общество и обеспечивал его упорядоченное состояние через повторяющееся служение высшим силам.

В то же время наряду с официальным культом сохранялся родовой культ предков в виде почитания некоторых из умерших родственников по мужской и женской линиям. Как и храмовые имена предков-правителей, их имена включали знак *тянь гань*, однако в отличие от царских имен они были образованы путем сочетания этого знака с одним из терминов родства. Для именования мужских предков применялись термины *цзу* 且 (祖) «пра-родитель (дед, прадед, прапрадед и т. д.), *фу* 父 «отец», *сюн* 兄 «брат» (видимо, не только старший, но и младший), женских предков — *би* 妣 (妣) «пра-родительница (бабка, прабабка, прапрабабка и т. д.)» и *му* 母 «мать». Гораздо реже встречается термин *цзы* «отпрыск».

В отношении недавно умерших правителей в царских гадательных надписях также применяется способ именования с помощью термина родства. Так, в надписях, посвященных жертвоприношениям, своего отца под храмовым именем Сяо-Синь 小乙 У-Дин называл Фу-И 父乙 «Отец И» (см., например [Хэцзи 1978-1983, № 272/фр]), покойного брата под храмовым именем Цзу-Гэн наследовавший престол Цзу-Цзя называл Сюн-Гэн 兄庚

¹⁴ Пятиритуальный календарь включал три цикла жертвоприношений: 1) цикл ритуала *и* 翌 (или *и-жи* 翌日), 2) цикл ритуалов *цзи* 祭, *цзай* 𠄎, *се* 𠄎 (или *се-жи* 𠄎日) и 3) цикл ритуала *жун* 𠄎 (𠄎) (или *жун-жи* 𠄎日) протяженностью 36 или 37 декад. В своем большинстве и наиболее полном виде пять ритуалов обычно встречаются в надписях групп гадателя Чу 出 (преимущественно период Цзу-Гэна 祖庚 и Цзу-Цзя 祖甲) и гадателя Хуана 黃 (период Ди-И и Ди-Синя 帝辛) [Чан Юйчжи 2010, с. 427–428].

«Брат Гэн» (см., например [Хэцзи 1978–1983, № 23477]). Что касается термина *цзу*, им, видимо, обозначался широкий круг мужских предков, отстоящих от говорящего более чем на два поколения. С идентификацией матерей и прародительниц дело обстоит сложнее: за исключением сведений гадательных надписей о циклических жертвоприношениях других данных о них нет. Так, если в надписи эпохи царствования Цзу-Гэна и Цзу-Цзя (см., например [Хэцзи 1978–1983, № 23116]) встречается храмовое имя — Мать Синь (Му-Синь 母辛), то с большой вероятностью можно полагать, что оно принадлежало покойной супруге У-Дина под храмовым именем Би-Синь 妣辛 «Прародительница Синь», записанным в надписях и циклических жертвоприношениях.

Кроме того, перечисленные выше термины родства отличаются более широкой семантикой, чем используемые для перевода слова русского языка. В шанской системе родства не разграничивались прямая и боковая линии, поэтому под «отцами» понимался не только родной отец, но и его братья, под «матерью» — как родная мать, так и ее сестры, под «отпрыском» — как сын, так и племянник (а также предположительно дочь и племянница). Аналогичным образом термины *цзу* и *би* использовались для именования представителей поколений от деда и бабки и старше без каких-либо указаний на родство по прямой линии. Таким образом, в шанской системе именовании умерших родственников полностью отсутствовала персонификация объектов культа, что наводит на мысль о главенствующей роли ритуала, в котором использовался свой особый кодифицированный язык. В ритуальной деятельности шанских жрецов определение времени и способа поминовения было важнее заслуг и достоинств конкретного предка (во всяком случае гадательные надписи умалчивают о личных качествах предков).

В хуадунских инскрипциях встречаются все указанные выше термины родства, кроме *фу* «отец». Лишь в одной надписи этого корпуса имеется неразборчивый знак, похожий на *фу*, но точно установить это не представляется возможным [ХЮЧ 2003, № 286.27]. Следует отметить, что отсутствие подтвержденных сведений о покойном «отце» Цзы рассматривается сторонниками версии о Дине и Цзы как правителе У-Дине и его сыне-царевиче в качестве достаточно веского аргумента в пользу их точки зрения: раз отец не упомянут, значит, на момент создания надписей

он был еще жив. Однако следует помнить, что знаком *фу* обозначались все мужские родственники поколения отца. Допустим, что родной отец был действительно жив, и им мог быть шанский ван, но были ли живы на момент гаданий все братья последнего, т. е. дядя хуадунского Цзы?¹⁵ В любом случае следует отметить такую особенность хуадунского культа предков, как отсутствие ритуального почитания покойных «отцов».

Что касается культа му «матерей» (т. е. родной матери и теток), то в двух хуадунских надписях упоминается храмовое имя некоей Матери У (Му-У 母戊) [ХЮЧ 2003, № 395+548.6, 395+548.7]. В одной из этих инскрипций мотивом ритуального обращения к Му-У была зубная боль, которой, как можно судить по частоте ее упоминаний, нередко страдал главный персонаж:

壬申卜裸于母戊告子齒[疾][用]

В [день] *жэнь-шэнь* гадали: совершим ритуал возлияния вином для Му-У, доложим [ей] о зубной (боли) Цзы? (Применили) [это гадание] [ХЮЧ 2003, № 395+548.7].

В этом случае «докладывание» о зубной боли, которой страдал Цзы, на наш взгляд, является молитвенным обращением к Матери У с просьбой об избавлении от этой боли¹⁶. В других случаях, описанных в хуадунских надписях, объектом жертвоприношения в связи с зубной болью выступала Прародительница Гэн (Би-Гэн 妣庚) [ХЮЧ 2003, № 132.3, 163+506.1, 163+506.2]. Инте-

¹⁵ Из царских гадательных надписей первого периода нам известно о двух объектах жертвоприношений вана, именуемых «братьями», т. е. в то время два брата У-Дина и дядя Цзы — Сюн-У 兄戊 Брат У и Сюн-Дин 兄丁 Брат Дин являлись объектами культа (подробнее см. выкладки Сима Кунио 島邦男 (1908–1977) [Сима Кунио 1971, с. 555]). Если Цзы был сыном или племянником У-Дина, то он был обязан почитать их как «отцов». К сожалению, у нас нет сведений о том, были ли сделаны хуадунские надписи до или после смерти этих «братьев». В любом случае ссылка на то, что все эти родственники были живы, думается, является лишь предлогом, чтобы не признавать вполне очевидную вещь: культ отцов в хуадунских надписях отсутствует. Это является их важной особенностью.

¹⁶ Возможно, ритуальное докладывание *гао* по смыслу было близко к молитвенному ритуалу, позднее известному как *гао* 禱.

ресно, что в связи с зубной болью хуадунский Цзы искал утешения у женских предков. В специальных исследованиях Мать У гипотетически квалифицируется как покойная супруга У-Дина¹⁷.

Кроме двух надписей о жертвоприношении Му-У, в качестве другого свидетельства существования культа матерей можно привести пример почитание покойной «матери» предположительно под циклическим знаком *бин* 丙. Дело в том, что этот персонаж встречается только в сочетании *Му Би Бин* 母妣丙, что объясняется китайскими исследователями как «Мать [Бин] [и] Прародительница Бин» [Чжан Сюся, Ци Ханьфу, Цао Цзяньдунь 2017, с. 213]. В этих надписях мать и прародительница вместе выступают объектами ритуального подношения:

乙卜惠羊于母妣丙

[В день] *и* гадали: именно барана [баранов] [употребим в жертву] для Матери [Бин] [и] Прародительницы Бин? [ХЮЧ 2003, № 401.1].

Наконец в хуадунских надписях упоминается культ неизвестной «матери» (или «матерей», в этом случае после термина *му* отсутствует знак *тянь гань*), а также «многих матерей» (*до му* 多母) (см. [ХЮЧ 2003, № 125.1, 124.6]). Упоминание «многих матерей»

¹⁷ Сторонники версии «Цзы — сын У-Дина» отождествляют эту «мать» с Прародительницей У (Би-У 妣戊), как именуется в поздних царских гадательных надписях одна из жен У-Дина [Schwartz 2019, р. 50, 372]. Действительно, в инскрипциях пятого периода (правление Ди-И и Ди-Синя), посвященных циклическим жертвоприношениям умершим ванам и их супругам, У-дину приписывается три жены с посмертными именами Би-У, Би-Синь 妣辛 и Би-Гуй 妣癸 [Чан Юйчжи 2010, с. 436]. Согласно их очередности появления в ритуальном календаре, следует полагать, что первые две прародительницы — Би-У и Би-Синь — умерли при жизни своего супруга. Если предположить, что Цзы приходился сыном У-Дину, то покойную на тот момент экс-супругу У-Дина он вполне мог называть Мать У. Что же касается Би-Синь, то она нередко принимается исследователями за родную мать Цзы, т. е. Фу Хао, так как именно в ее посмертном имени, вероятнее всего, имелся знак *синь* 辛. Хуадунские гадательные надписи не опровергают и не подтверждают данную версию. Поскольку сыновние отношения Цзы с указанными персонажами гадательных надписей отчетливо не прослеживаются, эта гипотеза нуждается в дальнейшей разработке.

заставляет предположить, что усопших матерей на самом деле было больше тех двух, что указаны выше — Му-У и Му-Бин. Причины, по которым остальные «матери» не вошли в записи гаданий, нам неизвестны. Более того, возникает вопрос: не только ли меньшей продолжительностью жизни женщин объясняется тот факт, что в хуадунских надписях упомянут культ усопших «матерей», но отсутствует культ «отцов»? Действительно, весьма сомнительным представляется, что из поколения «матерей» Цзы умерло несколько родственников, а из поколения «отцов» — никого. Или, может быть, причина заключается в другом: в качестве объекта почитания «матери» для Цзы были важнее или, скажем, в большей степени соответствовали его статусу жертвователя, чем «отцы»?

В то же время в хуадунских надписях представлен культ другого умершего ближнего родственника — Брата Дина (Сюн-Дин 兄丁). Культ покойного брата Цзы представлен лишь пятью гадательными инскрипциями, при этом в них содержатся сведения о довольно торжественных жертвоприношениях. Так, для Сюн-Дина устраивались подношения голов специально обезглавленных человеческих жертв, винные возлияния и заклания жертвенных животных. В одной надписи Сюн-Дин предстает единственным объектом подношений:

丁卜酉 伐兄丁卯 宰又鬯

В [день] *дин* гадали: совершая ритуал *ю*, обезглавим [для] Брата Дина, разрубим жертвенных баранов [и] совершим подношение душистым вином? [ХЮЧ 2003, № 236.3].

В остальных четырех надписях Брат Дин фигурирует в качестве объекта подношений вместе с Прародительницей Гэн (Би-Гэн), для которой, как и для Сюн-Дина, предназначались человеческие жертвоприношения, например:

酉 伐兄丁告妣庚又伐妣庚

Совершая ритуал *ю*, обезглавим [для] Сюн-Дина, доложим Би-Гэн и еще обезглавим [для] Би-Гэн? [ХЮЧ 2003, № 236.7].

Несмотря на малочисленность надписей, касающихся культа Брата Дина, человеческие жертвоприношения (путем подношения голов, вероятно, добытых пленников) можно расценивать как свидетельство важного значения этой сакральной фигуры для хуадунского Цзы. В царских надписях неоднократно упоминают-

ся жертвоприношения в честь умерших братьев. К слову, этот культ демонстрирует разительное отличие шанского ритуала от ритуальной практики последующей эпохи Чжоу 周 (1045–221 до н. э.), когда культ братьев не отправлялся.

Кроме того, в хуадунских гадательных надписях в качестве объекта почитания фигурирует персонаж, которого обычно квалифицируют как вероятного отпрыска владельца этих надписей. Его посмертное имя — Цзы-Гуй 子癸 «Отпрыск Гуй». Оно представляет собой сочетание апеллятива Цзы и знака гуй 癸 (10-й день десятиричного цикла). Наряду с формой записи Цзы-Гуй, его имя также записывалось в обратном порядке — Гуй-Цзы 癸子.

Культ Цзы-Гуя представляется весьма значительным. Судить об этом можно не только по частому упоминанию этого духа в гадательных надписях (всего насчитывается 31 надпись), но и по разнообразию предназначенных для него жертвоприношений. В числе жертв, приносимых этому объекту, упоминаются все главные виды жертвенного скота — быки, овцы, свиньи, а также душистое вино (*чан* 鬯), просо (*шу* 黍) и «обезглавленные» (*фа* 伐) — вероятнее всего, головы человеческих жертв. Судя по хуадунским надписям, Цзы-Гуй (Гуй-Цзы) представлялся опасным духом: почитая его, хуадунские жрецы нередко устраивали ритуалы, направленные на предотвращение зла (болезней и другой скверны) и очищения от него [ХЮЧ 2003, № 29.1, 409.15, 275.5].

Обычно исследователи квалифицируют Цзы-Гуя как покойного родного сына хуадунского Цзы. В царских гадательных надписях культ «отпрысков» крайне незначителен, он ограничивается упоминанием четырех имен: Цзы-У 子戊, Цзы-Гуй 子癸, Цзы-Дин 子丁 и Цзы-Гэн 子庚 [ДЦД 2020, с. 670]. К слову, культ умерших детей не только отсутствовал в Китае в последующие эпохи, но его также нельзя назвать типичным для культа предков как формы религии. В тех религиях, где поклонение предкам доминировало, культ умерших детей обычно никак не проявлялся. Согласно представлениям некоторых народов, мертворожденные и убитые дети превращаются в опасных и мстительных духов. Неизвестно, принадлежали ли к этой категории шанские «отпрыски», умершие, возможно, преждевременно или неестественной смертью. Ничего определенного по этому поводу добавить нельзя.

Свидетельства культа прародителей-цзу 祖 и прародительниц-би 妣 как главного культа владельца хуадунских гадательных надписей

Помимо рассмотренных выше предков (матерей, брата и отпрыска), значительная часть умерших родственников в хуадунских надписях представлена «прародителями»-цзу и «прародительницами»-би. Судя по многочисленным упоминаниям этих предков, их можно назвать главными реципиентами жертвоприношений Цзы. Их имена также образованы путем сочетания термина родства (цзу или би) с одним из знаков *тянь гань*. Если считать Цзы прямым царским потомком, то в данном случае не все эти предки могут быть однозначно соотнесены с известными нам фигурами из царской генеалогии, т. е. с правителями и их супругами.

Всего в хуадунских надписях насчитывается семь «прародителей»-цзу и шесть «прародительниц»-би. Обращает на себя внимание, что эти мужские и женские предки упоминаются с разной частотой: одни упомянуты десятки и даже сотни раз, другие — лишь единожды (см. Табл. 1).

**Табл. 1. Упоминания предков-цзу и прародительниц-би
в хуадунских гадательных надписях**

Мужские предки (цзу)		Женские предки (би)	
<i>Имя предка</i>	<i>Количество упоминаний</i>	<i>Имя предка</i>	<i>Количество упоминаний</i>
Цзу-Цзя 祖甲	83	Би-Цзя 妣甲	5
Цзу-И 祖乙	105	Би-Бин 妣丙	2
Цзу-Бин 祖丙	3	Би-Дин 妣丁	30
Цзу-Дин 祖丁	3	Би-Цзи 妣己	39
Цзу-У 祖戊	2	Би-Гэн 妣庚	311
Цзу-Гэн 祖庚	1	Би-Гуй 妣癸	1
Цзу-Синь 祖辛	1		

Исходя из частоты упоминаний этих предков, что вполне можно рассматривать как свидетельство значимости того или иного предка для гадателя, напрашивается следующий вывод: в хуадунской ритуальной деятельности существовала значительная диспропорция между жертвоприношениями, предназначенными

для мужских или женских предков, а также для разных предков внутри мужской или женской группы. Иначе говоря, одни объекты поклонения занимали заметно более высокое место, чем другие. При этом, что интересно, жертвоприношения женским предкам упоминаются почти в два раза чаще, чем жертвоприношения для мужских предков. Одному лишь культу Прародительницы Гэн хуадунские жрецы уделяли гораздо большее внимание, чем всем мужским предкам вместе взятым. На основании приведенных подсчетов, думается, можно сделать вывод о доминировании культа женских предков в ритуальной системе Цзы.

Ответить на вопрос, чем объясняется такая диспропорция, могла бы помочь точная идентификация предков по отношению к заказчику гаданий. Главный вопрос заключается в том, являлся ли кто-нибудь из хуадунских предков-цзу шанским предком-правителем или был предком Цзы по генеалогической линии, отличной от царской. То обстоятельство, что все эти предки именованы путем сочетания циклического и терминов родства с достаточно широкой семантикой, серьезно затрудняют эту задачу, пожалуй, даже делают ее практически невыполнимой. Так, если Цзы приходился шанскому вану близким родственником младшего поколения (сын или племянник), то предки Цзы и вана были общими, при этом, кроме поколения родителей вана (для вана эти предки — *фу* и *му*, для Цзы — *цзу* и *би*), все остальные предки назывались бы одинаково *цзу* и *би*¹⁸.

Помимо того, что знак *цзу* в имени предков мог выступать в качестве термина родства, он также являлся частью посмертного имени умершего правителя, известного как по гадательным надписям, так и по сведениям традиционной историографии. Так, в качестве примера можно привести храмовые имена некоторых умерших ванов до У-Дина: Цзу-И и его сыновья — Цзу-Синь и Цзу-Дин — именованы с помощью знака *цзу*. Что же касается прародительниц-*би*, то о них мы можем судить, основываясь

¹⁸ Если предположить, что, например, Сяо-И, отец У-Дина, был дедом Цзы, то в этом случае Цзы называл бы его Цзу-И, что в этом случае означает «Дед И». Что же касается У-Дина, то он называл Сяо-И — Фу-и «Отец И». В то же время, например, дядю Сяо-И — Нань-Гэна 南庚 и У-Дин, и Цзы могли именовать одинаково — Цзу-Гэн, однако для первого это означало бы «Дед Гэн», а для второго — «Прадед Гэн».

лишь на сведениях поздней шанской эпиграфики о супругах правителей, включенных в пятиритуальный цикл. Все это значительно осложняет идентификацию предков, именованных *цзу* и *би*.

Если же заказчик хуадунских гаданий был неким представителем боковой ветви, давно отделившейся от царского линиджа, то предки *цзу* и *би*, упомянутые в записях этих гаданий, являлись его собственными предками, о которых не известно ничего определенного, кроме того, что они относились к поколениям дедов и бабок и старше, и тем самым они остаются для нас неизвестными персонажами. Нельзя исключать того, что на уровне домашней религии под предками *цзу* и *би* подразумевались не четко соотносимые с тем или иным поколением предки данной семьи или клана, а некие полумифологические предки — семейные духи-покровители, обеспечивающие потомков поддержкой и защитой при условии надлежащего исполнения в их честь обрядов. Кроме того, мы знаем, что в позднешанском обществе сохранялся высокий статус женщин, но, за исключением того, что первостепенным объектом царского культа являлись умершие правительницы (супруги правителей, в особенности, матери сыновей, занявших престол), ничего не можем сказать о матрилинейности в обществе в целом.

По поводу идентификации предков из хуадунских надписей высказывались различные версии и предположения. По мнению Лю Имань и Цао Динъюня, упомянутых в этих надписях предков Цзу-И и Цзу-Цзя следует расценивать как шанских предков-правителей Цзу-И и его сына Во-Цзя (Цян-Цзя), на основании чего главный жертвователь — Цзы идентифицируется этими учеными как потомок Во-Цзя по боковой ветви, т. е. как глава одного из шанских кланов, отпочковавшихся в разное время от главной (царской) генеалогической линии родства [Цао Динъюнь, Лю Имань 1999, с. 251–310]. Однако, как замечает Лю Юань 劉源, если бы дело обстояло именно так, то в своей ритуальной деятельности порядок жертвоприношений этим предкам следовал бы выглядеть следующим образом: в одной и той же декаде сначала почитается Цзу-И, а затем — Цзу-Цзя (т. е. Во-Цзя). В хуадунских же надписях мы видим обратную картину — жертвоприношения Цзу-Цзя всегда предшествуют жертвоприношениям Цзу-И с разницей в один день, что свидетельствует о том, что Цзу-Цзя был старше Цзу-И [Лю Юань 2007, 136–137] (см. Табл. 2).

**Таблица 2. Дни жертвоприношений для Цзу-Цзя и Цзу-И
в хуадунских гадательных надписях**

Фрагмент	День жертвоприношения Цзу-Цзя	День жертвоприношения Цзу-И	
№ 17	<i>цзя-чэнь</i> 甲辰 (41-й)	<i>и-сы</i> 乙巳 (42-й)	
№ 34	<i>цзя-чэнь</i> 甲辰 (41-й)	<i>и-сы</i> 乙巳 (42-й)	
№ 37	<i>цзя-чэнь</i> 甲辰 (41-й)	<i>и-сы</i> 乙巳 (42-й)	
№ 267	<i>цзя-чэнь</i> 甲辰 (41-й)	<i>и-сы</i> 乙巳 (42-й)	
№ 296	<i>цзя-чэнь</i> 甲辰 (41-й)	<i>и-сы</i> 乙巳 (42-й)	
№ 463	<i>цзя-чэнь</i> 甲辰 (41-й)	<i>и-сы</i> 乙巳 (42-й)	
№ 4	<i>цзя-инь</i> 甲寅 (51-й)	<i>и-мао</i> 乙卯 (52-й)	
№ 37	<i>цзя-инь</i> 甲寅 (51-й)	<i>и-мао</i> 乙卯 (52-й)	Гадание о жертвоприношении Цзу-Цзя — в день <i>гуй-чоу</i> 癸丑 (50-й)
№ 63	<i>цзя-инь</i> 甲寅 (51-й)	<i>и-мао</i> 乙卯 (52-й)	Гадание о жертвоприношении Цзу-Цзя — в день <i>гуй-чоу</i> 癸丑 (50-й)
№ 459	<i>цзя-инь</i> 甲寅 (51-й)	<i>и-мао</i> 乙卯 (52-й)	
№ 13	<i>цзя-у</i> 甲午 (31-й)	<i>и-вэй</i> 乙未 (32-й)	
№ 426	<i>цзя-у</i> 甲午 (31-й)	<i>и-вэй</i> 乙未 (32-й)	
№ 228	<i>цзя-шэнь</i> 甲申 (21-й)	<i>и-ю</i> 乙酉 (22-й)	
№ 291	<i>цзя-шэнь</i> 甲申 (21-й)	<i>и-ю</i> 乙酉 (22-й)	
№ 237	<i>цзя-сюй</i> 甲戌 (11-й)	<i>и-хай</i> 乙亥 (12-й)	

Сторонники версии о том, что Цзы являлся сыном вана, а ритуальная система Цзы включала царских предков-правителей, идентифицируют наиболее почитаемого хуадунского мужского предка Цзу-И как шанского правителя Сяо-И, родного отца У-дина, а другого популярного предка — Цзу-Цзя — как правителя Ян-

Цзя 陽甲 (старшего брата Сяо-И), относящегося к категории «отцов» в надписях У-Дина¹⁹. Что касается Прародительницы Гэн, то она отождествляется с матерью У-Дина, чье храмовое имя (Би-Гэн) как супруги Сяо-И известно по записям гаданий о пяти ритуалах [Ян Шэннань 2004, с. 204-210]. В этом случае Цзу-Гэну соответствует Пань-Гэн 盤庚, а Цзу-Синю — Сяо-Синь 小辛.

Гипотеза Ян Шэннаня, согласно которой хуадунский Цзы отождествляется с предполагаемым сыном У-Дина Сяо-Цзи,²⁰ на первый взгляд, снимает многие противоречия, но не отвечает на все вопросы. Так, Чан Яохуа 常耀華 обращает внимание на то, что, если бы Цзы был сыном У-Дина, то его культовая практика должна была бы корреспондировать с ритуальной системой У-Дина и полностью совпадать с практиками предполагаемых братьев Цзы, занявших позднее ванский престол (Цзу-Цзя и Цзу-Гэн). Однако в царских надписях групп гадателей Бинь 賓 и Ши 自 не встречаются имена таких предков, как Цзу-Бин, Цзу-Гэн и Би-Дин, а в группе Чу фигурируют имена «матерей» — Му-Синь 母辛 и Му-Гуй 母癸, отсутствующие в хуадунских гаданиях²¹. В целом попытки идентифицировать хуадунских предков с персонажами царских гадательных надписей сами по себе в известной степени напоминают гадание.

Судя по датам, приведенным в Табл. 2, в одной и той же декаде за днем жертвоприношения Цзу-Цзя следовал день жертвоприношения Цзу-И, что следует расценивать как свидетельство того, что для гадателей Цзу-Цзя был непосредственным предшественником Цзу-И. Можно даже предположить, что этих предков связывали родственные узы по линии отец-сын, т.е. Цзу-цзя яв-

¹⁹ У-Дин называл Ян-Цзя Отцом Цзя (Фу-Цзя 父甲). Если Цзы принадлежавший к категории «отпрысков» вана, то он должен был бы называть этого предка Цзу-Цзя, т. е. Дед Цзя.

²⁰ Это также в равной степени относится к версиям об отождествлении хуадунского Цзы не только с Сяо-Цзи, но и с некоторыми персонажами гадательных надписей, именованных с помощью апеллятива Цзы, так как в обоих случаях под Цзы понимается сын или племянник У-Дина.

²¹ На это можно возразить, что на момент создания хуадунских надписей Му-Синь была еще жива и появляется в качестве правительницы Фу Хао. Тем не менее это не объясняет отсутствие упоминаний Му-Гуй.

лялся отцом Цзу-И. Во всяком случае крайне маловероятным представляется, что один из них был Ян-Цзя, а другой — Сяо-И, и непонятно, на каком основании тогда культ хуадунского Цзы был сосредоточен на почитании старшего и младшего из «дедов» при явном игнорировании двух других «дедов»-цзу под знаками *гэн* и *синь*, которых в этом случае следует отождествить с Пань-Гэном и Сяо-Синем.

Выявленная последовательность ритуального почитания Цзу-Цзя и Цзу-И подтверждается также надписями, сообщающими о совместных жертвоприношениях предкам. Помимо Цзу-Цзя и Цзу-И, в них фигурирует Прародительница Гэн (Би-Гэн). Например:

丙子歲祖甲一牢歲祖乙一牢歲妣庚一牢才(在)割(葛)來自觴(唐)

В [день] *бин-цзы* [гадали (?)] : разрежем (на части) [для] Цзу-цзя одного жертвенного быка, разрежем (на части) [для] Цзу-и одного жертвенного быка, разрежем (на части) [для] Би-Гэн одного жертвенного быка? В [местности] Гэ²². По возвращении из [местности] Тан [ХЮЧ 2003, № 480.6].

По всей видимости, указанная в этой надписи дата — *бин-цзы* (13-й день) являлась и днем гадания, и днем ритуального заклания, причем она не соответствовала знаку *тянь гань* в именах почитаемых предков. Из этого можно сделать вывод, что в определенные декады жертвоприношения указанным трем предкам не всегда привязывались к соответствующим дням *тянь гань* и, похоже, совершались одновременно путем заклания одинаковых жертвенных животных.

В следующей надписи, посвященной трем предкам, обращает на себя фраза — *цзы Цзу-Цзя Цзу-И чжи Би-Гэн* 自祖甲祖乙至妣庚 «начиная с Цзу-Цзя, Цзу-И до Прародительницы Гэн»:

丁未卜其禦自祖甲祖乙至妣庚 𠄎二牢麥(來)自皮(彼)鼎 酉興用

В [день] *дин-вэй* гадали: совершим ритуал предотвращения зла [для предков] начиная с Цзу-Цзя, Цзу-И до Би-Гэн [и, записав

²² Чтение знака условно. По некоторым выкладкам, эта местность локализуется на востоке пров. Хэнань, к западу от Шанцю 商丘 [Schwartz 2019, p. 251].

на планках,] дадим обет о заклании²³ двух жертвенных быков? [Вернувшись] из того [места], совершили подношение [в сосуде?] *дин*, ритуалы *ю* [и] *син* (?). Применили [это гадание] [ХЮЧ 2003, № 149.4].

Свидетельства проведения одинаковых ритуалов в честь указанных выше мужских предков и прародительницы можно расценивать как указание на равноправие этих трех предков в ритуальной иерархии. Несмотря на то, что Би-Гэн упоминается после предков-*цзу*, у нас нет веских оснований утверждать, что по своему статусу мужские предки для хуадунских жрецов были значительнее прародительницы. Как бы то ни было, судя по приведенным выше надписям, а также частоте упоминаний, разнообразию видов жертвоприношений и составу жертв, три объекта поклонения — Цзу-Цзя, Цзу-И и Би-Гэн — составляли костяк хуадунской системы жертвоприношений.

Особенность индивидуальных жертвоприношений для Цзу-Цзя, Цзу-И и Би-Гэн заключалась в том, что они были едва ли не единственными предками, которые почитались не только в день, соответствующий знаку *тянь гань* в их имени, но и во все другие дни (единственное исключение — отсутствие жертвоприношений для Цзу-И в дни *гэн* 庚 и *жэнь* 壬), т. е. ритуальная деятельность, им посвященная, носила тотальный характер. Кроме того, иногда для совместных жертвоприношений из этой троицы выбиралась пара (в данном случае они упоминались в одной гадательной надписи), в честь которых устраивались ритуалы, причем они происходили как в дни, соответствующие имени одного из предков, так и в другие дни. Так, в ритуальном календаре можно отметить жертвоприношения для Цзу-Цзя и Цзу-И в дни *и* 乙, *у* 戊 и *цзи* 己, для Цзу-И и Би-Гэн — в день *и*. Если совместное жертвоприношение для Цзу-И в паре с Цзу-Цзя или Би-Гэн в день *и* можно объяснить сопричастием двух последних предков к главному

²³ Вероятнее всего, знак *цэ* 𠂔 означает особый вид записи на планках для письма, где указывались виды жертвенных животных и их количество. Иначе говоря, речь идет о письменном обещании совершить жертвоприношение через заклание определенного числа жертв (подробнее см. [Schwartz 2019, p. 75]). Отсюда наш перевод *цэ* — «дать обет о заклании».

ритуалу в честь Цзу-И, то смысл жертвоприношений в остальные дни остается неясным.

Заслуживает внимания то, что некоторые предки группы *цзу* и *би* упоминаются лишь в единичных инскрипциях (Цзу-Дин — в трех надписях, Цзу-Синь, Цзу-У и Цзу-Бин — в двух, Би-Гуй и Му-[Бин?] — в одной, Би-Цзя — в пяти) в то время как остальные (Цзу-Цзя, Цзу-И, Би-Дин, Би-Гэн, Би-Гуй, Гуй-Цзы) упоминаются в этом контексте десятки раз. Однако даже среди редко упомянутых предков наблюдается дифференциация: если для Цзу-У единственное подношение было ограничено весьма незначительной жертвой — собакой [ХЮЧ, 2003, № 316.1], то заклания для Прародительницы Гуй жертвенных быков, наиболее ценных ритуальных животных, похоже, были обыденным делом. Все это свидетельствует о различном статусе покойных прародителей и прародительниц в ритуальной иерархии хуадунского Цзы.

Интересную деталь можно обнаружить в записи одного гадания, в котором предсказателем выступает собственно Цзы. В этой надписи речь идет об исполнении ритуала в честь Цзу-И, причем субъектом этого ритуала указан Дин, т. е. персонаж, которого, как отмечалось выше, большинство специалистов отождествляют с У-Дином:

癸酉卜才(在) 𠄎 丁弗賓祖乙彡(彤)子占曰弗其實用

В [день] *гуй-ю* гадали, в [местности] Фу: Дин не [сможет] исполнить ритуальную встречу Цзу-и, совершая ритуал *жун*? Цзы, разгадав ответ (по трещинам на кости), сказал: определенно не [сможет] исполнить ритуальную встречу. Применили [это гадание] [ХЮЧ, 2003, № 480.2].

В царских надписях группы гадателя Чу часто упоминается царский ритуал, выраженный оборотом: ван + ритуальная встреча духа предка на земле (*бинь* 賓)²⁴ + имя царского предка-правителя + термин жертвоприношения. В качестве термина жертвоприношения обычно указывался один из терминов пятиритуального цик-

²⁴ В царских гадательных надписях знак *бинь* имеет значение регулярного ритуала, от которого, как представляется, зависело благополучие вана и всего общества, и обычно применяется в утвердительной форме, что говорит об обязательности его проведения. Эти надписи, как правило, завершались оборотом *ван ю* 亡尤 «не будет неблагоприятия». В хуадунской надписи данный оборот отсутствует.

ла (см., например: [Хэцзи 1978–1983, № 22273+25274]). В рассматриваемой надписи субъектом исполнения ритуалов *бинь* и *жун* 𠂇 (𠂇)²⁵ также выступает шанский ван (Дин). Исходя из этого, казалось бы, логично предположить, что речь идет о царской ритуальной деятельности, совершенной в честь предка У-Дина — умершего правителя (либо далекого предка Цзу-И, либо близкого — Сяо-И, принадлежавшего к поколению дедов-цзу хуадунского Цзы), однако такое толкование не вызывало бы сомнения, если бы гадателем являлся штатный царский гадатель или лично ван.

В приведенной же надписи не только гадателем, но и предсказателем выступает хуадунский Цзы. Трудно представить, чтобы Цзы определял дееспособность вана в ритуальной сфере, ведь это явно ставило бы его выше вана, являвшегося, как известно, верховным жрецом. Все эти версии неприемлемы, равно как неприемлемы и другие, более банальные, объяснения (например, Цзы гадал о планах вана из праздного любопытства). Следует помнить, что у Цзы была прямая связь как с правителем, так и с правительницей, позволявшая ему быть в курсе царских планов, поэтому упражняться в такого рода гаданиях было бы для него бессмысленным занятием.

На наш взгляд, прояснить смысл этой надписи позволяет анализ места проведения мантического сеанса и тех обстоятельств, в которых данный сеанс происходил. Местом гадания и проведения ритуалов указана некая местность Фу 阜²⁶. В хуадунских надписях она неоднократно упоминается как место ритуальной деятельности: здесь Цзы совершал музыкальный ритуал *цзоу* 奏 [ХЮЧ 2003, № 5.15], заклинания, жертвоприношения *суи* 歲 для Цзу-Цзя, Цзу-И, Би-Дин, Би-Цзи [ХЮЧ 2003, № 13.1, 13.2, 13.5–7,

²⁵ В более поздних гадательных надписях знаком *жун* записывается один из пяти ритуалов ритуального календаря. Как считается, этот знак является прообразом иероглифа *жун* 𠂇 «дополнительное жертвоприношение», на основании чего дано его чтение. Согласно толкованию Дун Цзобиня 董作實 (1895–1963), шанский знак *жун* обозначал обряд жертвоприношения, совершавшийся под специальную ритуальную музыку — удары в барабаны [Дун Цзобинь, 1945, с. 3].

²⁶ Этот знак не имеет соответствий в поздней иероглифике, его чтение дано по элементу *фу* 阜 «холм».

217.1–2, 30.1], ритуал предотвращения зла и объявления об обете заклания быков, коров и свиней для Би-Гэн и принесение в жертву овец для этой прародительницы [ХЮЧ 2003, № 163.+ 506.1, 173.4–5], подношение обезглавленных жертв *фа* 伐 [ХЮЧ 2003, № 247.2]. Кроме того, Фу упоминается в связи с болезнью главного героя [ХЮЧ 2003, № 264.3], сбором лучников и объявлением о военном походе на юг [ХЮЧ 2003, № 264.4], подношением мясных яств и других даров [ХЮЧ 2003, № 282.2, 480.3, № 480.5].

В предыдущей и последующей надписях на том же самом фрагменте сообщается о том, что гадания в Фу происходили по возвращении с охоты в местности Тан 觴(唐)²⁷ [ХЮЧ 2003, № 480.1, 480.3], причем в обеих надписях речь идет о подношении Дину ценных даров. Как представляется, возвращаясь с охоты, ван направился в Фу, место, которое, вероятно, находилось во владении Цзы. В этом случае Цзы выступил в качестве хозяина, принимающего высокого гостя. Ритуал встречи подразумевал подношение даров, и таковые были подношены вану — нефритовые изделия и мясные яства. Можно предположить, что Цзы ждал от правителя взаимного дара, своего рода пожалование, каким и могло быть совершение ритуалов в честь одного из наиболее почитаемых хуадунских предков — Цзу-И. Кем же в этом случае являлся этот предок?

Если согласиться с тем, что гадание подданного о ритуалах своего сюзерена абсурдно, то трудно отождествить Цзу-И с одним из умерших правителей. Напрашивается другое объяснение: ритуалы, указанные в этой надписи, устраивались в честь предка, пусть и общего для вана и Цзы, но при этом именно для последнего служившего одним из главных объектов почитания. Тогда нельзя исключать, что упомянутый Цзу-И был неким шанским сородичем, не входившим в перечень обязательных объектов царских жертвоприношений.

В хуадунской надписи тема гадания сформулирована в отрицательной форме, т. е. исполнение ритуалов *бинь* и *жун* всецело зависело от высших сил. Представляется, что, задавая вопрос в такой форме, Цзы пытался узнать, одобрят ли эти силы совершение ваном

²⁷ Обычно локализуется учеными в юго-восточной части Шаньси [Schwartz 2019, p. 295].

ритуалов в честь Цзу-И при условии, если он обратится к вану с просьбой об этом. По всей видимости, столь важное условие не было отражено в записи гадания, так как для Цзы и его окружения оно, думается, было само собой разумеющимся. Ответ оракула, который Цзы интерпретировал как то, что ван не сможет исполнить ритуалы, предположительно означал, что Цзы не следовало бы обращаться с этой просьбой к правителю. Как бы то ни было, представляется весьма затруднительным отождествить Цзу-И с одним из умерших правителей, известных по царской генеалогии.

Тем не менее в хуадунских гадательных надписях упоминаются некоторые царские предки-правители. Как отмечалось выше, их культ, имевший, вероятно, всеобщий официальный характер, должен был выходить за рамки домашнего культа вана. Склоняясь к версии о том, что Цзы не был царским потомком по прямой линии, полагаем, что его культ предков-правителей должен был отличаться от культа умерших родственников.

Особенности словоупотребления имен умерших правителей и культ умерших правителей как основная форма государственной религии

В отличие от предков, именованных с помощью терминов родства, имена предков-правителей в хуадунских надписях образованы путем сочетания знаменательного слова и знака *тянь гань* и полностью совпадают с храмовыми именами духов правителей, известных по царским гадательным надписям. Всего упомянуто четыре предка-правителя — Шан-цзя, Да-и 大乙, Да-цзя 大甲 и Сяо-Цзя 小甲. Все надписи, в которых содержатся имена этих предков, имеют ряд особенностей, свидетельствующих о том, что их применение в хуадунских надписях заставляет выделить этих объектов культа в отдельную группу, отличную от умерших родственников.

В одной из инскрипций упомянуто имя Сяо-Цзя²⁸:

終小甲日子乎(呼)狩

В конце дня Сяо-Цзя Цзы призывает охотиться? [ХЮЧ 2003, № 85.3].

²⁸ Сяо-Цзя – седьмой ван шанской династии Цзы, сын Тай-Гэна 太庚 (в шанских надписях — Да-Гэн 大庚).

В этой надписи с помощью выражения *Сяо-Цзя жи* 小甲日 «день Сяо-Цзя» обозначается некий день шанского календаря. Иначе говоря, предок-правитель не выступает непосредственно объектом ритуальной деятельности гадателя (в надписи речь идет не о жертвоприношениях, а об охоте), его имя лишь используется как дата, которая вполне могла быть выражена циклическими знаками. Можно предположить, что такой вариант календарной записи происходит из того, что за определенными днями закреплялась ритуальная деятельность в честь умерших правителей, при этом такая деятельность, видимо, была обязательной не только для вана и его семьи, но и более широкого круга аристократов.

Аналогичная форма записи также встречается в царских гадательных надписях. Например:

中丁日亡害

В день Чжун-Дина²⁹ не будет вреда? [Хэци 1978-1983, № 32500].

惟今羌甲日鼎...

Именно в сегодняшний день Цян-Цзя совершим подношение [в сосуде?] *дин*...? [Хэци 1978-1983, № 27258].

Следует заметить, что шанские жрецы пользовались разными способами записи календарной даты. В позднешанской эпиграфике наиболее часто применялась комбинация знаков *тянь гань* и *ди чжи*, в то же время нередко использовался только знак *тянь гань*, сочетание знаков, обозначающих один из пяти ритуалов годового цикла и имя объекта этого ритуала — правителя и/или правительницы, а также имя предка-правителя (обычно в сочетании со знаком *жи* «день»). Последний вариант представлен в приведенной выше надписи.

На основании этого можно заключить, что хуадунский Цзы хорошо знал царский ритуальный календарь и пользовался им в своих гаданиях. Это свидетельствует о том, что, во-первых, календарь, в основе которого лежал культ умерших правителей, был доступен не только вану, но и его окружению, и, во-вторых, на практике его использование не было ограничено религиозно-ритуальной сферой. Если верно предположение о том, что культ

²⁹ Чжун-Дин 中丁 — сын Тай-У 太戊, в шанских надписях — отец Цзу-И.

царских предков-правителей играл роль общегосударственного культа, то, по всей видимости, шанская элита была вовлечена в отправление этого культа. В чем заключалась конкретная деятельность Цзы в день поминовения Сяо-Цзя, участвовал ли он в ритуалах совместно с ваном как главным жертвователем или, будучи высокопоставленным лицом, совершал жертвоприношения независимо от вана или совершал иные ритуалы, судя по данной инскрипции, нам неизвестно.

В другой инскрипции упоминается идентифицируемый как легендарный основатель шанского государства Чэн-Тан 成湯 и частый объект ритуальной деятельности в записях царских гаданий — Да-И:

甲午卜其禦宜矢(昃)乙未矢(昃)翌酉彤大乙用

В [день] *цзя-у* гадали: [когда будем] совершать ритуал предотвращения зла и разложим на столах (мясные) яства, [то это должно быть] пополудни? [Это будет] пополудни [дня] *и-вэй*, [когда должно] совершить ритуал *ю* [для] Да-И, [приуроченный к] ритуалу *и* [в честь этого предка]?³⁰ Применили [это гадание] [ХЮЧ 2003, № 290.7].

В нашей интерпретации этой надписи хуадунский гадатель не спрашивает прямо о совершении жертвоприношения для Да-И, он лишь использует его как способ обозначения дня, в который

³⁰ Чжу Цисян интерпретирует *и* как «завтрашний (следующий) день», при этом замечая, что последняя фраза в этой надписи трудна для понимания. С оговоркой, что его перевод не совсем соответствует грамматической конструкции этой гадательной надписи, он дает следующее толкование: «на следующий день в день *и-вэй* в период *цзэ* принесем жертвы предку Да-И» [Чжу Цисян 2020, с. 194]. На наш взгляд, словоупотребление знака *и* в хуадунских надписях, напротив, позволяет квалифицировать его в значении ритуала, что, в частности, подтверждается рассматриваемой надписью. А. Шварц дает следующий перевод: “In the afternoon of Yiwei there will be an Yi-rite and ale libation to Da Yi” [Schwartz 2019, p. 282] (здесь под *ale libation* имеется в виду ритуал *ю*). По нашему мнению, фраза имеет иную конструкцию и дословно может быть выражена так: «[Что касается] периода *цзэ* дня *и-вэй*, [то это есть время] совершения ритуалов *и* [и] *ю* [для] Да-И». Думается, ритуал *и* уже в то время был регулярным, отсюда – наше толкование *ю* как жертвоприношения, приуроченного к ритуалу *и*.

намечалось проведение ритуала предотвращения зла и раскладки жертвенных яств. Гадателю было важно определить предельно точное время их совершения, отсюда — довольно пространный записи времени: отрезок дня (цзэ 昃 «пополудни»³¹), календарный день цикла (32-й день *и-вэй* 乙未), дата ритуального календаря, выраженная термином регулярного ритуала *и* 𠄎³² (что касается ритуала *ю* 酉, то он был приурочен к этому дню чествования Да-И и потому также являлся, видимо, регулярным). В отличие от ритуала *и*, ритуал *ю*, часто интерпретируемый исследователями как возлияние вина (т. е. *цзю* 酒 «вино»), не входил в царский пятиритуальный цикл, поэтому его, на наш взгляд, следует отнести к разряду тех жертвоприношений, которые устраивали хуадунские жрецы. Другими словами, винное возлияние для Да-И было приурочено ко дню общегосударственного культа этого предка-правителя, выпавшим в то время на 32-й день цикла ритуала *и*. По-видимому, смысл гадания состоит в том, что в целях подготовки к ритуалу *ю* хуадунские жрецы были озабочены выбором точного времени исполнения обрядов по предотвращению зла и раскладки мясных яств, на что и стремились получить сакральную санкцию. По их прогнозам, их следовало исполнить во второй половине дня до захода солнца.

Если в рассмотренной выше надписи № 290.7 в словоупотреблении термина *и* функция обозначения дня лишь проглядывается, то в некоторых других хуадунских инскрипциях, в которых он (в форме записи *и-жи*) применен в связке с именем предка-правителя, его вполне можно трактовать в таком качестве.

³¹ По некоторым предположениям, это период времени между 14 и 15 часами [Чжу Цисянь, 2020, с. 194]. По мнению некоторых исследователей, знак *цзэ* указывал на достаточно позднее время, соответствующее времени непосредственно перед заходом солнца [Takashima 2019, p. 41]. С большой вероятностью можно утверждать, что отрезок дня *цзэ* начинался, когда солнце уже клонилось к закату.

³² Соответствует ритуалу *и-жи* 翌日, здесь — слитное написание знаков *жи* «день» и *и* «завтрашний». Дун Цзобинь объяснял ритуал *и-жи* как *юй у* 羽舞 «танец с перьями», т. е. ритуальные пляски, исполняемые жрецами-танцорами с опахалами из птичьих перьев [Дун Цзобинь, 1945, с. 3].

Так, в надписях, упоминающих Да-Цзя³³, использована конструкция — термин *и-жи* + предлог *юй* 于 + имя предка-правителя и, по нашему мнению, служила для обозначения дня:

甲辰宜丁牝一丁各矢(昃)于我翌[日]于大甲用

В [день] *цзя-чэнь* [гадали]: разложим на столах (мясные) яства [к приезду] Дина, [употребив в жертву] одну корову? [Что касается времени, когда] Дин прибудет, [это будет] пополудни, [когда он сможет добраться] до нас? [День] ритуала *и-(жи)* для Да-Цзя. Применили [это гадание] [ХЮЧ 2003, № 34.4].

甲辰卜丁各矢(昃)于我[翌日]于大甲

В [день] *цзя-чэнь* гадали: [что касается времени, когда] Дин прибудет, [это будет] пополудни, [когда он сможет добраться] до нас? [День] (ритуала *и-жи*) для Да-Цзя [ХЮЧ 2003, № 169.1].

Эти надписи относятся к одной серии гаданий, совершенных в одно и то же время. По своему содержанию они касаются конкретного события — прибытию в месторасположение хуадунских гадателей Дина (У-Дина). В день гадания — 41-й день цикла (*цзя-чэнь* 甲辰) прорицалось время приезда вана: его ожидали пополудни (очевидно, того же дня), и к этому времени, вероятно, следовало устроить пиршество.

Насколько можно понять из царских гадательных надписей конца позднешанского периода, ритуал *и-жи*, как и другие циклические ритуалы, обычно устраивался на рассвете и был, скорее всего, приурочен к восходу солнца. В хуадунских же надписях речь идет о прибытии Дина во второй половине дня. Вероятно, Дин отправился в поездку уже после утреннего совершения ритуала *и-жи* и поэтому мог прибыть к хуадунскому Цзы только к вечеру, там его ждали мясные блюда, приготовленные из забитой по этому случаю коровы³⁴.

³³ Сын Чэн-Тана, второй шанский ван (в традиционной историографии упоминается как Тай-Цзя 太甲).

³⁴ По этой причине альтернативный вариант прочтения фразы *и-жи юй Да-Цзя* 翌日于大甲 как «[чтобы] совершить ритуал *и-жи* для Да-Цзя» нельзя считать удачным, так как из него следует, что Дин собирался приехать к хуадунскому Цзы, чтобы совершить государственный ритуал и к тому же исполнить его на исходе дня. На са-

Полагаем, что оборот *и-жи юй Да-Цзя* следует квалифицировать как запись даты. Если это так, то это говорит о том, что известная шанская практика обозначения дня по названию одного из пяти ритуалов, получившая распространение в конце позднешанского периода, появилась уже во времена хуадунских гаданий. Как представляется, с помощью такого рода записи гадатели уточняли ритуальную принадлежность дня *цзя-чэнь*: им являлся 41-й день цикла, в который было предписано совершение ритуала *и-жи* для Да-Цзя.

Что касается предка-правителя Шан-Цзя³⁵, то, как полагают исследователи, его имя упоминается в трех гадательных надписях (см., например [Чжан Сюся, Ци Ханьфу, Цао Цзяньдунь 2017, с. 196]). Дело в том, что имя Шан-Цзя на гадательных костях записывалось как крест (в этом написании он, собственно, и читается как циклический знак *цзя* 甲), вписанный в квадратную рамку, отчего его легко спутать со сходным иероглифом *тянь* 田 «охотиться; поле». Для двух надписей допустимы оба толкования [ХЮЧ 2003, № 23.2, 338.4], поэтому мы их оставим за скобками³⁶, и лишь в третьей надписи знак в виде обрамленного креста однозначно читается как Шан-Цзя:

甲戌酉甲旬歲祖甲 𠄎 一歲祖乙 𠄎 一歲妣庚 𠄎 一

В [день] *цзя-суй* [гадали?]: в декаде, [начинающейся с] исполнения ритуала *ю* [для] Шан-Цзя, разрежем (на части) [для] Цзу-Цзя овец [в числе] одной [головы], разрежем (на части) [для]

мом деле этот ритуал к моменту прибытия Дина должен быть уже завершен. По нашему мнению, эта фраза относится не к теме гадания, а к ее верификационной части.

³⁵ В царских гадательных надписях Шан-Цзя является первым правителем — объектом культа, имеющим в своем имени циклический знак: как правило, при совместных жертвоприношениях перечисление предков-правителей начиналось с Шан-Цзя. В *Ши-цзи* он упоминается под именем Вэй 微 в качестве отца Чэн-Тана.

³⁶ В частности, такие известные исследователи хуадунских инскрипций, как Яо Сюань, Цао Цзиньянь 曹錦炎 и Шэнь Цзяньхуа читают этот знак в надписи № 23.2 как *тянь*, а не Шан-Цзя [Яо Сюань 2006, с. 237; Цао Цзиньянь, Шэнь Цзяньхуа 2006, с. 6489].

Цзу-И овец³⁷ [в числе] одной [головы], разрежем (на части) [для] Би-Гэн кабанов [в числе] одной [головы]? [ХЮЧ 2003, № 487.3].

Особенность нашего прочтения этой надписи заключается в том, что ее вводная часть, как представляется, указывает на время совершения жертвоприношений предкам Цзу-Цзя, Цзу-И и Прародительнице Гэн (Би-Гэн). Впрочем, с грамматической точки зрения допустимо толкование выражения *цзя-суй ю Шан-цзя сунь* 甲戌酉上甲旬 как «в [день] *цзя-суй* [гадали]: совершим ритуал *ю* [для] Шан-Цзя, [в этой] декаде...», однако в этом случае смысл высказывания сводится к тому, что гадатель как будто не знает, стоит ли вообще совершать ритуальные «разрезания» для указанных предков. Мы же исходим из того, что гадателя прежде всего интересовал выбор жертв для жертвоприношений Цзу-Цзя, Цзу-И и Би-Гэн в то время, как ритуал *ю* для Шан-Цзя был регулярным жертвоприношением, совершаемым Цзы для царских предков (см. выше надпись № 290.7). Итак, судя по всему, 11-й день *цзя-суй* 甲戌 начинался с ритуала *ю* для первопредка-правителя Шан-Цзя, что, по всей видимости, было предписано ритуальными установлениями, после чего следовало принести жертвы трем самым популярным предкам Цзы. Ключевым словом здесь является *сунь* 旬 «декада», именно оно заставляет квалифицировать оборот *ю Шан-Цзя сунь* как обстоятельство времени. Другими словами, хуадунские жрецы использовали царский ритуальный календарь для совершения жертвоприношений в честь умерших сородичей *цзу* и *би*.

Заключение

Подводя итоги нашего исследования, отметим, что вопрос об идентичности хуадунских предков имеет большое значение для понимания не царской ритуальной деятельности. Культ предков в хуадунских гадательных надписях составляет разительный контраст не только с более поздним, чжоуским аристократическим культом предков, известным преимущественно по сведениям традиционных литературных памятников и надписям на бронзе, но и с культом, зафиксированным шанскими царскими гадательными

³⁷ Здесь имеется в виду самка рода баранов.

надписями, а также другими не царскими гадательными надписями группы Цзы.

Главную особенность хуадунского культа предков составляет наиболее частое почитание обезличенных мужских и женских родственников, отстоящих от субъекта ритуальной деятельности на два поколения и далее и в закодированном виде именованных путем сочетания терминов *цзу* и *би* со знаком *тянь гань*. Культ прародительниц явно превалирует над культом мужских предков. Ввиду недостаточности сведений установить отношения между прародительницами и прародителями не представляется возможным. Данные о том, что определенная прародительница была супругой конкретного предка, отсутствуют. Более того, хуадунские гадания скорее указывают на независимый статус прародительниц как объектов жертвоприношений, чем на то, что этот статус был обусловлен их ролью супруги мужского предка. Это вполне согласуется со сведениями о высоком месте и роли аристократических женщин в социальной жизни шанцев. Нельзя исключать того, что в ритуальной сфере высокое положение женщин могло выражаться в форме почитания матрилинейных предков.

Костяк ритуальной деятельности хуадунского Цзы составляли жертвоприношения, предназначенные для трех предков — Прародительницы Гэн (Би-Гэн) и мужских предков Цзу-И и Цзу-Цзя. Ритуальная деятельность, предназначенная для этих предков, имела тотальный характер: жертвоприношения для Цзу-Цзя, Цзу-И и Би-Гэн проводились как в день, соответствующий знаку *тянь гань* в их имени, так и почти во все другие дни. Ритуальный календарь хуадунских жрецов не поддается реконструкции, однако можно заключить, что в те декады, когда чествовались Цзу-Цзя и Цзу-И, день жертвоприношений для первого предшествовал дню жертвоприношения для второго, и предположить, что их связывали родственные узы по линии отец-сын. Культ «отцов» в хуадунских надписях не упоминается, а культ «матерей» выражен достаточно слабо. Помимо версии о том, что большинство близких предков главного жертвователя были еще живы на момент гадания, других объяснений этому явлению нет. В то же время зафиксирован культ одного из представителей умерших «братьев» и культ некоего «отпрыска», видимо являвшегося умершим сыном (или даже дочерью) главного жертвователя.

В отличие от умерших родственников царские предки-правители Шан-Цзя, Да-И, Да-Цзя и Сяо-Цзя, упомянутые лишь в нескольких хуадунских гадательных инскрипциях, не являлись частыми объектами гаданий хуадунского Цзы. Что касается ритуальной деятельности, этим сакральным фигурам не приносились в жертву люди и животные, к ним не возносились молитвы с просьбой о благах. В сущности, культ предков-правителей сводился лишь к винному ритуалу и совместным жертвенным трапезам. Обращает на себя внимание другое: имя предка-правителя, а также это имя в сочетании с названием одного из пяти ритуалов более позднего ритуального календаря — *и* (*и-жи*) могло применяться с целью записи определенного дня текущей декады. Это позволяло хозяину гадательных надписей — Цзы планировать и согласовывать свои действия с ритуальным календарем вана. Как представляется, в хуадунских гадательных надписях отражен культ умерших правителей как государственный культ, отправление которого в той или иной степени было обязательно для высших слоев шанского общества. Именно обязательство отправлять этот культ позволяло шанским аристократам знать ритуальный календарь и пользоваться им в своей мантической практике.

В целом свидетельства того, что Цзы отправлял культ предков-правителей в качестве потомка по прямой генеалогической линии, нами не обнаружено. Наиболее важными объектами поклонения владельца хуадунских надписей являлись мужские и женские предки — его близкие и дальние умершие родственники, именованные с помощью терминов родства. Если Цзы принадлежал к одному из кланов, отделившемуся от царского, то некоторые далекие предки могли быть общими для вана и Цзы. В любом случае напрашивается вывод, что культ умерших родственников заказчика хуадунских надписей был образован ритуальной системой, отличной от царской, при этом культы личных предков и общих предков-правителей не смешивались. В целом идентификация хуадунских предков затрудняется тем, что в гадательных надписях их культ не был персонифицирован и закодирован таким образом, что был доступен для понимания лишь его непосредственным служителям.

Источники и литература

1. Токарев 1964 — *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие. М.: Наука, 1964.

2. Keightley 1999 — *Keightley, D. N.* The Oracle-bone Inscriptions of the Late Shang Dynasty // Sources of Chinese Tradition. From Earliest Times to 1600. New York: Columbia University Press, 1999.

3. Schwartz 2019 — *Schwartz, A. C.* The Oracle Bone Inscriptions from Huayuanzhuang East: Translated with an Introduction and Commentary. Boston/Berlin: Walter de Gruyter Inc., 2019.

4. Takashima 2019 — *Takashima, Ken-ichi.* A Little Primer of Chinese Oracle-Bone Inscriptions with Some Exercises. 2nd Revised Edition. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019.

5. Бо Сюэ, Ян Хуайюань 2015 — *Бо Сюэ* 柏雪, *Ян Хуайюань* 杨怀源. Цзинь ши нянь лай Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу-вэнь яньцзю цзуншу 近十年来殷墟花园庄东地甲骨文研究综述 (Обзор исследований надписей на панцирях и костях из восточного сектора Хуаюаньчжуана в последнее десятилетие) // Чэнду ши-фань сюэюань сюэбао 成都师范学院学报 (Вестник Чэндуского педагогического института). 2015. № 6. С. 35–39, 44.

6. Ван Юньчжи 2010 — *Ван Юньчжи* 王蕴智. Инь Шан цзягу-вэнь яньцзю 殷商甲骨文研究 (Изучение надписей на панцирях и костях [эпохи] Инь-Шан). Пекин: Кэсюэ чубаньшэ 科学出版社, 2010.

7. Дун Цзобинь 1945 — *Дун Цзобинь* 董作賓. Инь липу 殷歷譜 (Иньский календарь). Ч. 2. Личжуан 李庄: Сычуань Наньси Личжуан чжунъян яньцзююань лиши юйянь яньцзюсо 四川南溪李莊中央研究院歷史語言研究所, 1945.

8. ДЦД 2020 — *Иньсюй цзягусюэ да цыдянь* 殷墟甲骨学大辞典 (Большой лексический словарь науки о [надписях] на панцирях и костях из Иньсюя) / Ред. Го Сюйдун 郭旭东, Чжан Юаньсинь 张源心, Чжан Цзянь 张坚. Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ 中国社会科学出版社, 2020.

8. Лю Имань 2002 — *Лю Имань* 刘一曼. Цзягу-вэнь дэ ди сань цы да фасянь. Иньсюй Хуаюаньчжуан дун цзяоцан цзягу-вэньши дэ цзинго 甲骨文的第三次大发现. 殷墟花园庄东窖藏甲骨问世的经过 (Третья крупная находка надписей на панцирях и костях. История открытия панцирей и костей, хранившихся на востоке Хуаюаньчжуана в Иньсюе) // Цзуй синь Чжунго каогу да фасянь — Чжунго цзуй цзинь 20 нянь 32 цы каогу синь фасянь 最新中国

考古大发现 — 中国最近 20 年 32 次考古新发现 (Новейшие крупные археологические находки в Китае — 32 новые крупные археологические находки в Китае за последние двадцать лет) / Ред. Сюй Хун 许虹, Фань Дапэн 范大鹏. Цзинань: Шаньдун хуабao чубаньшэ 山东画报出版社, 2002.

10. Лю Юань 2007 — *Лю Юань* 刘源. Шан Чжоу цзи цзу ли яньцзю 商周祭祖礼研究 (Изучение ритуалов жертвоприношений предкам в Шан и Чжоу). Пекин: Шаньгу иньшугуань 商务印书馆, 2007.

11. Сима Кунио 1971 — *Сима Кунио* 島邦男. Инкё бокудзи соруй 殷墟卜辭總類 (Общая классификация гадательных надписей из Иньсюя). Токио: Кюко сёин 汲古書院, 1971.

12. Сыма Цянь 1990 — *Сыма Цянь* 司马迁. *Ши-цзи* 史记 (Исторические записки). Чанша: Юэлу шушэ 岳麓书社, 1990.

13. Хань Цзянсу, Цзян Линьчан 2010 — *Хань Цзянсу* 韩江苏, *Цзян Линьчан* 江林昌. «Инь бэнь цзи» динбу юй Шан ши жэньу чжэн 殷本纪订补与商史人物徵 ([Внесение] поправок и дополнений в *Инь бэнь цзи* («Основные записи [о деяниях дома] Инь»)) и исследование исторических персонажей [эпохи] Шан). Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ 中国社会科学出版社, 2010.

14. Хэцзи 1978–1983 — Цзягувэнь хэцзи 甲骨文合集 (Свод надписей на панцирях и костях). В 13-ти томах / Гл. ред. Го Можо 郭沫若. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1978–1983.

15. ХЮЧ 2003 — *Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу* 殷墟花園莊東地甲骨 (Панцири и кости из восточного сектора Хуаюаньчжуана в Иньсюе). Ред. Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо 中國社會科學院考古研究所 (Институт археологии Академии общественных наук Китая). В 6-ти томах. Куньмин: Юньнань жэньминь чубаньшэ 云南人民出版社, 2003.

16. Цао Динъюнь, Лю Имань 1999 — *Цао Динъюнь* 曹定云, *Лю Имань* 刘一曼. Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу бу цы сюань ши юй чубу яньцзю 殷墟花园庄东地甲骨卜辞选释与初步研究 (Выборочная интерпретация и предварительное исследование гадательных надписей на панцирях и костях из восточного сектора Хуаюаньчжуана в Иньсюе) // Каогу сюэбао 考古学报 (Археологический вестник), 1999, №3. С. 251–310.

17. Цао Цзиньянь, Шэнь Цзяньхуа 2006 — *Цао Цзиньянь* 曹錦炎, *Шэнь Цзяньхуа* 沈建華. Цзягувэнь цзяоши цзунцзи 甲骨文校釋總集 (Общее собрание надписей на панцирях и костях со сверкой и интерпретацией) / Т. 19. Иньсюй Хуаюаньчжуан дунди

цзягувэнь. Инго соцан цзягу цзи 殷墟花園莊東地甲骨文. 英國所藏甲骨集 (Надписи на панцирях и костях из восточного сектора Хуаюаньчжуана в Иньсюе. Собрание коллекций панцирей и костей в Великобритании). Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ 上海辭書出版社, 2006.

18. Чан Юйчжи 2010 — *Чан Юйчжи* 常玉之. Шан дай цзунцзяо цзисы 商代宗教祭祀 (Религия и жертвоприношения эпохи Шан). Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ 中国社会科学出版社, 2010.

19. Чан Яохуа 2006 — *Чан Яохуа* 常耀华. Иньсюй цзягу фэй ван буцы яньцзю 殷墟甲骨非王卜辞研究 (Исследование не царских гадательных надписей на панцирях и костях из Иньсюя). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй 綫裝書局, 2006.

20. Чжан Сюся, Ци Ханьфу, Цао Цзяньдунь 2017 — *Чжан Сюся* 章秀霞, *Ци Ханфу* 齊航福, *Цао Цзяньдунь* 曹健墩. Хуа-дун Цзы бу цы юй Инь ли яньцзю 華東子卜辭與殷禮研究 (Гадательные надписи хуадунского Цзы и изучение иньского ритуала). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2017.

21. Чжу Фэнхань 2004 — *Чжу Фэнхань* 朱凤瀚. Ду Аньян Иньсюй Хуаюаньчжуан дун чуту дэ фэй ван бу цы 读安阳殷墟花园庄东出土的非王卜辞 (Читая не царские гадательные надписи, обнаруженные в восточном секторе Хуаюаньчжуана в Иньсюе, г. Аньян) // 2004 нянь Аньян Инь Шан вэньмин гоцзи сюэшу яньтао луньвэнь цзи 2004 年安阳殷商文明国际学术研讨会论文集 (Сборник статей международного симпозиума по цивилизации Инь–Шан, 2004 г.). Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ 社会科学文献出版社, 2004.

22. Чжу Цисян 2020 — *Чжу Цисян* 朱岐祥. Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу ду бэнь 殷墟花園莊東地甲骨讀本 (Книга для чтения [надписей на] панцирях и костях восточного сектора Хуаюаньчжуана в Иньсюе). Тайбэй: Ваньцзюаньлоу тушу 萬卷樓圖書, 2020.

23. Шэнь Цзяньхуа 2007 — *Шэнь Цзяньхуа* 沈建华. Цун Хуаюаньчжуан дун ди бу цы кань «Цзы» дэ шэньфэнь 从花园庄东地卜辞看“子”的身份 (Взгляд на статус «Цзы» с точки зрения гадательных надписей из восточного сектора Хуаюаньчжуана) // Чжунго лиши вэньу 中国历史文物 (Памятники истории Китая), 2007, №1.

24. Ян Шэннань 2004 — Ян Шэннань 杨升南. Иньсюй Хуадун НЗ буцы «Цзы» дэ чжужэнь ши У-Дин тайцзы Сяо-Цзи 殷墟花东 НЗ 卜辞“子”的主人是武丁太子孝己 (Хозяином гадательных надписей из хуадунской ямы НЗ в Иньсюе — «Цзы» является сын У-Дина, царевич Сяо-Цзи // 2004 Аньян Инь Шан вэньмин гоцзи сюэшу яньтао луньвэнь цзи 2004 年安阳殷商文明国际学术研讨会论文集 (Сборник статей международного симпозиума по цивилизации Инь-Шан, 2004 г.). Пекин: Шэхуй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ 社会科学文献出版社, 2004. С. 204–210.

25. Яо Сюань 2006 — Яо Сюань 姚萱. Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу буцы дэ чубу яньцзю 殷墟花園莊東地甲骨卜辭的初步研究 (Первичное исследование гадательных надписей на панцирях и костях из восточного сектора Хуаюаньчжуана в Иньсюе). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй 綫裝書局, 2006.