В.М.Крюков

ТЕКСТ И РИТУАЛ

Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу



Российская Академия наук
Институт востоковедения
Институт всеобщей истории

В. М. Крюков

Текст и ритуал

Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу

Москва
2000

ББК 63.3(5)
К85

Издание осуществлено при содействии
Российского гуманитарного научного фонда
Код проекта 99-01-16231д

Крюков В.М.
К85 Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М.: Памятники исторической мысли, 2000. – 464 с., илл.

ISBN 5-88451-093-4

ББК 63.3(5)

Издательство
«Памятники исторической мысли»
115597 Россия Москва, ул. Воронежская, 38–334
ЛР № 063460 от 08.07.99

Подписано в печать 19.06.2000. Формат 60x90 1/16.Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Уч.-изд. л. 27,2. Печ. л. 29,0. Тираж 1200 экз.
Заказ № 263.

Отпечатано с готовых диапозитивов в Московской типографии № 6
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания и средств
массовых коммуникаций
109088, Москва, Южнопортовая ул.. 24

ISBN 5-88451-093-4

© М.В. Крюков, 2000.
© Е.В. Орлова, оформление, 2000.

Глава 1 Источники исследования

Принципы источниковедения Шан-Чжоу

Последние века до нашей эры - время воцарения в древнем Китае династии Хань - нередко называют "эпохой синтеза древнекитайской культуры".

Рождение мощной централизованной империи, положившей конец противостоянию "сражающихся царств", радикально изменило не только политическую ситуацию. Династия, желавшая быть законной восприемницей наследия тысячелетий, настоятельно нуждалась в унификации культуры и идеологии. Именно поэтому задача подведения итогов предшествующего развития китайского общества была столь злободневна и настоятельна.

Подлинным духовным монументом ханьской эпохи синтеза стали "Исторические записки" ("Ши цзи") Сыма Цяня. Их автор в полной мере отдавал себе отчет в значимости этой гигантской по своему замыслу работы: "Я как тенетами весь мир Китая обнял со всеми старинными сказаниями, подверг суждению, набросал историю всех дел, вникая в суть вещей и дел, которые то завершались, то разрушались, то процветали, то упадали, и в верх веков считал от Сюань Юаня, и вниз дошел до нынешнего года. И у меня желанье есть: на этом протяженье исследовать все то, что среди неба и земли, проникнуть в сущность перемен, имевших место как сейчас, так и в дни древности глубокой" [Алексеев 1958:95-96].

Нечто похожее было проделано Сюй Шэнем в совершенно иной области - в осмыслении исторического пути, пройденного к тому времени древнекитайской системой письма. Его труд "Толкование иероглифов" ("Шо вэнь") - не просто

первый в истории Китая палеографический словарь. Сюй Шэнь впервые выделил основные периоды развития иероглифики, создав одновременно схему структурной типологии знаков, которой в основном пользуются и по сей день. Подобно Сыма Цяню, автор "Шо вэнь" систематизировал и осмыслил колоссальную по объему совокупность исторических источников, в том числе и тех, которые сейчас принято называть эпиграфическими.

"На горах и в реках, на территории округов и наследственных владений время от времени находят бронзовые сосуды, надписи на которых выполнены древними письменами", - констатировал Сюй Шэнь [Шо вэнь 1986:762]. При составлении своего словаря он суммировал суждения тех ханьских эрудитов, которых приглашали для экспертизы подобных находок и кто мог прочесть нанесенный на предмете текст, другим казавшийся малопонятным ребусом.

Сыма Цянь рассказывает о том, что у императора У-ди хранился древний бронзовый сосуд, происхождение которого было покрыто тайной. Нашелся при дворе некто Ли Шаоцзюнь, осмотревший реликвию и определивший, что сосуд был изготовлен в 10-м году правления циского Хуань-гуна [Сыма Цянь 1956:1385]. А несколько десятилетий спустя, в период правления императора Сюань-ди, случай продемонстрировать придворным свою ученость представился знатоку древности по имени Чжан Шан. Тогда в Мэйяне был обнаружен старинный сосуд с непонятными знаками. Чжан Шан прочел их и представил императору доклад о проделанной работе, в котором сообщил:

> Предмет сей найден к востоку от Чжи. На нем выставлены слова: <Государь приказал Ши-чэню: "Управляй Сюнь-и! Жалую тебе штандарт и клевец". Ши-чэнь отбил благодарственный поклон и вымолвил: "Осмеливаюсь вознести хвалу Сыну Неба за его милостивый указ">. Боюсь, познания мои слишком ничтожны для толкования древней надписи, но все же попробую сказать о ней, основываясь на комментариях к классическим книгам <...>. Такими треножниками в эпоху Чжоу одаривали сановников, потомки коих отмечали в надписях заслуги своих предков. А хранили те сосуды в храмах [Бань Гу 1964:1251].

Сегодня мы вправе утверждать, что в целом Чжан Шан был прав в своем прочтении надписи на сосуде из Мэй-яна. Но обратим внимание на немаловажную деталь: ханьский ученый трактует инскрипцию, основываясь на "комментариях к классическим книгам". Ключом к разгадке тайны текста являются для него толкования конфуцианского канона.

Комментирование конфуцианских трудов - важная черта ханьской эпохи синтеза. Усилиями ханьских книжников сочинения Конфуция и его последователей стали частью единого канона, превращенного в эталон мудрости. Знатоки древних текстов заложили основы комментаторского ремесла, на протяжении веков определявшие специфику развития китайского гуманитарного знания.

Систематизируя древние источники и стремясь "изложить достоверное и опустить сомнительное", Сыма Цянь, подобно Чжан Шану и большинству своих ученых современников, основывался на суждениях, дошедших до него в классических конфуцианских канонах. Но великий историограф, по-видимому, не отдавал себе отчета в том, что избранные им критерии истины, в свою очередь, сформировались в канонических текстах конфуцианского времени как результат определенного исторического синтеза.

Эпоха Конфуция - это еще один период в истории древнекитайской цивилизации, когда радикальные изменения во всех сферах общественной жизни подтолкнули носителей культурной традиции к переосмыслению исторического наследия. Предприняв "редактирование" древних сочинений, вроде "Книги песен" и "Книги преданий", Конфуций в известной мере предвосхитил устремления ханьских знатоков книжной премудрости. Реалии предшествующих поколений, нашедшие отражение в его сочинениях, также являют собой стройную и всеобъемлющую картину, общая тональность которой была определена не только суммой достоверных исторических фактов, но и идейными установками самого автора. Утверждая, что он лишь "излагает, а не творит", Конфуций в действительности не реставрировал древний рисунок, а создавал свое собственное полотно, отвечавшее его представлениям о законах цвета и композиции.

В какой мере ткань истории, синтезированная сначала в середине 1-го тыс. до н.э., а затем вновь, на рубеже нашей эры, соответствовала исходному сочетанию своего утка и основы? Это - один из наиболее фундаментальных вопросов источниковедения древнего Китая. Некоторые его аспекты уже рассматривались в синологической литературе, другие еще ожидают исследования.

Здесь следует напомнить, что изучая древнекитайскую историю и культуру, мы сталкиваемся с источниками трех типов: классическими письменными, археологическими и эпиграфическими. Первое место, отведенное в этом перечне классическим памятникам (под которыми понимаются сочинения, дошедшие до нас в виде книг), вполне закономерно - оно соответствует их приоритету в источниковедении древнего Китая в целом. Однако значение классических текстов уменьшается по мере движения в глубь китайской истории. Так, применительно к эпохе Шан-Инь (XVI-XI вв. до н.э.) речь может идти о крайне ограниченном круге письменных источников такого рода, тогда как сравнительная значимость археологии и эпиграфики - главным образом, надписей на гадательных костях - гораздо более велика, чем для последующих периодов.

Что касается династийной эпохи Чжоу (XI-III вв. до н.э.), пришедшей на смену иньской династии, доминирующая роль классической письменной традиции, кажется, не вызывает сомнений. Но если это справедливо для Восточного Чжоу (770-221 гг. до н. э.), то в отношении западночжоуского времени (XI в. - 771 г. до н.э.) ситуация не столь однозначна. К числу синхронных классических источников Западного, или раннего, Чжоу можно отнести, да и то с серьезными оговорками, лишь "Шу цзин" ("Книга преданий"), "Ши цзин" ("Книга песен") и "И цзин" ("Книга гаданий"). Что касается первых двух сочинений, то согласно традиционной китайской историографии, все составные части этих древнейших классических текстов были написаны задолго до Конфуция; Конфуций же, как полагали, собрал воедино отдельные разрозненные главы, придав обеим книгам окончаельный канонический вид.

Однако, как считает большинство современных исследователей, к XI-IX вв. до н.э. могут восходить только ранние слои

"Шу цзин" и "Ши цзин" (см. напр. [Чжан Ситан 1958:173-203; Васильев Л.С. 1995:19-22]). В первом случае это часть чжоуских глав, во втором - "Великие оды" и часть "Гимнов". Известна парадоксальная особенность внутренней структуры "Книги преданий": чем древнее события, описываемые в ее главах, тем более поздней является реальная датировка этих глав. Чжоуские главы - самые ранние, иньские были написаны позднее, а такие "древние" главы, как "Юй гун" или "Яо дянь", датируются IV-III вв. до н.э. - Конфуций не мог и догадываться об их существовании. Но даже наиболее архаичные слои "Шу цзин" и "Ши цзин" текстологически неоднородны - по причине позднейшей редакторской обработки [Schwartz 1985:41] и разного рода контаминаций и утрат, которые могли произойти вследствие неоднократных переписываний первоначальных текстов[1].

Столь же неоднороден основной текст гадательного канона "И цзин". Согласно современным научным представлениям, эпохой Западного Чжоу может датироваться лишь наиболее ранний слой этого памятника, не содержащий сведений историко-описательного характера (он включает в себя лишь названия гексаграмм и соответствующие им мантические формулы).

Помимо "Шу цзин" и "Ши цзин", в ряду классических источников раннечжоуской истории следует упомянуть "Чжу шу цзинянь" ("Бамбуковые анналы") и "И чжоу шу" ("Сохранившиеся чжоуские летописи"). Китайская историографическая тра-

---

[1] В 213 г. до н.э. тексты "Шу цзин" и "Ши цзин" подверглись уничтожению в ходе официальной кампании по сожжению конфуцианских книг и были восстановлены по памяти ханьскими знатоками словесности в начале II в. до н.э. Восстановленная версия "Шу цзин", получившая наименование *цзиньвэнь* 今文, считается современными филологами аутентичной. Помимо нее, в ханьское время получила распространение и так называемая "древняя" редакция "Шу цзин" (*гувэнь* 古文), достоверность которой оспаривается большинством исследователей. Однако вопрос о том, насколько вариант *цзиньвэнь* соответствует оригинальному тексту "Шу цзин", остается дискуссионным. Те же текстологические проблемы существуют и в отношении современной версии "Ши цзин".

диция относила время написания этих книг к Западному Чжоу. Считалось, что текст "Чжу шу цзинянь", нанесенный на бамбуковые таблички (отсюда - название книги), был случайно найден в период царствования династии Западная Цзинь (265-316 гг. н.э.). Однако оригинальный вариант "Бам-буковых анналов" был впоследствии утрачен, и вопрос о том, насколько соответствует ему та версия "Чжу шу цзинянь", с которой мы имеем дело сейчас, остается открытым. Еще более спорной является проблема аутентичности "И чжоу шу".

Важные сведения о раннечжоуском Китае содержатся в письменных источниках, созданных в восточночжоускую и ханьскую эпоху. К их числу относятся летописи "Чунь цю" ("Весна и осень") и "Цзо чжуань" ("Комментарий господина Цзо"), "Го юй" ("Речи царств"), памятники раннефилософской мысли и некоторые другие классические сочинения - в первую очередь, знаменитые "Ши цзи" ("Исторические записки") Сыма Цяня. И все же эти свидетельства во многом имеют отрывочный характер, а их достоверность зачастую нуждается в проверке. Существуют и прямо сомнительные сочинения, вроде "Му тяньцзы чжуань" ("Повествование о сыне Неба Му-ване"), являющиеся в значительной степени плодом фантазии авторов позднейшего времени.

Особого упоминания заслуживают три трактата о "чжоуском ритуале", известные под общим названием "Сань ли". Это - "Ли цзи" ("Записки о ритуале"), "Чжоу ли" ("Чжоуские ритуалы") и "И ли" ("Ритуалы и церемонии"). В этих книгах, которые были написаны частично в период Чжаньго (V-III вв. до н.э.), и частично - во время династии Хань (206 г. до н.э. - 220 г. н.э.), имеются весьма подробные описания схем чжоуского административного устройства, в высшей степени ригористичные и всеобъемлющие регламентации, относящиеся к церемониальной сфере. При этом подразумевается, что все, о чем идет речь, и есть истинный "чжоуский ритуал" в том виде, в каком он был учрежден основателями правящего дома Чжоу. Однако образ идеального общественного устроения, создаваемый в трактатах цикла "Сань ли", вызывает обоснованные сомнения в своей историчности. Действительный ста-

тус этого "чжоуского ритуала" (равно как и других сведений подобного рода, которые можно найти в раннеконфуцианской литературе), его соответствие реальной ритуальной практике западночжоуского общества - вопрос, требующий специального рассмотрения.

В этой связи возникает более широкая проблема. Историографическая традиция в старом Китае всегда исходила из идеи безусловной исторической достоверности классического письменного наследия, оставляя за собой лишь комментаторские задачи. Так продолжалось вплоть до конца прошлого столетия, когда возникло так называемое гиперкритическое направление китайской историографии. Это влиятельное научное течение, напротив, исходило из презумпции полной недостоверности сведений о "трех династиях древности" Ся, Шан-Инь и Чжоу, сообщаемых древнекитайскими авторами [Цуй Дунби 1930].

Несостоятельность столь радикального подхода стала очевидной к началу 20-х годов нынешнего века, когда в результате дешифровки надписей на иньских гадательных костях были частично подтверждены данные Сыма Цяня о генеалогии и именах правителей династии Инь. С тех пор в китайской исторической науке наблюдался возврат к прежнему некритическому взгляду на нарративную традицию, ничуть не поколебленный событиями 1949 года. Господствующая в общественных дисциплинах КНР теория "марксизма-ленинизма и идей Мао Цзэдуна" вполне ужилась с типом научного мышления, представляющим собой "смесь патриотически настроенного сознания с историографическим догматизмом" [Falkenhausen 1993b:846]. На веру принимаются сообщения письменных источников не только о шан-чжоуском Китае или полулегендарной династии Ся, но даже и о мифических императорах додинастийной эпохи. Подобная неотрадиционалистская ориентация в тех или иных ее формах находит немало приверженцев и среди китаеведов других стран, будучи нередко отождествляемой с "доверительным" отношением к классическим текстам древности.

Но, ограничиваясь рамками одной письменной традиции, к тому же некритически воспринятой, историк заведомо сужает свои исследовательские возможности. Информативность

классических источников имеет свои пределы. Так, если говорить о раннечжоуском обществе, многие его культурно-исторические реалии не нашли отражения в традиционных текстах. Неизвестными остаются некоторые важнейшие факты, например, точная дата чжоуского завоевания и вообще хронология Западного Чжоу (см. Приложение Б). Вне поля нашего зрения остается ряд существенных аспектов политической, социальной и духовной жизни древнекитайского общества конца 2-го - начала 1-го тыс. до н.э. То же, что нам известно, нуждается в проверке на достоверность.

Упоминания в "Исторических записках" Сыма Цяня имен иньских ванов, совпадающих с соответствующими сведениями гадательных надписей, ни в коей мере не снимают проблему внутренней критики "Ши цзи". По мере углубленного изучения генеалогии иньских правителей на материале гадательных инскрипций выяснилось, что в двух вариантах последовательности их царствования имеются расхождения, и пока трудно сказать, чем они вызваны: ошибкой Сыма Цяня или тем, что он сознательно вносил исправления в данные источников, которые не вполне соответствовали логике изображаемой им исторической картины.

Более того, в последнее время отдельные историки стали выражать сомнения в достоверности приводимой Сыма Цянем генеалогии западночжоуских ванов. В частности, было высказано предположение, что чжоуский И-ван (懿王) правил не до Сяо-вана, как утверждает автор "Исторических записок", а после него [Чжан Вэньюй 1989].

Недавние находки эпиграфических текстов в погребениях царства Цзинь вновь напомнили об этой проблеме. В богатом инвентаре некоторых из этих захоронений были обнаружены бронзовые сосуды с инскрипциями типа "В такой-то день такого-то месяца цзиньский *хоу* имярек изготовил сосуд для жертвоприношений своему деду и отцу, которым он будет пользоваться как драгоценностью в течение десяти тысяч лет" [И цзю цзю эр 1993; Тяньма 1994а; Тяньма 1994б; Тяньма 1995]. В общей сложности были обнаружены надписи с именами 6 *хоу* царства Цзинь, правивших примерно с X по VIII вв. до н.э. Поскольку генеалогия правителей царства Цзинь

известна из "Исторических записок" Сыма Цяня, исследователи получили возможность сопоставить эпиграфические данные с материалами классической письменной традиции. Результат шокировал китайских историков: выяснилось, что имена цзиньских *хоу,* сообщаемые в этих надписях и в сочинении Сыма Цяня, не имеют ничего общего.

Впрочем, вопрос аутентичности исторических источников значительно шире проблемы простого соответствия их материала обстоятельствам реальной истории. Речь идет отнюдь не только об ошибках, всякого рода неточностях или же прямых фальсификациях, допущенных древними авторами (чего, впрочем, тоже нельзя сбрасывать со счета). Подлинное доверие к тексту предполагает прежде всего понимание его внутренней природы. Имея дело со сведениями об иньском или западночжоуском обществе, которые содержатся в классических древнекитайских сочинениях, нельзя упускать из виду, что сами эти сочинения представляют собой идеологические свидетельства определенной эпохи, а именно - эпохи конфуцианской. Они представляют собой нечто большее, чем сумму некоторых фактов. Помимо "фактов", которые сами по себе могут быть более или менее достоверны, существует также и идеологически мотивированный отбор и интерпретация этих фактов, наконец, сам тип исторической дискурсии, то есть определенный метод ментальной "организации" реальности - порядок слов, не всегда сводимый к порядку вещей. Помышляя лишь о втором и забывая о первом, мы незаметно для самих себя переносим на доконфуцианскую культуру свойства духовного строя последующей эпохи.

Ключ к решению проблемы аутентичности - в этом широком значении - классической письменной традиции нередко следует искать за ее рамками. Говоря другими словами, исследование древнекитайского общества доконфуцианского периода настоятельно требует целостного подхода к анализу всей совокупности существующих исторических источников, в том числе - археологических и эпиграфических.

Археология - наука, изучающая непосредственные остатки материальной деятельности человека в прошлом - способна значительно обогатить наши представления о шан-чжоуском обществе. При этом собственно материальная культура древ-

них китайцев - лишь одна из областей, составляющих проблематику археологического исследования. Не меньший интерес представляет возможность реконструкции на основе археологических данных особенностей социальной организации, находящих отражение в стратификации захоронений и погребального инвентаря, элементов религиозно-ритуальной практики.

Особую научную ценность такой работе придает то обстоятельство, что мы можем рассматривать интересующую нас проблему в процессе ее исторического развития, что далеко не всегда доступно на материале классических источников. Самостоятельное значение имеют и многие другие направления археологических исследований древнекитайского общества, относящиеся к сфере физической антропологии, демографии, экологии и т.д. Внимание к ним растет по мере того, как все более актуальной становится необходимость теоретического самоопределения археологической науки, которая в Китае длительное время находилась на положении субдисциплины, решающей исключительно задачи, поставленные ей марксистской и традиционной историографией (примером последнего может служить так называемая "проблема Ся" [Falkenhausen 1993b; Ду Чжэншэн 1992]).

Приходящиеся на конец 20-х годов первые шаги китайской археологии были связаны с изучением памятников эпохи Шан-Инь, а именно последней столицы этой династии в Сяотуни близ Аньяна: там в 1899 году были обнаружены надписи на гадательных костях. Эта находка определила первоначальное направление научных работ в Сяотуни. Во время первых сезонов раскопок археологи ставили своей целью извлечение как можно большего числа гадательных инскрипций. Однако скоро их стратегия изменилась: началось масштабное вскрытие больших площадей с тем, чтобы выявить строительные остатки иньского времени. И результаты не преминули сказаться. К концу 30-х годов в Сяотуни был накоплен значительный материал, позволявший судить о планировке и архитектурных особенностях дворцовых и храмовых построек эпохи Инь. Другим итогом предварительного изучения аньянских памятников явились раскопки гигантских погребений иньских правителей, которые, к сожалению, оказались довольно основательно разграбленными.

После 1949 года раскопки близ Аньяна были возобновлены и продолжены. В дополнение к этому были сделаны и принципиально новые открытия, - в частности, относящегося к среднешанскому периоду городища в Чжэнчжоу и ранних шанских памятников, наибольшее значение среди которых имеют строительные остатки и погребения в Эрлитоу. Последние дали повод для широкого обсуждения в научных кругах Китая вопроса о том, не следует ли отождествить наиболее ранние из культурных слоев Эрлитоу с династийной эпохой Ся - проблема, до сих пор оживленно дебатируемая китайскими археологами.

Тем временем изучение чжоуских памятников заметно отставало от археологических исследований эпохи Шан-Инь. Принципиальный сдвиг в этом направлении был осуществлен лишь сравнительно недавно - за последние 20-30 лет, когда начались систематические раскопки в районе первоначального расселения чжоусцев на территории современной провинции Шэньси [Синь чжунго 1984:248-264]. Последнее десятилетие ознаменовалось дальнейшим прогрессом в исследовании чжоуских археологических памятников [Инь Шэнпин, Ли Сисин 1993].

К числу основных достижений в этой области можно отнести следующее.

Во-первых, в долине Вэйхэ и ее притоков (как, впрочем, и в ряде других районов Северного Китая) было обнаружено значительное число местонахождений с культурным слоем, датируемым периодом Западного Чжоу.

Во-вторых, некоторые из них удалось идентифицировать с остатками ранних чжоуских столиц, другие - с удельными царствами этого же времени (в частности, Янь около Пекина, а позднее - Цзинь на юге провинции Шаньси).

В-третьих, было предпринято системно-типологическое исследование погребальных комплексов Западного и Восточного Чжоу, позволившее сделать ряд важных выводов относительно социальной стратификации общества того времени, нашедшей отражение в особенностях материальной и духовной культуры. Последнее имеет прямое отношение к проблемам, рассматриваемым в данной работе.

В настоящее время мы располагаем данными о нескольких тысячах погребений чжоуского времени; наибольшее научное значение имеют в этом отношении могильники, раскопанные на территории чжоуских наследственных владений.

Среди них - кладбище царства Янь в Люлихэ под Пекином, на котором в 1973-1977 гг. было вскрыто 78 погребений, большинство из которых относится к раннему периоду Западного Чжоу [Люлихэ 1995]. В 1983-1986 гг. там же раскопано еще более ста могил, в том числе M1046 и M1193, судя по всему, принадлежавшие правителям царства Янь; в них были обнаружены важные по своему содержанию надписи на бронзовых сосудах [Инь Вэйчжан 1990].

Исключительное научное значение имели раскопки могильника царства Го близ Шанцуньлина в Саньмэньсь (Хэнань). В 1956-1957 годах на нем было вскрыто 234 захоронения позднего периода Западного Чжоу. Именно эти материалы позволили китайским ученым выдвинуть концепцию ранговой дифференциации раннечжоуских погребений [Шанцуньлин 1959]. В 1990 году исследования этого могильника были продолжены и увенчались важными открытиями: сначала было раскопано захоронение M2001, в инвентаре которого обнаружено большое количество бронзовых предметов, в том числе 35 сосудов с инскрипциями [Саньмэньсь 1992]. Вслед за этим была сделана еще более значительная находка: в погребении M2009 несколько десятков бронзовых сосудов имели надписи, из которых явствовало, что в этой могиле похоронен некто Го-чжун; есть основания полагать, что это - известный государственный деятель периода правления Ли-вана, о котором мы знаем из нарративных памятников [Гого муди 1991].

Впрочем, научная ценность материалов погребений в Люлихэ и Шанцуньлине была ослаблена двумя обстоятельствами: первый могильник оказался почти полностью разграбленным, а второй, хотя и сохранился в практически нетронутом состоянии, имел в своем составе погребения, относившиеся к сравнительно короткому хронологическому отрезку.

На этом фоне особую значимость приобрели захоронения царства Цзинь в Тяньма-Цюйцунь близ Цюйво (Шаньси),

изученные за последние годы археологами Пекинского университета и Института археологии провинции Шаньси. В 1980-1990 годах они осуществили раскопки более 600 могил, бóльшая часть которых датируется ранним периодом Западного Чжоу [Янь юань 1992:31-32]. Позднее здесь же было обнаружено 17 богатых могил позднезападночжоуского периода, некоторые из которых оказались непотревоженными. Типологический анализ инвентаря позволяет выстроить эти погребения в хронологическом порядке, что значительно повышает их научную ценность.

Изучая письменные источники, мы по преимуществу имеем дело со словами; исследуя археологические памятники и артефакты, сталкиваемся с вещами. Но есть тип исторического источника, в котором и то, и другое соединяется в единое целое. Это - эпиграфика.

Существует расхожее мнение, что для каждой эпохи древнекитайской истории был присущ свой специфический материал для письма: в иньский период - панцири черепах и бычьи лопатки, известные под названием гадательных костей; в Западном Чжоу - бронзовые сосуды; позднее - камень и бамбук. Такой взгляд нельзя не признать чрезмерно упрощенным.

Надписи на гадательных костях (*цзягувэнь* 甲骨文) действительно представляют собой основной источник эпохи Инь[2], однако недавние находки гадательных надписей, относящихся к началу Западного Чжоу, доказывают, что ранние чжоусцы тоже были знакомы с мантической практикой подобного рода и пользовались ею в государственных нуждах, по крайней мере на начальном этапе чжоуской династии. С другой стороны, надписи на бронзовых сосудах (*цзиньвэнь* 金文) появились уже в Инь (первые инскрипции датируются приблизи-

---

[2] В современной научной литературе под термином "Инь" обычно понимается заключительный этап династии Шан, начавшийся после переноса шанской столицы ваном Пань-гэном в район современного города Аньян (пров. Хэнань). Все найденные до сих пор гадательные надписи династии Шан относятся именно к этому хронологическому периоду, и поэтому их принято называть "иньскими", а не "шанскими".

тельно XIII в. до н.э.) и по праву могут считаться, так же как и само бронзовое литье, неотъемлемым атрибутом иньской культуры. Наконец, многие косвенные данные говорят о том, что бамбук применялся в качестве материала для письма как в Инь, так и в Западном Чжоу.

И все же есть свой резон в том, что *цзиньвэнь* издавна связываются с раннечжоуской культурной традицией, равно как *цзягувэнь* - с иньской. И дело не только в том, что два этих вида письменных источников являются наиболее массовыми для своих периодов. Статистическими выкладками отражается более значимое обстоятельство: эти источники неразрывно связаны с самим типом мышления, господствовавшим в эпохи, на которые пришелся их расцвет; постепенный же упадок и закат *цзягувэнь* и *цзиньвэнь*, произошедший соответственно в Западном и Восточном Чжоу - важная веха, знаменующая некое видоизменение древнекитайского культурного типа в целом.

Письменность в Китае изначально не столько служила целям информации в привычном смысле этого слова, как являлась орудием осуществления власти и ритуала. В силу этого смена доминирующих способов письма не может считаться исключительно технической проблемой, она должна рассматриваться в более широком историко-культурном контексте.

Основной предмет настоящего исследования - надписи на ритуальных бронзовых сосудах. К числу особенностей, отличающих этот источник от классических письменных памятников, следует отнести его синхронность и историческую аутентичность - надписи дошли до нас в том самом виде, в каком они были сделаны первоначально[3]. К тому же, если

---

[3] В данном случае я имею в виду инскрипции, чья подлинность бесспорно доказана. Дело в том, что помимо основной массы аутентичных инь-чжоуских *цзиньвэнь*, имеется и ряд поддельных надписей, изготовленных в более позднюю эпоху. Большинство из них составляют тексты, обнаруженные еще в период средневековья и дошедшие до нас лишь в виде эстампажей или прорисовок. Но выявление подобных текстов в настоящее время не составляет серьезной проблемы, поскольку существует отработанная научная методика, позволяющая определять подделки или по крайней мере отсеивать те надписи, чье происхождение вызывает сомнения.

круг классических древнекитайских сочинений является неизменным и едва ли расширится в будущем, то список *цзиньвэнь* регулярно пополняется по мере полевых изысканий китайских археологов. В частности, корпус надписей, которые составили основу данной публикации, включает в себя около ста новых эпиграфических текстов, обнаруженных уже после выхода в свет фундаментальных собраний надписей на бронзе Ло Чжэньюя [Ло Чжэньюй 1936] и Го Можо [Го Можо 1958]. Среди них такие ценнейшие находки, как надпись на чаше "Ши Цян пань" (№248)[4].

Если сравнивать инь-чжоуские *цзиньвэнь* с надписями на гадательных костях, то они, хотя и уступают последним в количественном отношении, отличаются бо̀льшим содержательным разнообразием. Гадательные надписи представляют собой набор лаконичных вопросов и односложных ответов, соединенных друг с другом не какой-то общей идеей, а в силу практических обстоятельств конкретного мантического сеанса. Инскрипции на жертвенных сосудах, особенно раннечжоуского времени, - это в основном связные тексты повествовательного характера, имеющие свой сюжет; их объем может достигать нескольких сотен знаков (надпись на бронзовом треножнике "Мао-гун дин" (№318), самая крупная из известных на настоящий момент западночжоуских инскрипций, состоит из 479 иероглифов, что вполне сравнимо по объему с некоторыми главами "Шу цзин")[5].

Корпус *цзиньвэнь* имеет более широкие, по сравнению с гадательными инскрипциями, хронологические границы - с XIII по IV вв. до н.э., что позволяет проследить на его материале тенденции исторического развития древнекитайского общества на протяжении трех эпох: Инь, Западного и Восточного Чжоу.

Значение надписей на бронзе (как, впрочем, и гадательных надписей), заключается в том, что они непосредственно, что называется, из первых рук, отражают современную им ис-

---

[4] Здесь и далее в круглых скобках указывается порядковый номер надписи в соответствии со списком, приведенном в приложении.

[5] Самая маленькая из чжоуских глав "Шу цзин" ("Цзы цай") насчитывает 256 знаков, самая крупная ("Кан гао") - 920 иероглифов.

торическую реальность. Но, говоря о значимости *цзиньвэнь* как исторического источника, нельзя упускать из виду также и того, что ритуальная эпиграфика сама по себе есть продукт специфического мировоззрения.

Дело, повторюсь, не сводится к технологии: древние китайцы начали уснащать ритуальными инскрипциями свои священные сосуды не потому, что овладели навыками бронзового литья, и отказались от этой практики вовсе не оттого, что изобрели технически более совершенные средства фиксации событий своей истории. Они сделали это, повинуясь определенным идеологическим потребностям. И поэтому надписи на бронзе надо понять как нечто целостное, обладающее собственной внутренней логикой и семантическим единством. Необходимо уяснить природу *цзиньвэнь* как особого духовного феномена - в противовес преобладающему в трудах китайских и западных исследователей "выборочно-иллюстративному" методу, при котором отдельно взятые надписи и фрагменты эпиграфических текстов используются в сугубо прикладных целях: либо узко историографических, либо чисто филологических.

Таким образом, целостный подход к анализу источников доконфуцианской эпохи имеет двоякий характер - на уровне всей источниковедческой базы, которой мы располагаем, и на уровне самой традиции *цзиньвэнь* как первичного источника раннечжоуского времени.

Древнекитайская ритуальная эпиграфика как исторический источник

Цзиньвэнь наносились на бронзовое изделие, как правило, в процессе его изготовления (вырезались на форме, использовавшейся для литья); лишь в единичных случаях надписи выгравировывались или писались тушью на готовом сосуде [Цай Юньчжан 1994а]. При этом инскрипции делались в основном на двух типах носителей: сосудах для жертвоприношений и ритуальных музыкальных инструментах; примеры использования предметов иного рода немногочисленны.

Среди жертвенных сосудов в этих целях чаще всего применялись треножники для мяса *дин* 鼎 (рис.1) и сосуды для зерна *гуй* 簋 (рис.2); из музыкальных инструментов - колокола *чжун* 鐘. В корпусе эпиграфики, использованной мною в этой работе (а он включает 428 инскрипций и может считаться вполне репрезентативным), на долю *дин, гуй* и *чжун* приходится почти две трети надписей. Немало инскрипций обнаружено также на бронзовых сосудах для вина - *ю* 卣, *цзунь* 尊, *гу* 觚, *цзя* 斝, для воды - *и* 匜, *пань* 盤, *ху* 壺 и ряде других.

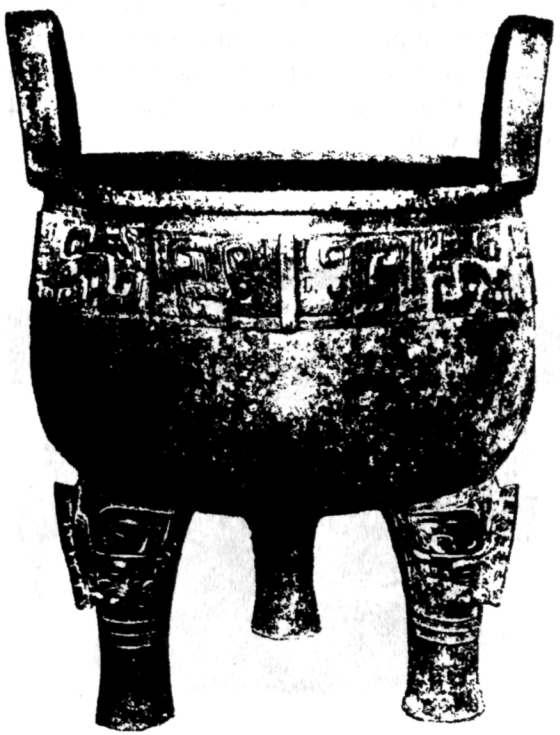


Рис.1. Бронзовый сосуд *дин* [Жун Гэн, Чжан Вэйчи 1958:№2]

Публикация и изучение древних надписей на бронзе имеет в Китае многовековую историю. Если одним из первых исследователей *цзиньвэнь* по праву может считаться ханьский ученый Чжан Шан (чье имя попало в летописные анналы благодаря случаю с находкой из Мэйяна), то издание сводных каталогов эпиграфики с комментариями началась в Китае с династии Сун (960-1279 гг. н.э.). Первое полномасштабное собрание надписей эпохи Инь-Чжоу, подготовленное Ло Чжэньюем, было опубликовано в конце 30-х годов нашего столетия [Ло Чжэньюй 1936]. Примерно в то же время Го Можо завершил свой фундаментальный труд "Общий свод надписей на бронзе", в котором, в отличие от публикации Ло Чжэньюя, были приведены не только эстампажи инскрипций, но также их иероглифические транскрипции и изображения соответствующих сосудов (всего автором было учтено 137 наиболее крупных надписей Западного Чжоу и 114 - периода Чуньцю) [Го Можо 1958].



Рис.2. Бронзовый сосуд *гуй* [Жун Гэн, Чжан Вэйчи 1958:№45]

По мере накопления новых надписей возникла необходимость в их систематизации. Такую работу начал Чэнь Мэнцзя. Однако, опубликовав в 1955-1956 гг. в журнале "Каогу сюэбао" первые разделы своего труда, он был вынужден прервать издание, которое так и осталось незаконченным [Чэнь Мэнцзя 1955; 1956]. Спустя три десятилетия аналогичную задачу взял на себя Лю Ции, предпринявший систематизацию раннечжоуских бронзовых сосудов с надписями в соответствии с периодами правления ванов [Лю Ции 1985а-б; Лю Ции 1992а-б]. К этому следует добавить, что важнейшие цзиньвэнь эпохи Инь были еще в конце 50-х годов собраны в работе Акацука Киёси "Набросок толкования иньских надписей на бронзе" [Акацука 1959]. В настоящее время самым полным изданием эстампажей надписей на иньских и чжоуских сосудах является монументальное 18-томное "Собрание надписей на бронзе эпохи Инь-Чжоу", которое было подготовлено коллективом сотрудников Института археологии Академии общественных наук КНР [Инь Чжоу 1984].

Основу работы со всяким историческим источником составляет его датировка. Приемы датирования надписей на бронзе, известные в современной науке, довольно многообразны, но все они исходят из двух главных критериев оценки возраста цзиньвэнь содержания инскрипций и формально-типологических особенностей надписей и сосудов. Указание на время отливки сосуда иногда заключается в тексте самой инскрипции. Таковым может быть упоминание имени действующего правителя или другого известного государственного деятеля раннечжоуской эпохи, сообщение о том или ином политическом событии, отраженном в древнекитайских исторических хрониках и т.д.

Однако число инскрипций, содержащих подобную информацию, в целом сравнительно невелико, и для целей массовой датировки цзиньвэнь более пригоден метод, основанный на учете внешних черт исследуемого источника – формы и орнамента бронзового сосуда, палеографической специфики надписи (особенностей ее почерка). Хотя эти признаки не дают возможности определять время создания надписи с точностью до эпохи ванского правления, они позволяют отнести

ее к одному из основных хронологических этапов западночжоуской династии - раннему (периоды правления У-вана 武王, Чэн-вана 成王, Кан-вана 康王, Чжао-вана 昭王), среднему (Му-ван 穆王, Гун-ван 共王, И-ван 懿王, Сяо-ван 孝王) или позднему (И-ван 夷王, Ли-ван 厲王, Сюань-ван 宣王, Ю-ван 幽王). Более точное датирование может осуществляться по мере необходимости.[6]

Но даже вполне овладев современной методикой датировки надписей на бронзовых сосудах, нельзя приступать к чтению и анализу инскрипций, если прежде не уяснить себе одного принципиального свойства *цзиньвэнь* как источника специфического типа.

Древнекитайские надписи на бронзе - это всегда надписи р и т у а л ь н ы е. Это не тексты в привычном смысле слова, их природа не сводится к вербальной фиксации неких внешних явлений и событий. Вербальный аспект имел значение лишь в той мере, в какой он был связан с материальным носителем надписи, а точнее - с его сакральным применением. Для этого последнего у чжоусцев существовал особый термин. Очень многие инскрипции завершаются фразой о том, что изготовленный сосуд "будет использоваться в качестве сокровища поколениями детей и внуков на протяжении десяти тысяч лет (*цзы цзы сунь сунь вань нянь юн бао юн* 子子孫孫萬年永寶用)".

Ключом к пониманию приведенной ритуальной формулы является слово *бао* 寶 ("сокровище"). О семантике данного знака можно судить по его графической форме. Он представляет собой изображение нефрита (*юй* 玉) и раковины (*бэй* 貝) под крышей (кроме того, в состав иероглифа *бао* входит фонетик *фоу* 缶). Древние китайцы издавна почитали нефрит и раковины каури как драгоценность, приписывая этим предметам священные качества. Таким же священным объектом являлась бронза, из которой выплавлялись сосуды для жертвоприношений и иные ритуальные изделия. Понятие *бао* - это

---

[6] Подробнее о проблемах датировки *цзиньвэнь* см.: [Крюков В.М. 1997:41-46].

"сокровище" в буквальном смысле, то есть нечто, подлежащее сокрытию, схоронению - этот семантический нюанс точно передается смысловым детерминативом "крыша". Синонимом *бао* 寶 в языке раннечжоуских *цзиньвэнь* являлся омонимичный термин *бао* 保 ("хранить", "оберегать"). В инскрипциях на бронзе эти две категории были взаимозаменяемы.[7]

Применяя к бронзовому сосуду с инскрипцией выражение *бао юн* 寶用 ("употребление в качестве сокровища", или "сокровенное использование"), чжоусцы имели в виду надлежащее сбережение этой семейной реликвии. Однако принцип *бао юн* не сводился к идее простого сохранения некоей ценности, почитаемой в культурной традиции, - такой, например, как текст книжного канона. Классические книги тоже исконно воспринимались в древнем Китае как духовное сокровище, подлежащее непрерывной передаче из поколения в поколение. Но между ними и текстами *цзиньвэнь* было одно принципиальное различие: книги имели самостоятельное и самодостаточное культурное значение, тогда как надписи не существовали вне религиозного ритуала, для которого они, собственно говоря, и создавались.

Инскрипции на бронзе служили не для архивистских или бытописательских целей - вообще не для чтения в привычном значении этого слова. Они были ценностью сакральной, а под их "сокровенным использованием" понимался главным образом обряд жертвоприношения - совместного пиршества людей и духов, которые сообща поедали яства, помещенные в ритуальные сосуды. Надписи располагались на дне и на внутренних стенках сосудов (рис.3) - что уже само по себе подчеркивало их недоступность для чужих глаз - и соприкасались с жертвенными подношениями, предназначенными для духов почивших предков. Духи предков как раз и были за-

---

[7] В частности, в стандартном выражении *цзы цзы сунь сунь вань нянь юн бао юн* 子子孫孫萬年永寶用 знак *бао* 寶 мог меняться на иероглиф *бао* 保. Такая замена произведена, например, в надписи "Гэ-бо гуй" (№208). В этой же инскрипции использовано словосочетание *бао гуй* 保簋 ("надежно хранимый сосуд *гуй*") - вместо обычного *бао гуй* 寶簋 ("драгоценный *гуй*").

конными "читателями" текста (в обычное время сосуды находились в родовом храме предков, и доступ к ним для посторонних был закрыт).

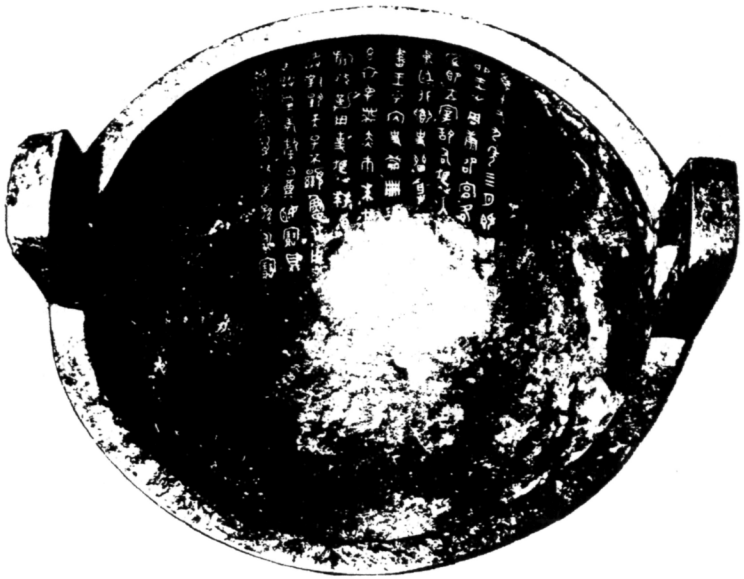


Рис.3. Бронзовый сосуд с надписью (вид сверху)
(Из собрания Шанхайского музея)

Информативная сторона эпиграфического текста всецело подчинялась функции магического общения между живыми и усопшими. События, о которых говорилось в надписи, получали в результате этого общения высшую религиозную санкцию, а самой надписью в единстве с сосудом символически обеспечивалась непрерывность коммуникации между предками и потомками. Такой же была природа инскрипций на бронзовых колоколах, также использовавшихся во время жертвенных церемоний. Хотя они и размещались на лицевой стороне колоколов (рис.4), это тоже имело под собой чисто ритуальную подоплеку: коммуникативное пространство в данном случае было расположено непосредственно перед коло-

кольной стойкой (предполагалось, что духи слетаются сюда привлекаемые церемониальным звоном).

Может показаться удивительным, но, казалось бы, самоочевидная ритуальная сущность чжоуских эпиграфических текстов до самого последнего времени оставалась практически незамеченной в исследованиях *цзиньвэнь*. Насколько мне известно, впервые на ее основополагающее значение для толкования раннечжоуской эпиграфики указал автор этих строк в статье 1988 года [Крюков В.М. 1988а]. Из зарубежных авторов можно назвать, пожалуй, лишь Лотара фон Фалькенхаузена, указавшего на важность учета ритуального аспекта надписей в своей рецензии на книги Э. Шонесси и Дж. Роусон [Falkenhausen 1993a:146-152].

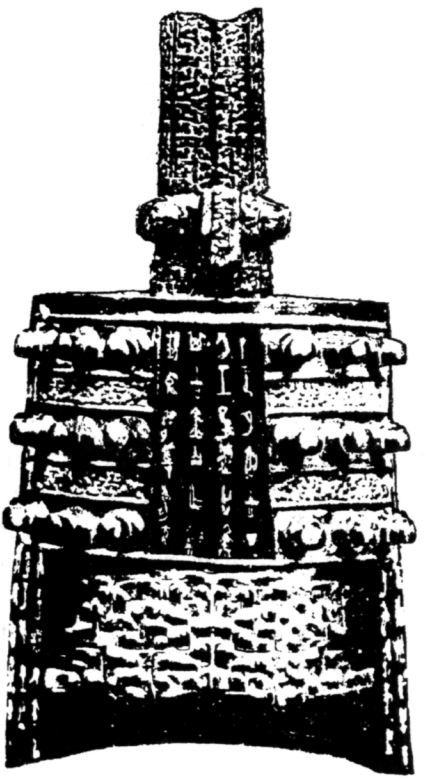


Рис.4. Бронзовый колокол *чжун* с надписью [Жун Гэн, Чжан Вэйчи 1958:№294]

Причина странного невнимания к столь важному обстоятельству, каким является сакральная природа инскрипций на бронзовых сосудах, коренится в стереотипе научного мышления, выработанном под воздействием традиционной китаеведческой проблематики. Привычная интеллектуальная ориентация на изучение классических текстов не позволяет рассматривать нарративные источники иначе, как объект для филологического или историографического комментария. При таком подходе действительно трудно усмотреть принципиальное различие между надписью на сосуде "Мао-гун дин" и какой-нибудь главой "Книги преданий"; и то, и другое - части писаной истории древних китайцев. Именно так осознают свои научные задачи не только китайские специалисты по эпиграфике (что, впрочем, понятно), но и большинство зарубежных исследователей.

В их числе Эдвард Шонесси - автор во многом незаурядной и пока единственной в своем роде обобщающей монографии о раннечжоуских инскрипциях на бронзе [Shaughnessy 1988]. О том, как видится Шонесси избранный им предмет, красноречиво свидетельствует уже само заглавие его книги: "Источники истории Западного Чжоу: надписи на бронзовых сосудах". Выраженная здесь тенденция к игнорированию особого культурологического статуса этих самых "источников истории", их несводимости к отчужденному содержанию текста надписей оказывается чревата фундаментальным непониманием и самих надписей, и, в конечном счете, древнекитайской истории в широком значении этого термина.

К слову, обрядовое предназначение инскрипций служит единственным объективным критерием их разграничения с классическим письменным корпусом. По моему убеждению, только такую ритуальную эпиграфику следует типологически отделять от книжных памятников древнего Китая. Дело в том, что деление нарративных источников на классические и эпиграфические само по себе весьма условно. Обычно к эпиграфике относят любую надпись, сделанную на твердом материале. Однако в российском китаеведении под эпиграфическим источником принято понимать всякий древний текст, если он сохранился без изменений в том виде, в котором был сделан первоначально; характер материала при этом значения не имеет.

За последнюю четверть века китайские археологи обнаружили немало фрагментов классических древнекитайских сочинений, записанных на бамбуковых табличках эпохи династии Хань ("Лао-цзы", "Сунь-цзы", "Чжоу и", "Чжаньго цэ" и др.). Их изучение постепенно превращается в самостоятельную отрасль синологических исследований. Но несмотря на неоценимое значение этих находок, они, как и традиционные печатные версии, представляют собой копии, воспроизводящие оригиналы более древнего происхождения. Уже только по этому признаку рукописи на бамбуке, хотя и относятся к эпиграфическому разряду, вряд ли принципиально отличаются от своих книжных вариантов. Но главное даже не в этом. Подлинное отличие надписи от книги начинается там, где наличествует не формальная, а смысловая связь между текстом и предметом, на который нанесен данный текст; где текст может быть адекватно истолкован лишь в функционально-символическом контексте своего материального носителя. Выделение из общей массы нарративных источни-ков эпиграфических памятников подобного рода действительно имеет серьезное теоретическое оправдание.

Многие конкретные детали изготовления и использования ритуальных бронзовых сосудов остаются для нас неизвестными. Позднечжоуские и ханьские источники умалчивают о том, сколько сосудов с инскрипциями мог сделать человек при жизни, когда производилась отливка сосуда - сразу же после описываемого в надписи события или по истечении определенного периода времени, каким образом происходил непосредственный заказ сосуда (принимая во внимание, что они, судя по всему, отливались в централизованном порядке в ванских мастерских) и т.д. Немногочисленные сведения письменных источников о *цзиньвэнь* имеют слишком общий и подчас явно искаженный характер - недвусмысленное свидетельство того, что в эпоху их создания реальный чжоуский ритуал был уже основательно забыт.

Помимо известного уже эпизода с мэйянской находкой, описанного в династийной истории "Хань шу", сведения о надписях на бронзе можно найти в "Ли цзи", "Чжоу ли" и некоторых других сочинениях. Так, в "Ли цзи" говорится:

На жертвенных треножниках имеются письмена. Их цель <...>[8] - возвеличить заслуги предков и ясно донести их до потомков. Среди предков нет таких, кто бы не обладал достоинствами, [но] нет и таких, кто не ведал бы пороков. Смысл надписи - упомянуть о достоинствах, но не упоминать пороков [Ли цзи 1934:65].

А "Чжоу ли" сообщает, что "все великие договоры и военные походы увековечивались на шести видах священных сосудов в храме предков" [Чжоу ли 1987:2847]. В ханьском комментарии Чжэн Сюаня дается разъяснение: это делалось для того, чтобы записи на сосудах предстали взору духов предков.

Хотя из многих эпиграфических текстов на бронзе действительно можно узнать о военных экспедициях чжоуских правителей, идея о том, что бронзовые сосуды служили для скрепления юридических отношений в обществе, является позднейшей спекуляцией, отвечающей в большей степени идеологическим представлениям периода Чжань-го.

И вместе с тем в цитатах из "Ли цзи" и "Чжоу ли" если не прямо, то косвенно отразились два реальных свойства ритуальной эпиграфики: надписи на бронзе имели селективный характер, в них отражались только самые значительные события из жизни чжоуской знати (самые значительные в представлении самих чжоусцев); надписи делались для того, чтобы освятить данные события авторитетом предков.

Уточнение идейно-содержательной специфики ритуальной эпиграфики побуждает меня четче очертить предметное поле проводимого исследования. Моей задачей не является описание истории и общества западночжоуского Китая вообще. Работая с материалом эпиграфических источников, надо отдавать себе ясный отчет в том, что культура Западного Чжоу не сводится к надписям на бронзовых сосудах, как, впрочем, не

---

[8] Здесь и далее при цитировании источников употребляются следующие условные знаки: <...> - часть текста опущена автором; [ ] - авторская инъектива; ... - значение иероглифа неизвестно; □ - иероглиф отсутствует или написан неразборчиво.

сводятся к ним полностью и формы письма, бытовавшие в этот период. (То же самое можно сказать и в отношении места гадательных надписей в культуре Инь). Эпиграфические памятники представляют лишь одну из сторон социальной жизни древнекитайского общества, в котором, безусловно, существовало значительное культурное пространство, не "покрываемое" текстами инскрипций. Надписям на бронзе были присуща известная тематическая узость, объясняемая особенностями самого жанра ритуальных посланий. К тому же извлекая из корпуса *цзиньвэнь* сведения об истории изучаемой эпохи, надо помнить об определенной субъектив-ности авторов надписей, которая была обусловлена теми идеологическими задачами, которые они перед собой ставили.

Однако селективность и субъективность *цзиньвэнь* превратятся из недостатка в неоценимое достоинство этого источника, если мы переменим методологический подход к эпиграфическим текстам и будем рассматривать их не в роли исторических документов в обычном значении этого слова, но в качестве самых достоверных "документов мысли" своего времени. Речь идет о мысли религиозной, причем не только о конкретном ее содержании, но об универсальных принципах ее построения, которые неизбежно должны были отразиться в посланиях, непосредственно адресованных священному миру. Репрезентативность эпиграфики состоит не в тех внешних событиях и явлениях, которые она описывают, но в самом способе, служащем средством данного описания, в ее символическом языке. Язык надписей на сосудах для жертвоприношений - это, по существу, язык общения с силами божественного космоса, и в нем по необходимости отображены все важнейшие понятия и ценности цивилизации, создавшей эти письменные памятники. Они-то и представляют, по моему убеждению, главный интерес и подлинную проблему для интерпретатора текстов на бронзе. Особое значение такому исследованию придает длительность и непрерывность существования традиции *цзиньвэнь,* позволяющие нам получить представление о переменах в духовной организации древнекитайского общества на продолжительном временном отрезке.

В собственном представлении древних китайцев, отраженном в трактатах и исторических хрониках, двумя главными

занятиями в государстве являлись жертвоприношения и войны. А если учесть, что в исторический период, о котором идет речь, война также рассматривалась как род священного обряда, подобного жертвенной церемонии, то место ритуальной традиции *цзиньвэнь* в общественной идеологии чжоусцев станет еще более очевидным. И как бы не оценивал современный исследователь научное значение эпиграфических источников, он не может игнорировать тот факт, что для самих людей, отливавших жертвенные сосуды с надписями, это было в полном смысле делом их жизни.

В этой связи требует уточнения высказываемая Л. Фалькенхаузеном мысль о "вторичном" характере *цзиньвэнь* как источника западночжоуской истории. Немецкий историк справедливо отмечает тот факт, что бронза была не единственным материалом, применявшимся для письма в западночжоуском Китае [Falkenhausen 1993a:146] (см. также [Vandermeersch 1980:487]). Из тех же надписей известно, что чжоуские придворные скрибы (*ши* 史) пользовались в своем служебном обиходе бамбуковыми и деревянными дощечками, или "скрижалями" (*цэ* 冊), на которые заносили приказы и распоряжения правителя его подданным. После публичного оглашения царской воли таблички вручались реципиентам ванских указов и затем хранились в семейных храмах предков.

Фалькенхаузен выдвигает предположение: инскрипции на бронзе представляли собой не что иное, как "отредактированные" версии этих документов. Редактирование предпринималось для того, чтобы приспособить официальную запись указа для целей религиозной коммуникации: первоначальный текст ванского распоряжения сокращался и дополнялся специальным ритуальным посвящением [Falkenhausen 1993a:166].

Идея Фалькенхаузена - а ее пафос заключается, кроме всего прочего, в акцентировании религиозной сущности *цзиньвэнь* - заслуживает внимания. По меньшей мере часть инскрипций на бронзовых сосудах действительно содержит в себе переложение либо прямое цитирование ванских указов. Но даже если некоторые надписи и были вторичными в техническом смысле, это нисколько не противоречит их первичности в другом, более глубоком значении. Ритуальная эпигра-

фика первична культурологически, поскольку относится к сакральной сфере. Будучи средством достижения единства архаического социума, она представляет собой наиболее рафинированную манифестацию раннечжоуского сознания. В этом и заключается основная ценность древнекитайских надписей на бронзе как исторического источника.

Современному историку культуры остается только поблагодарить западночжоуских "редакторов" за проделанную ими работу.

О понимании текста

Избрав культурный феномен *цзиньвэнь* в качестве общего предмета моего исследования, я тем самым обозначил две его главные теоретические проблемы - проблемы ранних форм письменного текста и ритуала в древнем Китае. Это темы взаимосвязанные, разработка одной из них неизбежно влечет за собой необходимость не менее тщательного рассмотрения другой. Настоятельность такого подхода диктует сам материал инь-чжоуских инскрипций.

Не будет преувеличением сказать, что текст и ритуал вообще являются наиболее фундаментальными категориями культурной традиции Китая. Самое понятие "культура" выражается в китайском языке полисемантическим знаком *вэнь* 文, среди значений которого, с одной стороны, - "обряд" и "этикет", а с другой - "письменность", "иероглифическая надпись". Знание письменных памятников прошлого составляло с конфуцианских времен и вплоть до нынешнего столетия основу образования в китайском обществе. Высшим эталоном письменного текста был, разумеется, текст классический. Степень просвещенности человека определялась тем, насколько он владеет классическим книжным наследием древности, а изучение и комментирование древних книг на протяжении веков продолжали оставаться одной из самых насущных задач образованной элиты.

Не менее важным компонентом традиционного культурного самосознания китайцев было понятие "ритуал" (*ли* 禮) - достаточно вспомнить об известных всему миру "китайских церемониях", ведущих свое происхождение именно от тер-

мина *ли*. Особую мировоззренческую значимость этот термин приобрел благодаря Конфуцию, который понимал *ли* не просто как сумму нормативных предписаний, регулирующих поведение людей в обществе, но как универсальное начало цивилизованной жизни, основу идеального социального порядка, средство гармонизации человека и космоса. При этом сам Конфуций не считал себя творцом ритуала, приписывая его создание совершенномудрым правителям древности, к которым причислял государственных деятелей династии Чжоу - Вэнь-вана, У-вана и особенно Чжоу-гуна.

Но что в действительности представлял собой текст и ритуал в доконфуцианскую эпоху? Каковы исторические истоки этих основополагающих начал духовной жизни традиционного Китая, во многом определивших ее культурное своеобразие?

В своем исходном графическом варианте иероглиф *ли* представлял собой изображение бронзового сосуда для жертвоприношений.[9] Этим прямо указывается на генетическую основу представлений о ритуале - сферу сакральной коммуникации между людьми и духами предков. И не случайно, что знак *ли* впервые встречается именно в надписях на жертвенных сосудах династийной эпохи Чжоу - тех самых, толкованием которых занимались ханьские книжники Чжан Шан и Ли Шаоцзюнь. Присутствует категория *ли* и в ранних канонах "Шу цзин" и "Ши цзин". Значение, в котором применяется это слово в надписях на бронзе и древнейших классических книгах, отличается от конфуцианского понятия *ли*. Исходный смысл *ли* - "священная церемония", или культовое действие, опосредующее отношения между людьми и богами, а также между самими людьми (например, между правителем и его подданными).

Так, надпись эпохи У-вана "Да фэн гуй" (№66) начинается с сообщения о "великой церемонии" (*да ли* 大禮), совершенной в храме Неба; из дальнейшего изложения становится понятно, что речь идет о царском жертвоприношении Небу и Вэнь-вану, отцу действующего правителя. В надписи "Хэ

---

[9] Первоначально знак *ли* 禮 писался без смыслового ключа *ши* 示 - аналогично иероглифу *ли* 豊.

цзунь" (№69), датируемой 5-м годом царствования Чэн-вана, тема "великой церемонии" получает развитие: в этой инскрипции сообщается о жертвоприношении в храме Неба, совершенном "в соответствии с ритуалом, [учрежденным] У-ваном (*у ван ли* 武王禮)". А в раннем разделе "Книги песен" "Великие оды" можно встретить выражение *бай ли* 百禮 (букв. "сто ритуалов") - этим термином обозначается совокупность официальных обрядов чжоуской династии [Legge 1939, vol.6:586].

Описание первоначального словоупотребления *ли* важно еще и потому, что позволяет уточнить мою собственную терминологию. Говоря о "ритуале Инь" или "чжоуском ритуализме", то есть употребляя слово "ритуал" без специальных разъяснительных оговорок, я имею в виду не философское понятие *ли* и не какой-то определенный обряд (вроде погребальной церемонии или церемонии пожалования), а общий способ религиозной коммуникации, присущий обществу указанной исторической эпохи, символический тип сакрального посредования, к которому в данной культуре восходят конкретные разновидности обрядов и церемоний. Выявление этой культурно-исторической типологии как раз и является одной из основных целей настоящего исследования.

Отдельного разъяснения требует и используемое мной понятие "текст".

Как особый научный термин категория "текст" употребляется в современном языкознании, которое понимает под ней синтаксическую единицу высшего уровня. В качестве нижестоящих языковых единиц выделяются звуки, слова, словосочетания и предложения; текст же трактуется как "группа связанных между собой по смыслу и грамматически предложений", выражающих законченную мысль и "образующих качественно новое синтаксическое целое" [Ван Фусян 1988:13].[10] Лингвистика текста изучает законы построения связной речи, оперируя такими понятиями, как "актуальное членение пред-

---

[10] О лингвистике текста см. также: [Поспелов 1948; Harris 1952; Halliday 1964; Schmidt 1973].

ложений", "межфразовая соотносительность", "сверхфразовое единство", "прозаическая строфа" и т.д.[11]

Говоря о "тексте", лингвисты обращают внимание не только на формальные, но и на смысловые особенности этого специфического речевого образования. Поэтому принципиально важной для них является категория языкового контекста - семантической общности, определяющей значение отдельных фраз связной речи.

Несколько отличный подход демонстрируют сторонники научного направления, которое вернее всего определить как структуралистское. В отечественной синологии зачинателем этого направления стал В. С. Спирин, автор известной монографии о построении древнекитайских канонов. Методология, предложенная Спириным, получила развитие в рабо-тах А. М. Карапетьянца, В. В. Лихтман и некоторых других российских китаеведов.[12] Этих исследователей отличает преимущественный интерес к структурным аспектам письменных памятников древнего Китая. Главным критерием, определяющим понятие "текст", для них являются особенности формальной структуры изучаемого источника; отсюда - стремление к поиску некоей базовой схемы, лежащей в основе

---

[11] В науке средневекового Китая существовала теория, сопоставимая с концепцией текста в современной лингвистике. Начало ее разработке было положено в книге Лю Се "Вэньсинь дяолун", написанной в VI в. н.э. Лю Се предложил структурное чле-нение литературных произведений, выделив "текст" (*вэнь чжан* 文章) в особое понятие, отличное от "слова", "предложения" и "абзаца". По мысли китайского автора, текст образуется из абзацев, а абзацы - из предложений, которые, в свою очередь, скла-дываются из отдельных слов. При этом "качество текста зависит от безупречности абзацев; яркость абзаца зависит от безукоризненности предложений; чистота предложений - от точности употребления слов" [Лю Се 1980:194].

[12] В определенной теоретической близости к этому кругу исследований находятся труды А. И. Кобзева, однако, в отличие от работ названных авторов, в них рассматриваются не конкретные принципы построения письменных текстов древнего Китая, а общий логический аппарат традиционной китайской философии (см. напр. [Кобзев 1993]).

канонических сочинений. В частности, Спирин усматривает основные признаки таких сочинений в использовании приема параллелизма (повторения однородных высказываний) и в наличии "девятичленных построений" - набора из девяти фраз, разнесенных по трем строкам и трем столбцам. Эти упорядоченные "матрицы" текста составляют универсальную модель древнекитайского канона [Спирин 1976:50].

Метод структурного анализа несомненно продвигает нас в познании письменных источников, однако его применение требует от историка внутренней разборчивости. Сама по себе структуралистская методика не способна дать исчерпывающего понимания предмета исследования, она раскрывает лишь одну из его сторон. Эта познавательная ограниченность не всегда осознается приверженцами структурализма, которые склонны абсолютизировать значение своих теоретических посылок. Между тем понимание писаного канона исключительно как "некоторой правильности формы" (выражение Спирина) - понимание, побуждаемое стремлением к научной демистификации древних текстов, - не столь безобидно. Ценой структуралистской редукции может оказаться утеря исторического содержания анализируемого материала, а иначе говоря, - его обессмысливание.

Чтобы не быть голословным, приведу один из примеров такого неосмотрительного обращения с объектами структурного анализа. Он содержится в докладе В. С. Спирина "Возможные прототипы "канонов"", который был представлен к XVIII Научной конференции "Общество и государство в Китае". Эта публикация невелика по размерам и имеет форму предварительных тезисов, однако показателен сам ход авторской мысли, наглядно иллюстрирующий крайности структуралистского подхода.

Логика рассуждений В. С. Спирина вкратце такова. Отличительным признаком древнекитайского канона являются девятичленные построения. Такую форму имеет глава "Книги преданий" "Хун фань", состоящая из девяти структурных элементов. Согласно комментаторской традиции, текст "Хун Фань" был получен чжоуским У-ваном у представителей покоренной им династии Инь. Та же традиция называет "Хун Фань" образцом древнего письменного стиля *ло шу* 洛書.

Считалось, что первоначально письмо *ло шу* было начертано на черепашьем панцире. В этой древней мифологеме, по мнению Спирина, заключено рациональное зерно - им является "констатация связи мудрого текста с панцирем черепахи". Анализ символики этого объекта показывает, что в древности он имел космологическое значение, будучи своеобразной моделью мирового пространства. "Но раз в панцире можно видеть мир, то надписями на нем можно объяснять и описывать этот мир" [Спирин 1987:4]. Следовательно, черепаший панцирь был не только образом объективного пространства, но и полем его описания. Известно, что иньцы действительно делали инскрипции на щитках черепах. Выявленная связь данных предметов с формой "Хун фань" наводит на предположение, что гадательная надпись являлась "текстом описания мира" и в этом качестве являла собой ближайший прототип классического канона.

В подтверждение своей идеи В. С. Спирин ссылается на прорисовку одной из *цзягувэнь,* обнаруженную им в научной публикации Дун Цзобиня [Tung Tsopin 1969]. Там можно увидеть Т-образные трещины, полученные от прижигания панциря (прижигание осуществлялось во время мантического обряда - по форме образовавшейся трещины определялся результат гадания). Компоновка трещин формироровала текст надписи, к ним текст привязывался. Сами же трещины, как видно из прорисовки Дун Цзобиня, расположены в симметричные строки и столбцы. Этот каркас для построения письменного текста и представляет собой "полную и совер-шенную форму "канона", состоящую из 9 элементов, расположенных в ряды по три элемента" [Спирин 1987:5].

По своему замыслу доклад В. С. Спирина - это исследование историческое. Его задача - дать генетический срез некоторых значимых явлений древнекитайской культуры. Однако способ ее решения никак не соответствует указанной цели, поскольку построен на игнорировании исторической специфики исследуемых источников.

К примеру, из поля зрения автора выпадает то обстоятельство, что "Хун фань" - совершенно особое сочинение, явно искусственного характера и резко отличающееся по стилю и сюжету от большинства других глав "Шу цзин". И навряд

ли корректно рассматривать его девятиричную схему как образец для канонического текста "Книги преданий" в целом. Вдобавок ко всему "Хун фань" - один из самых поздних разделов "Шу цзин". Современная наука датирует его концом Чжаньго, а то и ханьским временем. Поэтому ссылку на его причастность к событиям эпохи У-вана нельзя оценивать иначе, как исторический курьез. А всякие попытки отыскать здесь "зерно истины" (истины, понимаемой в позитивистском духе) поневоле принимают вид интеллектуальной мистификации.

Плодом такого непроизвольного мистифицирования являются рассуждения о "каноничности" *цзягувэнь.* Они основаны на не видимой глазу читателя подстановке подлинных культурных значений текста классического канона и гадательных надписей. Механизм подстановки прост и весьма характерен для структуралистского метода: сходство строения двух письменных источников преобразуется в сходство их с м ы с л а, форма - выдается за содержание.

Прорисовка Дун Цзобиня (рис.5а), которую приводит в своих тезисах В. С. Спирин - это лишь один из многих вариантов расположения Т-образных трещин на гадательных костях (см. напр. рис.5б-г). Для иньских *цзягувэнь* он еще менее типичен, чем схема "Хун фань" - для строения глав "Книги преданий". Придавать этому случайному варианту значение устоявшегося "модельного" стандарта - явная натяжка. Впрочем, главное упущение исследовательской мысли состоит даже не в этом. С точки зрения Спирина, черепаший панцирь с надписью является подобием письменного канона. Это толкование вряд ли можно опровергнуть, пока мы остаемся в познавательном поле структурного анализа. Но, став на позицию историка культуры, интерпретатор *цзягувэнь* сразу обнаружит факт интеллектуальной подмены: для и н ь ц е в гадательные надписи вовсе не были "каноническими текстами". Больше того, они не являлись текстами вообще.

Иньская мантическая эпиграфика была создана не ради удовлетворения отвлеченных философских потребностей своих творцов. У нее было чисто прагматическое назначение - фиксировать вопросы гадателя, обращенные к сакральным стихиям. Порядок нанесения инскрипций на черепашьи панцири

и бычьи лопатки обуславливался не логикой метафизического отображения действительности, а конкретной "повесткой" конкретного гадательного сеанса. Результат гаданий был непредсказуем, а количество вопросов определялось по итогам каждого мантического акта (если гадатель не получал удовлетворяющий его ответ, гадание продолжалось - до тех пор, пока не достигался требуемый практический результат). Поэтому записи *цзягувэнь* не имели известного наперед "сюжета" и не обладали композиционной и идейной законченностью - в том смысле, который мы применяем к законченному литературному тексту. Они не образовывали "синтаксического целого". Внутреннее единство отдельных фраз *цзягувэнь* заключалось только в одном - в общности их ритуально-магических целей.

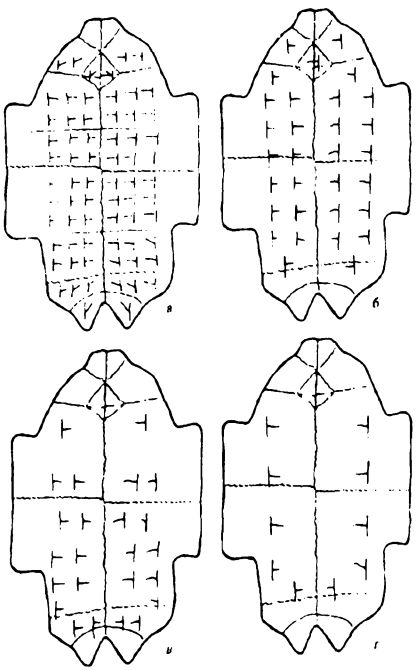


Рис.5. Схема расположения Т-образных трещин на панцирях черепах: вариант, приведенный В. С. Спириным (а); другие выборочные варианты (б-г)

"Хун фань", равно как и любой другой классический текст древнего Китая, выполнял прежде всего определенную нарративную функцию - служил последовательному описанию какого-то явления или идеи. Создатели мантических инскрипций и не помышляли ничего "описывать", они лишь воспроизводили в письменных знаках темы своих гаданий.

В. С. Спирин безусловно прав, когда указывает на космологическую символику гадательных костей (к этому аспекту *цзягувэнь* мы еще вернемся по ходу последующего изложения). Но верная исходная посылка становится основанием для ошибочного умозаключения: коль скоро панцири черепах выступали в роли модели окружающего мира, надписи на них имели целью "объяснять этот мир". В действительноности иньцы не отделяли себя и свои письменные творения от окружающего мира, подобно рефлексирующим философам. Гадательные надписи являлись для них формой существования мантического обряда и орудием его осуществления; они были вещественным воплощением религиозного ритуала.

Восприятие иероглифики, бытовавшее в доконфуцианском Китае, вполне отвечало архаическому представлению о материальности знаков письма, которое было укоренено во многих первобытных обществах. "Опредмеченность" знаков делала их идеальным средством физического воздействия на внешний мир - отсюда известная вера в магические свойства знаков, повсеместно распространенные на ранних этапах развития письменности. (В дальнейшем подобное отношение к письменным знакам сохранилось в рамках эзотеричес-ких религиозных практик, а тема исконной "телесности" слова получила символическое развитие во многих философских и художественных традициях[13]).

Иньские изобретатели иероглифики тоже не проводили онтологического разграничения между вербальным и физическим аспектами реальности. Не зря иероглиф *вэнь* 文, от которого в Китае пошли понятия "словесность" и "культура", в исходном начертании изображал фигуру человека, на тело которого нанесен узор из символических знаков (рис.6).

---

[13] О развитии этой темы в иудеохристианской традиции и поэтике Гоголя см.: [Крюков В.М. 1996].

"Слово" представало иньцам слитым с "телом", священные "вести" не существовали в их сознании отдельно от сакральных "вещей". Такими вещими вещами или овеществленными вестями- как раз и являлись гадательные кости с надписями.



Рис.6. Начертания знака *вэнь* 文 в иньских гадательных надписях [Цзягу вэнь бянь 1965:372-373]

Очевидно, что подобным же или близким этому было первоначальное понимание *цзиньвэнь* в древнекитайской культуре. Так же, как и мантическая запись на черепашьем щитке, инскрипция на бронзовом сосуде обретала смысловую полноту только в соединении с тем ритуальным атрибутом, на который она была нанесена, вне его символического "контекста" она функционировать не могла.

Впрочем, в одном отношении надписи на бронзе отличались от иньской мантической эпиграфики - и отличались весьма существенно. Развитый (западночжоуский) тип *цзиньвэнь* имел вид последовательного и внятного повествования. Он отличался композиционной цельностью и выражал определенную идею, не сводимую к отдельным значениям составляющих его предложений. Он, словом, представлял собой письменный т е к с т. Специфическая смысловая нагрузка надписей, определяемая их культовым назначением, имела мало общего с идейным наполнением образцов классической древнекитайской словесности, но с формально-типологической точки зрения и те, и другие полностью подпадают под разряд нарративных источников. В то же время ранние (иньские) разновидности *цзиньвэнь* были ближе к ненарративному типу эпиграфики, представленному традицией *цзягувэнь*. Они, как правило, состояли из нескольких иероглифических знаков или, в лучшем случае, из двухтрех отрывочных фраз и связного текста еще не образовывали.

Из сказанного читатель может заключить, что в своем использовании категории "текст" я в значительной мере опираюсь на словоупотребление, принятое в лингвистике, - в противовес неоправданно расширительному толкованию этого термина, которое свойственно структурализму. Вместе с тем моя работа выходит за рамки филологического исследования. Филологический анализ - основа традиционного китаеведения - отнюдь не утратил своей значимости; он по-прежнему занимает незаменимое место в техническом арсенале китаиста [Кобзев 1978]. Однако современный уровень научных задач синологии требует дополнить филологическое толкование более широкой антропологической интерпретацией источников, принимающей в расчет не только их конкретное содержание, но и ту незримую духовную среду, которая их формировала[14].

Филолог оперирует лингвистическим контекстом письменных памятников; антрополог, сверх того, воссоздает контекст культурно-исторический, не замыкающийся пределами отдельного объекта письма. Этим он устанавливает смысловую и функциональную связь этого объекта с другими феноменами, существующими в данной культуре. Антрополог, таким образом, имеет дело не просто с "синтаксическим целым", но с "целостностью в целостности". Не сложно убедиться, что именно такое понимание исследовательских задач в конечном счете дает нам возможность проводить разграничение между эпиграфикой и классическими сочинениями древнего Китая - и формулировать теоретическую проблему ритуального текста как особого явления в истории древнекитайского общества.

Важность антропологического понимания исторических источников подтверждается не только китаеведческим материалом. Пример научной плодотворности подобного методологического подхода дает труд В. С. Семенцова "Проблемы

---

[14] Термин "антропология" употребляется здесь в широком значении, принятом в западной научной литературе (в отечественной науке он понимается более узко - как физическая антропология, то есть наука о физическом строении человека, его происхождении и эволюции). Подробнее о предмете и задачах антропологической науки см.: [Крюков В.М. 1989б].

интерпретации брахманической прозы". В этой монографии, трактующей семантические аспекты произведений ведийского канона, ставится вопрос о символической природе древнеиндийских ритуальных текстов. Выводы, к которым приходит автор, крайне актуальны для исследователя инь-чжоуской эпиграфики.

По мнению Семенцова, невозможно понять смысл ведийских текстов, если относиться к ним как к литературным сочинениям или философским трактатам, представляющим собой цепь логических умозаключений. Содержанием этих текстов были не философемы или художественные метафоры, а магические наставления, нацеленные на собственное ритуальное воспроизводство. "Составители <...> текста замышляли его не как философско-символическое истолкование уже данного, законченного ритуала, пребывая сами как бы вне его, но, напротив, находясь внутри ритуала, стремясь посредством данного текста повысить его эффективность" [Семенцов 1981:50].

Анализ отдельных произведений брахманической прозы подвигает автора к интерпретации общих принципов "ведийского мышления" и созданной им ритуальной культуры. Главным ее признаком является "полное единство действия, слова и акта сознания". В отличие от современной рациональной культуры, в которой смысл письменного текста равен его системности, или совокупности соответствий между организующими его элементами, ритуальная культура зиждится на текстах "сверхрациональных" и "открытых". В них действуют не системы понятий, но сакральные "акты" - физические, речевые и ментальные. Эта трехмерная перспектива создает смысловую глубину текста, мало доступную для одномер-ных понятий современного человека. Семенцов реконструирует историко-культурные границы ведийской традиции, отличая ее от первобытного мифологического мышления и, с другой стороны, устанавливая момент ее исторического распада и перехода в неритуальную ("линейную") культуру.

Особенности ведийского ритуального символизма находят выражение в магической формуле ya evam veda (букв.: "кто так знает"), по которой можно безошибочно определить принадлежность текста к корпусу брахманической прозы. Символический смысл этих слов - тот, кто знает действие, произ-

веденное божествами "во время ὸно", сам становится соучастником божественных деяний и обретает успех в своей деятельности. Использование фразы ya evam veda преследовало практическую цель, а именно получение конкретных жизненных благ в результате жертвоприношения богам. К числу таких благ относилось здоровье, счастье, многочисленное потомство, победа над врагом, успех в загробной жизни и т.д. [Семенцов 1981:27-29].

Достойно внимания, что в раннечжоуских инскрипциях на бронзовых сосудах применялось устойчивое выражение, сравнимое по своей функционально-смысловой подоплеке с брахманической формулой ya evam veda: *ван жо юэ* 王若曰 ("Ван так сказал"); этим словосочетанием обычно вводилась цитируемая в надписи царская речь. Наречие *жо* 若, аналогичное санскритскому evam, выражало принцип ритуального отождествления и одновременно воплощало идею сакральной благоприятности церемониальных речений правителя. Оно содержало в себе символическую отсылку на небесный прообраз ванских деяний и высказываний, тем указывая на их "дароносную" сущность. Запечатлевая их в инскрипции, владелец жертвенного сосуда магически приобщался к священным небесным дарам.

Я, разумеется, далек от того, чтобы отождествлять ведийскую религиозную традицию и созданные ею тексты с ритуальными инскрипциями древних китайцев; очевидно, что здесь мы имеем дело с письменными памятниками совершенно различного типа. Но в то же время нельзя не обратить внимание на элементы схожести общих принципов ритуального функционирования инь-чжоуской эпиграфики с культурным механизмом "ведийского мышления". Они побуждают нас не ограничиваться анализом происхождения и понятийной трансформации отдельно взятых категорий культуры древнего Китая, но попытаться выявить специфику самих типов сознания, этими категориями отражаемых.

Эпиграфические и классические источники сообщают нам о реальном мире, в котором жил человек древности. Но, помимо "порядка вещей", в каждом из таких источников вызрился и особый "порядок слов", или, говоря другими сло-

ами, исторически определенный способ символического отображения окружающей действительности. Нельзя уяснить настоящего значения интересующих нас понятий и концепций, не поняв общих коммуникативных принципов, присущих культуре данной эпохи. В разное время одни и те же языковые категории выражали неодинаковый, нередко прямо противоположный смысл, а кажущиеся сходными идеологические построения использовались для совершенно различных практических целей.

Например, западночжоуская концепция "небесного мандата" (*тянь мин* 天命), хотя формально и походила на теорию *тянь мин*, известную по классическим сочинениям конфуцианской эпохи, выполняла религиозные функции, о которых конфуцианские авторы уже не имели реального представления. Или вот традиционная формула ван жо юэ. С надписей на бронзе она перешла в классические тексты древнего Китая, начиная с ранних разделов "Книги преданий". Внешний способ применения этой формулы остался прежним; в главах "Шу цзин" словосочетание *ван жо юэ*, как и в инскрипциях Западного Чжоу, выполняет роль зачина к основной части текста. Не изменился и непосредственный лексический смысл древнего выражения. Но ритуально-магическое содержание фразы было безвозвратно утеряно - в составе классического письменного канона слова *ван жо юэ* перестали быть целостным сакральным "актом", усвоив себе значение обычной морализации.

Можно привести и примеры иного рода. С лингвистической точки зрения, термин *дэ* 德, который употребляется в иньских гадательных надписях, практически никак не связан с категорией *дэ*, получившей хождение в письменных источниках раннего Чжоу. Во всяком случае, ни одному из специалистов по древнекитайской эпиграфике до сих пор не удалось выявить семантическую преемственность между иньским и западночжоуским *дэ*. А между тем, отчетливая внутренняя связь между понятиями двух исторических периодов существовала. Как я покажу в дальнейшем, наличие такой связи доказывается не анализом частных лексических нюансов указанных терминов, а сопоставлением их места в системе религиозных обрядов династий Инь и Западного Чжоу.

Уловить суть этих сходств и различий, опираясь только на филологическое понимание текста, чаще всего бывает невозможно. Более того, в условиях свойственного китайской культуре духовного доминирования классической нарративной традиции чрезмерный крен в сторону филологического метода нередко приводит к прямому перетолкованию исторического материала: работая с источниками Инь и Западного Чжоу, мы всегда оцениваем их сквозь призму классического письменного наследия и вольно или невольно приписываем их создателям умственный склад позднечжоуских и ханьских сочинителей. Чтобы избежать подобного переноса понятий, чреватого "конфуцианизацией" архаики, необходимо модифицировать методологическую задачу исследования. Вопрос "что значат изучаемые категории и символы?", который составляет основу филологического анализа, следует переформулировать в антропологическом духе: как они значат? Каковы те культурно-исторические предпосылки, которые определяют их дискурсивную выразительность?

Речь идет, таким образом, не столько об идеях, воплотившихся в исследуемых нами источниках, сколько о негласных символических условиях, сделавших возможным само существование этих идей. Для их характеристики удобно воспользоваться понятием "эпистема", введенным М. Фуко. Под этим термином известный французский культуролог понимал общую конфигурацию гуманитарного знания, свойственную данному обществу, особый тип соотношения между "словами" и "вещами", отличающий его духовные продукты [Фуко 1994:34-35]. И хотя конкретным предметом теоретических изысканий Фуко являлись исторические формы европейского сознания (Ренессанс, классицизм, новейшее время), выработанная им теория "эпистемических конфигураций" вполне применима и для древнего Китая.

Анализируя развитие ритуала и соответствующих ему форм эпиграфического письма в эпоху Инь-Чжоу, мы тоже наблюдаем последовательную трансформацию познавательного поля древнекитайской культуры - смену эпистем, вследствие которой старые символы получают новые значения, в то же время сохраняя в себе молчаливую память о собственном прошлом.

Однако прежде, чем приступить к разбору историко-культурного своеобразия иньской и чжоуской ритуальной эпиграфики, необходимо остановиться на некоторых особенностях социальной организации того общества, в котором она возникла.

Глава 2 Родство и социальные связи

Род и клан

История человечества знает два основных типа наследственных групп, основанных на узах родства. В русскоязычной литературе за ними закрепились названия "род" и "клан", хотя помимо употребления в качестве специальных научных терминов они имеют и иные значения, что, разумеется, не может не вносить определенную путаницу в систему обозначаемых ими понятий. Впрочем, многозначность соответствующих англоязычных терминов также не преодолена, а в китайской научной литературе для обозначения рода и клана по традиции употребляются наименования *шицзу* 氏族 и *цзунцзу* 宗族, этимологически непоследовательные и требующие комментариев [Ян Симэй 1993].

Категория клана, или патронимии, была введена в научный оборот в 30-х годах нашего века российским исследователем М. О. Косвеном; позднее к выводу о существовании клана как особой формы социальной организации пришел американский антрополог Дж. Мэрдок [Косвен 1961; Murdock 1949]. Впрочем, идеи Мэрдока отнюдь не стали общим местом в зарубежной социальной антропологии, а в российской науке и сейчас время от времени предпринимаются попытки опровергнуть точку зрения Косвена и доказать, что клан представляет собой не более чем позднюю разновидность рода (см. напр. [Коротаев, Оболонков 1989]). Пожалуй, наиболее убедительным доказательством правоты тех ученых, которые считают род и клан принципиально различными ти-

пами социальной организации, является тот факт, что в ряде случаев эти две формы оказываются синхронно сосуществующими в одном и том же обществе. Древний Китай 1-го тысячелетия до н.э. дает нам наглядный пример такого сосуществования. Но прежде чем обратиться к конкретным данным, характеризующим структуру и функции родовой и клановой организации в обществе эпохи Инь-Чжоу, есть необходимость назвать основные черты сходства и различия между этими двумя типами родственных групп.

Родовая и клановая организации обладают некоторыми общими свойствами; это, собственно, и было главной причиной того, что в течение длительного времени они не отделялись друг от друга в научной литературе [Крюков М.В. 1967б].

- Род и клан, в отличие, скажем, от такой формы родственной организации, как семья, представляют собой наследственные группы, существование которых не ограничено одним-двумя поколениями, а может иметь длительную историю, насчитывающую порой многие сотни лет.

- Род, так же как и клан, отличаются от семьи своими размерами, поскольку при нормальных условиях объединяют не несколько индивидуумов, а сотни и даже тысячи человек.

- Род и клан, в отличие от семьи, унилинейны, то есть счет родства в них идет только по одной линии - либо мужской (отцовской), либо женской (материнской).

- Род и клан экзогамны, то есть вступать в брак членам одной и той же группы запрещено.

- Наконец, и род, и клан имеют свое собственное имя, общее для всех членов группы.

Наряду с этим между родовой и клановой организациями существуют принципиальные различия, свидетельствующие о качественном несходстве их внутренней структуры:

- Род является объединением кровных родственников, тогда как клан, помимо родственников по крови, составляющих его ядро, включает супругов, то есть родственников по браку. Поэтому клан состоит из семей; род же из семей состоять не может.

- С этой главной особенностью связана другая: принадлежность человека к роду не может измениться на протяжении его жизни. Иное дело - клан. В патрилинейном кла-

не женщина рождается членом клана своего отца, а после замужества переходит в клан мужа, хотя и сохраняет членство в роде отца.

- Клан возникает как определенное территориальное единство; род, особенно на позднем этапе своего существования, не представляет собой локализованную единицу.

- В роде все лица, относящиеся к одному и тому же поколению, имеют равный статус. В отличие от рода, клан в своей развитой форме имеет обыкновение ветвиться, причем родственники, принадлежащие к боковым ветвям, занимают подчиненное положение по отношению к представителям прямой линии (эта особенность отражена в понятии "конический клан"). По мере разрастания клана, представитель боковой линии может отделиться от первоначального общего корня и стать основателем нового экзогамного клана с другим именем.

- Общее имя членов рода чаще всего имеет тотемное происхождение; клановое имя восходит к исторически достоверному первопредку.

В письменных памятниках, позволяющих нам судить о структуре общества в древнем Китае эпохи Чуньцю, содержится немало сведений о том, какую роль играла в ту пору клановая организация, обозначавшаяся термином *цзу* 族 [Сунь Яо 1936; Крюков М.В. 1967а:85-89]. Тот же знак зафиксирован в некоторых надписях на иньских гадательных костях и чжоуских бронзовых сосудах. Однако эти немногочисленные эпиграфические свидетельства имеют отношение исключительно к военной сфере (следует напомнить в этой связи, что сам знак *цзу* включал в себя изображение стрелы под штандартом). Поэтому упоминания о *цзу* в надписях, вообще говоря, не содержат данных, которые позволили бы судить о структуре клановой организации в Инь и Западном Чжоу. Четко и недвусмысленно противопоставить родовую и клановую организацию древнекитайского общества оказывается возможным прежде всего на ономастическом материале.

Письменные источники сообщают, что в чжоуское время существовало различие в мужской и женской подсистемах антропонимов: "мужчины назывались своим наследственным именем *ши*, женщины - наследственным именем *син*" [Чжэн Цяо 1935:439]. Проблема выявления качественной сущности

чжоуских наследственных имен *син* 姓 и *ши* 氏 издавна привлекает внимание ученых; этой теме посвящено немало специальных исследований.

Среди различных теорий, предложенных китайскими и зарубежными исследователями, долгое время пользовалась особой популярностью точка зрения, согласно которой *син* представляло собой наследственное матрилинейное имя, тогда как *ши* было общим наименованием патрилинейной группы. По словам польского синолога О. Войтасевича, матрилинейная теория *син* имела в 50-х годах нынешнего столетия столь большое число сторонников, что было бы затруднительным привести исчерпывающую библиографию их работ [Wojtasiewicz 1954:28].

Однако монопольное положение этой научной концепции было поколеблено в середине 60-х годов, когда М. В. Крюков выдвинул иное толкование дихотомии *син-ши.* По его предположению, первое из этих двух наследственных имен указывало на принадлежность к роду, в то время как второе имело клановое происхождение [Крюков М.В. 1967:123-127]. Предложенная гипотеза позволила дать разумное объяснение основным особенностям употребления *син* и *ши,* и в том числе тем, которые были выявлены на материале древних первоисточников китайским ученым XVII века Гу Яньу. Тот, в частности, впервые установил, что имя-*ши* могло меняться (человек мог носить *ши,* отличающееся от наследственного имени своих предков), тогда как *син* было постоянным [Гу Яньу (б.д.): разд.1, с.6а]. Эта особенность *син* находится в полном соответствии с принципом неизменности родовой принадлежности (женщина после замужества вступает в клан мужа, однако при этом продолжает считаться членом рода своего отца).

Что же касается того, почему в чжоуское время мужчины не употребляли *син* и последнее присутствовало лишь в женских именах, то это может быть объяснено структурной спецификой патрилинейного и патрилокального клана: родовая принадлежность всех мужчин, являвшихся его членами, была хорошо известна каждому и не нуждалась в специальной фиксации; в отличие от мужчин, женщины, приходившие в дан-

ный клан со стороны, принадлежали к другим родам, и в этих условиях родовая принадлежность каждой из них требовала отдельного обозначения.

Хотя род и клан сосуществовали в древнекитайском обществе конца 2-го - начала 1-го тысячелетия до н.э. и на протяжении нескольких столетий функционировали в нем параллельно, исторически эти два социальных института принадлежали различным эпохам. В Западном Чжоу родовая организация уже находилась на излете своего развития, а клановая еще только набирала силу. Чжоуский род *син* выступает в своем позднем варианте, которому свойственна экзогамия, носящая исключительно негативный характер. Она все еще налагала запрет на внутригрупповые браки, но уже не устанавливала каких-то иных предписаний. Между тем, первоначально правило экзогамии сочеталось с требованием устанавливать брачные отношения лишь с представителями одного строго определенного рода. Подобная система обязательного брака в период Инь и Западного Чжоу уже была достоянием истории, однако о ее прежнем существовании говорит совокупность косвенных признаков, нашедших отражение в инь-чжоуской системе терминов родства.

Эпиграфические памятники содержат значительное число данных, позволяющих реконструировать древнекитайскую систему терминов родства исследуемой эпохи. Специальные исследования убедительно показали, что эта система относилась к так называемому австралийскому типу: прямые родственники терминологически не различались в ней с боковыми, линия отца четко противопоставлялась линии матери, а кровные родственники совпадали со свойственниками. Например, словом *гу* 姑 (в современном языке: "сестра отца") обозначалась целая группа лиц, которые с современной точки зрения связаны с говорящим различными типами родственных уз: сестра отца, жена брата матери, мать жены, мать мужа. Соответственно термин *шэн* 甥 приравнивал друг к другу сына сестры отца, сына брата матери, брата жены, мужа сестры, отца жены сына и т.д. Столь специфическая терминология могла возникнуть лишь в условиях существования двух родов, связанных между собой двусторонним обязательным браком. В этих обстоятельствах термины родства, подобные *гу* и *шэн*,

имели актуальный социальный смысл. Скажем, слово *шэн* действительно обозначало одну категорию родственников - муж-чин "моего" поколения, принадлежащих к роду "моей" матери [Крюков М.В. 1972:169-170].

Исторические предания дают основания полагать, что род Цзи 姬, к которому принадлежал правящий дом Чжоу, издревле был связан узами двустороннего обязательного брака с родом Цзян 姜. На это, в частности, указывает миф о происхождении чжоусцев, согласно которому матерью чжоуского первопредка Хоу-цзи была женщина из рода Цзян. Некоторые историки полагают, что особые отношения между этими двумя родами возникли после того, как чжоусцы переселились в район Чжоуюань[15] [Ван Минкэ 1993:58], однако данные эпиграфических источников противоречат гипотезе о столь позднем происхождении дуальной родовой организации Цзи-Цзян.

К моменту чжоуского завоевания система обязательного брака уже перестала быть непреложным правилом матримониального уклада древнекитайского общества. Надписи на бронзовых сосудах свидетельствуют, что супругами первых ванов Западного Чжоу были женщины не только из рода Цзян, но и из других родов [Лю Ции 1980]. равда, архаическая традиция временами еще давала о себе знать: правители некоторых наследственных владений предпочитали брать жен из одного рода.

По мере того, как система обязательного брака уступала место поздней форме родовой экзогамии, род превращался в делокализованную группу, функции которой были связаны главным образом с регулированием матримониальных отношений. Правило, согласно которому лица, относящиеся к одному роду, не могли вступать в брак, сохраняло свою силу вплоть до периода Чжаньго.

---

[15] Согласно письменным источникам, чжоусцы переселились в Чжоуюань (географический район, расположенный на территории современных уездов Цишань, Фуфэн, Угун, Фэнсян и Баоцзи провинции Шэньси) незадолго до чжоуского завоевания - при Гу-гуне, который приходился дедом основателю правящей династии Вэньвану.

По своей внутренней структуре род делился на группы, соответствовавшие поколениям; какого-либо членения в пределах одного поколения не существовало. Именно поэтому в древнекитайской системе родства не было терминологического противопоставления прямых и коллатеральных родственников; к примеру, словом *фу* 父 обозначался не только отец, но и все его братья. В то же время в чжоуском обществе имелся обычай различать поколения детей и родителей посредством двух чередующихся названий (*чжао* 昭 и *му* 穆) - черта, свойственная многим обществам, обладавшим австралийской системой родства.

Некоторые исследователи склонны усматривать в правиле *чжао-му* доказательство существования в древнекитайском обществе брачных классов, наподобие тех, что бытовали у аборигенного населения Австралии. Такую формулировку следует признать не вполне точной. Судя по всему, в чжоуское время существовала специальная система обозначения брачных классов *бо-чжун-шу-цзи*, тогда как термины *чжао* и *му* к регулированию матримониальных связей прямого касательства не имели (более подробно эта проблема будет рассмотрена чуть ниже). И все же нельзя не признать, что по формальным признакам бинарная оппозиция *чжао-му* вполне органично накладывается на модель социальной организации австралийского типа.

В целом трансформация родственной структуры чжоуского общества происходила в направлении, которое было охарактеризовано Ду Чжэншэном как переход от системы *чжао-му* (т. е. от противопоставления поколений детей и родителей) к установлению относительного старшинства в пределах одного поколения [Ду Чжэншэн 1992: 396], или, выражаясь иначе, - к постепенному вытеснению родового принципа клановым.

Разграничение прямых и коллатеральных родственников (*да цзун* 大宗 и *сяо цзун* 小宗), лежащее в основе всей клановой организации, по сути своей противоречит характерному для рода эгалитарному положению родственников одного поколения. Поэтому формирование клановой структуры неизбежно должно было привести к качественным сдвигам в

общепринятом порядке наследования социального статуса: произошел переход от наследования младшим братом позиции старшего к правилу примогенитуры, согласно которому наследником является старший сын.

Таким образом, род и клан - порождение различных исторических эпох, а их сосуществование в чжоуском Китае не могло быть длительным еще и потому, что в определенном смысле эти две формы социальной организации были альтернативными структурами, функционирование которых было чревато внутренними противоречиями. По определению и род, и клан экзогамны. Но в своей развитой ("конической") форме клан характеризуется ветвлением составляющих его сегментов, которые могут отделяться и превращаться в самостоятельные клановые организации. На практике это означает, что члены такой отделившейся клановой группы получают возможность вступать в брак с представителями своего "отцовского" клана, несмотря на то, что те принадлежат к тому же роду, что и они. Таким образом, в тот момент, когда конический клан приобретает институциональную законченность, род уже не может сохранять свои регулирующие функции.

С этой точки зрения представляется ошибочным чрезмерное удревление истории клановой организации в древнем Китае. В одной из своих монографий Л. С. Васильев высказывает вполне обоснованное мнение о том, что формирование конического клана было "революционным процессом" [Васильев Л.С. 1995:179]. Однако он не приводит бесспорных доказательств того, что возникновение "кланов нового типа" началось уже в шанском Китае. Более того, есть веские основания считать, что и в раннем Западном Чжоу процесс формирования конического клана в его развитой форме еще полностью не завершился. Фундаментальные сдвиги в развитии основных социальных структур наблюдаются лишь с середины Западного Чжоу: клан превратился в основную форму социальной организации, и это привело к разложению родовой системы, которая в скором времени полностью утратила свои функции. Одновременно со становлением клановой организации окончательно сложилась ранговая система чжоуского общества, возникновение которой стало естественным

следствием развития принципов клановой организации, основанной на неравноправном положении родственников.

Классификационная система *чжао-му*

Мысль о взаимосвязи между древнекитайской системой *чжао-му* с общественными институтами родового строя была впервые сформулирована Люй Сымянем. Он сопоставил эту классификационную систему с социальным феноменом, зафиксированным в традиционном обществе аборигенов Австралии - так называемыми брачными классами [Люй Сымянь 1947:269]. Высказанную концепцию оспорил Ли Янун, который утверждал, что изначально парные категории *чжао* и *му* являлись не наименованиями брачных классов, а обозначали два взаимобрачующихся матрилинейных рода [Ли Янун 1955:20-21]. Таким образом, несмотря на различие своих теоретических построений, оба китайских автора истолковали классификационный принцип *чжао-му* как способ регулирования брачных отношений в рамках дуально-родовой организации. Похожие взгляды нашли отражение в трудах российских китаеведов [Крюков М.В. 1967:142-145; Васильев Л.С. 1983:114; 1995:343].

Здесь необходимо пояснить, что брачные классы австралийского типа возникают в условиях двустороннего обязательного брака, когда два рода из поколения в поколение связаны между собой матримониальными отношениями. Брачный класс включает в себя всех лиц, представляющих определенное поколение в пределах одного из этих двух родов. Принадлежащие к нему мужчины обязаны брать в жены представительниц соответствующего поколения во втором роде, и наоборот. Названия брачных классов чередуются между собой: если я принадлежу к классу А, то и мои дети, и мои родители относятся к классу Б.

Что же представлял собой в действительности древнекитайский обычай делить людей на категории *чжао-му* и когда он возник?

Классические письменные памятники, в которых имеются сведения о системе *чжао-му,* относятся к трем различным группам. Это, во-первых, сочинения эпохи позднего Чжаньго и Хань, трактующие "чжоуский ритуал", в первую очередь, -

"Ли цзи" и "Чжоу ли". В них социальный институт, о котором идет речь, является предметом специального описания. Ко второй группе письменных источников принадлежат восточночжоуские исторические хроники "Цзо чжуань" и "Го юй", где система *чжао-му* упоминается в связи с отдельными эпизодами из политической жизни периода Чуньцю. И, наконец, особое место занимают примеры использования слов *чжао* и *му* в раннихчастях древнейших письменных канонов "Шу цзин" и "Ши цзин". Их специфика объясняется неопределенностью семантики названных слов: из текстов нельзя понять, в каком именно значении они употреблены, хотя не исключено, что в виду имеются именно категории социальной классификации.

Согласно сообщениям "Ли цзи" и "Чжоу ли", система *чжао-му* имела преимущественное отношение к сфере жертвенных церемоний:

> То, посредством чего определяется последовательность жертвоприношений в храмах предков, именуется *чжао-му* [Legge 1939, vol.1:402].

Как сообщается в конфуцианских трактатах цикла "Сань ли", в чжоуских храмах (*мяо* 廟) существовал особый порядок размещения табличек с именами усопших предков. Они располагались в два ряда - *чжао* (таблички нечетных предков) и *му* (таблички четных предков). Говоря другими словами, покойный отец относился к ряду *чжао,* дед - к *му,* прадед - к *чжао,* прапрадед - к *му* и т.д.

С помощью системы *чжао-му* определялось не только расположение табличек с именами предков, но и количество самих храмов, предусмотренных для аристократов различных социальных рангов. По утверждению "Ли цзи", верховные правители (ваны) обладали семью храмами. Один храм воздвигался в честь "предка-основателя" (*тай цзу* 太祖), три храма посвящались предкам-*чжао* и еще три - предкам-*му.* Правители наследственных владений (*чжухоу*) могли иметь пять храмов - храм предка-основателя и по два храма для предков *чжао* и *му* соответственно. Представители средней знати (*дафу*) имели три храма - по одному для *тай цзу,* предка-*чжао* и

предка-*му*. Что же до низших аристократов (*ши*), то их статусная норма составляла один храм [Ли цзи 1934, т.3:13].

Ханьский комментарий Чжэн Сюаня к этому месту из "Ли цзи" разъясняет состав "семи храмов" чжоуских ванов: предком *тай цзу* считался Хоу-цзи (мифологический первопредок чжоусцев); два храма неизменно предназначались для основателей династии Вэнь-вана и У-вана, а остальные четыре - для ближайших предков действующего правителя (то есть двух предков-*чжао* и двух предков-*му*). Из этого следует, что трое из семи объектов культового служения ванов оставались на протяжении династийного царствования Чжоу постоянными, а четверо менялись с каждым последующим поколением чжоуских правителей. Чжэн Сюань утверждает также, что система *чжао-му* существовала не только в Чжоу, но и в эпоху династий Инь и Ся. Иньские ваны якобы имели шесть храмов - один для первопредка Се, один для основателя династии Чэн Тана и по два для ближайших предков *чжао* и *му*. Правители Ся располагали пятью храмами, один из которых посвящался основоположнику династии Юю, два - предкам-*чжао* и еще два - предкам-*му*.

Помимо указаний "Ли цзи" и "Чжоу ли", прямые свидетельства о классификации *чжао-му* содержатся в летописных хрониках "Цзо чжуань" и "Го юй", которые, так же как и обобщающие конфуцианские трактаты о "чжоуском ритуале", были написаны не ранее IV-III вв. до н.э. Учитывая солидный хронологический разрыв между временем создания этих сочинений и исторической эпохой, которой приписывается существование системы *чжао-му*, резонно задаться вопросом о степени достоверности данных классических текстов. Ответ на него может дать только анализ синхронных источников раннечжоуского времени и прежде всего - ритуальных инскрипций Западного Чжоу. Важный шаг в данном направлении был предпринят в известной статье Тан Ланя, посвященной проблеме "чжоуского дворца Кангун" [Тан Лань 1962]. Значение этой научной публикации побуждает меня коротко перечислить некоторые ее положения.

Отправной точкой в исследовании Тан Ланя стал разбор надписи на сосуде "Лин и". В ней, в частности, говорится о

церемонии заклания жертвенных животных, совершенной в чжоуской столице знатным сановником Мин-гуном:

> В день *цзя-шэнь* Мин-гун совершил жертвоприношение в дворце Цзингун. В день *дин-ю* принес жертвы в дворце Кангун (№114).

Особый интерес привлекают упомянутые в инскрипции столичные дворцы Цзингун 京宮 и Кангун 康宮. Тан Лань предположил, что последний из двух был обязан своим наименованием покойному Кан-вану, третьему правителю династии Чжоу. Из эпиграфических и классических источников известно, что чжоуские "дворцы" (*гун* 宮) наделялись культовыми функциями и в этом смысле были близки "храмам" (*мяо* 廟). Поэтому название "Кангун" имело точно такую же семантику, что и встречающееся в надписях на бронзе выражение *кан мяо* 康廟, то есть "храм Кан-вана"[16].

Кроме термина *кан гун,* в западночжоуской эпиграфике можно встретить две родственные ему категории, а именно - *кан чжао гун* 康昭宮 и *кан му гун* 康穆宮. Совершенно очевидно, что под ними подразумеваются некие подвиды дворца (храма) Кангун, либо архитектурные подразделения данного сооружения. В пользу второго предположения говорит распространенное в инскрипциях понятие *му тай ши* 穆太室 ("зал Мутайши", или "большой зал Му"), которое служило обозначением одного из помещений дворца Кангун:

> В 27-м году ванского правления, в первом месяце, во вторую декаду, в день *дин-хай* ван находился в чжоуском дворце Кангун. На рассвете ван вошел в зал Мутайши (№319).

По мнению Тан Ланя, слова *чжао* и *му,* входящие в словосочетания *кан чжао гун, кан му гун* и *му тай ши* ведут свое происхождение от имен Чжао-вана и Му-вана, а, кроме того, имеют самое прямое отношение к классификационной сис-

---

[16] Подр. о соотношении между чжоускими дворцами-*гун* и храмами-*мяо* см. в: [Крюков В.М. 1997:125-127].

теме *чжао-му.* Дело в том, что ни в одной из надписей середины и конца Западного Чжоу не обнаружено названий храмовых сооружений, где фигурировали бы имена царских особ, правивших непосредственно после Му-вана, - Гун-вана, И-вана и Сяо-вана. Это означает, что жертвы духам правителей, начиная с покойного Гун-вана, приносились в храмах Чжао-гун и Мугун[17] - в соответствии с принадлежностью этих усопших правителей к генеалогическим рядам *чжао* и *му.* Дух Гун-вана, как предка-*чжао,* был "приписан" к храму Чжаогун, дух И-вана - к храму Мугун и т.д.

Не сложно понять, что концепция Тан Ланя в значительной мере базируется на датировке надписи на сосуде "Лин и". Китайский историк высказал мнение, что надпись была сделана во время правления Чжао-вана, а не в эпоху Чэн-вана, как прежде считали Го Можо и Чэнь Мэнцзя [Го Можо, 1958, т.6:5; Чэнь Мэнцзя 1955, №10:86]. Отсюда вытекает центральный вывод статьи, содержание которого сводится к следующему. В самом начале династии Чжоу (до периода царствования Кан-вана включительно) чжоуские правители приносили жертвы всем своим предкам в храме Цзингун. Сын Кан-вана Чжао-ван построил новый храм - Кангун, названный им так в честь своего покойного родителя. С тех пор места отправления культа ванских предков разделились: жертвоприношения покойным правителям старше Кан-вана попрежнему совершались в храме Цзин-гун, а жертвы Кан-вану и последующим представителям династии приносились в храме Кангун, причем этот последний постепенно расширился, включив в себя ответвления *чжао* и *му.*

Собранный эпиграфический материал заставляет Тан Ланя усомниться в достоверности сообщений "Ли цзи" и "Чжоу ли" о чжоуских храмах предков, не говоря уже о храмах династий Инь и Ся. Они мало согласуются с данными аутентичных источников. Разумеется, нельзя исключать, что правители Западного Чжоу поклонялись Хоу-цзи и другим дальним предкам, но в надписях об этом умалчивается. Алтари Вэнь-

---

[17] Вариантом термина *му гун* являлось понятие *му мяо* 穆廟: "Ван находился в Цзун-чжоу. На рассвете ван вступил в храм Мумяо" (№288).

вана и У-вана располагались в храме Цзингун, и связанные с ними жертвенные церемонии начиная с эпохи Чжао-вана проводились отдельно от жертвоприношений ближайшим ванским предкам. Наличие двух самостоятельных храмовых центров Цзингун и Кангун, равно как и сведения о внутренней структуре Кангуна опровергают упрощенное ханьское представление о якобы неизменных "семи храмах" чжоуских ванов [Тан Лань 1962:26].

Насколько убедителен в своих выводах Тан Лань? Вопрос о датировании надписи "Лин и", от которого зависит трактовка "темы Кан-гуна", до сих пор не может считаться решенным окончательно, хотя он и оброс немалой научной литературой[18]. Не вдаваясь в детали спора об эпохе создания "Лин и" - а им затрагиваются самые разные аспекты содержания этой инскрипции, ее палеографические особенности, а также форма и орнамент бронзового сосуда, на котором сделана надпись, - выделю только один дискуссионный момент, имеющий, впрочем, весьма важное значение для понимания проблемы в целом.

Го Можо и Чэнь Мэнцзя настаивают на своей датировке "Лин и" (эпоха Чэн-вана), исходя из принципиально иной интерпретации названия "Кангун". Они полагают, что термин *кан* 康, входящий в состав данного обозначения, является обычным эпитетом ("спокойный", "процветающий") и к чжоускому правителю Кан-вану не причастен.

То же утверждается о дворцовых наименованиях, которые включают в себя иероглифы *му* и *чжао*. И тот, и другой, согласно мнению обоих авторов, употреблены в нарицательном смысле, вне всякой связи с персональными именами покойных ванов [Го Можо 1958, т.6:7-8; Чэнь Мэнцзя, 1955, №10:87].

Как можно убедиться, академическая полемика вокруг названий раннечжоуских дворцов и храмов обусловлена многозначностью входящих в них терминов. Применительно к словам *чжао* и *му* следует говорить сразу о трех различных значениях: 1)

---

[18] Подробный обзор высказывавшихся по этому поводу мнений см. в: [Shaughnessy 1991:196-216].

нарицательные эпитеты (*чжао* - "светлый", "сиятельный"; *му* - "величавый" и "проникновенный"[19]);2) имена покойных правителей Чжао-вана и Му-вана;3) категории классификации поколений предков.

То, что храмовые названия м о г л и означать имена ванских предков, вполне доказывается примером из надписи "Яо дин" (№221), на который ссылается в своей статье Тан Лань. В этой инскрипции имеются слова о "правителе, находившемся в большом зале Му-вана в Чжоу (*ван цзай чжоу му ван тай ши* 王在周穆王太室)". Наименование дворцового (храмового) помещения, которое здесь приведено, почти совпадает со стандартным для инскрипций на бронзе обозначением зала Мутайши и может рассматриваться в качестве его исходного варианта. С другой стороны, далеко не все названия дворцов и храмов, запечатленные в раннечжоуской эпиграфике, происходят от ванских имен. Это относится, например, к "дворцу Синьгун чжоуского дворцового комплекса Кангун (*чжоу кан гун синь гун* 周康宮新宮)" или "чжоускому дворцу Баньгун (*чжоу бань гун* 周般宮)". И, строго говоря, нельзя утверждать, что эпиграфические термины типа *кан гун* 康宮 или *му мяо* 穆廟 во всех случаях без исключения указывают на имя покойного вана.

Когда мы переходим к анализу употребления понятий *чжао* и *му* в древнейших текстах "Книги преданий" и "Книги песен", проблема выбора между эпитетом и личным именем,

---

[19] В классических древнекитайских сочинениях слово *му* имеет около десятка разнообразных значений, в том числе "прекрасный", "величественый", "гармоничный", "почтительный", "глубокий", "искренний", "чистый", "обильный" и т.д. Анализ особенностей словоупотребления *му* в надписях на бронзе и в ранних частях "Шу цзин" и "Ши цзин" дает основание выделить две основные коннотации, составляющие исходную семантику категории *му*: "величавый" и "проникновенный" ("сокровенный", "глубокий"). Второе значение проистекает из символической оппозиции *чжао-му*, в которой понятие *чжао* соответствует "светлому" началу *ян* 陽, а термин *му* - "темному" началу *инь* 陰.

ключевая для интерпретатора надписей на бронзе, несколько видоизменяется, превращаясь в дилемму "эпитет или категория социальной классификации". В статье Тан Ланя приводится четыре спорных фрагмента из ранних частей "Шу цзин" и "Ши цзин". В главе "Цзю гао" Чэн-ван, обращаясь к своему дяде Кан-шу, говорит ему о покойном Вэнь-ване: "*Най му као вэнь ван* 乃穆考文王" [Legge 1939, vol.4:399]. Тан Лань, разбирая это выражение, заявляет, что слово *му* следует переводить как показатель счета родства: "Вэнь-ван, твой родитель, принадлежащий к поколению *му*". В том же духе интерпретируются: словосочетание *чжао цзы* 昭子 из главы "Ло гао"; упоминание в главе "Цзинь тэн" о гадании-*му* (*му бу* 穆卜), задуманном братьями заболевшего У-вана (по Тан Ланю, имелось в виду гадание о наследнике престола; поскольку сам У-ван являлся *чжао,* его предполагаемый восприемник должен был относиться к категории *му*); а также место из "Чжоу сун", раннего раздела "Книги песен", где есть фраза об "отце-*чжао*" (*чжао као* 昭考; предположительно речь идет об усопшем У-ване) [Тан Лань 1962:24].

В эпиграфических памятниках Западного Чжоу слова *чжао као* 昭考 и *му као* 穆考 встречаются по одному разу - в надписях на сосудах "Бань гуй" (№206) и "Бо Кэ ху" (№289) соответственно. В обоих случаях указанные понятия адресованы покойным родителям авторов инскрипций, в честь которых отлиты данные сосуды. Тан Лань приводит в этой связи еще две надписи - "Цзюй гуй" (№187) и "Чжан Фу хэ" (№182). Обе были сделаны в период правления Му-вана и содержат упоминание его имени, причем знак *му* в тексте надписей удвоен: *му му ван* 穆穆王. Анализируя этот филологический феномен, Тан Лань приписывает двум знакам *му* разный смысл. Второй иероглиф, по мысли историка, обозначает собственно имя правителя, а первый - его принадлежность к четному поколению [Тан Лань 1962: 26-27].

Справедливость требует признать, что факт удвоенного написания *му* в надписях "Цзюй гуй" и "Чжан Фу хэ" является

крайне спорным[20]. Впрочем, в новой инскрипции "Ши Цай дин" (№237), обнаруженной китайскими археологами уже после публикации статьи Тан Ланя, графическое удвоение знака *му* при написании имени Му-вана сомнений не вызывает. Что же вызывает сомнения, так это семантическое раздвоение слова, на котором настаивает Тан Лань. Лексический прием, подобный тому, который применен в "Ши Цай дин", неоднократно используется в "Ши цзин" и "Шу цзин". Так, в "Великих одах" есть пример, когда имя Вэнь-вана сочетается с определением, представляющим собой парный иероглиф *му* (*му му вэнь ван* 穆穆文王 [Legge 1939, vol.6:429]).

Насколько мне известно, до сих пор еще ни один из комментаторов не толковал эти знаки (или хотя бы один из них) как "коленный" показатель Вэнь-вана. Понятно, что термин *му* является тут величальным эпитетом, причем удвоение знака призвано усилить смысловой эффект от его употребления - приблизительно так же, как в одном из "Чжоуских гимнов", где в похожем контексте употреблено выражение *вэнь вэнь ван* 文文王 ("просвещенный Вэнь-ван")[21] [Legge 1939, vol.6:594]. Это парное *вэнь,* совершенно аналогичное двойному *му* в надписи "Ши Цай дин", а также (?) "Цзюй гуй" и "Чжан Фу хэ", явно говорит не в пользу интерпретации Тан Ланя.

---

[20] В инскрипциях на бронзе графическое удвоение иероглифов происходило не путем их повторного написания, а с помощью двух косых штрихов в нижней левой части удваиваемого знака. В случае "Цзюй гуй" и "Чжан Фу хэ" нечеткость начертания знаков *му* не позволяет полностью удостовериться в наличии таких штрихов. Единственным научным изданием, в котором отмечено упомянутое удвоение знака *му,* является "Иероглифический словарь надписей на бронзе". Однако даже и оно фиксирует удвоенное написание *му* только применительно к надписи "Цзюй гуй", но не "Чжан Фу хэ", как считает Тан Лань [Жун Гэн 1959:397].

[21] В переводе А. А. Штукина этот фрагмент звучит так:

> Царь Просвещенный воистину был просвещенным:
> Смог он подвиг начать, что завершили потомки
> [Шицзин 1957:432].

Ситуация с категориями *чжао као* 昭考 и *му као* 穆考 из надписей "Бань гуй" и "Бо Кэ ху" не столь определенна. Здесь, на мой взгляд, подходит любое из двух значений *чжао* и *му* - и как хвалебного эпитета, и как классификационной категории, хотя типологически сходные эпиграфические контексты все же делают более предпочтительным первое значение. Слова *чжао као* и *му као* являются частью посвятительного послания усопшему предку, а при написании таких посланий в ритуальных инскрипциях на бронзе чжоусцы обычно пользовались стандартными выражениями *вэнь као* 文考 ("просвещенный родитель"), *ле цзу* 烈祖 ("прославленный дед") и *хуан као* 皇考 ("величественный отец"). Поэтому фразы *чжао као* и *му као* скорее всего имели хвалебный смысл.

Но можно ли вообще распознать "классификационную" коннотацию терминов *чжао* и *му* в таких источниках, как надписи на бронзе и древние каноны "Шу цзин" и "Ши цзин", где сами тексты не содержат отчетливых указаний на конкретную лексическую нагрузку употребленных терминов? Я убежден, что такое возможно, но только при одном условии: если в источнике прослеживается бинарная связь между понятиями *чжао* и *му.* В случае с храмовыми наименованиями *чжоу кан му гун* 周康穆宫 и *чжоу кан чжао гун* 周康昭宫 подобная связь определенно прослеживается - весомое свидетельство того, что древние китайцы, жившие в эпоху Западного Чжоу, были знакомы с системой *чжао-му.* Другой вопрос - когда она возникла и какой социальный смысл вкладывался в нее изначально.

Возвращаясь к исследованию Тан Ланя, приходится констатировать, что проблема происхождения храма Кангун, на которой сосредотачивает свое внимание китайский автор, несколько заслоняет от него тему исторического генезиса классификации *чжао-му* в целом. А цитаты из "Книги преданий" и "Книги песен", которыми он оперирует ("Вэнь-ван, твой родитель, принадлежащий к поколению *му"* и т.п.), создают у читателя впечатление, что чжоусцы были знакомы с классификационными категориями *чжао-му* уже в начале династии. Между тем сам Тан Лань отмечает в своей статье одно весьма

существенное историческое обстоятельство. Имя покойного Гун-вана, так же как и имена последовавших непосредственно за ним правителей, не фигурируют в названиях чжоуских храмов. Что по сути дела означает: Гун-ван был первым из представителей династийного дома Чжоу, кого после смерти ритуально "адаптировали" к храмовой системе *чжао-му.*

В иньской эпиграфике (гадательных надписях и инскрипциях на бронзе) иероглиф *му* 穆 упоминается исключительно в роли топонима, а знак *чжао* 昭 не применяется вообще. Самый ранний случай употребления слова *чжао* отмечен в надписи на сосуде "Цзин-хоу гуй" (№87), которая датируется Го Можо и Чэнь Мэнцзя эпохой царствования Кан-вана. Здесь *чжао* имеет глагольное значение ("осиять", "прояснить"). Именная функция *чжао* впервые фиксируется в надписи "Бо Цзян дин" (№188), где *чжао* является частью посмертного обозначения предка, которому посвящена инскрипция. Имя предка - Чжао-бо Жи-гэн 昭伯日庚 (*бо* является именным формантом, а *жи гэн* указывает на день принесения жертв этому предку). Очевидно, что в данном случае термин *чжао* может выступать либо в роли эпитета, либо - что в целом менее вероятно - в качестве классификационной категории. Предположительное время отливки сосуда "Бо Цзян дин" - период правления Чжао-вана или Му-вана.

Слово *му* появляется в лексиконе западночжоуских *цзиньвэнь* начиная с надписи "Инь Цзи дин" (№123), датируемой эпохой Чжао-вана. В этом эпиграфическом тексте *му* упомянуто в составе официального титула *чжухоу* (Му-гун 穆公).

Если же говорить о заведомо "классификационном" словоупотреблении *чжао* и *му* в храмовых названиях, то оно вошло в обычай несколько позже. Почти все его существующие примеры относятся к заключительной трети западночжоуского династийного владычества, включающего в себя периоды царствования И-вана (夷王), Ли-вана, Сюань-вана и Ю-вана. А лексическим прототипом храмовых обозначений *чжао* и *му* может считаться уже знакомый нам "большой зал Му-вана" из надписи "Яо дин" (№221). Как явствует из ее текста, она была сделана в 1-м году правления Гун-вана.

Эпиграфические источники, позволяющие проследить процесс зарождения системы *чжао-му,* не оставляют сомнений в том, что в своем исконном раннечжоуском варианте она рапространялась исключительно на мир усопших. В обширном корпусе инскрипций на бронзовых сосудах нет ни одной записи, которая давала бы повод интерпретировать категории *чжао* и *му* как средство классификации живущих людей. Даже спорные фрагменты, вроде выражений *чжао као* 昭考 и *му као* 穆考, не имеющие четко выраженной "классификационной" коннотации, применяются только по отношению к духам предков.

Поэтому необходимо внести серьезные коррективы в высказывавшийся в научной литературе тезис о том, что "деление родственников на *чжао* и *му* существовало в эпоху Чжоу применительно не только к усопшим, но и к живым" [Крюков М.В. 1972:271]. Подобная точка зрения целиком опирается на аргументы Тан Ланя, о которых я уже упоминал. Собственно говоря, суждения китайского исследователя на данную тему базируются всего на трех косвенных упоминаниях из ранних чжоуских источников - двух из "Книги преданий" и одного из надписей на бронзе, и все они недостаточно убедительны.

Эпизод с "гаданием-*му*", запечатленный в главе "Цзинь тэн", довольно темен, и его трактовка, предложенная Тан Ланем (гадание о наследнике-*му*), не более доказательна, чем традиционные толкования этого места [Legge 1939, vol.4:351-352]. Кроме того, следует иметь в виду, что "Цзинь тэн" отнюдь не принадлежит к древнейшим частям "Шу цзин". Как показывает ее текстологический анализ, она была написана приблизительно в то же время, что и такие главы, как "Хун фань", то есть не ранее периода Чжаньго [Чжан Ситан 1958: 185]. По этой причине ее нельзя отождествлять с западночжоуским пластом древнекитайской идеологии.

Глава "Ло гао", в которой встречается выражение *чжао цзы* 昭子, напротив, причисляется к наиболее раннему слою "Книги преданий". Когда в действительности сформировался этот древний слой - предмет для отдельного обсуждения, и мы еще к нему вернемся. Пока же обратимся к самому упо-

минанию о "сыне поколения *чжао*", как расшифровывает словосочетание *чжао цзы* Тан Лань.

Фраза о "сыне-*чжао*" исходит из уст Чжоу-гуна, беседующего со своим племянником Чэн-ваном, и все говорит о том, что слова знаменитого сановника адресованы именно Чэн-вану [Legge 1939, vol.4:448]. (Характерно, что по ходу разговора Чжоу-гун не раз называет Чэн-вана "сыном", естественно, вкладывая в этот термин не буквальный, а расширительный смысл). Однако Чэн-ван не может принадлежать к *чжао,* поскольку к этому поколению, согласно собственной версии Тан Ланя, относился его отец У-ван. Ему надлежит быть *му* - так же, как и его деду Вэнь-вану. К категории *му* по логике вещей должен причисляться и сын Чжоу-гуна Дань, - в случае, если под словом *чжао цзы* Чжоу-гун разумеет своего родного сына[22]. И поэтому при любых вариантах термин *чжао* классификационной категорией не является.

Последним из трех упоминаний, которые могут толковаться как применение системы *чжао-му* к здравствующим людям, является удвоение знака *му* в имени Му-вана. Но, как я уже говорил, факт такого удвоения в надписях "Цзюй гуй" и "Чжан Фу хэ" не очевиден, а инскрипция "Ши Цай дин", где удвоенное начертание *му* неоспоримо, была сделана не при Му-ване, а в эпоху царствования его сына Гун-вана. Впрочем, главное даже не в этом. Ни один эпиграфический и классический текст, относящийся к исследуемому кругу источников, не дает примера, когда парное употребление "величальной" категории было бы сопряжено не с усилением ее

---

[22] Тан Лань, утверждающий, что под словом *чжао цзы* имеется в виду именно Дань, выстраивает в обоснование своей точки зрения весьма искусственную конструкцию: Чжоу-гун был "предком-основателем" (подобно Кан-вану, от которого повел свое нача-ло храм Каигун), и по отношению к нему Дань являлся *чжао* [Тан Лань 1962:25]. Помимо всех прочих несообразностей, это предположение вступает в прямое противоре-чие с собственной гипотезой Тан Ланя, по которой храм Цзингун вплоть до эпохи Чжао-вана использовался для совместных жертвоприношений предкам всеми ванскими родственниками, включая боковых. Иначе говоря, счет поколений для У-вана и его младших братьев должен был быть единым.

основного значения, а с противопоставлением ее смысловых аспектов. Прием удвоения эпитета имел в языке инскрипций и ранних письменных канонов четко определенную лексическую функцию и иного использования не предполагал.

Если изначально классификация *чжао-му* не выходила за рамки ритуалов, связанных с культом предков, то впоследствии она стала переноситься и на живущих. По всей вероятности, это произошло в позднем Чжоу. Так или иначе, достоверные свидетельства о применимости терминов *чжао-му* не только к усопшим, но и к живым содержатся лишь в текстах цикла "Сань ли", имеющим по большей части ханьское происхождение. В частности, в главе "Ли цзи" "Да чжуань" указывается, что очередность *чжао-му* учитывалась при рассадке сородичей, принимавших участие в совместной трапезе [Ли цзи 1934, т.6:52].

Придание ритуальным понятиям *чжао-му* "прижизненного" статуса не могло остаться без важных последствий для них самих. Социальное содержание классификационных категорий трансформировалось. Раньше с их помощью осуществлялся счет поколений предков; в новых условиях они стали мерилом всякого старшинства в родственной группе:

> *Чжао* и *му* служат для того, чтобы устанавливать последовательность отцов и сыновей, дальних и близких, старших и младших, родственников и чужих, - дабы не допускать их смешения [Ли цзи 1934, т.8:61].

Таким образом, к делению по принципу "отцы-сыновья" добавилось разграничение между "старшими и младшими" (*чжан ю* 長幼) в семье, то есть - между братьями. То, что это именно так, - что система *чжао-му* начала применяться для исчисления социальной дистанции, выраженной в степени родства, не только в "вертикальном", но и в "горизонтальном" срезе, - ясно видно из главы "Да чжуань", трактующей правила семейной трапезы:

> Среди пребывающих вверху различают усопших родителей и предков старших поколений; в этом проявляется уважение к покойным. Среди пребывающих внизу различают детей и

внуков; в этом проявляются родственные чувства. Среди пребывающих по бокам различают старших и младших братьев. Когда родственники совместно вкушают яства, порядок мест, которые они занимают, определяется правилом *чжао-му,* а различия между ними подчеркиваются нормами церемониального обращения [Ли цзи 1934, т.6:53].

Совмещение "бокового" счета родства (или, по выражению "Ли цзи", "различения тех, кто пребывает по бокам") с традиционной системой разграничения четных и нечетных поколений привело к расширенному толкованию бинарной оппозиции *чжао-му.* Наряду с прежним значением она приобрела не свойственную ей раньше иерархическую окрашенность. Категория *чжао* стала восприниматься как более престижная в социальном отношении, чем *му* - ситуация, малообъяснимая с позиций непрерывно чередующихся колен (где всякий *му* имеет сына-*чжао,* по отношению к которому он обладает безусловным старшинством), но понятная с точки зрения неравноправного положения прямой и боковых ветвей родства (принцип примогенитуры).

Исторические хроники "Цзо чжуань" и "Го юй" зафиксировали происшествие, случившееся во 2-м году правления луского Вэнь-гуна (626 г. до н.э.). Во время совершения годичного жертвоприношения в храме предков была изменена последовательность табличек с именами покойных правителей Лу. Табличка Си-гуна, отца действующего правителя, была перенесена на более высокое место. Хотя ни в одной из хроник об этом прямо не говорится, из их текстов и из классических комментариев к ним можно заключить, что табличку Си-гуна поставили на место, которое принадлежало покойному Минь-гуну, предшественнику Си-гуна на луском троне. Этот шаг удостоился порицания со стороны блюстителей общественных нравов, усмотревших в нем нарушение принципа *чжао-му.*

Согласно комментаторской традиции "Цзо чжуань", Си-гун приходился Минь-гуну старшим братом, но был рожден наложницей, и поэтому вступил на престол после его смерти. Решение о переносе табличек, по-видимому, исходило от Вэнь-гуна, который захотел отвести своему отцу более почетное место:

Новый дух [т.е. дух недавно почившего Си-гуна. - *В.К.*] велик, а старый дух [Минь-гуна] мал. Большое должно ставиться прежде малого, ибо в этом состоит почтительность. Мудрые и благородные должны ставиться выше остальных, ибо в этом состоит просвещенность [Legge 1939, vol.7:232].

В "Го юй" та же "неканоническая" трактовка проблемы старшинства предков выражается следующим образом: "Тот, кто светел, относится к *чжао.* Тот, кто следует за ним, относится к *му*" (*мин чжэ вэй чжао цы чжэ вэй му* 明者爲昭次者爲穆) [Го юй 1975:251]. Из этого замечания можно сделать вывод, что табличка Си-гуна была поставлена в ряд *чжао,* хотя ей полагалось быть отнесенной к ряду *му.*

Благонравные чиновники, осудившие этот поступок как противоречащий истинному ритуалу, высказались в том смысле, что порядок *чжао-му* не подлежит произвольному изменению. "Как бы мудр и добродетелен ни был сын, в храме предков он не может быть поставлен выше отца, получавшего жертвоприношения прежде него", - заявляется по этому поводу в "Цзо чжуань". Выражая сыновнюю почтительность отцу, не должно принижать предков старших поколений; таблички иньского Чэн Тана и чжоуских Вэнь-вана и У-вана никогда не ставились выше табличек предшествовавших предков, хотя со времен прародителей Се и Хоу-цзи среди них не было ни одного, кто бы мог сравниться с Чэн Таном, Вэнь-ваном и У-ваном в добродетели - таков комментарий "Го Юй".

Ритуальное "соперничество" Минь-гуна и Си-гуна во многом проистекает из несовпадения их реального родства и очередности их правления: в храме луских правителей Минь-гун, как предшественник Си-гуна, занимает по отношению к нему "отцовскую" позицию. Как знать, возник бы конфликт с перестановкой табличек, наследуй Си-гун своему настоящему отцу, а не брату. Многие истинные детали этой истории остаются неясными, причем это касается как характера родственных отношений между ее конкретными персонажами[23], так и обстоятельств произошедшего события. (В летописи "Чунь цю", которая послужила исходным

---

[23] Сыма Цянь предлагает иную версию родственных отношений между Минь-гуном и Си-гуном. По его утверждению, Си-гун был младшим братом Минь-гуна [Сыма Цянь 1956:1533].

материалом для написания "Цзо чжуань" и, вероятно, "Го юй", сообщается только о том, что "во время великого жертвоприношения в большом храме [табличка] Си-гуна была поставлена выше" [Legge 1939, vol.7:231]). К тому же не известно, каким был порядок *чжао-му* в случаях спорного престолонаследия.

Но важнее другое. В эпоху создания "Цзо чжуань" и "Го юй" сложилось представление о неравноценности категорий *чжао* и *му*. Заметим, что сторонники ритуальной ортодоксии, порицая необоснованный перенос таблички Сигуна, вовсе не отвергают идеи о том, что в храмовых списках существуют "почетные" и "непочетные" позиции. Более того, они невольно признают законность такой постановки вопроса, когда апеллируют к примеру Чэн Тана и Вэнь-вана с У-ваном: иньцы и чжоусцы не переставляли их табличек на более высокие места, хотя они явно того заслуживали.

Сами понятия *чжао* и *му* подверглись этическому перетолкованию. *Чжао* было понято как добродетельное - и в этом смысле "светлое" - начало, *му* стало отождествляться с некоей неполноценностью, моральной "непроясненностью". Обращаясь к нарушителю ритуальных установлений, его правоверный критик заявляет с укором: "Вы прежде ставите того, кто светел, и лишь за ним - его предка (*сянь мин эр хоу цзу* 先明而後祖)" [Го юй 1975:250], - этим как бы подтверждая противопоставление этического и "классификационного" аспектов *чжао* и *му*.

Между тем в раннечжоуской культуре символическая оппозиция *чжао-му* подобным образом не воспринималась. Изначально понятие *му* не имело "негативного" оттенка; наоборот, оно рассматривалось как показатель сугубой приобщенности человек к области священного. "Темное" - значило сокровенное. Интересно, что как похвальный эпитет и значимый компонент официального имени (титула) слово *му* используется в надписях на бронзе значительно чаще, чем *чжао*. И нет никаких оснований считать, что в Западном Чжоу классификационная категория *му* имела устойчивое значение "младший" - в противоположность неизменно "старшему" *чжао*.

Конечно, эпиграфические источники в силу своих исторических особенностей не дают полной информации о западночжоуской системе *чжао-му.* Многие загадки остаются неразгаданными. Одна из них - кто являлся "предком-основателем" в храме чжоуских ванов. От решения этой проблемы в немалой степени зависит уяснение внутренней структуры и символической сущности *чжао-му.*

Напомню, что Тан Лань исключает Вэнь-вана и У-вана из перечня ванских предков в храме Кангун, передавая функции его сакрального основателя Кан-вану. Как было на самом деле, судить сложно. Датировка надписи "Лин и" - попрежнему дискуссионный вопрос, так же как и интерпретация храмовых обозначений в ритуальной эпиграфике. Но что нам известно доподлинно - это то, что чжоусцы почитали Вэнь-вана и У-вана превыше всех остальных представителей династии, придавая их культу совершенно особое значение в своих религиозных обрядах. Бесспорным фактом является и то, что в надписях на бронзе ни словом не упоминаются ванские предки, жившие до Вэнь-вана, и не называются, по крайней мере эксплицитно[24], имена покойных западночжоуских правителей после Му-вана (в контексте их религиозного "обслуживания"). Жертвенные церемонии в честь духов этих правителей, разумеется, совершались, но порядок принесения жертв изменился, сделав ненужными персональные упоминания о тех, кому они были посвящены. Это составляет очевидный контраст по сравнению с ритуальными инскрипциями предшествующего периода, в которых прямо сообщается о жертвоприношениях Вэнь-вану, У-вану, Чэн-вану, Чжао-вану и Му-вану.

Объяснение данному феномену следует искать в появлении нового порядка классификации усопших предков, именно - порядка *чжао-му.* Он оформился в середине Западного Чжоу, в хронологическом промежутке между периодами пра-

---

[24] В названиях дворцов, встречающихся в западночжоуской эпиграфике, присутствуют два иероглифа, которые Тан Лань идентифицирует как *и* 夷 и *ли* 厲 - именные знаки И-вана и Ли-вана [Тан Лань 1962:22]. Однако правомочность такого отождествления представляется сомнительной.

вления Гун-вана и Сяо-вана. В своей последней монографии Л. С. Васильев высказывает предположение, что "термин *чжао-му* ... восходит ко временам Чжао-вана и его сына Мувана" [Васильев Л.С. 1995:343]. Эпиграфический материал *цзиньвэнь* вполне согласуется с такой гипотезой. К этому надо дабавить, что парная символика *чжао-му* скорее всего была идеологически увязана с "двуединым" культом Вэньвана и У-вана как священных отцов-основателей чжоуского государства и, в свою очередь, стимулировала его дальнейшее развитие.

Признаком возникновения классификационных понятий *чжао* и *му* является появление соответствующих категорий в названиях чжоуских храмов. И с этой точки зрения, толкование термина "Кангун", вообще говоря, не имеет принципиального значения. Гораздо существеннее то, что с определенного момента бинарная оппозиция *чжао-му* включается в систему храмовых наименований, становясь составным элементом ритуального мышления древних китайцев.

Вопрос об историческом происхождении *чжао-му* - это одновременно вопрос о социальной природе данного явления. Здесь мы должны вернуться к тому, с чего начали - к концепции брачных классов.

После всего сказанного я берусь утверждать: категории *чжао* и *му* обозначениями брачных классов не являлись и к их реальному функционированию отношения не имели. Помимо сравнительно позднего генезиса самих этих понятий, к такому выводу подталкивают два наблюдения. Первое, сделанное еще в предшествующих исследованиях на эту тему, состоит в том, что система *чжао-му* никогда не распространялась на женщин [Тан Лань 1962:26; Ван Эньтянь 1993:679]. Не менее важно второе наблюдение: в своем исконном западночжоуском варианте классификационные термины *чжао* и *му* применялись только к усопшим предкам. Чисто храмовое происхождение *чжао-му,* ясно ощутимое в надписях на бронзе, с "матримониальной" теорией не стыкуется; трудно понять, какие соображения побудили чжоусцев дать своим упокоившимся предкам "брачную ориентацию".

В чем же была действительная причина возникновения классификации *чжао-му*? По всей видимости, новый способ

символического учета духов предков был продиктован стремлением упорядочить систему сакральных обрядов и в этом отношении стал продолжением многосторонних реформ в области ритуала, начатых в эпоху правления Му-вана - тема, к которой мы не раз вернемся в ходе дальнейшего изложения.

Вместе с тем вполне можно допустить, что бинарная схема *чжао-му* совместилась в сознании древних китайцев с пережиточными формами социальных структур, доставшихся обществу Западного Чжоу в наследство от эпохи существования дуально-родовой организации и сопутствующего ей института брачных классов. Понять содержание этого социального наследства помогает изучение западночжоуской антропонимической модели.

Антропонимическая модель и проблема терминов *бо-чжун-шу-цзи*

Антропологами давно замечено, что системы личных имен, бытующие у разных народов мира, всегда социально обусловлены и в силу этого представляют собой важный источник сведений об обществе, в котором они возникли. Представление о произвольности и эфемерности имени - заблуждение, проистекающее из неумения или нежелания взглянуть на это явление в более широком историческом плане.

Что касается древнекитайского общества, то именно изучение систем личных имен значительно обогатило наши познания об основных особенностях его социальной организации, мало доступных современному исследователю ввиду фрагментарности имеющихся в нашем распоряжении источников.

Первое, что привлекает к себе внимание - сразу же, как только мы обращаемся к рассмотрению моделей личных имен, имевших хождение в иньскую эпоху и в начале Западного Чжоу, это существование двух четко разграниченных антропонимических подсистем, одна из которых была предназначена для именования живых, другая - для номинации духов предков.

В иньское время для именования умерших родственников использовались термины родства в сочетании с одним из знаков десятиричного цикла (*цзя* 甲, *и* 乙, *бин* 丙, *дин* 丁, *у* 戊,

цзи 己, *гэн* 庚, *синь* 辛, *жэнь* 壬, *гуй* 癸), одновременно применявшихся для обозначения дней декады.

Причина, лежавшая в основе возникновения этого обычая, до сих пор не вполне понятна, как неясен и точный смысл имени с циклическим знаком. На сей счет существуют разные точки зрения: одни ученые полагают, что усопшие иньцы именовались в соответствии с днем своего рождения; другие настаивают на том, что циклическим знаком обозначался день смерти человека; некоторые предполагают, что день, с которым было связано посмертное имя, определялся путем гадания. Бесспорно одно: в иньском обществе жертвоприношения духам предков совершались в день, который обозначался тем же циклическим знаком, что и сам предок (судить об этом можно на основании многочисленных данных о жертвоприношениях, нашедших отражение в иньских гадательных надписях).

По-видимому, иньский обычай именовать покойных родственников с помощью названий дней декады первоначально не был распространен среди чжоусцев. Однако после захвата политической власти У-ваном они восприняли эту культурную традицию и активно пользовались ею вплоть до середины Западного Чжоу[25]. При этом они отчасти модифицировали иньскую систему обозначения духов предков. На материале раннечжоуских инскрипций на бронзе выделяются несколько основных типов имен предков, в которых использовалось обозначение дня декады.

Один из наиболее распространенных типов имени предка полностью соответствовал иньскому методу номинации - термин родства плюс название дня. Таким способом в инскрипциях на бронзе поименованы "отец Цзя" 父甲 (№127,150),

---

[25] Как полагает Чжан Маожун, собственно чжоусцам, то есть членам рода Цзи 姬, обычай включать в имя предка циклический знак, обозначающий день декады, был чужд, но представители других родов, оказавшихся под эгидой чжоуской династии, нередко называли своих усопших родственников подобным образом. С течением времени этот обычай вышел из моды и среди нечжоусцев по происхождению [Чжан Маожун 1993:174].

"отец И" 父乙 (№113, 154), "отец Дин" 父丁 (№114), "отец У" 父戊 (№77,152), "отец Гэн" 父庚 (№131), "отец Синь"父辛 (№173,183), "отец Гуй" 父癸 (№101), "предок Дин" 祖丁 (№100) и т.д. Женские предки обозначались соответственным образом (с применением терминов родства "мать" (*му* 母) и "прародительница" - *би* 妣).

Нередко имена, написанные на иньский манер, дополняются в надписях на бронзе чжоускими лексическими компонентами типа "просвещенный родитель" (*вэнь као* 文考), "прославленный предок" (*ле цзу* 烈祖) или "величественная родительница" (*хуан му* 皇母). В результате образуются устойчивые выражения: "просвещенный родитель отец Синь (文考父辛)" (№163), "просвещенный родитель Гуй (文考癸)" (№85) и т.д.

В некоторых случаях усопший отец называется не просто "просвещенным родителем отцом таким-то", а "просвещенным родителем [жертвоприношения которому совершаются в] день *гуй* (文考日癸)" (№86). Сходным образом, женский предок мог именоваться "просвещенной родительницей, [жертвоприношения которой совершаются в] день *гэн* (文母日庚)" (№201).

Смешение иньской и чжоуской моделей номинации усопших родственников проявлялось и в других отношениях. Для обозначения самых знатных предков чжоусцы часто использовали аристократический титул покойных (иньцы таких титулов не применяли):

Юй сделал драгоценный сосуд для предка Нань-гуна (№99).

Но иногда в подобных именах детерминативом к официальному титулу служил знак десятиричного цикла, вследствие чего усопший предок мог быть назван "И-гуном" (乙公) (№104) или "Цзи-гуном" (己公) (№138). В этом случае имени предка чаще всего предшествовали выражения типа "просвещенный предок" или "прославленный отец". Так, некто Ин, упоминая о своих усопших родственниках, перечисляет среди

них "предка Синь-гуна, просвещенного предка И-гуна, величественного родителя Дин-гуна" (№259). В соответствии с этой смешанной иньско-чжоуской моделью номинации духов предков обозначались не только мужчины, но и женщины: один из западночжоуских аристократов сообщает в надписи на изготовленном по его приказу бронзовом сосуде, что тот предназначен для принесения жертв "просвещенному предку И-гуну и просвещенной прародительнице, [жертвоприношения которой совершаются в] день *у* (于文祖乙公于文妣日戊)" (№199).

Наконец, в отдельных случаях иньское название дня сочеталось с чжоуским термином родства, но порядок слов был обратным по сравнению с обычным: "родитель Цзя" (甲考), "родитель И" (乙考) и т.д.

То, что циклический знак в имени предка имел свое первоначальное значение (название дня декады), явствует, например, из надписи на сосуде "Фань ю". В ней сообщается о гуне, который совершил обряд жертвоприношения предку по имени Синь-гун 辛公. Жертва была принесена в день *синь-хай* 辛亥. По окончании жертвенной церемонии гун одарил Фаня, сына покойного, бронзовым сосудом, колесницей и парой лошадей. А Фань, отблагодарив дарителя за щедрость, изготовил сосуд для принесения жертв своему "просвещенному родителю Синь-гуну" (№71). Как видно из текста инскрипции, имя предка и название дня, когда ему приносили жертвы, совпадают.

Но начиная с середины Западного Чжоу (с периода правления Му-вана) в именовании покойных предков начинают прослеживаться серьезные изменения. С этого времени наряду с иньским обычаем называть покойных родственников в соответствии с днем, в который им приносятся жертвы, постепенно входит в употребление совершенно иной способ обозначения предков. Смысл ритуального нововведения заключался в у н и ф и к а ц и и имен живых и усопших: предки впервые начали выступать в инскрипциях на бронзе под своими прижизненными именами.

В этой связи необходимо особо подчеркнуть, что западночжоуская система прижизненной номинации людей, в отли-

чие от порядка именования предков, не подверглась влиянию иньской антропонимической модели и изначально обладала отчетливо выраженной этнической спецификой. Одной из ее отличительных особенностей являлось четкое разграничение мужских и женских имен. Наиболее употребительная женская антропонимическая модель включала две составляющих: на первом месте стоял компонент, связанный со статусом ее мужа (обозначение его клана, титул и т.д.), а на втором - исконное имя *син,* указывающее, к какому роду относится данная женщина. Этот тип номинации отражен в надписи на сосуде "Гэн Ин ю":

> В десятом месяце правления вана, в период полнолуния, когда созвездие соответствовало дню *цзи-чоу,* ван вошел в палаты Гэн Ин. Ван воздал должное Гэн Ин и одарил ее 10 связками раковин и одной порцией киновари. Гэн Ин отблагодарила вана за милость и сделала драгоценный сосуд для жертвоприношений своей просвещенной свекрови. На протяжении десяти тысяч лет сыновья и внуки [Гэн Ин] будут вечно пользоваться сосудом как сокровищем (№94).

В данном случае женщина из рода Ин стала женой главы клана Гэн; поэтому она приносит жертвы не своим родителям, а родителям мужа, в частности, своей свекрови.

Женщина, ставшая супругой вана или обладателя высшего ранга знатности, обычно добавляла к своему родовому имени не клановое имя мужа, а указание на его социальный статус. Супруги вана именуются поэтому в надписях Ван Цзян 王姜 (№№85,115,122,162) или Ван Сы 王姒 (№68), а жены аристократов в ранге *чжухоу* - Гун Цзи 公姞 (№№125,153) и т.п.

Отметим еще одну черту женской антропонимической модели западночжоуского времени: в ней обычно отсутствует личное (ненаследуемое) имя. Крайне немногочисленные исключения из этого правила относятся к периоду Чуньцю [Шэн Дунлин 1983:29].

В отличие от женских имен, в мужской антропонимической модели чжоуского времени отсутствовало указание на родовую принадлежность (*син*), зато, как правило, наличествовало клановое имя *ши,* а также личное либо групповое имя.

Групповые имена чжоусцев требуют более подробного разбора.

В письменных источниках мы сталкиваемся со специфическим явлением древнекитайской антропонимики: в именах нередко присутствует один из четырех формантов: *бо* 伯, *чжун* 仲, *шу* 叔, *цзи* 季. Опираясь на комментарии ханьского времени, историки традиционно интерпретируют эти компоненты имен как "детерминативы старшинства", т.е. указания на то, каким по счету ребенком в семье является данное лицо. Согласно этому толкованию, имя *бо* присваивалось родителями своему первенцу, *чжун* - второму сыну, *шу* - третьему, а *цзи* - самому младшему из сыновей. Такой точки зрения придерживаются в настоящее время практически все китайские и западные синологи.

Однако надо признать, что традиционная интерпретация чжоуских именных формантов *бо, чжун, шу, цзи,* связывающая их с относительным возрастом братьев, не в состоянии объяснить некоторые исторические факты. Сомнения в достоверности этого толкования были впервые высказаны в начале 60-х годов японским исследователем Эгасира Хироси. В ряде своих работ он систематизировал данные, которые противоречат общепринятой концепции [Эгасира 1970: 329-352]. Важнейшие из них таковы.

В письменных источниках есть немало примеров, когда принцип "номинации по старшинству" оказывается нарушенным. Так, в "Исторических записках" Сыма Цяня приводятся имена девяти братьев чжоуского У-вана. Старшим среди них был *Бо* И-као, за ним следовал сам У-ван Фа[26], а далее - Гуань-*шу* Сянь, Чжоу-гун Дань, Цай-*шу* Ду, Цао-*шу* Чжэнь-до, Чэн-*шу* У, Хо-*шу* Чу, Кан-*шу* Фэн и Дань-*цзи* Цзай [Сыма Цянь 1975:1563]. Таким образом, после старшего брата, в имени которого присутствовал компонент *бо*, следовало шесть братьев, поименованных *шу*, что идет вразрез с традиционной версией о первоначальном значении *бо, чжун, шу, цзи.*

Не соответствуют ей и имена сыновей Чжоу-гуна. Помимо первого сына *Бо* Циня, получившего в наследственное вла-

---

[26] Фа - личное имя У-вана.

дение царство Лу, у Чжоу-гуна был младший отпрыск *Бо* Лин, ставший правителем царства Цзян. Если бы общепринятое толкование именных формантов соответствовало действительности, Бо Лин должен был бы именоваться Чжун Лином.

Кроме того, достоверность традиционной трактовки *бо, чжун, шу, цзи* вызвала сомнение у Эгасира по формальным соображениям. Почему для различения братьев была введена именно четырехкомпонентная номинативная система? Непонятно, по какому принципу происходило присвоение имени сыновьям, если их было больше четырех [Эгасира 1970:329][27].

Всесторонне проанализировав собранный им материал, японский историк пришел к выводу о необоснованности традиционной идентификации терминов *бо, чжун, шу, цзи*, предложив взамен собственную трактовку. По предположению Эгасира, чжоуские именные форманты данного типа первоначально представляли собой особые групповые обозначения, указывавшие на принадлежность человека к брачному классу. Говоря другими словами, Эгасира усмотрел в названных терминах отражение социального явления, которое если и обсуждалось прежде в синологических исследованиях, то исключительно в контексте системы *чжао-му*.

На мысль о возможности подобной трактовки древнекитайских категорий *бо, чжун, шу, цзи* японского ученого навел факт, обнаруженный им в древнекитайских письменных источниках: в тех случаях, когда в них описываются генеалогии исторических лиц чжоуского времени, люди, поименованные *бо*, как правило, соседствуют с теми, кто назван *шу*, тогда как носители имен с *чжун* и *цзи* группируются отдельно.

---

[27]"Формально-логический" аргумент Эгасира имеет более глубокий смысл, чем это может показаться на первый взгляд. Специалистам-этнографам хорошо известно, что формирование терминов родства никогда не происходит случайным образом, но всегда является отражением определенной закономерности в отношениях между членами данной родственной группы. Если в чжоуском обществе братья обозначались четырьмя разными терминами, то в этом должна была быть своя социальная логика. Однако такая логика никак себя не обнаруживает.

Подобно тому, как у австралийцев камиларои в результате брака *ипаи* и *куби* рождались *мури*, а у *кумбо* и *мури* - *куби*, так и у чжоусцев дети от брака между *бо* и *чжун* именовались *шу*, а у *шу* и *цзи* рождались *бо* [Эгасира 1970:357-358] (рис.7).

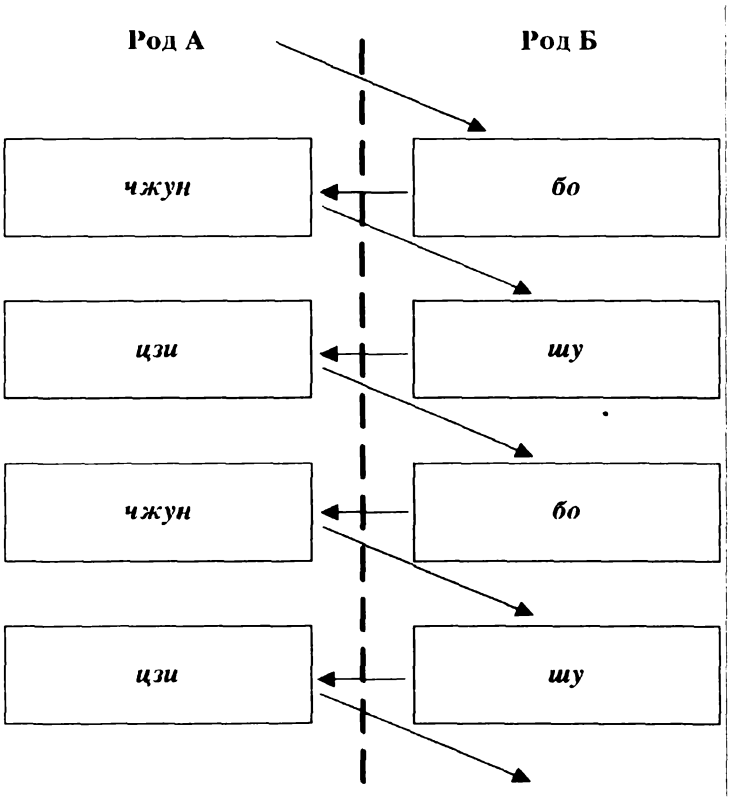


Рис.7. Система четырех брачных классов *бо-чжун-шу-цзи* в условиях функционирования дуально-родового брака

Например, в хронике "Цзо чжуань" среди аристократов царства Лу под 2-м годом правления Чжуан-гуна упоминается некто Си-*шу*, под 4-м годом Си-гуна - его сын Дай-*бо*, под 2-м годом Вэнь-гуна - его внук Чжуан-*шу*, под 11-м годом Вэнь-гуна - его правнук Сюань-*бо*. А в царстве Цзинь под 11

годом Сян-гуна упоминается *Шу* Сян, под 28-м годом Чжао-гуна - его сын *Бо* Ши и т.д.

В отличие от этого, среди деятелей царства Ци фигурируют лица, в именах которых присутствуют компоненты *чжун* или *цзи* - И-*чжун* Нянь (8-й год Инь-гуна), Гао Цзин-*чжун* (9-й год Чжуан-гуна), Гуань Цзин-*чжун* (8-й год Чжуан-гуна), Чэнь Цзин-*чжун* (22-й год Чжуан-гуна), *Чжун*-сунь (1-й год Минь-гуна), Го И-*чжун* (12-й год Си-гуна), Цин-*цзи* (27-й год Сян-гуна) и т.п. [Эгасира 1970:361].

В начале 70-х годов дополнительные аргументы в пользу гипотезы Эгасира выдвинул М. В. Крюков, который затронул эту тему в своей книге о системе родства китайцев. Он, в частности, продемонстрировал, что в обществе эпохи Чжоу система социоцентрических обозначений брачных классов накладывалась на номенклатуру эгоцентрических терминов родства австралийского типа и целиком соответствовала ей [Крюков М.В. 1972а:272]. Тем самым было найдено конкретное подтверждение правоты Ю. М. Лихтенберг, предсказавшей возможность обнаружения института брачных классов за пределами Австралии. "Среди этнографов, - писала в свое время Лихтенберг, - существует убеждение, что брачные классы являются особой формой социальной организации, присущей только австралийскому обществу, где они впервые были открыты. Но поскольку системы родства австралийского типа широко распространены у первобытных народов, а следы их сохранились и у народов, пришедших к цивилизации [выделено мной. - *В.К.*], то можно с уверенностью сказать, что брачные классы некогда если не существовали повсеместно, то имели значительно более широкое распространение" [Лихтенберг 1960:236-237].

Эгасира Хироси и М. В. Крюков опирались в своих предположениях в основном на данные классических древнекитайских сочинений. Новейшие археологические находки придали их теоретическим построениям еще большую весомость.

В начале 90-х годов близ Тяньма-Цюйцунь в уезде Цюйво провинции Шаньси были раскопаны захоронения периода Западного Чжоу, в которых археологи обнаружили бронзовые сосуды с именами правителей царства Цзинь и других пред-

ставителей высшей знати этого наследственного владения. Среди них - некий Цзинь-*шу* Цзя-фу (погребение М93) [Тяньма 1995:23]. В надписи на ритуальном сосуде, изготовленном по приказу аристократа по имени Сю (М64), сообщено, что сосуд предназначен для принесения жертв "просвещенному родителю *шу*". Из письменных же источников известно, что первого правителя царства Цзинь звали Тан-*шу* Юй, а дядю цзиньского Вэнь-хоу - Шан-*шу*.

Примерно в те же годы возобновились раскопки могильника царства Го в Шанцуньлине (провинция Хэнань), ознаменовавшиеся важными открытиями. Были вскрыты хорошо сохранившиеся погребения М2001 и М2009 с большим числом бронзовых сосудов. Предметы, положенные в первую из этих двух могил, были изготовлены по приказу Го-*цзи* [Саньмэньхя 1992:106-111], а во втором погребении был захоронен Го-*чжун*, которого отождествляют с известным деятелем эпохи правления Ли-вана [Цай Юньчжан 1994:86-100].

Сходные сведения могут быть почерпнуты и из уже известных инскрипций на бронзе. Так, в одной из них *Шу* Сянфу Юй сообщает, что он сделал бронзовый сосуд в честь "величественного предка Ю Да-*шу*" (№356).

Имена *бо*, *чжун*, *шу* и *цзи* являлись не личными, а групповыми: с их помощью обозначались все родственники одного поколения в пределах данного клана. В целом же наиболее употребительная форма номинации включала в себя клановое и групповое имя. Таковы, например, Дань-*бо* (№249), Тун-*чжун* (№308), Го-*шу* (№261), Жун-*цзи* (№274): на первом месте во всех этих наименованиях стоит клановое, а на втором - групповое имя.

Наряду с этим, групповой формант мог входить в состав личного имени человека, которое в таком случае чаще всего имело трехсложную структуру: на первом месте в нем стояло групповое имя, на втором - какой-либо значимый слог, на третьем - слово *фу* 父 (буквально: "отец", хотя в данной ситуации этот иероглиф не имел значения термина родства). Личные имена такого типа были, в частности, у Бо Мао-фу 伯懋父 (№89), Бо И-фу 伯邑父 (№210), Бо Су-фу 伯俗父 (№245), Бо Цзи-фу 伯吉父 (№311), Бо Тан-фу 伯唐父

(№177), Чжун Пэн-фу 仲朋父 (№304), Чжун Жань-фу 仲冉父 (№361), Шу Шо-фу 叔碩父 (№319), Шу Сян-фу 叔向父 (№363) и многих других исторических лиц Западного Чжоу, оставивших нам сосуды с надписями.

Трехсложное имя могло быть сокращено до одного группового форманта. Например, Бо Юн-фу 伯雍父 и Бо Чи-фу 伯謀父 названы в надписях просто *бо* (№№196,202). Подобное "сокращенное" употребление личных имен особенно характерно для раннего и среднего периодов Западного Чжоу [Falkenhausen 1994a:table II].

Иногда к групповому компоненту добавлялся термин *ши* 氏, выражавший уважительное отношение говорящего к своему собеседнику (это понятие не следует путать с *ши* в значении "клановое имя"). Так, словосочетание *бо-ши* ("достопочтенный *бо*") встречается в надписях №№314, 350 и 351, а *шу-ши* - в надписи №279 и в упоминавшейся выше инскрипции на сосуде из погребения М64 из могильника царства Цзинь в Тяньма-Цюйцуни.[28] Наряду с *ши* при сходных обстоятельствах мог употребляться термин *фу* 父 (букв.: "уважаемый"). Почтительная формула *бо-фу* 伯父 употреблена правителем по отношению к Гоцзи Цзы-*бо* в надписи "Гоцзи Цзы-бо пань" (№373).

Как показал Л. Фалькенхаузен, среди чжоуских именных формантов чаще остальных в надписях на бронзовых сосудах встречается *бо*. Этот автор, сторонник традиционного подхода к проблеме имен *бо, чжун, шу, цзи,* объясняет численный перевес *бо* над прочими категориями тем, что наибольшие возможности для проявления своих талантов имели старшие сыновья в семье [Falkenhausen 1994a:19-20]. Но тогда трудно объяснить, почему среди деятелей восточночжоуского царства Ци нет ни одного *бо,* а известны исключительно "вторые" и "четвертые" сыновья (*чжун* и *цзи*). Преобладание *бо* в над-

---

[28] Уважительный эпитет *ши* 氏 мог присоединяться также к термину *гун* 公 (напр.: "ваш покойный родитель *гун-ши*" (№69)), а также к женскому родовому имени (см. упоминание о некоей Жэнь-ши в надписи №121).

писях на бронзе требует иного объяснения. Правители большинства чжоуских наследственных владений принадлежали к роду Цзи 姬, члены которого были либо *бо*, либо *шу*. Кроме того, надо помнить, что в чжоуском Китае слово *бо* использовалось не только как групповое имя, но и для обозначения одной из категорий высшего ранга знатности *чжухоу* (*гун* 公, *хоу* 侯, *бо* 伯, *цзы* 子, *нань* 男). Из текста надписей, в которых упоминается термин *бо*, не всегда можно уяснить, в каком из двух значений он употреблен.

Групповые детерминативы *бо, чжун, шу, цзи* употреблялись и при именовании женщин, однако в этом случае их использование отличалось некоторыми особенностями. Незамужняя женщина могла включать в свое имя групповое обозначение, указывающее на то, к какому поколению клана своего отца она относится (к нему по общему правилу присоединялось ее родовое имя). После того, как она вступала в брак, женщина нередко включала в свое имя групповой детерминатив своего мужа или его клановое имя. Оба варианта мы находим в надписи на сосуде, сделанном специально для свадьбы дочери:

> Ху-шу и Ху Цзи сделали жертвенный сосуд *гуй* в качестве приданого для Бо Куй (№264).

В этой инскрипции упомянуты супруги, отлившие сосуд для своей дочери Бо Куй. Муж - из клана Ху и принадлежит к группе *шу:* его жена после замужества стала членом его клана, и поэтому в ее обозначение входит клановое имя ее мужа, а также ее исконное родовое имя Цзи. Незамужняя дочь Ху-шу естественно принадлежит к группе *бо*, а родовое имя Куй, унаследовано ею по отцовской линии.

Процесс унификации способов именования людей и духов предков, развернувшийся в середине Западного Чжоу, был связан именно с использованием групповых имен *бо, чжун, шу, цзи.* Первые упоминания новой формы номинации предков встречаются в надписях периода правления Му-вана, а в эпиграфике эпохи Гун-вана и И-вана их употребление приобретает регулярный характер. Так, в инскрипции "Ши Юань гуй" говорится, что жертвенный сосуд *гуй* изготовлен для жертво-

приношений "просвещенному родителю Вай-*цзи*" (№247). Предок обозначен здесь сочетанием кланового имени Вай и группового форманта *цзи,* то есть назван так же, как его именовали при жизни. Другой типичный пример модернизированного типа номинации покойного родственника - надпись на сосуде "Шаньфу Шань дин", отлитом для "величественного отца *Шу* Шо-фу (皇考叔碩父)" (№319).

Получили хождение и "компромиссные" варианты номинации предков, когда к прижизненному именному форманту *бо, чжун, шу* или *цзи* присоединялось название дня, когда этому предку приносили жертвы, например: "изготовлен сосуд *гуй* для жертвоприношений просвещенному родителю Ичжуну (文考乙仲)" (№307). Однако особой популярностью стали пользоваться имена, состоящие из группового детерминатива и величального "титула", призванного подчеркнуть сакрально-этические свойства предка. Среди таких титулов - *Ли* 釐 ("щедрый"), *Цы* 賜 ("дароносный"), *И* 溢 ("дарообильный"), *Дэ* 德 ("благодатный"), *Ю* 幽 ("сокровенный") и т.д. Соответственно, в инскрипциях упоминаются предки Ли-бо 釐伯 (№302), Дэ-шу 德叔 (№250), Цы-чжун 賜仲 (№254) и т.п. Использование величальных титулов стало значимой инновацией в духовной жизни раннечжоуского Китая. В нем выразилось новое понимание природы отношений между людьми и духами предков. Иньский тип номинации (сочетание анонимных циклических знаков) подчеркивал символическую отчужденность предков от людей; чжоуский (комбинация прижизненного именного форманта с величальным титулом) - указывал на внутреннюю близость между ними.

Введение единой системы именования живых и усопших, начатое при Му-ване, завершилось приблизительно к периоду царствования И-вана (夷王). В надписях, относящихся к последней трети западночжоуской династии, иньская модель обозначения предков уже не встречается. Значение столь фундаментального сдвига в антропонимической системе чжоусцев нельзя недооценивать: он несомненно отражает глубинные изменения в религиозных представлениях древних китайцев и должен рассматриваться в ряду с другими социально-идеоло-

гическими преобразованиями, начавшимися в середине Западного Чжоу.

Об одном из таких преобразований - формировании классификационной системы *чжао-му* - подробно говорилось в предшествующем разделе этой главы. Оно пришлось на тот же исторический отрезок, что и реформа системы номинации предков, и это вряд ли является случайным совпадением.

Касаясь вопроса об употреблении иероглифа *чжао* 昭 в древнекитайской эпиграфике, я приводил фразу из инскрипции на треножнике "Бо Цзян дин" (№188) - первый из известных нам случаев использования слова *чжао* в именной функции. В надписи сказано, что ритуальный сосуд предназначался для жертвоприношений предку по имени Чжао-бо Жи-гэн 昭伯日庚. Эта запись, сделанная при Чжао-ване или Му-ване, кроме всего прочего, примечательна еще и тем, что является одним из самых ранних образцов обозначения предка с помощью прижизненного именного форманта. (Здесь мы имеем дело со смешанным типом номинации: формант *бо* 伯 в сочетании с циклическим знаком). Что касается слова *чжао*, то возможно двоякое его понимание. Но в любом варианте перед нами принципиально новый тип именования покойного, независимо от того, является ли *чжао* показателем нечетного поколения или, что более вероятно, величальным титулом.

Неожиданное соседство *чжао* и *бо* в имени предка дает повод сопоставить системы классификации, представляемые этими терминами. Сравнение первоначальной семантики классификационных понятий *чжао-му*, с одной стороны, и *бо-чжун-шу-цзи*, - с другой, высвечивает различие их социального подтекста, особенно отчетливое на фоне исторического развития чжоуской культуры. Система *чжао-му* была введена с целью упорядочить жертвоприношения духам предков и для именования живущих не предназначалась. Система *бо-чжун-шу-цзи* исконно распространялась только на живых людей, а перенесение ее на мир усопших явилось важным культурным нововведением. И если вдобавок учесть, что эта система относилась не только к мужчинам, но и к женщинам, то ее генетическая связь с институтом брачных классов приобрета-

ет еще более отчетливые очертания - по контрасту с чисто "мужскими" категориями четных и нечетных поколений предков.

Теперь мы знаем, что классификация *чжао-му* в ходе эволюционного развития тоже расширила область своего применения, совершив обратный переход - с предков на людей. Но это случилось гораздо позже, в эпоху Чжаньго.

Концепция групповых имен *бо, чжун, шу, цзи* позволяет по-новому подойти к проблеме соотношения рода и клана в чжоуском Китае.

Своим происхождением групповые имена были обязаны экзогамному роду. Правило экзогамии продолжало соблюдаться и в начале Западного Чжоу, но уже в своей вторичной форме. Система обязательного двустороннего брака, при которой *бо* из рода Цзи женились только на *чжун* из рода Цзян, а *шу* из рода Цзи - на *цзи* из рода Цзян, ушла в прошлое. Теперь человек мог взять в жены любую женщину за пределами его собственного рода - с тем лишь условием, чтобы она принадлежала к соответствующему ему брачному поколению.

Эта пережиточная форма брачных классов могла бы, по всей вероятности, сохраняться и в дальнейшем, если бы в жизни древнекитайского общества не начал приобретать все большее значение конический клан. На начальной фазе своего формирования клановая организации вполне может сосуществовать с родовой, однако в условиях, когда клан приобретает четко выраженную коническую структуру, между ними возникают непреодолимые противоречия. Отпочкование "дочерних" кланов, представители которых могут вступать в брак между собой, а также с лицами, принадлежащими к "отцовскому" клану, ведет к нарушению принципа родовой экзогамии. Это влечет за собой вырождение рода, поскольку его социальные функции на данном историческом этапе целиком ограничиваются регулированием матримониальных отношений.

Собственно говоря, так и произошло в древнем Китае. Уже к концу периода Чуньцю родовая организация окончательно распалась, а групповые имена *бо, чжун, шу, цзи* вышли из употребления. Исчезли и древние родовые имена

син; на смену им в период Чжаньго пришли фамилии современного типа, генетически связанные не с исконными наименованиями чжоуских родов, а с клановыми именами *ши* [Крюков М.В. 1971].

Первичный импульс этому историческому процессу придали события середины и конца Западного Чжоу, когда в древнекитайском обществе началось активное разрастание клановой структуры, сопровождавшееся сегментацией кланов. Главы новообразовавшихся клановых групп, связанных кровным родством с "отцовскими" кланами, искали для себя возможности преодолеть родовой экзогамный запрет и с этой целью стали прибегать к сознательной замене групповых имен. Те, кто изначально именовался *бо* и *шу,* присвоили себе имена *чжун* и *цзи.* Это позволяло им, с одной стороны, идейно и политически обособляться от "отцовских" клановых организаций, а с другой - устанавливать с ними брачные связи. Изменить свою родовую принадлежность представители дочерних кланов, естественно, не могли; но переход на новые групповые имена давал им возможность своеобразной социальной мимикрии. Получив иную брачную классификацию, они оформляли внутриродовые браки "легальным" путем, под прикрытием стародавнего закона: *бо* женятся на *чжун,* а *шу* - на *цзи.*

По всей видимости, именно этими подспудными процессами объясняется странный и пока малоизученный феномен политической истории чжоуского Китая - существование различных наследственных владений (царств) под одинаковым названием. Данная проблема еще не стала предметом специального исследования, но об отдельных "царствахдвойниках" в научной литературе уже упоминалось. Лучше других известны удельные владения под названием Цзэн 曾 и Го 虢.

Предположение о том, что в чжоускую эпоху имелось не одно, а два царства Цзэн (первое на территории современной провинции Шаньдун, второе - в Хубэе) впервые было сделано китайскими историками в 30-х гг. на основе изучения эпиграфических материалов. Археологические открытия 70-х гг. полностью подтвердили эту догадку [Ли Сяньдэн 1986:46].

О существовании в древности нескольких царств Го было известно из письменных памятников. По их данным, одно из

этих царств -"Западное" Го - находилось где-то поблизости от современного Саньмэньсся (пров. Хэнань). Другое - "Восточное" - царство Го было расположено около современного Инъяна (также на территории провинции Хэнань). Письменные источники называют первым владетелем Западного Го брата Вэнь-вана Го-чжуна, а основание Восточного Го приписывается другому брату Вэнь-вана Го-шу. Однако эта версия не является единственной, в некоторых классических текстах Го-шу назван потомком Го-чжуна [Хигути 1960:5-10; Сюй Юншэн 1993:93-94].

В ходе раскопок в Шанцуньлине был найден могильник, в котором хоронили высшую знать царства Го. Географическое расположение этого археологического памятника дало основание идентифицировать его с "Западным" Го. В захоронениях Шанцуньлина было обнаружено много бронзовых сосудов с надписями, из которых выяснилось, что правители этого царства носили исключительно имена Го-чжун и Го-цзи. Это обстоятельство наводит на мысль, что все ранее известные инскрипции, в которых фигурируют лица под групповым именем "Го-шу" (например, №261 и №342), должны иметь отношение к "восточной" ветви аристократической фамилии Го.

Какова же была история создания двух наследственных владений, имевших одинаковое наименование? Судя по всему, первым был образован "восточный" удел. Он был пожалован одному из боковых родственников У-вана, носивших, как и все представители рода Цзи 姬, групповые имена *бо* и *шу*. Через некоторое время от него отделился дочерний клан, создатель которого сохранил клановое имя Го, но изменил собственный групповой детерминатив с *бо* (или *шу*) - на *чжун* (*цзи*). Его потомки унаследовали новые групповые имена. Так появилось "Западное" Го. Но этим дело не закончилось.

Приблизительно в период правления Му-вана представитель боковой ветви "западного" клана Го, носивший имя Го-цзи, отделился от своих родственников и основал новую клановую группу. Так как, согласно общему правилу, в качестве наименования новообразованного клана стало служить личное имя его основателя, новый клан стал называться Го-цзи (формант *цзи* утратил значение группового детерминатива и слил-

ся с клановым именем). Одновременно с этим была осуществлена замена групповых обозначений, причем создатель клана Гоцзи присвоил себе детерминатив *шу.* Его сыновья стали именоваться *бо,* внуки - *шу* и т.д.

В инскрипции, датируемой приблизительно временем чжоуского И-вана (懿王), говорится об аристократе, сделавшем ритуальный колокол в честь своего предка (вероятнее всего - прадеда) Гоцзи Цзю-гуна Ю-шу 虢季究公幽叔 и отца Дэ-шу 德叔 (№250). В довольно громоздком наименовании предка слово "Гоцзи" - это клановое имя, Цзю-гун - ранговое обозначение, Ю-шу - величальный титул в сочетании с групповым формантом. К этому же клану Гоцзи по всей вероятности принадлежал и Гоцзи Цзы-бо 虢季子伯, о деяниях которого нам известно из надписи на изготовленной по его приказу бронзовой чаше *пань* (№373).

Аналогичная ситуация нашла отражение в надписи на колоколе "Гошу Люй чжун" (№342), отлитом в конце Западного Чжоу, возможно, в эпоху правления Ли-вана. Ее автор Гошу Люй 虢叔旅 дважды упоминает о своем отце, которого он называет Хуй-шу 惠叔 (первый слог в этом имени - величальный титул ("милостивый"), второй - групповой детерминатив). В соответствии с теорией Эгасира, человек в чжоуском обществе не мог иметь то же групповое обозначение, что и его отец. Но не исключено, что клановое имя Гошу Люя - не Го, а Гошу. Это возможно в том случае, если его отец Гошу (он же - Хуй-шу), принадлежавший к "восточному" клану Го, отделился от своей первоначальной родственной группы, дав своим потомкам новое клановое имя: Гошу. Видимо, поэтому надпись "Гошу Люй чжун" не содержит ни одного факта, связанного с деятельностью самого Гошу Люя, и состоит из одних славословий в честь его "блистательного и величественного родителя".

Если мое предположение соответствует действительности, то все прямые потомки Го-шу, начиная с Гошу Люя, должны были носить групповые имена *чжун* и *цзи.* К сожалению, инскрипций, сделанных представителями клана Гошу, пока не обнаружено. Возможно, они будут найдены в будущем.

Еще один пример замены групповых детерминативов вследствие дробления клановых структур, зафиксирован, судя по всему, в надписи на колоколе "Мин бо". Он был изготовлен в начале VII в. до н.э. в царстве Ци (№375). Автор инскрипции Мин называет себя "потомком Тао-шу и сыном Ци-чжуна (陶叔之孫齊仲之子)". В тексте надписи Тао-шу именуется также "величественным предком Ючэн Хуй-шу (皇祖又成惠叔)", а его жена названа "величественной прародительницей Ючэн Хуй-цзян (皇妣又成惠姜)". Из этого можно заключить, что предки Мина по мужской линии не принадлежали к роду Цзян, правившему в царстве Ци (иначе Тао-шу не мог бы жениться на женщине из этого рода). Члены правящего рода Цзян включали в свои имена детерминативы *чжун* и *цзи*, о чем известно из "Цзо чжуань" [Эгасира 1970:361]. Другой, более отдаленный предок Мина (возможно, его прапрадед) также имел в составе своего имени детерминатив *шу*. Мин называет его "величественным предком Шэн-шу (皇祖聖叔)"; он тоже был женат на представительнице рода Цзян - "величественной прародительнице Шэн-цзян (皇妣聖姜)".

Имена всех аристократических предков Мина полностью вписываются в концепцию "брачных классов". Всех - за исключением его отца Ци-чжуна. Объяснение может заключаться в следующем: дед Мина именовался Тао-шу. Он стал основателем нового клана, который получил наследственное имя Тао (и поэтому в другом месте инскрипции "Мин бо" Мин называет себя Тао Цзы [...] 陶子□, т.е. "сын Тао по имени..."). Члены вновь созданного клана Тао, начиная с сына Тао-шу Ци-чжуна, сменили чередующиеся именные компоненты с *шу* и *бо* на *чжун* и *цзи*.

Информацию, сходную по своему социальному смыслу с сообщением "Мин бо", содержат надписи на клевцах, обнаруженных в погребении из восточночжоуского царства Цзэн в Цзишиляне [Falkenhausen 1994a:51]. Судя по тексту надписей, это оружие принадлежало аристократу Цзи И 季怡, называвшему себя "потомком Си-гуна, сына Му-вана". Му-ван, как и все другие правители Поднебесной эпохи Чжоу, принадлежал

к роду Цзи 姬 и потому был либо *бо,* либо *шу;* тот факт, что его боковой потомок носил имя *цзи,* может быть объяснен только отпочкованием от клана чжоуских ванов новой родственной группы, принявшей групповые обозначения *чжун* и *цзи.*

Совершенно очевидно, что стихийный процесс многократной замены групповых имен, развернувшийся с середины Западного Чжоу, вел к полному смешению традиционных уз родства и дискредитировал родовую идеологию. Первоначальное значение именных формантов *бо, чжун, шу, цзи* неизбежно выхолащивалось, а сами эти форманты превращались в анахронизм. Система групповых имен, являвшаяся историческим пережитком уже при У-ване (в условиях отсутствия породившей ее дуально-родовой организации), в эпоху Чунь-цю окончательно изжила самое себя и вышла из употребления. Начиная с VI-V вв. до н.э. два групповых детерминатива, прежде служившие для обозначения принадлежности к чередующимся брачным классам - *бо* и *шу* - обретают новый, ранее совершенно не свойственный им смысл: они начинают обозначать "старших" и "младших" родственников в соответствии с их относительным возрастом в пределах одного поколения.

Посредством этих переосмысленных категорий образуются до той поры не существовавшие термины родства *бофу* 伯父 ("старший брат отца") и *шуфу* 叔父 ("младший брат отца"). В иньское и раннечжоуское время отец и его братья терминологически не разграничивались и в равной мере обозначались словом *фу* 父 [Крюков М.В. 1972а:159]). Чжоуский правитель, употребивший термин *бофу* по отношению к сановнику Гоцзи Цзы-бо (надпись №373), конечно, и не думал называть его "дядей", так как тот вовсе не являлся старшим братом ванского отца. Он всего лишь обратился к "уважаемому *бо*".

Одно из ранних использований терминов родства данного типа зафиксировано в "Ши цзин" (раздел "Луские гимны"), где слово *шуфу* вложено в уста Чэн-вана, обращающегося к Чжоу-гуну.

А. А. Штукин переводит этот термин русским "дядя":

Дядя! - наш царь говорит тогда,- я бы хотел
Вашему старшему сыну назначить удел.
Княжить над Луской землею ему надлежит:
Да возвеличит он ваши владенья и дом,
Будет весь род ваш для Чжоу опора и щит!

[Шицзин 1957:454].

Так же толкует это словоупотребление и М. В. Крюков, считающий данный отрывок из "Ши цзин" древнейшим примером употребления нового термина "младший брат отца" [Крюков М.В. 1972а:177-178]. Не исключено, что так оно и есть; однако возможен и другой вариант: Чжоу-гун (как и все его братья) принадлежал к группе *шу* и поэтому применительно к нему наименование *шуфу* могло не иметь значения термина родства. Первые бесспорные упоминания терминов родства *бофу* и *шуфу* содержатся в текстах так называемых клятвенных договоров (*мэншу* 盟書), обнаруженных в Хоума и датируемых V в. до н.э. [Хоума 1976:37-38].

Появление этих новых терминов возвестило о начале перехода древнекитайской системы родства, относившейся к австралийскому типу, к современной китайской терминологии. Исконное значение именных формантов *бо, чжун, шу, цзи* совершенно забылось; ко времени династии Хань даже крупнейшие эрудиты не имели и приблизительного понятия об их изначальной семантике, поневоле приписывая словам, встречающимся в древних книгах эпохи Чжоу, "модернизированный" смысл.

Здесь мы должны вернуться к тому месту из "Исторических записок" Сыма Цяня, в котором знаменитый историк перечисляет имена братьев чжоуского У-вана и который, как уже было сказано, дал Эгасира Хироси повод усомниться в обоснованности традиционного понимания категорий *бо, чжун, шу, цзи.* Пассаж "Ши цзи", где среди братьев У-вана названы не только *шу,* но также *бо* и *цзи,* являет собой наглядный пример тех подчас непреодолимых проблем, с которыми сталкивался в процессе написания своего эпохального труда патриарх китайской историографии.

Сыма Цянь уже не знал истинного смысла групповых детерминативов в именах деятелей эпохи Чжоу и непроизволь-

но переносил на них значения, которое они приобрели к концу 1-го тысячелетия до н.э. Так у У-вана появился старший брат Бо И-као, личность которого, равно как и его родственные отношения с У-ваном, давно уже стала вызывать споры. Утверждение Сыма Цяня о том, что у У-вана было 9 братьев, противоречит свидетельству "Цзо чжуань", где сообщается, что в начале династии Чжоу наследственные владения получили 14 сыновей Вэнь-вана [Legge 1939, vol.7:189].

Невольную или умышленную ошибку Сыма Цянь совершил и в отношении последнего из братьев У-вана, который, с его точки зрения, должен был именоваться *цзи* и потому был назван автором "Исторических записок" Дань-*цзи* Цзай. Однако подлинное имя младшего из братьев У-вана, согласно танскому комментарию Кун Инда к одной из песен "Ши цзин", было - Дань-*шу* Цзи-цзай (слог "цзи" в данном случае входит в состав личного имени и к категориям *бо, чжун, шу, цзи* отношения не имеет) [Эгасира 1970:331]. Наконец, мнение Сыма Цяня о том, что У-ван был вторым среди братьев, по сути равнозначно утверждению, что он был *чжун;* однако доказательств этому мы не находим ни в одном из древнейших источников. Попытавшись интерпретировать дошедшие до него материалы, исходя из реалий своего времени, Сыма Цянь явно оказался в тупике, единственным выходом из которого оказалась искусственная "перестройка" здания китайской истории.

Плодом точно такого же исторического недоразумения стало знаменитое предание о "братьях Бо И и Шу Ци", якобы живших во времена последнего иньского правителя Дисиня. "Старший дядя Ровный" и "Младший дядя Равный", как переводит имена этих мифологизированных персонажей Л. Д. Позднеева [Атеисты 1967:97], если даже и имели неких реальных прототипов, то в столь близких родственных отношениях состоять не могли. Скорее же всего легенда о Бо И и Шу Ци была вымышлена конфуцианскими авторами периода Чжаньго, которые приписали инь-чжоуской древности представления собственной эпохи.

К этой культурной среде принадлежали создатели древних хроник "Цзо чжуань" и "Го юй", сочинений, в которых дос-

товерные исторические факты густо перемешаны со всякого рода неточностями и перетолкованиями.

Типичным образчиком идеологической переоценки прошлого, порожденной путаницей с терминами *бо, чжун, шу, цзи,* является комментарий "Цзо чжуань" к одному из эпизодов царствования чжоуского Чэн-вана - пожалованию наследственных владений Лу, Вэй и Цзинь. Первым правителем Лу по ванскому повелению стал Бо Цинь, старший сын Чжоу-гуна; удел Вэй был пожалован Кан-шу, а Цзинь - Тан-шу, тому самому, которого Сыма Цянь ошибочно назвал младшим братом Чэн-вана [Сыма Цянь 1956:1635][29]. В "Цзо чжуань" объясняется, почему выбор пал именно на них: "все трое были младшими братьями (*сань чжэ цзе шу е* 三者皆叔也)", но при этом обладали выдающимися добродетелями, потому и заслужили награду. Как заверяет читателей автор хроники, "в поколениях Вэнь-вана, У-вана, Чэн-вана и Кан-вана было немало старших братьев (*вэнь у чэн кан чжи бо ю до* 文武成康之伯猶多)", но они не удостоились пожалований, ибо не имели таких моральных достоинств, как эти трое [Legge 1939, vol.8:750].

В том, что к "младшим братьям" (братьям-*шу*) причислен и первый луский правитель, по-видимому, нет особого противоречия; историограф скорее всего имеет в виду не самого Бо Циня, а его отца Чжоу-гуна, в ознаменование заслуг которого, собственно, и было учреждено наследственное владение Лу. Аберрация исторической мысли состоит в другом. Для создателя "Цзо чжуань" первоначальные значения *бо* и *шу*

---

[29] В действительности Тан-шу, так же как Кан-шу и Чжоу-гун, приходился братом У-вану и дядей - Чэн-вану. Косвенным доказательством этому служит надпись на восточночжоуском сосуде "Цзинь-гун дянь" (№382). Автор инскрипции - один из цзиньских правителей - упоминает о своем "величественном предке Тан-гуне", который "находясь рядом с У-ваном, покорил всех варваров и подчинил себе четыре стороны света". Выражение "находиться рядом" (букв.: "пребывать по левую и правую руку" - *цзо ю* 左右) означает "быть помощником", "активно содействовать". Если бы Тан-гун (он же - Тан-шу) был младшим братом Чэн-вана, он просто не мог бы выполнять этой миссии в силу своего малолетства.

Глава 3 Язык сакральной коммуникации

Формирование традиции *цзиньвэнь*

Обычай древних китайцев делать ритуальные надписи на изделиях из бронзы сложился относительно поздно, если сравнивать его возраст с историей бронзового литья на Среднекитайской равнине. Зарождение металлургического производства в этом регионе произошло в третьем тысячелетии до н.э., а массовое изготовление жертвенных сосудов началось в так называемый среднешанский период, который соответствует культурному слою Эрлигана (в районе современного города Чжэнчжоу) и датируется XVII-XV вв. до н.э., - тогда как самые первые образцы *цзиньвэнь* относятся к позднешанскому, то есть собственно иньскому этапу, представленному археологическими находками из Аньяна.

С другой стороны, инскрипции на бронзе могут считаться одним из самых архаичных видов письменных памятников в древнем Китае, поскольку возникли примерно в то же время, что и другая их разновидность - *цзягувэнь,* или надписи на гадательных костях. Наиболее ранние из известных нам гадательных надписей были сделаны в эпоху царствования У-дина, начало которой возводится в современной науке приблизительно к 1200 г. до н.э. [Origins 1983:524]; иньские надписи на бронзе имеют как минимум не менее древнее происхождение, хотя в силу объективных обстоятельств их и нельзя датировать с точностью до периода правления вана.

И все же именно гадательные надписи, а не инскрипции на бронзовых сосудах, являются главным типом эпиграфи-

ческих источников Инь, так как заметно превосходят их и в количественном отношении, и по своей информативности. В исторической эволюции *цзягувэнь* и *цзиньвэнь* вообще прослеживается характерная несинхронность. Пик развития *цзягувэнь* приходится на эпоху У-дина. Гадательные надписи этого периода наиболее многочисленны и отличаются особым тематическим разнообразием. Ранние надписи на бронзе, напротив, весьма неразвиты и в содержательном отношении имеют мало общего с эпиграфическими текстами более позднего времени. Древнейшие иньские *цзиньвэнь* в массе своей - это крайне лапидарные инскрипции объемом в два-три знака; более крупные записи, состоящие из нескольких фраз, появляются в самом конце Инь, в эпоху царствования последних ванов династии Ди-и и Ди-синя. Эта особенность иньских *цзиньвэнь,* собственно говоря, и является причиной, затрудняющей их точную датировку. Определяя хронологическую принадлежность этих надписей, мы не можем опираться на их содержание и должны довольствоваться менее четкими датирующими признаками - формой и орнаментом бронзовых сосудов.

Иньские инскрипции, состоящие из одного или нескольких иероглифов, обычно представляют собой обозначение имени предка, для которого был отлит соответствующий сосуд, например: *фу дин* 父丁 ("отец Дин") или *цзу синь* 祖辛 ("предок Синь"). Отдельную категорию среди этих именных обозначений образуют особые пиктограммы, которые в китайской научной литературе принято называть термином *цзу хуй* 族徽 (букв. "родовая эмблема").

Пиктографические знаки такого типа - это специфическое явление иньской эпиграфики (помимо изделий из бронзы, их нередко обнаруживают на керамических предметах). Своей композиционной структурой и начертанием, отмеченным чертами некоей архаичности, они отличаются от обычных иньских иероглифов, хотя и связаны с ними несомненным генетическим родством (рис.8). Вследствие этого отдельные исследователи склонны рассматривать этот вид письменности как исходную форму традиционной древнекитайской иероглифики [Чжан Гуанчжи 1993:4].

В день *жэнь-шэнь* ван пожаловал Я Юю раковины (№63).

Имя Я Юй, под которым выступает лицо, одаренное раковинами, наверняка является групповым. В могиле иньского аристократа, где находился сосуд с процитированной над-



Рис.8. Образцы иньских "родовых эмблем" [Жун Гэн 1959]

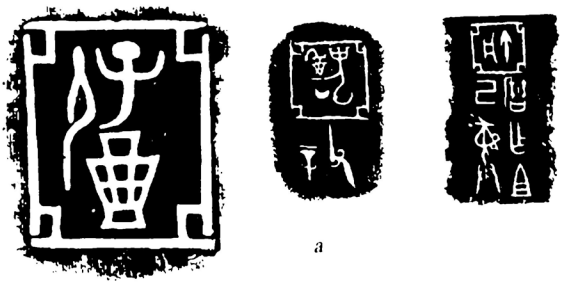
письью, было погребено еще несколько бронзовых сосудов. На одном из них имеется инскрипция, состоящая из иероглифов *я юй* 𠂤魚, а на двух других выставлено четыре знака - *я юй фу дин* 𠂤魚父丁 [Аньян иньсюй сицюй 1986:708]. Вторую надпись можно перевести как "предок Фу-дин из родственной группы Я Юй".

Начертание "родовой эмблемы" Я Юй во всех этих инскрипциях отмечено характерной особенностью: знак *юй* помещен внутрь крестообразного иероглифа *я*, отчего визуально воспринимается как его составной элемент. Такой прием используется при написании множества иньских "родовых эмблем". Слово *я* становится для них своеобразной внешней "рамкой", в которую вписывается один или несколько именных знаков (рис.9а). Иногда рамка разрастается, охватывая собой не только "родовую эмблему", но и всю надпись, которая может быть довольно пространной. Такие "обрамленные" инскрипции встречаются не только среди иньских *цзиньвэнь*, но и в эпиграфических источниках начала Западного Чжоу (рис.9б).

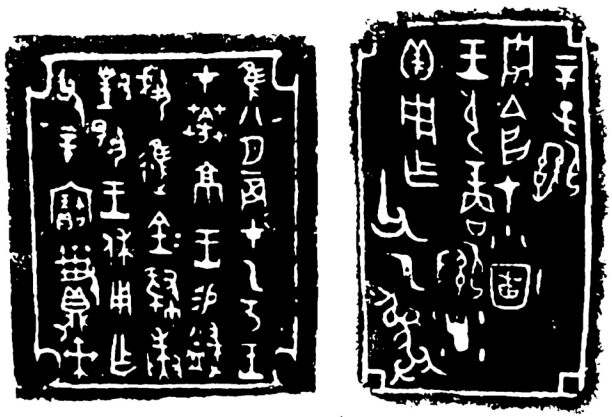
Первоначальная семантика слова *я* в инскрипциях на бронзе и гадательных надписях давно вызывает интерес у специалистов по иньской эпиграфике. По этому поводу высказывались самые различные мнения. Понятие *я* трактовалось как категория знатности (ранг или титул), название официальной должности, обозначение рода или родоплеменного объединения[30]. На этом фоне выделяется точка зрения английской исследовательницы Сары Эллан, которая полагает, что знак *я* первоначально был не обычным термином, а космологическим символом, выражавшим структуру мирового пространства - центра и четырех сторон света. Аналогичные пространственные представления воплощались в древнекитайских погребениях, которые имели в плане "*я*-образную" форму, а также в таких ритуально значимых атрибутах, как черепашьи панцири. Внешняя поверхность панциря - место для нанесения гадательной надписи - точно соответствовала символике нанесения гадательной надписи - точно соответство-

[30] Обзор толкований термина *я* см. в: [Серкина 1982:48-58; Allan 1991:89-91; Чжан Гуанчжи 1994:81-82].

вала символике пятичастного креста [Allan 1991:89-111]. Со сходных позиций подходит к анализу семантики *я* Чжан Гуанчжи. Он опирается на традиционную интерпретацию этой категории, которая была предложена еще сунскими историками; те толковали пиктограмму *я* как изображение храма предков. Подобные ей космологические образы, связанные с религиозными объектами и ритуалами, существовали не только в древнем Китае. Они были распространены во многих первобытных и архаических культурах, например, у ольмеков и майя [Чжан Гуанчжи 1994:81-89].



а



б

Рис.9а-б. Знак *я* в надписях на бронзе

Мнения Эллан и Чжан Гуанчжи не лишены оснований. Разумеется, иньский знак *я* вполне мог иметь и терминологическое значение. Использование его в качестве внешней "рамки" для других иероглифов само по себе не исключает такой вероятности. В надписях на бронзе нередко практикуется слитное начертание знаков, и в случае с "родовыми эмблемами" не исключено, что крестообразный знак являлся разнописью слова *я* как категории определенного социального статуса, передаваемого по наследству. Однако в ситуациях, когда *я* обрамляет собой не один или несколько иероглифов, находящихся в ряду с другими, "неокаймленными" знаками, а надпись, состоящую из отдельных фраз, очевидно, что мы имеем дело не с конкретным социальным термином, а с формализованным символом, который известным образом соотносится с содержанием инскрипции в целом. Возможность подобного использования знака *я* придает его "космологическому" толкованию немалый резон.

Это тем более очевидно, если иметь в виду сакральную природу *цзиньвэнь*. В бронзовые сосуды помещались жертвенные яства, а сами надписи имели в дословном смысле прикладное значение. Находясь на дне или на внутренних стенках сосудов, они буквально "прикладывались" к пище и вину, соучаствуя в процессе кормления духов предков. Надпись являлась воплощением магической связи между миром людей и миром предков, орудием ритуального перехода от одного к другому. И с общефункциональной точки зрения поле инскрипции, символически очерченное знаком *я*, мало чем отличалось от рабочей поверхности черепашьего панциря или от пространства погребальной камеры, которая, кстати сказать, служила узаконенным вместилищем не только для покойника, но и для тех же бронзовых сосудов.

К концу иньской династии традиция *цзиньвэнь* получает некоторое развитие. Наряду с самой архаичной формой надписей - "родовыми эмблемами" и именами духов предков, обозначенными двумя-тремя знаками, - появляются более крупные инскрипции, состоящие из отдельных фраз. Их объем иногда доходит до нескольких десятков иероглифов. Возникает новый тип *цзиньвэнь*, содержание которых не сводится к краткому символическому обозначению (имени предка

или названию родственной группы), но заключает в себе развернутое сообщение об определенных событиях, хронологически предшествовавших отливке ритуального сосуда или ставших поводом для его изготовления. Одна из таких позднеиньских инскрипций - надпись на треножнике "Шу Сы-цзы дин":

> В день *бин-у* ван подарил Шу Сы-цзы двадцать связок раковин. В храме Цзянь. Изготовлен драгоценный сосуд *дин* для отца Фу-гуя. В большом зале ванского храма Цзянь. В девятом месяце. *Цюань Юй* [31] (№59) (рис.10).

Надпись, которую я привел, состоит из 28 иероглифов, и это - самая крупная из известных нам иньских *цзиньвэнь,* сделанных на бронзовых треножниках типа *дин.* На других ритуальных носителях, в частности, сосудах для вина *ю* и зерна *гуй,* имеются более пространные искрипции, но и их размер не превышает 50 знаков. А сами они представляют собой исключительное явление на общем фоне иньской эпиграфики.

Даже самые приблизительные статистические подсчеты на материале "Собрания надписей на бронзе эпохи Инь-Чжоу", наиболее полного на сегодняшний день издания эстампажей *цзиньвэнь,* дают наглядное представление о том, как соотносились между собой иньские инскрипции разного объема[32]. Если условно разделить надписи на сверхмалые (1-4 знака), малые (5-14 знаков), средние (15-30 знаков) и крупные (более 30 знаков), то выяснится, что количественный состав этих четырех групп инскрипций резко сокращается по мере перехода от одной группы к другой. Общее число сверхмалых надписей иньского времени превышает тысячу. Малых надписей насчитывается около полутора сотен. Средних - несколько десятков. А больших - не больше дюжины [Инь Чжоу 1984-].

---

[31] "Родовая эмблема". Состоит из знаков *цюань* 犬 ("собака") и *юй* 魚 ("рыба").

[32] В данной публикации надписи классифицированы по типам бронзовых изделий, на которых они сделаны, а порядок расположения надписей в каждом томе определяется размером инскрипций, что очень удобно для их статистического учета.

Сугубый лаконизм и отсутствие связного повествования - главные признаки иньских *цзиньвэнь.* Это полностью относится и к тем немногим надписям, которые относятся к категории крупных (крупных, естественно, по меркам иньской эпохи). В них напрочь отсутствует то, что можно было бы назвать нарративным опытом - не простой фиксации определенных фактов, а выявления логической связи в сюжетной канве описываемых событий. С этим сопряжена другая характерная черта иньских надписей на бронзе - совершенная невыраженность в них личностного начала. Из записи на сосуде можно узнать только о фактической стороне дела, а отношение самого автора инскрипции к происшедшему никак не проявляется. Иньские надписи в большинстве своем "деперсонализированы": имя лица, отлившего сосуд, чаще всего не называется; прижизненные индивидуальные обозначения словно бы подавляются "родовыми эмблемами".

Основные качества позднеиньского стиля *цзиньвэнь* хорошо прослеживаются в полноразмерной инскрипции на сосуде "И Ци ю" (объем - 46 знаков):

> В день *и-сы* ван сказал: "Принесите жертвы Вэнь-У-ди И[33]". В большом храме Чжао. Совершили жертвоприно-шение *юй* [34] [предку] И. В день *бин-у* совершили винное возлияние. В день *дин-вэй* принесли в жертву вареное мясо. В день *цзи-ю* ван находился в Ту. И Ци был ода-рен раковинами. В четвертом месяце. В 4-й год вана. *Я Му Цюань* Фу-дин[35] (№2).

В процитированной записи присутствуют все типичные признаки инскрипций этого исторического периода. Наряду с "родовой эмблемой" и знаком *я,* сюда надо отнести особый

---

[33] 文武帝乙 - имя ванского предка. По мнению Чэнь Мэнцзя, имеется в виду Ди-и 帝乙, отец последнего иньского правителя Дисиня [Чэнь Мэнцзя 1954:24].

[34] *Юй* 羽, или *и* 翌 - одно из жертвоприношений годичного цикла. Подр. об этом см. [Чан Юйчжи 1987:140-148].

[35] *Я му цюань* 亞暮犬 - "родовая эмблема". *Фу дин* 父丁 - имя предка.

способ написания даты: в начале надписи называется день, а в конце - месяц и год, причем последний обозначается не словом *нянь* 年, что станет правилом для западночжоуских *цзиньвэнь*, а термином *сы* 祀 ("годичное жертвоприношение").



Рис.10. Надпись на иньском сосуде "Шу Сы-цзы дин" [Го Можо 1960:1]

Характерна и форма изложения - ряд отрывочных фраз, относящихся исключительно к внешней стороне описывае-

мых событий. Надпись не дает оценки происходящему и обходит стороной побуждения действующих лиц. Инскрипция является не связным текстом, а скорее собранием отдельных тем, или рубрик: жертвоприношение ванскому предку, дарение раковин, название родственной группы реципиента в сочетании с именем предка, которому посвящен сосуд. Понятно, что автор надписи указывает каждую из этих рубрик не случайно, а руководствуясь соображениями ритуальной целесообразности, однако отсутствие всякого комментария по поводу приводимых фактов, а также пояснений относительно мотивов, преследуемых владельцем жертвенного сосуда, не позволяет говорить о четко выраженной смысловой направленности инскрипции как словесного послания предкам. Надпись несет на себе печать архаической нерасчлененности слова и явления. Похоже, что ее создатели еще не вполне отделяют знаки от значений, воспринимая символическую фор-му *цзиньвэнь* и их внутреннее содержание как нечто неразделимое.

Позднеиньские инскрипции на бронзе имеют определенное стилистическое сходство с гадательными надписями. Их роднит общий тип сакральной дискурсии, который сводится к обозначению тематических "рубрик" и не предполагает дальнейшего повествования на избранные темы. В случае с *цзягувэнь* такими рубриками являются конкретные вопросы, стоящие перед гадателем:

> В день *бин-сюй* гадали. Гадатель задал вопрос: в следую-щий день *дин-хай* вану совершить жертвоприношение Вэнь-У-ди? Ван получит поддержку [от предка]? [Цзягу-вэнь 1982, №36168].

После чжоуского завоевания облик надписей на бронзе претерпел значительное видоизменение. Самой очевидной переменой стало разрастание объема инскрипций. Средний размер *цзиньвэнь* резко увеличился, а счет крупных надписей начал вестись не на единицы, как это было в Инь, а на сотни.

Весьма репрезентативны в этом отношении надписи на сосудах *дин* и *гуй*. Они наиболее многочисленны и к тому же равномерно представлены во всех хронологических периодах,

что дает возможность воссоздать картину эволюционного развития традиции *цзиньвэнь* начиная с момента ее зарождения и кончая завершающим этапом ее существования. В "Собрании надписей на бронзе эпохи Инь-Чжоу" нет ни одной иньской инскрипции на сосуде *дин,* размер которой превышал бы 30 знаков. Западночжоуских надписей данной категории имеется ровно сотня, причем 20 из них обладают объемом в сто и более знаков.

Не менее выразительна статистика по крупным инскрипциям на сосудах *гуй.* В Инь зафиксированы всего две такие надписи, в Западном Чжоу - 205; из них 55 имеют объем в сто и более иероглифов. Наиболее крупная раннечжоуская инскрипция на бронзовом носителе этого типа - "Му гуй" - насчитывает 219 знаков (см. табл.1).

Таблица 1. Надписи большого объема в эпиграфике эпохи Инь и Западного Чжоу[36]

Тип и объем надписей	Инь	Западное Чжоу
Число надписей на сосудах *дин* объемом более 30 знаков (в том числе объемом свыше 100 знаков)	- (-)	100 (20)
Число надписей на сосудах *гуй* объемом более 30 знаков (в том числе объемом свыше 100 знаков)	2 (-)	205 (55)

Но увеличение размера - это только внешнее проявление той эволюции, которую испытали надписи на бронзе в эпоху Западного Чжоу. Трансформировалась структура и внутреннее содержание инскрипций. Язык эпиграфики - язык маги-

[36] Источник: [Инь Чжоу 1984, т.5:24-41; т.8:2-29].

ческого общения с духами предков - стал строиться на новых идейных принципах. Одним из таких нововведений стала рационализация ритуальных посланий предкам, приведшая к превращению *цзиньвэнь* из набора символов или тематических "рубрик" в осмысленные эпиграфические тексты.

Привнесение рационального начала в язык *цзиньвэнь* сказалось в появлении особого структурного компонента инскрипций, известного в современной науке под названием *гу цы* 嘏辭. Это - заключительная часть надписи, представляющая собой стандартное по форме посвящение предкам, для которых изготовлен жертвенный сосуд. Завершая надпись, ее автор заверяет предков, что отлитый для них сосуд "будет вечно использоваться как сокровище поколениями детей и внуков на протяжении десяти тысяч лет". Часто этой фразе предшествует специальное разъяснение относительно того, что именно ожидает автор инскрипции для себя и своих потомков от будущего "использования" драгоценной реликвии. Суть этих слов проста: с помощью сосуда предки получат обильные жертвы, а в ответ ниспошлют своим живущим потомкам счастье, долголетие, силу и прочие жизненные блага. Вот типичная концовка инскрипции эпохи Западного Чжоу:

> <...> Ши Куй-фу, выражая смирение перед [предком] Ли-чжуном, изготовил жертвенный сосуд *дин.* [Посредством сосуда у предков] будет испрашиваться долголетие, благополучие и процветание. Ши Куй-фу, его дети и внуки будут вечно пользоваться сосудом как сокровищем на протяжении десяти тысяч лет (№246).

Лексическое оформление финального благопожелания стало важным, но далеко не единственным изменением в содержании инскрипций. Но чтобы отчетливее уяснить, в каком направлении происходило их развитие, необходимо коснуться вопроса об общей структуре раннечжоуских *цзиньвэнь.*

Надо сказать, что эта филологическая проблема уже рассматривалась в научных исследованиях, посвященных эпиграфическим источникам древнего Китая. Попытки произвести структурное членение надписей на бронзе были предприняты,

в частности, в недавно опубликованных работах Э. Шонесси и Л. Фалькенхаузена. Шонесси, перу которого принадлежит специальная монография о *цзиньвэнь* периода Западного Чжоу, полагает, что надписи этой эпохи состоят из четырех основных частей - упоминания о дате и месте действия, описания события, предшествовавшего отливке сосуда, перечисления даров, пожалованных автору надписи, и ритуального посвящения предкам [Shaughnessy 1991:73-85].

Структурная классификация Шонесси имеет право на существование, но она далека от совершенства, так как имеет чисто формальный характер. Она нисколько не учитывает собственной логики сакральных инскрипций и поэтому не может служить орудием их текстологического анализа. Внутреннюю слабость этого "четырехчастного построения" точно подметил Фалькенхаузен, предложивший иной критерий членения *цзиньвэнь*. Идея немецкого исследователя заключается в том, чтобы рассматривать содержание надписей в соответствии с единообразной троичной схемой, основанной на выделении "прошлого", "настоящего" и "будущего".

"Прошлому" соответствовал начальный раздел инскрипций, обозначенный Фалькенхаузеном как "оглашение заслуг". Сюда включается описание всех обстоятельств, которые предшествовали по времени изготовлению сосуда. Сущность данного раздела состояла в том, чтобы в прямой или косвенной форме указать на исторические заслуги автора надписи и его покойных родственников. Логическим итогом этих прошедших деяний и событий является "настоящее". Оно воплощается в записи об отливке священной бронзовой реликвии и упоминании о предках, которым она предназначена. Жертвенному сосуду с инскрипцией уготована долгая судьба. Это и есть "будущее", отраженное в заключительном разделе эпиграфических текстов - ритуальном благопожелании (*гуцы*) [Falkenhausen 1993a:154].

Начальное "оглашение заслуг", по Фалькенхаузену, может принимать двоякую форму - либо "документальную", либо "субъективную". Описание первого типа напоминает официальный документ. Чаще всего его предметом является церемониальное дарение, сделанное чжоуским ваном автору инскрипции и ставшее непосредственной причиной для изготов-

ления сосуда. В этом случае в тексте *цзиньвэнь* обычно называется время и место события, сообщается о поведении дарителя и одариваемого во время церемонии пожалования, составе даров, - в общем, приводятся те структурные компоненты надписей, которые выделил Шонесси.

Но есть и записи принципиально иного рода. Они делаются от первого лица и представляют собой не перечень объективных фактов, а в большей степени идеологизированное переложение "прошлого", к которому оказался причастен создатель инскрипции. Как правило, такое описание имеет вид хвалебной декларации о сакральных и этических достоинствах предков, сопровождаемой уверением автора надписи в своей готовности следовать их примеру. Фалькенхаузен считает, что именно этот, "субъективный" тип *цзиньвэнь* наиболее адекватно отвечает "основному ритуальному духу" надписей на бронзе. Шонесси же, описывая структуру инскрипций, целиком опирался на надписи "документального" типа и тем сильно сузил возможности своего источниковедческого анализа [Falkenhausen 1993a:161].

На мой взгляд, суждения Фалькенхаузена вполне справедливы, хотя и требуют некоторого уточнения.

Схема троичного членения надписей, построенная по временному принципу, весьма органична и, главное, дает верное понимание о характере источника. Небезосновательна и предложенная Фалькенхаузеном типология "оглашения заслуг". В западночжоуской эпиграфике действительно встречаются примеры описания прошлого, отвечающие признакам "документального" и "субъективного" стилей. Для иллюстрации приведу две надписи. Сосуды, на которых они были сделаны, принадлежали одному лицу - придворному скрибу Ину, жившему в период правления И-вана (懿王):

> В 13-м году, в девятом месяце, в период начального благоприятствования, в день *у-инь* ван находился в дворце Сытухуган в Чэнчжоу. [Ван] вошел в большой зал и занял свое место. Чжи-фу [ввел в зал] Ина, находясь справа от него. Ван приказал <...> пожаловать Ину расписной пояс, □ и красные туфли. Ин, сложив руки, отбил поклон и вознес хвалу вану за его милость. Ин на протяжении десяти тысяч лет будет вечно

пользоваться [изготовленным по этому случаю сосудом как] сокровищем (№261).

Ин сказал: "Достославные предки унаследовали способность внушать благоговейный страх, воспользовавшись [этим] для служения прежним ванам. Ни днем, ни ночью [я] не осмеливаюсь не следовать примеру [своих предков]. <...> [Мной] изготовлен сосуд *гуй* для предков. С его помощью будут совершаться жертвоприношения великим духам. Великие духи ниспошлют много счастья, и я, Ин, на протяжении десяти тысяч лет буду пользоваться сосудом как сокровищем" (№263).

Надписи на сосудах "Ин ху (1)" (№261) и "Ин гуй" (№263) имеют примерно одинаковый объем (соответственно 56 и 44 знака) и сделаны от имени одного и того же человека. Однако стилистическая форма, в которую облечена предыстория отливки этих бронзовых сосудов, различна. Первая инскрипция соответствует "документальному" типу изложения, вторая - "субъективному".

Западночжоуский эпиграфический материал заставляет признать, что в наблюдениях Фалькенхаузена имеется большая доля истины. И все же, противопоставляя два способа "оглашения заслуг", необходимо избегать излишней категоричности. Неверно считать, что "документальный" и "субъективный" подходы были совершенно несовместимы. Они вовсе не исключали друг друга. Примеры столь четкого типологического разграничения, как в случае с "Ин ху (1)" и "Ин гуй", относительно редки. Существует множество надписей смешанного типа, в которых соединяются особенности обоих указанных стилей. В их числе - известные инскрипции "Ши Цай дин" (№237), "Да Кэ дин" (№291), "Мао-гун дин" (№318) и "Фань Шэн гуй" (№317), где документально точное описание официального дарения совмещено с эмоциональным панегириком в честь предков, провозглашенного либо ваном, либо реципиентом ванского дарения (автором надписи), а то и обоими разом. Поэтому правильнее говорить не о двух типах надписей, а о двух тенденциях в описании прошлого - тенденциях, существующих в рамках единой культурной традиции *цзиньвэнь.*

Если рассмотреть эти тенденции с точки зрения эволюционного развития эпиграфики, то обнаружится интересная закономерность. Тезис Фалькенхаузена о том, что "субъективная" форма записи более характерна для ритуальных инскрипций, поскольку полнее соответствует их глубинной природе, верен, но только отчасти. Он приложим лишь к эпиграфическим текстам Западного Чжоу. Первоначальным (иньским) формам *цзиньвэнь* всякий субъективизм был совершенно чужд; скорее они являлись предтечей "документального" стиля письма. "Субъективный" подход к изложению событий прошлого впервые заявляет о себе после чжоуского завоевания. При этом укореняется он далеко не сразу, а лишь по прошествии определенного времени.

Стремление не столько описать определенные факты, сколько запечатлеть возвышенный образ древности (а именно в этом заключается смысл "субъективного" изложения) усиливается от начала к концу западночжоуской династии. В начале Западного Чжоу оно еще не столь заметно, в этот период в целом преобладает "документальный" способ отражения действительности. Надписи, подобные инскрипции на сосуде "Ин гуй", появляются не ранее эпохи Му-вана. Но затем подобная манера эпиграфического письма действительно становится широко распространенным явлением, приобретая статус канонического стиля. Какова значение этого процесса? С одной стороны, он свидетельствует о росте исторического самосознания чжоусцев, а с другой - указывает на осмысление ими символической природы *цзиньвэнь* как словесной ипостаси жертвенной церемонии, средства вербальной коммуникации в ритуальном времени и пространстве.

Попробую объясниться подробнее. Для древних китайцев жертвенный сосуд являлся ценностной категорией особого рода. Он был олицетворением единства родственной общности и непрерывности связи между живыми и усопшими. По существу дела, он представлял собой орудие достижения индивидуального и группового бессмертия; с его помощью живущие люди, а также их многочисленные потомки осуществляли кормление духов предков, получая взамен их сакральное покровительство. В этом состоит значение того, что чжоусцы именовали "сокровенным использованием" бро-

нзовых сосудов - обеспечение вечной ("десятитысячелетней") преемственности поколений. И здесь же - подлинный ключ к троичной структуре *цзиньвэнь*.

Важно понять, что дело вовсе не в формальном разграничении событий "прошлого", "настоящего" и "будущего". Само по себе оно не выражает ничего специфического. Суть - в функциональной природе текста на бронзе, который не просто описывает то, что "было", "есть" и "будет", но магически сочленяет эти категории ритуального времени, выступая как инструмент вечной жизни для человека и его клана. Таким образом, в своем развитом западночжоуском варианте инскрипция на жертвенном сосуде есть точное структурное отображение сакрального акта, целям которого она служит: соединение настоящего (техническая запись об отливке сосуда) с прошлым (раздел "оглашение заслуг") и будущим (раздел *гуцы*). А применительно к ритуальным персоналиям - это совмещение поименованного автора надписи с его покойными предками (чье место соответственно в начальной части эпиграфического текста) и грядущими потомками (о которых полагается сообщить в благопожелании, которым завершается инскрипция).

С этой функциональной точки зрения, возобладание "субъективного" стиля в языке надписей на бронзе означает не что иное, как актуализацию смысла ритуального текста. Когда начальный раздел инскрипции, предшествующий записи об изготовлении сосуда, имеет вид бесстрастного документа, "оглашение заслуг" происходит скрытым образом. Ясно, что официальное дарение, давшее реципиенту повод для отливки жертвенного сосуда, произошло не случайно. Оно стало наградой за благие деяния, совершенные автором надписи и его предками на службе у чжоуских ванов. Но эта моральная предыстория "настоящего" остается за рамками инскрипции. "Субъективный" тип записи придает "оглашению заслуг" эксплицитную форму, проясняя сюжетную логику инскрипции. В нем "прошлое" становится прошлым в собственном (т.е. сакральном) значении слова - временем жизни предков, явивших своим потомкам образец для подражания. В такой форме записи религиозная идея, заложенная в надписи, достигает своей полной вербальной реализации.

Поэтому, в целом соглашаясь с типологией *цзиньвэнь*, предложенной Фалькенхаузеном, надо сделать важную оговорку: перед нами - не статичное языковое явление, а процесс, отражающий становление ритуального текста.

Известный китайский археолог Го Баоцзюнь высказал в свое время следующее суждение. Иньские бронзовые сосуды отличаются от сосудов эпохи Чжоу тем, что в них главное значение придается не надписи, а орнаменту [Го Баоцзюнь 1981:40]. Сама мысль о связи между орнаментальным и "инскрипционным" оформлением ритуальных изделий из бронзы весьма глубока, и мы еще к ней вернемся. Однако тезис Го Баоцзюня сформулирован не совсем точно. В иньскую эпоху (то есть начиная с аньянской стадии) надпись уже является неотъемлемой частью жертвенного сосуда и потому играет не меньшую роль, чем его иконография. Другое дело, что эта надпись специфична и отличается от того, чем она стала в чжоуское время. Главной разновидностью иньских *цзиньвэнь* являются "родовые эмблемы" и именные обозначения предков. В таких надписях властвует не слово, а синкретический символ. Здесь внутреннее равнозначно внешнему: смысл инскрипции тождествен форме составляющих ее знаков. Идеальный тип, олицетворяющий неразличимость формы и содержания, - пиктограммы, окаймленные космологическим знаком *я*. Личное имя автора надписи для этого магического языка почти несущественно, оно целиком "перекрывается" групповым названием родственной общности, к которой принадлежит владелец сосуда.

Иньские инскрипции на бронзе - это своего рода семантический кокон, недифференцированная лексическая основа, в которой не различимы персоналии, составляющие родовой континуум, и где "настоящее" не отчленено от "прошлого" и "будущего". Иньские надписи глубоко сакральны, но их священная природа не предполагает нарративного воплощения. Они не образуют текста. Зачатки последнего возникают в самом конце иньской эпохи с появлением относительно крупных надписей, составленных не из отдельных иероглифов, а из фраз. Но даже они не достигают уровня подлинных эпиграфических текстов, так как имеют усеченный ритуальный

формат. В них еще не выделено последнее звено троичной схемы "прошлое-настоящее-будущее" - отсутствует благопожелание-*гуцы*, без которого практический смысл инскрипции остается неизъясненным. Не вполне полноценен и начальный раздел этих надписей ("оглашение заслуг"). Заслуги как таковые не описываются вовсе, фразы отрывочны и лапидарны.

Превращение инскрипций на бронзе в нарративные тексты происходит после чжоуского завоевания. Уже в самом начале Западного Чжоу складывается троичная структура *цзиньвэнь*, благодаря чему надписи получают композиционную завершенность. Упоминание личного имени владельца сосуда становится правилом. Вместе с тем эпиграфика этого периода еще несет на себе печать иньского культурного влияния. В ней нередки "родовые эмблемы" и знаки *я*, которыми подчас обрамляются довольно объемные надписи. Наряду с новым способом обозначения дат (в начале текста и в последовательности: год, месяц, декада, день) встречается прежний порядок их написания. Наиболее типичным является "документальный" тип описания событий, предшествовавших изготовлению сосуда, отчасти сходный с тем, который используется в позднем Инь. Численно преобладают надписи малого и среднего размера.

Завершающая фаза в развитии нарративной эпиграфической традиции наступает в середине западночжоуской династии. Прежде всего, происходит значительное укрупнение *цзиньвэнь*. Вот статистические данные по надписям на сосудах *дин*. Началом Западного Чжоу датируются 26 больших инскрипций (объемом свыше 30 иероглифов). А к средне- и позднезападночжоускому времени относится 74 подобные надписи. Из них 18 являются сверхбольшими (более чем сто знаков), тогда как в раннем Западном Чжоу инскрипций такого размера насчитывается всего две. Еще более контрастны показатели по разделу сосудов *гуй:* 22 большие надписи (в том числе 4 сверхбольших) в начале запад-ночжоуской эпохи против 183 больших (включая 51 сверх-большую) в ее середине и конце (см. табл.2).

Таблица 2. Надписи большого объема в эпиграфике различных периодов Западного Чжоу[37]

Тип и объем надписей	Начало Западного Чжоу	Середина-конец Западного Чжоу
Число надписей на сосудах *дин* объемом более 30 знаков (в том числе объемом свыше 100 знаков)	26 (2)	74 (18)
Число надписей на сосудах *гуй* объемом более 30 знаков (в том числе объемом свыше 100 знаков)	22 (4)	183 (51)

Начиная с эпохи правления Му-вана в эпиграфических источниках крайне редки случаи употребления "родовых эмблем" и иньского способа написания дат. Что касается *я*-образной "рамки", то она полностью вышла из письменного обихода. Деградация иньского культурного наследия пришлась на период расцвета такого чисто чжоуского феномена, как "субъективный" метод исторической ретроспекции. Переход к его регулярному применению в эпиграфике явился решающим сдвигом, ознаменовавшим окончательное смысловое и стилистическое оформление инскрипций.

Усиление рационального начала в языке *цзиньвэнь*, исчезновение знака *я* и подобных ему синкретических обозначений нельзя расценивать как признак того, что надписи на бронзовых сосудах подверглись десакрализации или утеряли космологическое значение. Магическая символика ритуала не пропала, она лишь начала выражаться иными - нарративными - средствами. Символ претворился в слово, исходная семантическая основа "пошла в рост" и достигла естественных гра-

[37] Источник: [Инь Чжоу 1984, т.5:24-41; т.8:2-29].

ниц своей артикуляции. Западночжоуский эпиграфический текст стал предельным выражением той полноты означения, которая была заложена в священной эмблематике иньских инскрипций.

Дары земные и небесные

В предшествующем разделе этой главы читатель уже имел возможность удостовериться в одной содержательной особенности надписей на бронзе. Среди многообразных явлений прошлого, подлежавших увековечению в надписях, важное, если не главное, место принадлежало церемониальным дарениям. Собственно говоря, получение официальных даров от власть предержащих являлось в обществе Инь и Западного Чжоу самым характерным событием из тех, что влекли за собой отливку бронзового сосуда с инскрипцией. В эпиграфике была даже выработана стандартная лингвистическая формула, выражавшая логическую связь между дарением и созданием ритуального изделия из бронзы: "воспользоваться [пожалованием], чтобы изготовить драгоценный жертвенный сосуд (*юн цзо бао цзунь и* 用作寶尊彝)". Церемония дарения - типичная тема *цзиньвэнь*; не зря Э. Шонесси избрал описание пожалованных даров одним из пунктов своей схемы структурного членения инскрипций.

Изучению системы инь-чжоуских пожалований была специально посвящена моя предыдущая книга "Ритуальная коммуникация в древнем Китае" [Крюков В.М. 1997]. Нынешнее исследование в значительной мере опирается на выводы этой работы, являясь ее продолжением и развитием. Поэтому прежде, чем переходить к рассмотрению дальнейших проблем, было бы уместно ненадолго вернуться к основным положениям названной монографии. Они близко соприкасаются с вопросами, затрагиваемыми в настоящем исследовании, и их краткий пересказ поможет мне подготовить почву для последующего изложения.

Разбирая ритуал дарений - в том виде, в каком он отразился в древнекитайских *цзиньвэнь*, - можно выделить несколько уровней анализа этого социокультурного феномена:

акт дарения и его составляющие, обстоятельства и мотивация пожалований, институциональные аспекты ритуала.

Всякий акт дарения, запечатленный в надписи на бронзе, представляет собой сочетание трех необходимых компонентов - действующих лиц (донора и реципиента), даров, термина дарения. Каждая из этих категорий имеет в эпиграфических источниках свои особенности.

Социальная роль дарителя в принципе была свойственна любому представителю наследственной знати, но чаще всего в этом качестве выступают верховные правители (ваны), а также высшие сановники (в Западном Чжоу - обладатели второго по значимости аристократического ранга *чжухоу*). На долю правителей в среднем приходится две трети отображенных в эпиграфике пожалований, а в середине и конце западночжоуской эпохи этот показатель даже достигает 80%. Это и понятно: дарения ванов, почитавшихся сыновьями Неба (*тянь цзы* 天子), ценились превыше всех остальных и именно получение ванских даров считалось наиболее подобающим поводом для отливки дорогостоящего бронзового сосуда.

Специфика надписей такова, что в них обычно говорится об отдельно взятом акте пожалования: лицо А жалует лицу Б дары, и лицо Б, пользуясь этим, изготавливает жертвенный сосуд. Персональный состав участников церемониального действа в таких случаях ограничен двумя конкретными людьми, один из которых имеет четко зафиксированный статус дарителя, а другой - столь же определенный статус одариваемого. Но существует ряд иньских и чжоуских инскрипций, где описывается ситуация, при которой реципиент ванского пожалования, со своей стороны, становится донором по отноше нию к другому человеку, занимающему более низкое положение в социальной иерархии. В подобных надписях всегда прослеживается отчетливая причинно-следственная связь между этими последовательными пожалованиями. Иногда о ней можно судить по составу даров (лицо Б жалует лицу В вещи из числа тех, что получил от А), а в некоторых случаях на этот счет имеется непосредственное указание, исходящее от автора эпиграфического текста.

Примеры "сдвоенных" пожалований ценны тем, что дают более целостное представление о дарениях как системе пос-

ледовательных коммуникативных действий, которые связывали между собой различные слои древнекитайского общества. Роли дарителя и одариваемого не были строго отграничены друг от друга; первая плавно переходила во вторую, и наоборот. Пожалования представляли собой не единичные и изолированные события, а цепь ритуальных актов, объединенных общей социальной логикой.

Отсюда происходило своеобразное восприятие субъектности дарообмена. В западночжоуской эпиграфике есть прямые свидетельства того, что ее создатели не сводили внутреннюю природу дарообмена к межличностной связи между двумя номинальными участниками акта пожалования. Суверенность любого донора была условна, поскольку он, в свою очередь, рассматривался как реципиент по отношению к более высокой инстанции. Это касалось даже вана, который всецело зависел в своих деяниях от благорасположения Неба. Поэтому каждое пожалование имело символический подтекст, расширявший круг лиц, вовлеченных в данную церемонию, а в конечном счете выражавший представление о тотальности социума. Получая дары от какого-то конкретного человека, всякий реципиент ощущал себя причастным ко всем тем "милостям", которые были в свое время оказаны этому человеку дарителями более высокого ранга. Равным образом он не воспринимал самого себя как единоличного собственника полученных ценностей. Дары расценивались как клановое достояние, переходящее по принципу родовой преемственности на предков и потомков реципиента.

Полный список материальных объектов, использовавшихся в качестве даров, насчитывает более девяноста наименований, которые можно свести в 14 тематических групп. Это - раковины, металл, бронзовые сосуды, вино, зависимое население, земля, животные, изделия из нефрита, боевое оружие, одежда, колесницы и конская упряжь, штандарты, музыкальные инструменты, а также прочее. Среди даров выделяются более и менее популярные; к числу наиболее употребительных относятся раковины, колесницы и упряжь, штандарты, оружие, атрибуты официального костюма.

Статистический анализ даров, представленных в инь-чжоуских надписях на бронзе, показывает, что состав пожало-

ваний в различные исторические периоды был неодинаков. В Инь почти исключительным предметом дарений являлись раковины. Их жаловали связками, число которых варьировало от двух до ста. В раннем Западном Чжоу перечень объектов, используемых для публичных раздач, значительно расширился, однако раковины продолжали оставаться преобладающим видом официальных даров, в чем явно сказывалось влияние иньской культурной традиции. Наряду с раковинами в это время были особенно распространены дарения металла-сырца, бронзовых сосудов, вина и жертвенных животных, то есть объектов, обеспечивающих проведение ритуалов жертвоприношений. Почти все они частично или полностью прекратились в последующую эпоху, которая началась с периода правления Му-вана и продлилась вплоть до конца западночжоуской династии. На этом историческом этапе доминирующими типами даров стали штандарты, колесницы и конская упряжь, оружие и одежда.

Средне- и позднезападночжоуские пожалования отличаются от дарений предшествующего времени прежде всего тем, что имеют "наборный" характер: дары, входящие в их состав, выступают не по отдельности, а как компоненты определенного церемониального набора. Скажем, колесницы жалуются непременно в сочетании с другими объектами, среди которых обязательно имеется четверка лошадей и комплект запасных частей - таких, например, как верхняя рама кузова, ярмо или металлический наконечник оси (всего в надписях упоминаются 15 видов технических деталей, входящих в конструкцию колесницы).

Основу большинства наборов, жаловавшихся в середине и конце Западного Чжоу, составляли две вещи, которые являлись частью парадного костюма чжоуской аристократии, - фартук (*фу* 韨) и яшмовые подвески (*хуан* 璜). Оба предмета имели ряд цветовых разновидностей. Фартуки упоминаются четырех различных цветов (багрового, красного, белого и коричневого), а подвески - семи. Сочетаясь друг с другом, они образуют серию парных комбинаций: "багровый фартук и зеленые подвески", "белый фартук и золотистые подвески", "коричневый фартук и светлые подвески" и т.д. Число комбинаций *фу-хуан* ограничено, и это доказывает, что мы имеем

дело не со случайными сочетаниями, а с устойчивой типологией церемониальных атрибутов. Различные варианты *фухуан* могли вручаться реципиентам вместе с другими объектами - теми же колесницами, штандартами, предметами одежды и вооружения. Однако состав сопутствующих даров никогда не является произвольным. Он специфичен для каждого типа комбинации "фартук - яшмовые подвески". Иными словами, дары, группирующиеся вокруг разных сочетаний *фухуан*, образуют систему регламентированных наборов, в основу которой заложен определенный классификационный принцип.

Что касается терминов дарения, то их в лексиконе иньчжоуских *цзиньвэнь* насчитывается около полутора десятков. Они далеко не равноценны по степени употребительности. Самый распространенный - глагол *цы* 賜, посредством которого в инскрипциях обозначено три четверти всех актов пожалования. Термин *шан* 賞 применяется не так часто, как *цы*, но его использование тоже отличается регулярностью. Остальные термины дарения употребляются в надписях от случая к случаю.

Чтобы уяснить первоначальную семантику категории *цы*, надо иметь в виду, что ее начертание в иньской и западночжоуской эпиграфике отличалось от написания, принятого в классических письменных источниках. В ней отсутствовал смысловой детерминатив "раковина" (*бэй* 貝) - аналогично иероглифу *и* 易, который, как известно, имеет в древнекитайском языке значения "перемена" и "изменяться". Категория *цы* (*и*) обнаруживает тесное лексикографическое сходство с другим термином дарения, встречающимся в нескольких надписях, датируемых началом Западного Чжоу. Он обозначается омонимичным этой категории иероглифом *и* 益. В графическом отношении 易 представляет собой усеченную правую часть знака 益, будучи, таким образом, чем-то вроде "сокращенного" варианта его начертания.

Знак 益 изображает ритуальный бронзовый сосуд, из которого истекает жертвенное вино. Очевидно, что одним из производных значений данного термина дарения является по-

нятие *и* 溢 ("переливаться", "переходить предел"). В эпиграфических источниках периода Инь этот термин пока не зафиксирован, однако в них встречается иероглиф, в котором знак 益 использован в качестве составного элемента. Этот иероглиф применяется в надписях на гадательных костях для обозначения одного из способов жертвоприношения, а его графическая форма может быть истолкована как "обильное излияние из большого сосуда в малый".

Крайне важно, что знак, идентичный этой иньской идеограмме, фигурирует в одной из раннезападночжоуских инскрипций на бронзе, причем в контексте, сходном с теми, в которых употребляется термин дарения *цы* (*и*). С середины Западного Чжоу упомянутая архаическая идеограмма, - так же как и термин *и* 益, - полностью исчезли из языкового обихода, как будто бы слившись с понятием *цы* [Крюков В.М. 1997:81-82]. Эти понятийные превращения дают нам основание связать исходное семантическое поле категории *цы* со сферой сакральных винных ритуалов иньской эпохи. Глубинная смысловая основа *цы* - идея священного дара, воспринимаемого как акт несдерживаемой, "переходящей через край" щедрости.

О происхождении второго по значимости термина дарения *шан* 賞 трудно сказать что-то определенное. Ясно лишь, что он являлся близким синонимом слова *цы.* Общим для обоих понятий было то, что ими выражалась социальная связь вертикального типа - дар, передаваемый сверху вниз, от "старшего" - к "младшему" (коннотация большого и малого сосудов). Схожее значение имели термины *сю* 休 ("милостиво пожаловать") и *мин* 命 ("повелением даровать"). Термин дарения *сянь* 獻 ("подносить") также употреблялся для обозначения вертикальной коммуникации, но, в противоположность понятиям *цы, шан, сю* и *мин,* он указывал на действие, происходящее в обратном направлении - от низов к верхам.

Отдельную терминологическую нишу занимала категория *бинь* 賓. Она означала дарение, при котором различие статусов донора и реципиента было незначительно, либо сознательно отодвигалось на второй план. Исходная семантика те-

рмина *бинь* определялась символической оппозицией "хозяин-гость". Это явствует уже из самой формы данного знака, которая представляет собой изображение человеческой фигуры под крышей (первоначально иероглиф *бинь* писался без смыслового детерминатива "раковина"). В древнем Китае понятие "гость", как и во многих других традиционных культурах, имело сакральное происхождение. Не случайно в иньскую эпоху категория *бинь* больше использовалась не в качестве термина дарения в собственном смысле слова, а как обозначение особой религиозной церемонии, совершавшейся ваном по отношению к духам предков (в ходе нее правитель призывал одного из предков в храм и устраивал для него прием с принесением жертв).

Наряду с информацией о доноре и реципиенте, дарах и характере коммуникативного акта, передаваемого термином дарения, надписи обычно содержат сведения о ситуации, которая сопутствовала пожалованию. Сюда относятся данные о событиях, хронологически предшествовавших дарению, мотивах, которыми руководствовался даритель, а также действиях, совершенных вслед за пожалованием.

Из предшествующих событий чаще прочих упоминаются военные походы, религиозные обряды и всякого рода официальные церемонии. Говоря об обстоятельствах, которые могут быть истолкованы как непосредственный повод к дарению, следует выделить два наиболее общих типа мотивировки - "назначение" (пожалование реципиенту наследственного земельного владения, постановка перед реципиентом конкретного служебного задания, назначение реципиента на административную должность) и "воздаяние" (увязывание дарения с конкретным деянием, совершенным реципиентом, вознаграждение реципиента за заслуги общего морального свойства, ссылка на заслуги предков одариваемого). Что же до последствий акта пожалования, то они могут выражаться в специальном морализаторском "наказе" донора реципиенту, церемониальном ответе одариваемого (благодарственный поклон и восхваление милости, проявленной дарителем), сообщении об отливке сосуда для жертвоприношений и заключительном благопожелании (*гуцы*).

Если взглянуть на содержание инь-чжоуских *цзиньвэнь* с точки зрения обстоятельств и мотивов ритуала дарения, окажется, что между эпиграфическими источниками разных периодов имеются серьезные внутренние расхождения. В Инь преобладают инскрипции, в которых говорится только о самом факте пожалования и последующем изготовлении бронзового сосуда. На долю таковых приходится почти две трети иньских надписей о дарениях. Из остальных инскрипций можно что-то узнать о предшествующих событиях (как правило, это разного рода жертвенные церемонии), однако даже в них практически нет каких-либо указаний на то, что могло бы быть расценено как мотив пожалования. Характерная "немотивированность" дарений - главная особенность иньской эпиграфики. Она дополняется полным отсутствием морализаторских наказов доноров реципиентам, упоминаний о церемониальной реакции одариваемого на пожалование и ритуальных благопожеланий, связанных с будущим использованием изготовленного сосуда. Словом, в иньском ритуале дарения совершенно не выражено рациональное начало. Это не значит, что пожалования, которые практиковались в эту историческую эпоху, были иррациональны. Скорее, они еще не стали предметом рационализации, то есть стремления приписать им некий внутренний смысл, будьто политическая целесообразность или идея этического блага.

В начале Западного Чжоу ситуация меняется. Удельный вес инскрипций, сообщающих лишь о самом вручении даров, без упоминания его обстоятельств и мотивов, сокращается примерно вдвое. Особенно ощутим прирост "мотивированных" дарений; основным поводом к пожалованию на этом этапе является вознаграждение за конкретную заслугу перед дарителем. Впервые получают распространение напутственные наказы ванов и *чжухоу* реципиентам. Церемониальный ответ одариваемого встречается более, чем в половине всех раннезападночжоуских надписей о пожалованиях, а в каждой пятой имеется финальное благопожелание, адресованное духам предков.

В середине и конце западночжоуской эпохи тенденции, обозначившиеся после падения иньской династии, получают дальнейшее развитие. Надписи, в которых фиксируется толь-

ко акт пожалования и ничего не говорится о его предыстории и предназначении, становятся редким исключением. Число дарений с эксплицитной мотивировкой резко увеличивается. При этом изменяются характерные типы мотивации. На первый план выходят пожалования, которые увязываются, во-первых, с назначением одариваемого на административную должность, а, во-вторых, с общими моральными заслугами реципиента и его предков на службе чжоускому престолу. Что касается церемониальной развязки дарений, то она приобретает законченный вид. Оглашение морализаторских наказов одариваемым аристократам становится обычным явлением, а хвалебные ответы реципиентов, равно как и заключительные благопожелания, и вовсе превращаются в строго обязательный элемент эпиграфического текста.

В целом, контент-анализ древнекитайских надписей о дарениях позволяет обнаружить четкое различие между иньскими и чжоускими пожалованиями. Первым свойственна какая-то стихийность и идеологическая неоформленность. Вторые, напротив, производят впечатление упорядоченной системы, находящейся в самой тесной связи с разными сторонами общественного устройства Чжоу - от политической администрации (мотив должностных назначений) и до взаимоотношений с духами предков (совмещение пожалований с сакральными благопожеланиями). Процесс рационализации дарений намечается в самом начале династийного владычества чжоусцев, однако в полной мере его результаты проявляются лишь в середине и конце западночжоуского правления [Крюков В.М. 1997:111].

Середина Западного Чжоу - время институционального оформления ритуала пожалования. Именно с этого периода ванские дарения начинают осуществляться в соответствии с особой церемониальной процедурой, известной под названием *цэ мин* 冊命 (букв.: "оглашение указа, занесенного на таблички из бамбука").

Церемонии *цэ мин* происходили в одном из столичных дворцов (храмов) и начинались ранним утром. Время их проведения выбиралось с таким расчетом, чтобы момент обнародования ванского указа совпал с восходом солнца. Согласно многочисленным надписям, описывающим этот ритуал, вначале ван входил в большой зал дворца и вставал там, обратив-

шись лицом на юг. Затем появлялся реципиент. Сопровождаемый специальным сановником, который располагался по правую руку от него, он проходил через дворцовые ворота и останавливался в среднем дворе, примыкающем к большому залу. Заняв отведенное ему место, реципиент устремлял свой взор на вана. После этого торжественно зачитывался ванский приказ о пожаловании, записанный на бамбуковых табличках, или "скрижалях". Выслушав повеление правителя, одариваемый кланялся тому до земли и уходил, прикрепив к поясу таблички с указом.

Из надписей на бронзовых сосудах известно, что в иньскую эпоху ваны и знатные сановники нередко избирали дворцы и храмы в качестве места для раздач даров своим подданным. Тот же источник позволяет сделать вывод, что отдельные процедурные элементы и принципы, легшие в основу ритуала *цэ мин* (например, представление о том, что во время публичных церемоний ван должен быть обращен лицом на юг), существовали уже в самом начале Западного Чжоу. Однако официальное учреждение церемониала *цэ мин* состоялось несколько позднее. С большой долей определенности можно утверждать, что это случилось в период правления Му-вана; самой древней из известных нам инскрипций, описавших церемонию оглашения ванского указа, является надпись на сосуде "Вэй гуй" (№209). Она была сделана в 27-м году царствования пятого правителя чжоуской династии.

Надпись "Вэй гуй" знаменательна еще и тем, что в ней впервые упоминается набор даров, включающий в себя фартук-*фу* и яшмовые подвески-*хуан.* Тем же периодом ванского правления, что и "Вэй гуй", датируется инскрипция на сосуде "Лу-бо Дун гуй" (№200) - наиболее ранняя надпись, в которой зафиксировано регламентированное пожалование колесницы с комплектом конструкционных деталей. Это означает, что институт "наборных" дарений, столь типичных для середины и конца Западного Чжоу, сложился именно при Му-ване. Между становлением этого института и введением ритуала оглашения ванского указа существует неоспоримая связь: абсолютное большинство наборных пожалований, описанных в эпиграфических текстах на бронзе, совершено в рамках церемонии *цэ мин.*

Реформаторская деятельность Му-вана в ритуальной сфере была неслучайна. Она объективно подготавливалась предшествующим развитием древнекитайского государства и преследовала вполне определенные социально-политические цели. Одна из основных состояла в том, чтобы официально оформить процесс складывания иерархической ранговой структуры западночжоуского общества.

О том, что в древнем Китае существовала система социальных рангов, упоминается во многих классических книгах эпохи Чжаньго и Хань, созданных преимущественно в среде ученых-конфуцианцев. Согласно их данным, носителем высшего ранга знатности являлся ван, он же - Сын Неба. Вану подчинялись правители наследственных владений (*чжухоу* 諸侯). В подчинении у *чжухоу* находились представители средней аристократии - *дафу* 大夫. Те, в свою очередь, управляли слоем низшей знати, именовавшейся *ши* 士. А в основании общественной пирамиды находились простолюдины *шужэнь* 庶人. Социальный статус чжоусцев обуславливался правилом примогенитуры по которому старший сын в семье наследовал ранг отца, а младшие сыновья опускались на более низкую иерархическую ступень. Таким образом, положение человека в раннечжоуском обществе всецело зависело от генеалогического родства и предопределялось уже в момент его рождения.

В основе функционирования ранговой системы лежали механизмы клановой организации. Патрилинейный клан являлся первичной ячейкой общества Западного Чжоу, и именно ему оно было обязано главными своими чертами и, в частности, - своей двойственной природой, выражающейся в сочетании принципов единства и неравенства. Всякий клан - это неделимый коллектив родственников, отношения между которыми базируются на неравноправном положении главной и боковых линий родства. Так и в западночжоуском обществе господствующая идеология патернализма ("государство как одна семья") органично соединялась со столь же обязательным принципом строгого иерархического соподчинения общественных страт. Это хорошо осознавали авторы классических древнекитайских сочинений, трактовавших особенности "чжоуского ритуала".

Среди отличительных признаков ранговой системы классические тексты называют регламентацию материального и духовного быта представителей чжоуской знати. Они утверждают, что чжоусцы буквально во всех сферах своего существования, будь то пища, жилище, одежда, похоронные обычаи или жертвенные обряды, неукоснительно следовали нормам престижного потребления, соответствующим их социальному рангу. Имевшиеся на сей счет правила должны были способствовать упорядочению общественной жизни и гармонизации отношений между "верхами" и "низами". В представлении конфуцианских идеологов, эти тщательно разработанные правила и предписания образовывали механизм всеобъемлющего социального регулирования. Авторство его традиционно приписывается знаменитому Чжоу-гуну, младшему брату и советнику У-вана. Предполагаемый основатель "чжоуского ритуала" стал для конфуцианцев воплощением государственной мудрости, а само раннее Чжоу - "золотым веком" истории, временем спокойствия и всеобщего процветания.

Синхронные исторические источники Западного Чжоу отчасти подтверждают данные классических книг о системе социальных рангов, но в то же время вносят коррективы в созданный ими идеальный образ "чжоуского ритуала".

В частности, это касается археологических источников. Раскопки могил древнекитайской знати позволили обнаружить четкую стратификацию захоронений, отражающую иерархическую структуру чжоуского общества. Как оказалось, главным вещественным атрибутом, указывавшим на ранговую принадлежность покойных, были бронзовые сосуды *дин* и *гуй.* Погребальный обряд предписывал чжоусцам класть в могилу строго определенное количество *дин* и *гуй.* Первые должны были составлять нечетное число (1, 3, 5, 7 или 9), а вторые - четное (2, 4, 6 или 8). Величина ритуального набора *дин-гуй* зависела от социального статуса погребенного. Максимальное количество сосудов полагалось иметь вану, минимальное - представителю ранга *ши;* простолюдинам *шужэнь* пользоваться изделиями из бронзы не разрешалось, и с ними сопогребали только керамическую утварь.

Вместе с тем выяснилось, что разработка ранговых норм престижного потребления в западночжоуском обществе вовсе

не была столь многосторонней и детализированной, как об этом говорится в классических сочинениях конфуцианского круга. Вопреки их сообщениям, большинство составных элементов погребального инвентаря (не считая сосудов для жертвоприношений), размер и устройство могильной камеры и гроба не подлежали детальной регламентации - реальная практика чжоусцев в этой сфере отличалась от идеализированного "чжоуского ритуала", описываемого в письменных источниках Чжаньго и Хань.

Крайне существенно и то, что институт регламентации атрибутов ранговой принадлежности, который реконструируется по археологическим данным, возник отнюдь не сразу после чжоуского завоевания. В погребениях, датируемых началом западночжоуской эпохи, устойчивые наборы бронзовых сосудов с нечетным числом *дин* и четным числом *гуй* еще не встречаются. Впервые они появляются в среднезападночжоуских могилах, а повсеместное распространение получают в захоронениях конца Западного Чжоу. Это дает веское основание утверждать, что период жизни Чжоу-гуна никак не мог являться временем институционализации официальных ритуалов чжоуской династии. Если же говорить об иньском обществе, то в нем существовали собственные религиозные обряды, отличные от чжоуских. Так, в похоронном ритуале иньцев главное место отводилось не сосудам для мяса и зерна, а сосудам для вина - *цзя* 斝, *цзюэ* 爵 и *гу* 觚. Эта "винная триада" присутствует почти во всех раскопанных погребениях эпохи Шан-Инь.

Бросается в глаза, что с хронологической точки зрения исторический генезис чжоуского погребального обряда точно накладывается на целый ряд параллельных ритуальных нововведений. Об одном из них - посмертной классификации *чжао-му* - я уже говорил. Нельзя не отметить некоей символической близости этой классификационной системы и типологии жертвенных сосудов *дин-гуй.* И в том, и в другом случае мы имеем дело с бинарной оппозицией, построенной по принципу "чет-нечет" и имеющей непосредственное отношение к культу предков. Но если природа идеологического родства двух названных классификаций все же не вполне ясна и еще требует своего уточнения, то гораздо более очевидна

связь между формированием системы *дин-гуй* и возникновением традиции наборных дарений, которая запечатлелась в эпиграфических памятниках Западного Чжоу.

Анализ наборов одежды, колесниц, штандартов и оружия[38], ставших доминирующими типами даров начиная с периода правления Му-вана, показывает, что каждый такой набор соответствовал определенной ранговой градации - совершенно аналогично погребальным наборам ритуальной бронзы. Роль главного статусного атрибута принадлежала сочетанию из фартука-*фу* и нефритовых подвесок-*хуан:* по цвету этих двух компонентов официального костюма определялось социальное положение их обладателя. В классических текстах позднечжоуского и ханьского времени есть отдельные сведения о фартуках, нефритовых подвесках и других предметах, которые фигурируют в составе дарений, упоминаемых в надписях на бронзе, но они противоречивы и не дают точного представления о подлинном значении этих вещей в жизни раннечжоуской аристократии. Эпиграфический материал предоставляет нам возможность воссоздать реальные обстоятельства их применения, точно так же, как археологические источники позволяют уяснить истинное содержание погребального ритуала в Инь и Западном Чжоу.

В отличие от наборных пожалований, дарения раковин каури, характерные для Инь и раннего Западного Чжоу, не обнаруживают признаков статусной регламентации. Количество жалуемых раковин не зависело от ранга реципиента и определялось какими-то иными факторами. То же относится к дарениям металла, бронзовых сосудов и жертвенных животных. Они были популярны в начале западночжоуской династии, но затем постепенно прекратились, что скорее всего было вызвано процессом институционального оформления ранговых наборов *дин-гуй* и связанной с ними системы жертвенных ритуалов - процессом, начало которому было положено в эпоху царствования Му-вана.

Различия между типами даров, преобладавшими в разные исторические периоды, не должны заслонять их внутренней

---

[38] Помимо указанных предметов, в отдельные наборы даров включалось вино, лошади и ритуальные изделия из нефрита.

общности. Древнекитайские дарения являлись целостным социокультурным феноменом. Роднило их то, что они охватывали все общество, выражая собой всеобщий принцип связи между "верхами" и "низами". Правда, надо оговориться, что в эпиграфических источниках не нашли прямого отражения официальные контакты представителей знати с простолюдинами-*шужэнь* - факт, вполне объяснимый, поскольку владение ритуальной бронзой было исключительной прерогативой аристократии. Однако универсальная логика дарообмена вкупе с косвенными свидетельствами эпиграфики и классических книг указывают на то, что дарения выступали как средство, обеспечивающее единство всего социума, постоянство связей между правителем и его "народом" (*минь* 民).

Система пожалований предполагала возможность прямого общения вана с носителями различных социальных рангов, включая представителей средней и низшей знати. Наряду с этим, общественная коммуникация могла принимать ступенчатую форму. Она предполагала поочередное превращение реципиентов в доноров, результатом чего было последовательное нисхождение даров по ступеням ранговой иерархии (от вана - к *чжухоу,* от *чжухоу* - к *дафу* и т.д.). Таким же ступенчатым образом, но только в обратном направлении, осуществлялись регулярные материальные подношения низов верхам, называемые в надписях термином *сянь* 獻.

Дарения имели тотальный характер, так как выполняли одновременно экономические, социально-престижные, политические и религиозно-магические функции. Религиозный аспект дарений проявлялся в изоморфизме земных пожалований и даров небесных - невещественных благ, ниспосылавшихся людям духами и божествами. Чжоусцы расценивали милости правителей и предков как части ритуального целого; аналогичное сходство они усматривали в подношениях-*сянь*, совершавшаемых по отношению к вышестоящим представителям власти, и жертвоприношениях (*сян* 享), адресовавшихся "вышестоящим" предкам. Контакты, соединявшие верхи и низы общества, воспринимались в сознании древних китайцев как естественное продолжение коммуникации, обращенной в область сакрального. Одно вытекало из другого -

приблизительно так же, как отливка священного бронзового сосуда "вытекала" из пожалования правителя или *чжухоу.*

"Единосущность" дарений людей и духов демонстрировалась уже тем, что пожалования происходили на храмовой территории - в тех же местах, которые были отведены для общения с духами предков. Но особенно показательны многообразные примеры прямого терминологического отождествления земной и небесной ипостасей ритуала, обнаруживаемые в надписях на бронзе [Крюков В.М. 1997:204-207].

Высшими сакральными дарителями, милостями которых пользовались живущие люди, являлись Небо (*тянь* 天) и Верховный владыка, или Шанди 上帝 (он также именовался владыкой Небесным - Тяньди 天帝). В прямую связь с Небом и Шанди могли вступать лишь ваны, официальный титул которых - *тянь цзы* 天子 - как раз и указывал на их исключительное небесное "сыновство". Помимо верховной сакральной инстанции, правители Чжоу контактировали со своими непосредственными предками - покойными ванами, среди которых более всего почитались основатели царствующей династии Вэнь-ван и У-ван. Остальные представители чжоуской знати имели свой собственный круг неземных доноров. Для их именования в инскрипциях на бронзе использовались синонимичные категории *цзу* 祖 ("предки"), *сянь вэнь жэнь* 先文人 ("прежние просвещенные люди") и *шэнь* 神 ("духи").

Связи людей и предков, как и отношения в обществе, подлежали тщательной регламентации. Это объяснялось тем, что структура небесного мира, заселенного духами предков, почти в точности воспроизводила земную иерархию. Единственное отличие состояло в том, что в ней было на один ранг больше: на ее вершине находился Шан-ди, который, словно земной правитель среди покорных ему *чжухоу,* восседал на небесном троне окруженный покойными ванами.

Перечень благ, исходивших из сакральной сферы, был довольно обширен. Но чаще всего у духов испрашивались дары, обозначенные терминами *фу* 福 ("счастье"), *мэй шоу* 眉壽 ("долголетие"), *лу* 魯("щедроты"), *дэ* 德 ("благая сила", "благодать") и *юн мин* 永命 ("вечные повеления", или "вечная

жизнь"). Последние две категории вообще занимали центральное место в религиозных представлениях чжоусцев; с ними было связано ключевое для западночжоуской культуры понятие "небесный мандат" (*тянь мин* 天命).

Именно необходимость словесной артикуляции "небесных даяний" стала причиной возникновения уже известного нам феномена ритуальной эпиграфики - благопожеланий (*гу цы*), образующих заключительный раздел западночжоуских надписей на бронзовых сосудах. Кроме того, тема даров Неба и предков нередко затрагивается в той части эпиграфического текста, которая, по Фалькенхаузену, соответствует "описанию заслуг", причем это относится исключительно к описаниям "субъективного" типа.

Исследуя идеологию небесных дарений, отразившуюся в надписях на бронзе, мы сталкиваемся с весьма интересным обстоятельством. Выясняется, что эта идеология пережила историческое развитие, хронологические фазы которого точно совмещаются с этапами эволюции института пожалований.

В иньских *цзиньвэнь* о благих дарах предков и богов совершенно умалчивается; в надписях этого периода финальные благопожелания полностью отсутствуют. Зарождение *гу цы* происходит после воцарения чжоуской династии, но нормативной принадлежностью эпиграфических текстов они становятся не сразу. В начале Западного Чжоу *гу цы* присутствуют лишь в каждой пятой надписи, фиксирующей акт пожалования. Решающая перемена происходит в среднезападночжоуской эпиграфике, где характерной благопожелательной концовкой оформляется уже девять из каждых десяти инскрипций. На завершающем этапе Западного Чжоу данный показатель достигает 100%.

Похожая тенденция прослеживается в отношении "субъективного" метода описания заслуг: полное отсутствие в Инь, отдельные примеры в раннем Западном Чжоу, постоянное присутствие в середине и конце западночжоуской эпохи. Тем самым исторический отрезок с Му-вана до Ю-вана включительно оказывается временем двоякого идеологического сдвига. С одной стороны, в этот период получают наиболее яркое выражение представления чжоусцев о дароносной сущности

предков, а с другой - достигается полная идейная "симметрия" земных и небесных дарений.

Изучение древнекитайской системы пожалований неизбежно подвигает нас еще к одному выводу. Формирование ритуала дарения и генезис эпиграфического текста как развитой нарративной формы, построенной по определенной композиционной схеме ("прошлое-настоящее-будущее") и предполагающей ценностный подход к описываемым событиям, представляли собой явления одного культурного порядка. Можно даже сказать, что это были символически равнозначные процессы.

Единство исторических судеб текста и ритуала в раннечжоуском Китае представляется мне глубоко закономерным. Инскрипция на бронзовом сосуде посвящалась духам предков; она в буквальном смысле "подносилась" им наподобие жертвенной пищи. В силу этого структура и содержание надписей определялись универсальными принципами дарообмена, свойственными и всем другим формам ритуальной деятельности в обществе. И вполне естественно, что окончательное оформление письменной традиции *цзиньвэнь* произошло параллельно с институционализацией чжоуского ритуала.

Этическое и сакральное в надписях на бронзе

Важной составной частью ритуала пожалования и эпиграфического текста, этот ритуал отображающего, был благодарственный ответ реципиента донору. Получив дары, реципиент (он же - автор надписи и владелец соответствующего бронзового сосуда), "сложив руки, кланялся до земли" (*бай шоу цзи шоу* 拜手稽首) и "возносил хвалу [дарителю за проявленную им] милость" (*дуй ян* [...] *сю* 對揚 [...] 休). Идеологический смысл этой стандартной формулы благодарения заключался в фиксации этической природы акта пожалования. Церемониальная реакция одариваемого была способом указать не столько на узко материальную, сколько на символическую ценность даров как благой "милости".

Иероглиф *сю* 休 мог употребляться также в глагольной функции - в роли термина дарения "милостиво жаловать", хотя и применялся в данном качестве все же относительно редко. Но как составной элемент благодарственной формулы слово *сю* постоянно присутствует в в эпиграфических памятниках эпохи Западного Чжоу, и это делает категорию "милость" одним из самых значимых понятий раннечжоуской культуры.

В то же время в ритуальной эпиграфике Инь (надписях на бронзовых сосудах и гадательных костях) термин *сю* не встречается ни разу. Не используется в иньских *цзиньвэнь* и формула благодарения, составляющая основу церемониального ответа реципиентов пожалований. Значение этого филологического факта гораздо более существенно, чем может показаться на первый взгляд. Он говорит о том, что у иньцев отсутствовали четко выраженные представления об этической значимости дарений, а с ней - и об этике ритуала в целом. Моральное осмысление обрядов и публичных церемоний было им не знакомо. Во всяком случае, оно ничем не проявляет себя в исторических источниках этой эпохи.

Принципиально иным было ритуальное самосознание чжоусцев. Уже в самых ранних надписях Западного Чжоу имеются примеры оценки пожалований как исключительно благого деяния. При этом характерно, что этическое восприятие ритуала усиливается от начала к концу западночжоуской династии. Это видно из статистики применения формулы благодарения в инскрипциях на бронзе. На начальном этапе Западного Чжоу церемониальной реакцией на "милость" дарителя отмечена примерно половина пожалований, а в середине и конце западночжоуской эпохи "этически удостоверены" уже соответственно 96% и 99% дарений. Слово *сю* в благодарственном ответе реципиента нередко оформляется хвалебными эпитетами, усиливающими оценку сановной милости, - такими, как *пи сянь* 丕顯 ("необычайно явленная"), *лу* 魯 ("щедрая"), *пи пи* 丕丕 ("величайшая") и *хуан* 皇 ("величественная"). И весьма показательно, что частота использования этих эпитетов постоянно увеличивается: если в раннезападночжоуской эпиграфике они еще являются сравни-

тельной редкостью, то в инскрипциях середины Западного Чжоу превращаются в лексическую норму, а максимальной употребительности достигают в позднезападночжоуских *цзиньвэнь.* Другими словами, язык надписей наглядно демонстрирует возрастающую "этизацию" ритуала.

Осмыслению дара как этической ценности соответствовало появление морализаторских мотивов в культуре раннего Чжоу. Чжоуские ваны, одаривая своих подданных, стали сопровождать пожалования специальными наказами, посредством которых наставляли реципиентов на должное исполнение их административных и культовых обязанностей: "Воспользуйся [дарами] для службы (*юн ши* 用事)!", "Не вздумай ослушаться моего приказа (*у фэй чжэнь лин* 無廢朕令)!", "Не осмеливайся не быть добродетельным (*бу гань бу шань* 不敢不善)!", "Приноси жертвы с почтением (*цзин сян* 敬享)!", "Используй [дары], дабы выражать благоговение с утра до вечера (*юн цзин су е* 用敬夙夜)" и т.д.

Статистическая тенденция в употреблении морализаторских наказов - та же, что и в случае с этически мотивированной лексикой в церемониальном ответе реципиента. Поначалу использование наказов носит эпизодический характер, но с середины Западного Чжоу становится регулярным. Таким образом, формирование этики дарителя шло синхронно со становлением этики одариваемого.

Процесс этизации ритуала находился в прямой связи с ростом "субъективного" начала в отражении действительности, наблюдаемом в эволюционном развитии древнекитайского эпиграфического письма. Значение "субъективного" стиля состояло в моральном назидании потомкам, а его главными техническими инструментами являлись речь от первого лица и прием цитирования. Использование прямой речи и цитат, которое стало отличительной особенностью западночжоуских *цзиньвэнь,* дало возможность создателям инскрипций не только отображать видимую сторону текущих событий, но и передавать их смысловую нагрузку.

Раннечжоуские эпиграфические источники фиксируют появление особого жанра публичной риторики - так называемых "наставлений" (*гао* 誥), с которыми ваны обращались

к младшим родственникам и другим представителям знати. Одно из таких наставлений воспроизведено в надписи на сосуде "Хэ цзунь" (№69), сделанной в 5-м году правления Чэн-вана. В ней приводятся слова действующего Сына Неба, произнесенные им перед членами царского клана после официального въезда в новую столицу Чэнчжоу (Лои). В своей речи оратор сослался на исторические деяния Вэнь-вана и У-вана, потребовал от аудитории постоянно брать пример с добродетельных предков, а затем пожаловал присутствующим раковины. Ванское выступление заканчивается обращенным к слушателям призывом "совершать жертвоприношения с надлежащим почтением" - самый ранний из известных нам случаев использования сопроводительного наказа во время церемонии одаривания.

Текст "Хэ цзунь" представляет особую научную ценность еще по одной причине. Дидактическим наставлениям-*гао*, подобным тому, что впервые упоминается в этой надписи, обязана своим названием и происхождением целая группа чжоуских глав "Книги преданий" - "Да гао", "Кан гао", "Цзю гао", "Шао гао" и "Ло гао" - которые составляют наиболее архаичный пласт этого древнейшего письменного канона. (Попутно замечу, что внешний фон двух из перечисленных глав - "Шао гао" и "Ло гао" - составляют те же события, о которых говорится в "Хэ цзунь" - строительство новой чжоуской столицы в Лои). Классическая книжная традиция, ведущая свое начало с раннего слоя "Шу цзин", возникла именно в форме историко-морализаторского поучения, исходящего из уст вана или иного лица знатного происхождения. Глубокая склонность древних китайцев к историзации повествования во многом определила облик канонических сочинений и тем самым оказала огромное влияние на дальнейшее развитие духовной культуры традиционного Китая. Эпиграфическое свидетельство "Хэ цзунь", соотнесенное с остальным материалом инь-чжоуского корпуса *цзиньвэнь*, как раз и важно тем, что позволяет определить момент зарождения этой специфической склонности исторического сознания, а также установить генетическую общность ритуальной эпиграфики и текстов древнего канона.

Назидательный пафос особенно ощутим в инскрипциях, сделанных во второй половине западночжоуской династии. В надписях этого периода формируется устойчивый образ благородного мужа, который щедро награждает своих подчиненных и сам постоянно удостаивается даров от власть имущих. Жизненный идеал чжоуского аристократа нашел выражение в типичной для эпиграфики фразе *жи цы сю* 日賜休 - "каждодневно одариваться милостями". При этом под словом "милости" понимались в равной степени и земные пожалования, и дары небесные. Они рисовались в представлении чжоусцев чем-то вроде нескончаемого благодатного потока, доступ к которому обеспечивается участием в коллективном ритуале. Из надписей следует, что всякий живущий, пользуясь дарениями свыше, повторяет путь, пройденный его предками, и одновременно определяет судьбу своих потомков - будущих получателей ритуальных благ.

Идейный мотив щедрого дара, изначально заложенный в самой семантике основного термина дарения *цы* 賜 ("обильное излияние из жертвенного сосуда"), развился в раннечжоуской культуре в целую концепцию символической избыточности "милостей", которые ниспадают на человека, общающегося с правителями и духами. Она воплотилась в типичных для эпиграфики середины и конца Западного Чжоу метафорах "беспредельного счастья", "безграничного долголетия", "вечных повелений без конца", "преобильно насыщенной благодати Вэнь-вана и У-вана", "сияния великого Неба, не приносящего людям пресыщения" и т.д. Широко представлены эти образы и в ранних частях древних канонов "Ши цзин" и "Шу цзин" [Крюков В.М. 1997:201-202,222-223].

Новое понимание природы ритуала было неотделимо от понятия Неба, конечной религиозной инстанции, вершащей судьбами династии. Иньцы категории Неба не знали; высшим божеством для них являлся Верховный Владыка (Шанди), который считался первопредком иньских ванов. Правители Чжоу, провозгласив себя Сыновьями Неба, сохранили в силе принцип сакрального родства, но придали ему более глубокое символическое истолкование. Родственная связь с божественным началом приобрела не натуралистический, а этический смысл. Если раньше само родовое происхождение

ванов было залогом их "богоугодности", то теперь получило силу и обратное: богоугодность ванских деяний стала определять меру "родственной" близости правителей к небесным силам. Как и иньский Верховный Владыка, чжоуское Небо активно влияло на дела людей, но, если вмешательство Шанди было стихийным и произвольным, то Небо откликалось на земные события, исходя из универсальных критериев добра и зла. Оно соединило в себе предельную сакральность с высшим моральным авторитетом.

Заняв центральное положение в божественной сфере, Небо не вытеснило Шанди, а подчинило себе, преобразовав его своей универсальной природой. Шанди получил второе наименование Тяньди ("Небесный Владыка") и был включен в священный пантеон; туда же, на правах младших богов, вошли обожествленные ванские предки во главе с Вэнь-ваном и У-ваном.

Новый тип религиозной коммуникации, привнесенный культом Неба, нашел воплощение в понятии "небесное повеление" (*тянь мин* 天命). Согласно концепции *тянь мин,* Небо лишает власти порочных правителей и передает мандат на царствование достойным мужам, даруя им тем самым божественное "сыновство". Первыми небесный мандат получили Вэнь-ван и У-ван, которым обретенное могущество позволило свергнуть династию Инь и положить начало правящему дому Чжоу.

В синологической литературе теорию *тянь мин* принято считать главным идейным открытием западночжоуской эпохи. При этом одни исследователи выделяют прагматический аспект концепции "небесного мандата" (необходимость легитимации династии Чжоу) [Васильев Л.С. 1989:22-38; Васильев Л.С. 1995:230-240]; другие указывают на духовное значение этой концепции. Так, Б. Шварц, характеризуя новый уровень самопознания, достигнутый создателями теории *тянь мин,* определяет его как "религиозно-этическую трансценденцию": "На своем глубинном уровне идея небесного мандата дает нам ясное понимание разрыва между тем, каким должен быть человеческий порядок, и тем, каков он в действительности. Здесь мы находим ясное свидетельство религиозно-этической трансценденции - этого критического духа по отношению к

предшествующему развитию цивилизации, который представляется отличительным знаком осевой эпохи во всех высоких цивилизациях" [Schwartz 1985:53].

Л. С. Васильев также усматривает в идеологической доктрине *тянь мин* важнейший вклад чжоусцев в последующее развитие китайской цивилизации, хотя и относит ее культурное воздействие преимущественно к области политической теории. По его предположению, создателем теории *тянь мин* был знаменитый Чжоу-гун, младший брат и советник У-вана. Основу концепции небесного мандата составлял принцип "этического детерминанта", выражаемый категорией *дэ* 德. Последняя понималась как моральное совершенство, обеспечивающее человеку благорасположение Неба. Только тот, кто наделен *дэ,* может получить *тянь мин* и взойти на ванский престол; и наоборот, правитель, забывающий добродетель*дэ*, лишается небесного мандата и неизбежно утрачивает трон. Категория *тянь мин* была изначально связана с идеей династического цикла и соответствующим ей представлением о "трех династиях": вначале мандат на правление получила династия Ся, затем ее сменила династия Шан, которая, в свою очередь, была низложена чжоуским У-ваном [Васильев Л.С. 1995:238].

И Шварц, и Васильев рассматривают концепцию небесного мандата, опираясь на материалы древнейших письменных канонов "Шу цзин" и "Ши цзин". Свидетельства остающихся вне поля их зрения эпиграфических источников Западного Чжоу дают возможность уточнить культурно-исторический смысл термина *тянь мин,* а также семантику других ключевых категорий раннечжоуской культуры.

Вопрос об исходном значении *тянь мин* и *дэ* специально разбирался в одном из разделов моей предыдущей монографии "Ритуальная коммуникация в древнем Китае". В результате этого исследования, в частности, выяснилось, что первоначальное словоупотребление *дэ* отличается полисемантичностью. Этическая коннотация этой категории совершенно очевидна, она подтверждается примерами использования *дэ* и в надписях на бронзе, и в ранних частях канонов "Шу цзин" и "Ши цзин". Однако столь же неоспоримо, что смысл западночжоуского *дэ* не сводится к понятию "добродетель".

Наряду с идеей моральной чистоты он заключал в себе принцип сакрального могущества и в некоторых отношениях напоминал бытовавшие во многих архаических культурах понятия магической силы, вроде океанийской *мана.* Наиболее адекватным переводом для него является "благая сила" или "благой дар" (буквально - "благодать") [Крюков В.М. 1997: 210][39].

Между категориями *тянь мин* и *дэ* действительно существовала тесная зависимость, но характер ее был более сложен, чем принято считать. Традиционная трактовка концепции *тянь мин* исходит из того, что *дэ* является п р и ч и н о й обретения небесного мандата:благородный муж воспитывает в себе высокие моральные качества и в ответ получает божественную санкцию на власть. Однако данные западночжоуской эпиграфики заставляют пересмотреть упрощенное понимание каузативной связи между *дэ* и *тянь мин.* Как следует из некоторых инскрипций, чжоусцы допускали прямое отождествление этих двух понятий.

Например, в надписи "Ши Цян пань" (№248) вручение небесного мандата Вэнь-вану и У-вану описано как акт "ниспослания *дэ* (*цзян дэ* 降德)" создателям государства Чжоу. Из этой исконной западночжоуской версии темы *тянь мин* вытекает, что небесный мандат был дан отцам-основателям Чжоу не просто в соответствии с *дэ* (как определенной моральной заслугой), но и - как *дэ,* в качестве *дэ.* Понятие, обозначенное термином *дэ,* - не просто побудительный мотив дарования небесной санкции на царствование, оно есть самая суть того, что именуется словом *тянь мин* [Крюков В.М. 1997:217].

Вывод о близости первоначальных семантических полей *дэ* и *тянь мин* важен, помимо всего прочего, тем, что позволяет установить символический смысл церемонии пожалования и всей системы ритуального дарообмена в обществе Западного Чжоу.

---

[39] О толковании *дэ* как "сакральной силы" и "благодати" см.: [Мартынов 1971; Мартынов1998].

Осуществляя дарения своим подданным, чжоуские ваны совершали действия, которые на языке инскрипций именовались "милостивыми повелениями" (*сю мин* 休命). В сознании чжоусцев "дар" (*цы* 賜, *шан* 賞), "милость" (*сю* 休) и "приказ" (*мин* 命) были в значительной степени равноценными понятиями: любой указ, издаваемый правителем, воспринимался людьми, которым он адресовался, как "милость" и дар свыше (напомню, что слово *мин,* так же как и *сю,* могло применяться в роли непосредственного термина дарения). С другой стороны, всякое церемониальное пожалование являлось официальным волеизъявлением правителя, обязательным для исполнения. Отсюда двоякая мотивация дарений, которые рассматривались как средство вознаграждения за былые заслуги, но одновременно предполагали административное назначение реципиента, обязывавшее его к дальнейшему служению чжоускому престолу.

Такое же единство мотивов "милости" и "повеления", "воздаяния" и "назначения" обнаруживается в образе *тянь мин,* этой высшей формы дарения. И не трудно убедиться, что с символической точки зрения ванские пожалования являли собой своеобразный земной аналог небесного перводара - его ритуальное воссоздание. Посредством церемонии *цэмин* правитель репродуцировал коммуникативные отношения, связывавшие его с Небом и Шанди. А подданные вана, получая царские "милости", обретали тем самым частицу ванского *дэ,* восходящего к благой силе Неба. Пожалования чжоуских правителей, в свою очередь, воспроизводились в дарах *чжухоу* и прочих аристократических доноров. В итоге система дарений выступала как род универсального мироустроительного ритуала, имеющего в своей основе единую "сакральную онтологию".

Становление раннечжоуской "сакральной онтологии" произошло на фоне понятийной трансформации терминов *дэ* и *мин* в культуре Инь-Чжоу. Проблема происхождения категории *дэ* будет отдельно рассмотрена в следующей главе этой книги. Что же касается семантической эволюции термина *мин,* то общий духовный смысл произошедшего лексического

сдвига заключался в выделении витального аспекта повеления-*мин.*

В эпиграфических источниках иньской эпохи иероглиф *мин* имел глагольные значения "приказывать" и "ниспосылать":

> В день *бин-сюй* гадали. Гадатель Вэй задал вопрос: Следует ли приказать (*мин*) И отправиться в Лу? [Цзягувэнь 1982, №6033].

> В день *жэнь-шэнь* гадали. Гу задал вопрос: [Верховный] владыка ниспошлет (*мин*) дождь? [Цзягувэнь 1982, №14129].

В начале Западного Чжоу слово *мин* подверглось субстантивации и начало обозначать не только действие, но и объект - "дар", "повеление", "мандат". Одновременно произошло символическое переосмысление этого "объекта", в результате чего семантика *мин* приобрела принципиально новое экзистенциальное измерение. *Мин* стало пониматься как "жизнь" и "судьба". Новое словоупотребление привело к образованию термина *юн мин* 永命, который стал названием для одного из самых популярных даров из числа тех благ, что испрашивались чжоусцами у духов предков.

Словосочетание *юн мин* имело синкретическое значение, оно в равной степени выражало идею "вечных повелений", "вечной жизни" и вообще - "вечности". Синкретизм *юн мин* объяснялся тем, что носители раннечжоуской культуры не воспринимали мир и самих себя иначе, как в категориях конкретной ритуальной практики. В их представлении жизнь являлась не отчужденным понятием, но функцией непрестанного церемониального общения с правителями и предками, в ходе которого они могли получать благие дары и тем продлевать свое существование. "Милостивые повеления" земных властителей и духов небесных стали для чжоусцев воплощением общего животворящего начала, универсальным источником жизненной силы.

Распознание жизнетворной сущности ритуальной коммуникации, выражамой категорией *мин,* дает о себе знать не только в западночжоуских инскрипциях, но и в древней-

ших письменных канонах. В одном из текстов "Ши цзин", относящихся к разделу "Великие оды", говорится: "Небо рождает тьму народа, но на его веления нельзя полностью полагаться (*тянь шэн чжэн минь ци мин фэй чэнь* 天生烝民其命匪諶)" [Legge 1939, vol.6:505]. Непосредственный смысл процитированной фразы - в том, что божественное вмешательство может принимать не только благую, но и карающую форму, и поэтому общение с Небом требует от людей большой осторожности. Но в данном случае более важен сам лексический параллелизм между понятиями *мин* 命 и *шэн* 生 ("жизнь", "рождать"), который подчеркивает витальную природу "повелений". Сходный смысл имеет высказывание, содержащееся в одной из раннечжоуских надписей:

> Сын Неба <...> привечает верхи и низы, а [Верховный] владыка без конца шлет повеления [державе] Чжоу, находящейся под его опекой (№87).

Слова о "нескончаемых повелениях Шанди" (в тексте инскрипции: *ди у чжун мин юй ю чжоу* 帝無終命于佑周) примечательны еще и в том отношении, что указывают на непрерывный характер ритуальных контактов чжоуского правителя с сакральной инстанцией. Это означает, что "получение небесного мандата" не представлялось древним китайцам некоей одноразовой акцией. Оно понималось как постоянство животворной связи с высшим божественным началом - постоянство, естественно переходящее в вечность "повелений", исходящих от духов предков, и бесконечность "милостей", даруемых ванами и сановниками.

Необходимо уяснить, что в своем первоначальном западночжоуском варианте концепция небесного мандата вовсе не была чем-то вроде отвлеченной политической теории, изобретенной для обоснования династийных прав Вэнь-вана и У-вана. *Тянь мин,* хотя и самое привилегированное из всех "повелений", являлось все же частью символического целого. Эта категория имела прежде всего экзистенциальную подоплеку и не мыслилась в отрыве от практического ритуала. "Небесный мандат" был включен в тотальную систему социаль-

ной коммуникации и полного своего воплощения достигал лишь тогда, когда преобразовывался в многочисленные земные пожалования и дары предков. И понятно, что предписываемый всякому правителю императив "сохранения *тянь мин*" приобретал в этой ситуации не узко моральную, а более - "онтологическую" значимость. Он был тождествен требованию взращивать жизнь народа и государства путем неустанного ритуального служения.

Формирование представлений о "вечной жизни" (*юн мин*), обретаемой посредством ритуала, проявилось не только на лексическом уровне. Оно выразилось в самой архитектонике западночжоуских эпиграфических текстов. Трехчастная схема *цзиньвэнь*, предполагающая членение надписей по принципу "прошлое-настоящее-будущее" - последовательная структурная реализация вечности, взыскуемой для себя создателем надписи.

Религиозный символизм категории *юн мин* дает хороший повод поговорить о соотношении этического и сакрального в раннечжоуской культуре. Рассуждая о совершившемся в этой культуре процессе "этизации ритуала", не следует делать смысловое ударение исключительно на первом слове закавыченной фразы. Чжоусцам было свойственно целостное миропонимание, и морализаторские мотивы были для них не предметом отстраненных спекуляций, но представляли скорее прикладную ценность. Их этические понятия не образовывали абстрактного морального кода, поскольку имели непосредственно религиозное значение. Другими словами, этическое было синонимом сакрального.

Для иллюстрации этого тезиса, пожалуй, более всего подходит пример категории *сяо* 孝, которая впервые упоминается именно в эпиграфических источниках Западного Чжоу. Как известно, термин *сяо*, понимаемый как "сыновняя почтительность", стал одним из основных понятий конфуцианской этики и в этом качестве прочно вошел в духовную культуру традиционного Китая. Между тем, изначальная семантика *сяо* несколько отличалась от того значения, которое было приписано этому слову в эпоху Конфуция. Во-первых, в западночжоуском обществе под термином *сяо* понималось смиренное отношение ко всем предкам, а не только к собственным ро-

дителям. А во-вторых, и это главное, категория *сяо* была наделена чисто практическим смыслом, так как увязывалась с культовым обслуживанием духов предков в ходе жертвенных церемоний. В надписях на бронзе иероглиф *сяо* главным образом употребляется в составе выражения *сян сяо* 享孝 (букв.: "приносить в качестве жертвы свое смирение", или "жертвенно выражать свою почтительность"), которое по существу означает "совершать жертвоприношения":

> Чжуй <...> изготовил жертвенный сосуд *гуй* в честь величественных предков, которым воспользуется, чтобы жертвенно выражать почтительность по отношению к прежним просвещенным людям, вымаливать у них долголетие и вечную жизнь (№281).

Идея *сяо* - это идея этическая. В основе ее - осознание того, что для предков важна не столько материальная жертва, как самый дух смирения в человеке, жертвы приносящем, переживание им внутреннего долга перед усопшими. Но в то же время раннечжоуской категорией *сяо* нам определенно дается понять, что ее творцы не знали иного способа изъявить почтительность предкам, кроме как через посредство конкретных религиозных обрядов.

Общность морального и сакрального по-своему отразилась в равенстве критериев этики и кровного родства. Общественная мысль Западного Чжоу не ведала символического противостояния принципов нравственного превосходства и превосходства по праву рождения - темы, которая начиная с периода Чуньцю стала неотторжимой частью культурного самосознания древних китайцев. В позднечжоуской историографической литературе сформировался типичный сюжетный мотив, связанный со спорами о политическом правопреемстве. Что первичнее: генеалогическое родство или этические достоинства претендента на государственную власть? Явные и скрытые коллизии, возникающие вокруг этого вопроса, составляют постоянный предмет исторических и философских сочинений эпохи Чжаньго и Хань (подр. см. [Allan 1981]).

Здесь надо вспомнить эпизод из хроники "Цзо чжуань", на который я ссылался в последнем разделе главы 1, посвящен-

ном чжоуским именным формантам *бо, чжун, шу, цзи.* Там идет речь об обстоятельствах возникновения наследственных владений Лу, Вэй и Цзинь. По мысли летописца, люди, получившие эти уделы, не являлись старшими в семье, но зато были наделены добродетелью - оттого выбор вана и пал на них. Как мы уже знаем, комментарий "Цзо чжуань" осно-ван на недоразумении, которое объясняется неправильной интерпретацией именного обозначения *шу.* И к исторической реальности времен Чэн-вана и Чжоу-гуна он имеет разве что косвенное отношение.

Если вдуматься, ситуация с пожалованием территориальных владений удельным князьям-*чжухоу* точно повторяет историю создания чжоуского государства - ведь согласно традиционному взгляду, основатели династии заручились благосклонностью Неба и обрели царство тоже благодаря своей особой добродетели. И действительно, раздача земель во владение *чжухоу* была произведена в Западном Чжоу по образу и подобию небесного мандата, вверенного Вэнь-вану и У-вану; тем самым модель отношений между Небом и правителем прошла практическую "апробацию" на более низком иерархическом уровне. Но только вот понимание *дэ* и его соотношения с понятием *мин* было в культуре раннего Чжоу не таким, как в период написания позднечжоуских исторических хроник.

Следы этой исходной семантики обнаруживаются, между прочим, и в самом тексте "Цзо чжуань". При описании нравственных достоинств основателей уделов Лу, Вэй и Цзинь здесь применено выражение *лин дэ* 令德, которое дословно можно перевести как "ниспосланное *дэ*" или "дарованное *дэ*". В "Цзо чжуань" говорится: "Все трое являлись младшими братьями, но обладали возвышенной добродетелью (*сань чжэ цзе шу е эр ю лин дэ* 三者皆叔也而有令德)" [Legge 1939, vol.8:750]. В эпоху Чжаньго исконное значение термина *лин дэ* было уже полузабыто, и он представлял собой явный языковой архаизм. А между тем в Западном Чжоу использование выражения *лин дэ,* в котором слово *дэ* выступало как прямое

дополнение к предикату *лин* (*мин*)[40], являлось лексической нормой. В этом характерном словоупотреблении отображалось представление о *дэ* как священном даре, ниспосылаемом человеку свыше. Так, в надписи "Ши Цай дин" (№237) сказано о "*дэ*, даруемом достославными предками (*ле цзу лин дэ* 烈祖令德)". А в надписи "Ши Цян пань" (№248) сама передача небесного мандата отцам-основателям Чжоу представлена как акт "ниспослания *дэ*".

Семантика западночжоуского *дэ*, символически тождественного дару-*мин*, не поддается однозначному толкованию. С одной стороны, процесс обретения "благодати" не мыслился вне субъекта и воспринимался сквозь призму духовной самокультивации человека; с другой, он не мог происходить иначе, как во время ритуального взаимодействия с правителями и духами. Вдобавок ко всему, "благая сила" понималась как качество, передаваемое по наследству. О "наследственном *дэ* (*ши дэ* 世德)" чжоуских ванов сообщается, например, в одной из од "Ши цзин" [Legge 1939, vol.6:459]; имеются похожие упоминания и в надписях на бронзе. В этой связи категория *дэ* тесно коррелировала с понятием наследственного социального статуса.

По существу, механизм распределения "благодати" в обществе соответствовал принципу регламентации ранговых пожалований. Наибольшая сила была свойственна Сыну Неба, который единственный среди живущих обладал прямым доступом к небесному мандату; *чжухоу* были ритуально "сильнее" *дафу*, а те, в свою очередь, имели врожденное превосходство над *ши*. От внутренних усилий человека зависело, насколько он преуспеет в овладении *дэ*, однако потенциальная мера благодати, отпущенной каждому чжоускому аристократу, определялась уже в момент его рождения - приблизительно так же, как положенный ему тип фартука и нефритовых подвесок. Западночжоуская концепция *дэ* напоминала представления о магической силе (*мана*), бытовавшие в традиционных обществах Восточной Полинезии. Там тоже

---

[40] В западночжоуском лексиконе *лин* 令 и *мин* 命 были взаимозаменяемыми понятиями.

считалось, что *мана* даруется людям в зависимости от их наследственного социального ранга [Крюков В.М. 1997:214].

По этой причине исходный смысл термина *цзюнь цзы* 君子 ("благородный муж") отличался от того значения, которое данный термин приобрел в конфуцианское время. Чжоусцы не противопоставляли духовное благородство благородству крови, для них человеческая "добродетель" была неотделима от знатности происхождения, - тогда как начиная с эпохи Конфуция слово *цзюнь цзы* стало ассоциироваться исключительно с нравственным совершенством, а вовсе не с принадлежностью к аристократическому роду.

Очевидно, что в раннечжоуской культуре идея родства была тесно переплетена с идеей сакральности. "Наследственное *дэ*" являлось понятием сакрального могущества. Учредив для своих ванов официальный титул "Сын Неба", чжоусцы впервые явили опыт морального осмысления принципа кровных уз. Они открыли, что в истинно родственной близости с Небом может состоять лишь добронравный правитель. Однако у этого открытия существовала и обратная сторона. Этическая концепция *тянь мин* получила убедительность именно благодаря символике божественного усыновления. Представление о благом государственном правлении возымело подлинную силу потому, что было обусловлено архетипом священного родства - категория kingship, если так можно выразиться, целиком произросла в этом обществе из понятия kinship. Поэтому западночжоуская этика есть в полном смысле слова идея сакрального происхождения.

Сакрально-этическое восприятие родства приобрело особую глубину после реформирования системы номинации предков, в ходе которого была установлена единая форма именования живых и усопших. Может быть, не столь заметной, но не менее симптоматичной идеологической инновацией стало введение в культурный оборот двух не известных ранее терминов - *шэнь* 神 ("дух") и *сянь вэнь жэнь* 先文人 ("прежний просвещенный человек")[41].

---

[41] Вариант: *цянь вэнь жэнь* 前文人.

Судя по эпиграфическим контекстам, термины *шэнь* и *сянь вэнь жэнь* употреблялись как синонимы (духи-*шэнь*, кстати сказать, также именовались в надписях "просвещенными" - *вэнь шэнь* 文神). При этом они имели то же значение, что и слово *цзу* 祖, которым древние китайцы издавна обозначали понятие "предок":

> Ин днем и ночью мудро справляет траур [по покойным предкам], жертвенно выражает почтительность по отношению к возвышенному предку Синь-гуну, просвещенному предку И-гуну, величественному отцу Дин-гуну. [Ин изготовил] гармоничный колокол, которым воспользуется, чтобы призывать, радовать и тешить прежних просвещенных людей, чтобы вымаливать у них вечную жизнь <...> Величественные предки! [Ин] возносит хвалу вашим деяниям. Находясь в строгом величии наверху, вы одариваете нас преобильным счастьем <...> Ин на протяжении десяти тысяч лет будет без конца совершать жертвенные подношения просвещенным духам (№259).

Неологизмы *шэнь* и *сянь вэнь жэнь* вошли в употребление одновременно - в период правления чжоуского Му-вана; самый ранний случай их использования зафиксирован в тексте на сосуде "Бо Дун гуй" (№197). Таким образом, введение этих понятий точно совместилось по времени с началом преобразования чжоуской антропонимической системы, вследствие которого умерших стали называть их прижизненными именами.

Это, конечно, не было случайным совпадением. Обозначение покойных словом "человек" (до этого термин *жэнь* 人 использовался только применительно к живущим) имело тот же идеологический подтекст, что и унификация способов именования людей и предков.

В обоих нововведениях отразился важный сдвиг во взгляде древних китайцев на обожествленных предков: духи умерших, не утратив своей сакральной сущности, "очеловечились", онтологически соединились с живыми людьми.

Перемена имен предков имела двоякий эффект. Умершие родственники подверглись гуманизации, стали внутренне близки людям, что стимулировало развитие представлений об

этике ритуала. Чжоусцы впервые осознали, что имеют моральный долг по отношению к усопшим, поскольку те и после смерти не теряют своего человеческого естества. Но это ничуть не означало профанирования и секуляризации культа мертвых. Предки, как и прежде, представляли собой объект сугубо религиозного поклонения. Их божественная природа даже была терминологически подчеркнута категорией *шэнь*. "Прежние просвещенные люди" явились древним китайцам в качестве "духов", то есть высших существ.

Поэтому онтологическое сближение людей с предками имело и оборотную сторону. Благодаря ему, чжоусцы получили гарантированный доступ в область сакрального. Регулярное исполнение жертвенных обрядов дало им возможность обретать магическую силу, позволявшую продлевать земное и увековечивать посмертное существование. Сплав этических представлений с конкретной культовой практикой запечатлелся в величальных эпитетах предков: "дароносный *бо* (賜伯)", "дарообильный *чжун* (溢仲)", "благодатный *шу* (德叔)" и т.д. Эти эпитеты получили распространение с середины Западного Чжоу. В это же самое время произошла идеологическая "синхронизация" земных и небесных пожалований - и тогда же в ритуальной эпиграфике сформировался символический образ дара как ниспадающего на людей потока нескончаемых милостей.

Чжоусцы, выработав концепцию небесного мандата и осуществив ряд других преобразований в духовной сфере, создали нечто новое по сравнению с иньской религиозной идеологией. Иньцы тоже активно контактировали с божественной сферой, но эта коммуникация значительно отличалась от чжоуского ритуала.

Иньские надписи на бронзе, как и чжоуские *цзиньвэнь*, зафиксировали общую ритуальную сопричастность церемоний пожалования и жертвоприношения. Они также увязывают отливку бронзового сосуда с получением ванских или иных даров; словесная формула "воспользоваться [дарением], чтобы изготовить жертвенный сосуд" (*юн цзо цзунь и* 用作尊彝) - это иньское, а не чжоуское "изобретение". Однако символическое сходство дарообменов между людьми и между людьми

и предками в иньских надписях еще не осмыслено, да и о самих "небесных дарах" в них ни словом не упоминается. В этом - специфика иньских *цзиньвэнь*. Они почти не содержат прямых указаний на то, как именно происходило общение иньцев с адресатами эпиграфических посланий. На сей счет имеются в основном косвенные данные: парадоксальным образом бо̀льшую значимость для современного историка приобретают не сведения, содержащиеся в инскрипциях, а отсутствие таковых. Сама структура надписей на бронзе становится определенного рода свидетельством о характере ритуального сознания в иньском Китае и его отличиях от религиозной идеологии последующего династического периода.

Прямую и более подробную информацию о культуре иньцев можно почерпнуть из надписей на гадательных костях, которые бесспорно являются важнейшим письменным источником эпохи Инь.

Гадательные надписи не оставляют сомнений в том, что иньские духи предков, так же как и и предки чжоуские, представлялись своим живущим потомкам в образе подателей неких благ. Однако между ними и "просвещенными духами" западночжоуских инскрипций есть существенное несходство. Иньские предки ниспосылали людям исключительно природные дары: дождь (*юй* 雨), урожай (*нянь* 年), физическое потомство (*шэн* 生); кроме того, они оказывали магическое содействие иньцам в их повседневных делах, например, в походах на враждебные племена или при проведении строительных работ. Но в явную противоположность чжоуским предкам, они никогда не выступали в роли дарителей "счастья", "благодати", "долголетия", "радости" и прочих жизненных ценностей, так сказать, длительного пользования, имеющих обобщенное сакрально-этическое значение. То же самое относилось к Шанди и всем остальным божествам, о которых сообщается в иньских *цзягувэнь*.

Некоторые особенности употребления категории *мин* 命 в гадательных надписях позволяют допустить, что в иньской культуре уже формировалось подспудное представление о животворности "велений", исходящих от предков и богов. Это символическое начало явно присутствует, например, в мотиве "дождя,

ниспосылаемого Шанди". Но иньцы воспринимали витальную сущность религиозных обрядов непосредственно, в ее материальной и вербальной данности, не отделяя "смысл" от "формы", а объект - от действия. Понятие вечного сущест-вования, обретаемого в ритуале, они еще не умели выразить и под словом *шэн* 生 понимали не "жизнь" вообще, но конкретное потомство, даруемое людям предками [Цай Чжэмао 1993].

Усопшие именуются в гадательных надписях собирательным термином *цзу* 祖, либо, если речь идет о покойных ванах и вообще ванских предках, - термином *ди* 帝. Кроме того, в иньских эпиграфических источниках используется категория *гуй* 鬼 ("демон"), которой обозначаются злонравные духи, насылающие людям разные беды. И хотя нельзя утверждать, что значение *гуй* полностью совпадает с понятием *цзу,* по своей природе и функциям демоны-*гуй* очень близки предкам-*цзу.* Те тоже были существами непредсказуемыми и, помимо благотворного воздействия на человеческую жизнь, осуществляли активную вредоносную деятельность - были причиной засух и неурожаев, болезней и дурных сновидений, всяческих неуспехов и нестроений, словом, всего того, что именуется в иньских надписях "бедствиями" (*хо* 祸):

> Ниспошлет ли прародительница Би-цзи бедствия вану? [Цзягувэнь 1982, №2252].

Способность иньских предков и богов к внезапному и немотивированному вредительству - еще один характерный признак, отличающий их от предков чжоуских. Иньская ритуальная эпиграфика полна дурных предчувствий и тревожных ожиданий, связанных с неблагоприятным вмешательством сакральных сил. Напротив, в эпиграфических текстах Западного Чжоу нет ни единого упоминания о том, что духи предков могут целенаправленно причинять людям зло. Если от них что и ожидается, так это - "бесконечные милости".

Термин *сю* 休, выражающий идею социального блага в широком смысле слова, в синхронных источниках династии Инь не обнаруживается. Также не представлен в них термин

сяо 孝, а с ним - и любые другие понятия, которые имели бы отчетливую этическую окраску. Это не значит, что в иньском обществе вообще не существовало своей "морали", но морализации, проистекающей из осознания этического смысла человеческого существования, это общество безусловно не знало.

Разумеется, информативность надписей на гадательных костях, по которым мы судим об иньской эпохе, имеет известные пределы в силу сугубо прикладного характера этого исторического источника. Однако нельзя забывать, что *цзягувэнь* - это источник массовый, насыщенный разнообразной лексикой (его словарь насчитывает около полутора тысяч различных слов) и уже по своему предназначению ориентированный на важнейшие сферы государственной жизни. В эпоху Инь обряд гадания на панцирях черепах и бычьих лопатках занимал центральное место в системе царских ритуалов, и именно в нем фокусировались главные помыслы и намерения правящей династии.

Гадательные надписи, конечно, не дают нам исчерпывающего представления о быте и нравах иньского общества; не содержат они, если быть точным, и целенаправленного описания религиозных воззрений своего времени. Они сами есть способ реализации этих воззрений, их духовная ткань. Взятые в совокупности они непосредственно отображают основные типологические особенности ритуального мышления своих создателей, - и если не вся иньская культура, то основополагающие к а т е г о р и и религиозного самосознания иньцев должны были запечатлеться в них во всяком случае. А ведь, помимо *цзягувэнь,* существуют еще и целый пласт иньских инскрипций на бронзовых сосудах, которые значимы не только сами по себе, но и как материал для сравнительного лингвистического анализа. Сопоставляя их с аналогичными источниками западночжоуского времени, можно последовательно проследить ход и направленность процессов трансформации древнекитайской идеологии на рубеже 2-го и 1-го тысячелетий до н.э.

Ознакомившись с лексиконом иньских надписей на гадательных костях и бронзовых сосудах мы неожиданно выясняем, что в культуре Инь напрочь отсутствовала целая группа понятий, без которых чжоусцы не мыслили своих отношений с миром духов, да и вообще - жизни. Одни из них еще не существовали, другие

имели значения, никак не связанные с теми, которые они получили впоследствии, третьи находились в известном семантическом родстве со своими чжоускими эквивалентами, но еще не приобрели их окончательного смысла. Так, иероглиф *фу* 福, который начиная с Западного Чжоу стал обозначать "счастье", в иньских *цзягувэнь* служил наименованием одного из жертвоприношений:

> В день *и-вэй* гадали. Син задал вопрос: вану совершить жертвоприношение-*фу*? Не будет неудачи? [Цзягувэнь 1982, №25584].

Ход смысловой эволюции термина *фу* в ритуальной эпиграфике Инь-Чжоу в целом понятен: название конкретного жертвоприношения, призванного умилостивить духов умерших, превратилось в обобщенную идею жизненного процветания, которое достигается жертвенным служением предкам. Интересно, что точно такой же, как в случае с *фу,* символической переоценке чжоусцы подвергли и некоторые другие категории сакрального, например, *хэ* 和 (новое значение - "гармония"), *чжэн* 正 ("порядок", "управление")[42] и, наконец, самое *дэ* 德.

Специфические свойства духов и богов, очевидные "пробелы" в категориальной системе, сходство происхождения многих понятий и идей - все это указывает на некоторые фундаментальные особенности иньской культуры, без понимания которых нельзя уяснить и всего значения текста и ритуала в западночжоуском Китае. Каковы же были эти особенности? Отыскать ответ я попытаюсь в следующей главе.

---

[42] Знаки *хэ* и *чжэн* употреблялись в иньских гадательных надписях в качестве терминов жертвоприношения (*чжэн,* кроме того, имел значение "пойти походом", "покарать").

Глава 4 Ритуал и архаический социум

Религиозные средоточия иньской культуры

В мои задачи не входит давать полный обзор шан-иньской религиозной системы или анализировать конкретные аспекты ритуальной практики иньцев, в которой по-прежнему остается много неясного. Предмет моего интереса - самые характерные особенности иньской духовной культуры и отражаемая ими специфика того типа религиозной коммуникации, который был укоренен в иньском обществе и который создал питательную почву для чжоуской ритуальной традиции.

Американский антрополог М. Херсковиц ввел в свое время понятие "культурный фокус", под которым понимал наиболее репрезентативную черту культуры исследуемой этнической или исторической общности. Так, современная западная цивилизация "сфокусирована", по Херсковицу, на технологии, культура этноса тода в Индии - на священных буйволах, культура некоторых островных обществ Микронезии - на выращивании ямса и т.д. [Herskovits 1948]. Научная методика Херсковица, одного из создателей школы "культурного релятивизма" в современной этнологии, имеет известную ограниченность, и к ней самой следует подходить в релятивистском духе. Ценность ее заключается не столько в достигаемых результатах, сколько в познавательном импульсе, который она дает исследователю, позволяя ему отвлечься от привычных академических шаблонов.

Не рискуя выделять главный и единственный "фокус" иньской культуры, я все же назову те ее проявления, в которых, по моему убеждению, получило наиболее концентрированное выражение ее историческое и антропологическое своеобразие. Такими культурными "средоточиями" являются ритуальное пьянство иньцев, мантика и шаманизм (или квази-шаманизм), человеческие жертвоприношения.

Сказанное не означает, что культура иньского общества целиком сводится к этим феноменам, однако, на мой взгляд, именно они позволяют уловить ее наиболее существенные свойства. Несмотря на видимые различия, в них наличествует одна общая черта, которую можно определить как э к с ц е с с и в н о с т ь (от excessus - "избыток") религиозных церемоний. Говоря другими словами, это общая чрезмерность материальных средств, используемых для контактов с областью сакрального, не важно, выражается ли она в форме экстатической неумеренности обряда или же посредством количественной избыточности коммуникативных актов. Иначе это можно определить как стремление к постоянному и непрекращающемуся "расходованию" ритуального материала, преобладание принципа траты над принципом накопления. "Расходная" сущность ритуала обуславливается, помимо всего прочего, чисто внешним характером контактов с сакральной сферой; природа религиозной коммуникации такова, что она ориентирует человеческое сознание исключительно вовне, но не вовнутрь самого себя. Это качество, наряду со свойством ритуальной эксцессивности, и проявляется более всего в выделенных мной проявлениях иньской культуры - чрезмерных винных возлияниях, гадательной и шаманистской практике, склонности к брутальным и избыточным формам жертвоприношений.

Об особой приверженности иньцев к вину известно прежде всего по древнекитайским историческим сочинениям. Именно иньское пьянство традиционно считалось одной из главных причин падения правящего дома Шан. Этому предмету специально посвящена одна из глав "Книги преданий" - "Цзю гао", или "Наставление о вине". Автор "Цзю гао", не ставя под сомнение саму законность использования вина в жертвенных ритуалах, порицает то, что названо им "неуме-

ренностью", или "эксцессами" (*и* 逸) питейных обычаев, приводящими у правителей к потере *дэ* и невозможности отдавать народу "явственные повеления" (*сянь мин* 顯命) [Legge 1939, vol.4:408]. Помимо своего буквального значения (утеря способности к членораздельной речи в состоянии опьянения), упомянутая идея имела и более широкий этико-ритуальный смысл. Речь идет о несовместимости всяких "эксцессов" с истинным ритуалом, обеспечивающим государю постоян ную и незамутненную связь с Небом "вверху" и народом "внизу": несдерживаемые страсти, в представлении чжоусцев, искажают культурные основы миропорядка.

Вместе с тем роковое пьянство последнего иньского правителя Ди-синя рассматривается в "Шу цзин" не только как причина постигших его бедствий, но и как нечто предопределенное заранее, следствие общей обреченности его царствования. В самом начале "Цзю гао" имеется пассаж о том, что должное применение вина в жертвоприношениях есть свидетельство благосклонности Неба. Когда же Небо посылает людям не благое веление, а кару, в государстве настает смута, выражением которой и является порок пьянства [Legge 1939, vol.4:399]. Представление о предрасположенности поздних иньцев к безудержным винным возлияниям вполне вписывается в привычную для китайской историографии идею династического цикла, по которой основатели всякой династии представляют собой воплощение добродетели, а последние представители царствующего дома - образец морального вырождения. В историографической традиции, ведущей начало от "Шу цзин", Ди-синь, как последний правитель Инь, просто не мог не быть наделен особо негативными чертами характера и именно ему всегда приписывалось сугубое пристрастие к пьяному разгулу.

В западночжоуской эпиграфике можно обнаружить рассуждения на тему о питейных излишествах иньцев, напоминающие инвективы "Цзю гао". Правда, в отличие от последних, они адресованы не конкретному лицу - Ди-синю, а иньскому правящему дому в целом:

В девятом месяце ван, находясь в Цзунчжоу, отдал повеление Юю. Ван так сказал: "Юй! Необычайно проявивший себя Вэнь-ван получил великое небесное повеление. У-ван, наследовавший Вэнь-вану, создал государство. [Он] покончил со злом, объял покровительством четыре стороны света, и осуществлял управление своим народом. Совершая возлияние вина, [У-ван] не осмеливался пить допьяна, принося жертвы, не смел нарушать установленный порядок. Поэтому Небо помогало своему сыну и охраняло четыре стороны света, которыми владели покойные ваны. Я слышал, что Инь лишилась повеления. Все местные владетели Инь и иньские государи погрязли в безудержном пьянстве и не могли [совершать] целостные жертвоприношения" <...> (№99).

Реальный материал археологических и эпиграфических источников эпохи Инь доказывает, что суждения чжоуских критиков об иньском пьянстве были небеспочвенны. Но в то же время он вносит в нарисованную ими картину довольно серьезные коррективы.

И "Цзю гао", и "Да Юй дин" инкриминируют иньцам не столько собственно любовь к вину, как неумение пить "в меру". Однако то, что было квалифицировано чжоускими авторами как превышение узаконенных ритуальных норм, на деле просто являлось другим типом ритуала. И чжоусцы, придя к власти, не восстановили "истинный ритуал", а изменили саму ритуальную традицию. Объективные археологические данные говорят о том, что иньцы имели особые, отличные от чжоуских, приоритеты в сфере жертвоприношений, отдавая предпочтение подношениям вина. Сосуды "винной триады" (*цзя* 斝, *цзюэ* 爵 и *гу* 觚), повсеместно доминирующие в иньских погребениях, не оставляют сомнений в том, что им-то и отводилось центральное место в жертвенных ритуалах иньской династии. Уходя в мир иной, древние китайцы всегда брали с собой самое важное из того, что окружало их в земной жизни. Для иньцев таковыми были сосуды для вина. А сосуды для вареного мяса и зерна - *дин* и *гуй* - еще не играли в религиозных обрядах иньского общества той первостепенной роли, которую они обрели в Западном Чжоу.

Так исторически сложилось, что вино и виноделие имело в иньской культуре несравнимо большее значение, чем в жизни чжоусцев. Те же, не рискуя прямо оспаривать сакральное назначение вина, мотивировали ограничения в сфере его ритуального использования необходимостью устранить ненормативные издержки и перегибы. А по существу, в разряд "пьяных бесчинств" попало то, что еще недавно являлось нормой и правилом. Иньское пьянство было, конечно, чистейшей реальностью, но в порок оно выродилось не раньше, чем из иньских винных треножников отхлебнули морализирующие чжоуские "дегустаторы".

В надписях на гадательных костях вино и винные ритуалы относятся к числу наиболее популярных тем. Среди многочисленных терминов, имеющих отношение к вину, чаще прочих упоминается знак, представляющий собой комбина-цию из циклического знака *ю* 酉 (в иньских гадательных надписях он использовался в значении, аналогичном понятию *цзю* 酒 "вино") и трех косых штрихов - наподобие тех, ко-торые в знаках *цы* 賜 и *и* 益 ("дарить") изображают изливаю-щееся из сосуда жертвенное вино (см. [Крюков 1997:82]). Этот иероглиф, отождествляемый многими специалистами по эпиграфике со словом *инь* 飮, имеет в *цзягувэнь* значения "совершать жертвенное возлияние" и "пить вино":

> В день *гуй-хай* гадали: в следующий день *синь-вэй* вану совершить возлияние (*инь*) духу реки? Не будет дождя? [Цзягувэнь 1982, №14591].

Помимо возлияния-*инь*, предметом гадания часто являлись жертвенные подношения душистого вина *чан* 鬯:

> В день *гуй-сы* гадали. Цзюэ задал вопрос: принести в жертву пестрого быка и пять [мер] душистого вина? [Цзягувэнь 1982, №15616].

Используемая в современном китаеведении датировка иньских гадательных надписей основана на выделении пяти исторических периодов, соответствующих времени правления У-

дина (период I), Цзу-гэна и Цзу-цзя (период II), Лин-синя и Кан-дина (период III), У-и и Вэнь-дина (период IV), Ди-и и Ди-синя (период V). Если мы проанализируем частотность упоминаний ритуала *инь*, жертвоприношений вина-*чан*, а также других церемоний, связанных с использованием вина, в гадательных надписях, относящихся к различным хронологическим периодам, то полученные результаты окажутся довольно неожиданными. Взяв за основу наиболее полное из имеющихся собраний иньских гадательных надписей [Цзягувэнь 1982-] (оно очень удобно для этой цели, поскольку надписи расположены в нем в хронологическом порядке, а внутри каждого из пяти периодов сгруппированы по тематическому признаку), можно обнаружить следующее.

В эпоху правления У-дина винные ритуалы проводились довольно активно. В периоде II частота их проведения снизилась примерно вдвое. Но затем интенсивность употребления вина в жертвенных обрядах и церемониях иного рода возросла: в периодах III-IV она превосходит соответствующий показатель периода I примерно в два раза. Однако самая интересная ситуация отмечается в периоде V. В гадательных надписях, относящихся к эпохе царствования двух последних иньских ванов, винные возлияния упоминаются реже всего: если в предшествующие периоды счет таких упоминаний идет на десятки и сотни, то при Ди-и и Ди-сине - на единицы[43]. Другими словами, вино перестает быть актуальной темой мантических надписей.

Напомню: общим местом древнекитайских исторических сочинений является утверждение о том, что пагубное пьянство иньцев достигло наибольшего размаха в эпоху царствования последних правителей династии, в особенности скан-

---

[43] Эту ситуацию можно проиллюстрировать на примере наиболее популярного среди винных церемоний ритуала *инь*. По моим приблизительным подсчетам, частота упоминаний возлияния-*инь* составляет 13% от общего числа надписей, имеющих отношение к жертвоприношениям в периоде I, 9% в периоде II, 19% в периоде III, 22% в периоде IV и лишь 1% в периоде V.

дально известного Ди-синя[44]. Синхронные источники иньской эпохи дают веские основания усомниться в справедливости этого мнения. Они свидетельствуют как раз об обратном: заключительные десятилетия династии Инь были наиболее "трезвыми" за всю историю этого правящего дома. Правда, необычная скудость сведений о вине в позднеиньской эпиграфике в принципе не исключает и иное ее истолкование: можно допустить, что употребление алкогольных напитков в это время попросту профанировалось, то есть переместилось из области жертвоприношений в сферу быта.

Однако предположение о преимущественно ненормативном использовании вина в период правления Ди-и и Ди-синя входит в противоречие с разделяемой многими специалистами по *цзягувэнь* точкой зрения, согласно которой в конце Инь произошло общее упорядочение и даже ужесточение формальной процедуры, регулирующей проведение всех жертвенных обрядов [Чан Юйчжи 1987]. Что же до возможного всплеска нелегального "бытового пьянства" у поздних иньцев, то его причины и последствия в любом случае должны были бы прямо или косвенно обнаружить себя в гадательных надписях, как источнике, отражающем все основные стороны государственной жизни в Инь. Естественно было бы ожидать других признаков неконтролируемого распада системы жертвоприношений. Но свидетельства такого рода нам не известны, а те, что имеются, говорят о противоположном. Поэтому логичнее предположить, что реальное потребление вина на завершающем этапе иньской истории в действительности сократилось, а обвинения в чрезмерном пристрастии к алкоголю, выдвинутые чжоускими идеологами персонально против Ди-синя, носят скорее "пропагандистский" характер.

Обычай совершать регулярные и массовые заклания людей - вторая типологическая особенность культуры Шан-Инь, по которой ее можно безошибочно отличить от пришедшей ей на смену чжоуской цивилизации. Нельзя сказать, что пробле-

---

[44] "Шу цзин" приписывает склонность к пьяному разгулу почти исключительно Ди-синю, тогда как в других сочинениях, например в "Исторических записках" Сыма Цяня, порочные наклонности обнаруживаются и у предшествующих правителей Инь.

ма человеческих жертвоприношений в древнем Китае является белым пятном в современных синологических исследованиях. Интерес к ней возник в исторической науке КНР в начале 50-х годов нынешнего столетия - вслед за первыми находками массовых погребений людей иньского времени. Однако подход китайских историков-марксистов к этой проблеме всегда отличался теоретической однобокостью. Внимание акцентировалось только на социально-классовом аспекте изучаемого вопроса: захоронения насильственно умерщвленных людей рассматривались в качестве доказательства рабского положения захороненных и тем самым служили аргументом в пользу концепции "иньского рабовладения".

Совместима ли традиция принесения человеческих жертв с тем, что понимается под "рабовладельческой эксплуатацией", - тема для отдельного разговора. Что не вызывает сомнений, так это не социально-экономическое, а культурологическое значение данного явления. В основе его лежит принцип ритуального расточительства, а воплощаемый им брутально-оргиастический тип культуры стадиально предшествует культурному типу, основанному на этическом императиве и идее ритуальной умеренности. Практика широкомасштабных человеческих жертвоприношений непосредственно выражает эксцессивную природу религиозного культа и в этом смысле типологически соответствует "винной" составляющей иньского ритуала.

В китайской археологии принято проводить разграничение между человеческими жертвоприношениями в собственном значении слова (*жэньшэн* 人牲) и так называемыми "человеческими сопогребениями" (*жэньсюнь* 人殉). Если смысл первых заключался в умерщвлении специально подобранных людей с целью принесения их в жертву духам предков и божествам природы, то вторые предполагали использование младших родственников и слуг для захоронения совместно с их почившим господином. Понятно, что социальная и религиозная сущность этих ритуальных действий была разнородна, хотя оба были облечены в насильственную форму.

Что касается человеческих жертвоприношений в узком смысле этого слова, то археологические источники иньского времени позволяют выявить три их основных типа. Первый

представляет собой захоронение людей при церемонии закладки храмов и дворцов (так называемые строительные жертвы); второй - жертвоприношение духам и божествам путем закапывания людей в специальных погребальных ямах круглой формы (рис.11); третий - заклание человеческих жертв во время погребального обряда (оно осуществлялось наряду с сопогребением родственников и слуг покойного и отличалось от него тем, что проводилось не только в момент основных похорон, но и в определенные промежутки времени после него - умерщвленные жертвы закапывались в заполнение могилы).



Рис.11. Иньская жертвенная яма из Хоугана
(1-24: скелеты и черепа принесенных в жертву людей;
A-E: бронзовые сосуды; F: раковины каури)
[Иньсюй фацзюэ 1987:268]

Древние китайцы начали практиковать человеческие жертвоприношения уже в неолитическую эпоху, однако подлинный пик этой традиции приходится на династию Шан-Инь. Именно к этому историческому периоду относятся наиболее впечатляющие археологические находки, среди которых особенно выделяется жертвенник иньских ванов, расположенный в северном районе Угуанцуня. Этот ритуальный комплекс включает в себя 250 ям для захоронения умерщвленных жертв и расположен на территории 4700 кв.м. [Аньян 1977: 20-36]. Согласно подсчетам Хуан Чжаньюэ, общее число найденных и идентифицированных человеческих жертв, останки которых были обнаружены в районе иньской столицы в Аньяне, составляет 2327 человек. Кроме того, этот китайский историк ссылается на данные трех с лишним тысяч гадательных надписей, в которых сообщается о ритуальных заклaниях людей. Если суммировать количество жертв, упоминаемых в 1992 гаданиях, то их общее число составит 13052 человека (еще в 1145 гаданиях говорится только о самом факте жертвоприношения, но конкретное число жертв не приводится) [Хуан Чжаньюэ 1987:160]. Можно только догадываться, каким было реальное количество людей, принесенных в жертву иньцами за период начиная со времени царствования У-дина и кончая годами правления Ди-синя, однако и величины, приводимые в расчетах Хуан Чжаньюэ, дают наглядное представление о том размахе, с которым осуществлялась эта ритуальная практика. Ни до, ни после династии Шан-Инь китайская история не знала ничего подобного.

Судя по гадательным надписям, самым распространенным способом жертвенного заклания людей было отсечение головы. Для его обозначения использовался термин *фа* 伐 (помимо "обезглавливания", это слово имело также значения "идти войной" и "карать"). Кроме того, жертв сжигали, закапывали живьем и топили - во время церемонии жертвоприношения духам рек. Ритуальное умерщвление человеческих жертв нередко сопровождалось винными возлияниями: имеется множество надписей, в которых термины *фа* 伐 и *инь* 飲 ("совершить возлияние") используются в связке, что прямо указывает на культовую сопричастность этих действий:

Гадали: в следующий день *синь-мао* совершить [ритуал] *иньфа* для предка Цзу-синя? [Цзягувэнь 1982, №957].

Основным объектом закланий служили военнопленные, захваченные иньцами во время нападений на соседние племена (чаще всего в этом качестве упоминаются цяны, населявшие земли к западу от иньского государства). Реже в жертву приносились собственные соплеменники - *чэнь* 臣, *пу* 仆, *це* 妾 и другие представители зависимого населения. Особую категорию ритуальных жертв составляли шаманы и шаманки (*у* 巫).

Иньцы приносили человеческие жертвы природным божествам, подобным "Духу проса" или "Матери земли", но чаще адресовали их все же духам усопших правителей. Жертвоприношения людей совершались с целью "насытить" и умилостивить духов. Этим иньцы пытались избавить себя от стихийных бедствий, болезней и прочих неблагоприятных событий, либо добиться какого-то позитивного эффекта - повысить плодородие земли, укрепить фундамент возводимых ими храмов и дворцов ("строительные жертвы"), вызвать дождь и т.д. Были также широко распространены жертвы благодарственные. Ими, в частности, увенчивались удачные военные походы, сопровождавшиеся захватом военнопленных: после возвращения ванских войск в столицу, пленников приносили в жертву духам-покровителям, чтобы отблагодарить их за оказанное сакральное содействие (в гадательных надписях данный ритуал именовался *гао чжи* 告執, или "жертвенное оглашение [духов] о военнопленных") [Ло Кунь 1982:156-158].

Судя по археологическим данным и материалам иньской эпиграфики, наибольшего расцвета традиция человеческих жертвоприношений достигла в эпоху правления У-дина. Гадательные надписи периода I (по традиционной периодизации *цзягувэнь*) выделяются на фоне остальных как по числу описанных в них актов заклания, так и по количеству жертв [Ху Хоусюань 1974]. После У-дина гадательная эпиграфика фиксирует постепенное уменьшение интенсивности человеческих закла-

ний, причем наибольшей "скромностью" в этом отношении отличались последние иньские ваны Ди-и и Ди-синь.

В одной из надписей периода I зафиксировано гадание о наиболее массовом акте разового жертвоприношения: в ней говорится о предполагаемом заклании 500 *пу.* К этому же периоду относится сообщение об единовременном умерщвлении 300 человек из числа пленников-цянов. В периодах II-IV рекордный показатель разового заклания составляет 100 цянов, а в периоде V - всего 30. Эпоха У-дина отличается от последующих также и бо̀льшим разнообразием категорий людей, приносимых в жертву. Напротив, в период правления Ди-и и Ди-синя качественный состав жертв самый скудный; он ограничен рабынями-*це,* использовавшимися для жертвоприношений покойным ванским женам, и военнопленными, которых приносили в жертву умершим ванам. Во времена У-дина человеческие заклания имели наиболее широкий спектр адресатов - от природных божеств до духов предков, которые имели самую различную степень генеалогического родства с жертвователем. Впоследствии круг сакральных персон, которым посвящались жертвы, сузился; акцент стал делаться на жертвоприношениях ближайшим предкам по прямой линии, в особенности - отцу жертвователя [Ло Кунь 1982:173-177].

Обряд сопогребения, в отличие от ритуала жертвоприношения, имел целью создать максимально благоприятные условия для жизни покойного в загробном мире. Сопогребаемые люди должны были сопровождать дух умершего, охранять его и служить ему - так же, как это происходило до его смерти. Круг сопогребаемых определялся социальным положением их господина и мог быть весьма широк - от знатных сановников до рабов. Всех их располагали непосредственно в погребальной камере, тогда как останки людей, принесенных в жертву во время похоронной церемонии и после нее, помещались в дромос или заполнение могилы. Среди иньских могил с наибольшим количеством сопогребенных людей выделяются могила №1001 в Хоуцзячжуане (90 сопогребенных и 74 принесенных в жертву) и №1 в Угуаньцуне (соответственно 45 и 34 человека). Однако в целом человеческие сопогребения в иньском обществе не могли сравниться по своей роли и масштабам с жертвоприношениями людей. По данным Хуан

Чжаньюэ, в составе иньских захоронений найдены остатки всего 508 сопогребенных, что более чем в четыре раза уступает количеству человеческих закланий, идентифицированных исследователями в археологических памятниках Инь [Хуан Чжаньюэ 1983:935-949].

Эксцессивный характер религиозного культа, выражавшийся в ритуальном пьянстве и массовых человеческих жертвоприношениях, проявлялся также в шаманистских или квазишаманистских аспектах иньского ритуала. Дискуссия о роли шаманизма в обществе Шан-Инь длится уже не одно десятилетие и пока еще далека от завершения. Популярность концепции "иньского шаманства" весьма высока (правда, главным образом, в западных и японских академических кругах; в китайской исторической науке эта теоретическая проблематика все еще не столь актуальна[45]), а в число ее сторонников входят такие авторитетные исследователи, как Акацука Киёси и Чжан Гуанчжи.

Акацука определяет иньских шаманов как лиц, владевших магической техникой, позволявшей им перемещаться между миром людей и миром духов и воздействовать на ход земных событий посредством мистической силы, которую они обретали в ходе контактов с духами и божествами. По мнению Акацука, разделяемому многими другими синологами, для обозначения таких магов в надписях на гадательных костях употреблялся особый иероглиф крестообразной формы, идентифицируемый со словом *у* 巫 ("шаман", "шаманка"), которое широко используется в классических письменных источниках древнего Китая [Акацука 1977:323-324].

Основное значение иньского иероглифа *у* - "божество, способное повелевать природными стихиями":

> В день *гуй-ю* гадали: *У* успокоит ветер? [Сима 1967:418-2].

---

[45] Интересно, что первая серьезная публикация на эту тему принадлежит китайскому автору - Чэнь Мэнцзя, причем эта его статья шестидесятилетней давности до сих пор сохраняет свое научное значение. См.: [Чэнь Мэнцзя 1936].

В гадательных надписях можно найти сведения о "северных и западных *у*"; кроме того, божества-*у* упоминаются наряду с Шанди, им приносят жертвы, гадатели пытаются узнать об их намерениях и т.д. Акацука считает, что *у* являлись духами иньских жрецов, которые служили при ванском дворе шаманами, а после смерти продолжили свою "профессиональную" деятельность в качестве обожествленных существ. Одним из таких шаманов был известный У Сянь 巫咸, о деятельности которого говорится в позднейших письменных источниках, например, в "Исторических записках" Сыма Цяня. Акацука полагает, что обнаружил в гадательных текстах два знака, которые могут быть истолкованы как имя этого исторического лица; в соответствии с интерпретацией японского исследователя, дух У Сяня осуществлял посредничество между предками и Шанди.

Сходное происхождение имела упоминающаяся в некоторых гадательных надписях "Мать Востока" (*дун му* 東母), которая мистически обеспечивала ежесуточный восход солнца и, в свою очередь, обслуживалась специальной шаманкой; таким образом, солярный культ в иньской религии был в основе своей шаманистским.

По мнению Акацука, здравствующим шаманам в иньском обществе предписывалось исполнение жертвоприношения *ди* 禘 и подобных ему специализированных ритуалов, которые были обращены к духам-*у* и предназначались для воздействия на силы природы. Иероглиф, служивший в гадательных надписях для обозначения жертвоприношения-*ди*, был аналогичен иньскому знаку, выражавшему понятие обожествленных предков *ди* 帝, к числу которых относилось и верховное божество Шанди. Принимая в расчет предполагаемую ритуальную связь между жертвоприношением-*ди* и духами-*у*, а также значимость природных стихий в жизни архаического общества, японский исследователь выдвигает гипотезу, что культ божеств-*ди* сам по себе имел шаманистские истоки. На это, по мнению Акацука, указывает и графическая форма знака *ди*, которая является производной от иероглифа *у*.

Акацука признает, что, судя по данным *цзягувэнь*, профессиональные шаманы имели сравнительно низкое положение

при ванском дворе, причем реальные сведения об их деятельности скудны и не вполне определенны. Однако это обстоятельство, потенциально опасное для его концепции, нейтрализуется предположением, что шаманистской техникой в иньском Китае обладали не только жрецы-профессионалы, но и многие представители высшей аристократии, включая самих правителей Шан-Инь [Акацука 1977:437-439].

Теорию "царей-шаманов" разделяет, хотя и с некоторыми оговорками, известный американский историк и археолог Чжан Гуанчжи[46]. Основу его аргументации составляет тот общепризнанный факт, что в иньском обществе ваны обладали широкими культовыми полномочиями, некоторые из которых находились в их исключительном ведении (например, право на интерпретацию результатов гадания). Они непосредственно участвовали во многих магических церемониях, подобных экстатическому обряду вызывания дождя, толковали сны и т.д. Особый интерес у Чжан Гуанчжи вызывает ванский ритуал *бинь* 賓, о котором постоянно упоминается в гадательных надписях.

Церемония, обозначенная знаком *бинь* (в западночжоуской эпиграфике он используется как термин дарения и в значении "принимать гостей"), представляла собой жертвенный ритуал, в ходе которого правитель встречался с духами предков:

---

[46] В публикациях на китайском языке Чжан Гуанчжи почти не пользуется заимствованными терминами *самань* 薩滿 ("шаман") и *саманьцзяо* 薩滿教 ("шаманизм"), предпочитая им традиционные *уши* 巫師 и *ушу* 巫術. При этом он, впрочем, оговаривается, что вкладывает в используемые им понятия именно "шаманистский" смысл, ссылаясь, в частности, на известную работу Артура Уэйли, в которой тот употребляет категорию "шаманизм" применительно к древнекитайской культуре [Чжан Гуанчжи 1993:3, 41]. Однако постоянное использование терминов *уши* и *ушу*, имеющих собственную устоявшуюся семантику, объективно способствует расширительному толкованию "иньского шаманизма" как магической деятельности вообще. Подобное словоупотребление характерно для большинства авторов, пишущих на китайском и японском языках.

В день *гуй-вэй* гадали. Цзюэ задал вопрос: совершить [ритуал] *бинь* для предка Шан-цзя? Ван прочел ответ: благоприятно [Цзягувэнь 1982, №1248].

Основной смысл ванской церемонии *бинь* состоял в том, чтобы добиться магического "нисхождения" духа к принимающему его правителю:

Гадали. Цзюэ задал вопрос: нам совершить [жертвенный ритуал] *бинь*, чтобы [предок] *ди* спустился? Будет благоприятно? [Цзягувэнь 1982, №6497].

Чжан Гуанчжи интерпретирует эту и подобные ей фразы в "шаманистском" духе, попутно сопоставляя их с позднейшими материалами по южнокитайской шаманской традиции, представленной известными пассажами из "Чу цы" и "Шань хай цзин", а также местом из "Речей царства Чу" в историческом трактате "Го юй", где говорится о шаманах и шаманках древности[47]. Данные иньских гадательных надписей о "нисхождении" духов в ходе церемонии *бинь* Чжан Гуанчжи дополняет сведениями *цзягувэнь* о культовой деятельности, смысл которой может быть истолкован как "восхождение" жертвователя к духам. Слово *чжи* 陟, которое в раннечжоуских источниках имеет значение "подниматься" (антоним понятия *цзян* 降 "опускаться"), в иньское время использовалось как термин жертвоприношения:

Совершить жертвоприношение-*чжи* предкам Да-и и Цзу-и? [Сима 1967:178-2].

---

[47] Следует заметить, что приведенная надпись (我其已賓乍帝降若) допускает и совершенно иные толкования. Го Можо считал, что *бинь* 賓 в данном контексте нужно понимать как имя гадателя Биня, часто упоминаемое в надписях периода правления У-дина, а словосочетание *и бинь* 已賓 - в смысле "отстранить Биня", "снять Биня с должности". Соответственно вся фраза переводится им следующим образом: "Если мы отстраним Биня, то пошлет ли *ди* удачу?" [Го Можо 1965:625].

Гадали: использовать цянов для жертвоприношения-*чжи*? [Там же].

Чжан Гуанчжи полагает, что жертвенный ритуал *чжи* мог включать в себя не только "вознесение" жертв духам и божествам, но и ритуальное ("шаманское") вознесение самого жертвователя в область обитания духов. Важным, хотя и косвенным, аргументом в пользу такой интерпретации служат встречающиеся в раннечжоуской эпиграфике, а также в "Ши цзин" фразы о "восхождении и нисхождении" (*чжи цзян* 陟降) духов усопших правителей, которые "обретаются по левую и правую руку от Шанди" [Чжан Гуанчжи 1994:52].

Гипотеза о бытовании шаманских обрядов в иньском обществе находит поддержку далеко не у всех специалистов по древнекитайской истории. Скептическое отношение к ней демонстрирует, например, американский синолог Д. Китли. Он подчеркивает общую шаткость оснований, на которых возводятся теоретические построения приверженцев "шаманистской концепции". Это, с одной стороны, толкование отдельно взятых знаков и выражений из гадательных надписей, порой крайне субъективное и не подкрепленное серьезными доказательствами, а, с другой, - апелляция к историческим реалиям и мифам, которые известны по восточночжоуским и ханьским письменным источникам, но совместимость которых с шан-иньской действительностью далеко не бесспорна. Некоторые фразы *цзягувэнь,* играющие ключевую роль (вроде той, что имеет отношение к гипотетическим ритуальным функциям "У Сяня"), встречаются подозрительно редко, и это наводит на мысль, что их перевод основан на лингвистическом недоразумении. Общая легковесность "шаманистской концепции" проявляется и в чересчур расширительном применении самого понятия "шаманизм", в которое включается любая форма магического воздействия на духов природы [Keightly 1982:301].

Что касается ванской церемонии *бинь,* то Китли полагает, что ее отождествление с культовой практикой шаманистского типа ошибочно. Ритуал *бинь,* по мнению американского исследователя, отличала церемониальная строгость и он был далек от экстатического буйства, присущего шаманским камланиям. В нем отсут-

ствовали оргиастические проявления и, в частности, не использовался алкоголь. Китли проанализировал историческую эволюцию ритуала *бинь* на материале иньских надписей разных периодов и пришел к выводу, что она заключалась в преодолении стихийного начала в пользу "бюрократизации" и упорядоченности: если в ранних инскрипциях требовалось гадание, чтобы определить, какому духу оказывается ванский прием, то в позднеиньских *цзягувэнь* мантический акт приобрел в значительной степени формальный характер, поскольку духи предков стали посещать правителей согласно строгой циклической очередности [Keightly, 1983-1985:21-54].

Если обратиться к статистике упоминаний церемонии *бинь* в гадательной эпиграфике, можно убедиться, что она в самом деле занимала очень заметное место в придворных ритуалах Инь и что верное ее истолкование может пролить свет на многие спорные проблемы иньской религии. Однако возможности такой интерпретации имеют объективные пределы, связанные со спецификой самого источника. Строго говоря, нам не известно, что происходило во время ритуала *бинь.* У нас нет неопровержимых свидетельств того, что этот ритуал неизменно имел "отстраненно-возвышенный" характер, как настаивает Китли, - так же, как нет и прямых доказательств обратного. Однако некоторые косвенные детали обращают на себя внимание. В гадательных надписях термин *бинь* упоминается как сам по себе, так и в сочетании с целой группой категорий, обозначающих различные типы жертвоприношений. Действительно, в ряду последних ни разу не встречается наиболее популярный вид винного возлияния - *инь* 飲 (по крайней мере, мне сочетаний *инь-бинь* обнаружить не удалось). Но, с другой стороны, есть десятки примеров совмещения *бинь* с наиболее распространенным термином человеческого жертвоприношения *фа* 伐:

> В день *дин-ю* гадали: вану совершить [церемонию] *бинь* по отношению к предку Вэнь-дину? Принести в жертву (*фа*) десятерых людей? Принести вжертву шесть жертвенных наборов и шесть мер ароматичного вина? [Цзягу-вэнь 1982, №35355].

Процитированная гадательная надпись важна еще и тем, что опровергает утверждение Китли о принципиальной несовместимости ритуала *бинь* с употреблением вина. Но еще более интересен факт ритуального "соседства" *бинь* и *фа.* Эти два термина часто употребляются в связке - наподобие словосочетания *инь-фа,* которое обозначает церемонию человеческого заклания, сопряженного с винным возлиянием:

> В день *синь-вэй* гадали: вану совершить [церемонию] *бинь-фа?* Не будет неудачи? [Цзягувэнь 1982, №35373].

Во время проведения обряда *бинь* были нередки случаи использования "кровавых жертв" (*сюэ цзи* 血祭), то есть жертвоприношений, связанных с кормлением духов предков кровью умерщвленных людей или животных. Я не берусь утверждать, что всякая иньская церемония *бинь* предполагала применение ритуального насилия. Вероятнее всего, под термином *бинь* скрывались разные виды культовых действ, по крайней мере одно из которых было облечено в брутально-оргиастическую форму (неизбежную для любого человеческого жертвоприношения) и посему вряд ли имело "возвышенный" характер - в том смысле, который вкладывает в это слово Китли.

Переход к "бюрократической упорядоченности", наблюдаемый Китли в эволюционном развитии ритуала *бинь,* сам по себе еще не достаточен для понимания религиозной практики Шан-Инь в целом. Он свидетельствует только о том, что "стихийно-экстатическое" начало, присущее иньскому ритуалу времен его расцвета (эпоха У-дина), стало выдыхаться, или даже сознательно подавляться в период царствования последних правителей династии - Ди-и и Ди-синя. Этот вывод, кстати говоря, подтверждается и на материале двух других традиций иньской культуры - винного ритуала и обряда человеческих жертвоприношений.

Вообще говоря, трудно судить о том, являлись ли лица, обозначенные в гадательных надписях термином *у,* шаманами в точном значении этого термина и насколько иньское значение *у* соответствовало понятию *у* 巫 в позднечжоуских и ханьских письменных памятниках. Но известно, что иньские *у* могли

подвергаться ритуальному насилию [Ло Кунь 1982:138]. В некоторых гадательных надписях сообщается о магическом ритуале сожжения женщин с целью вызвать дождь:

> В день *у-шэнь* гадали: произвести сожжение женщины Юн? Пойдет дождь? [Сима 1967:374-1].

Подобные упоминания вполне коррелируются с данными об обряде вызывания дождя посредством сожжения шаманок-*у*, которые известны по позднечжоуским и ханьским текстам (в частности, "Цзо чжуань" и "Хуайнань-цзы"). Кстати сказать, иньцы, чтобы вызвать дождь, применяли не только ритуальные сожжения шаманок (?), но также жертвоприношения-*фа* и винные возлияния-*инь* [Ло Кунь 1982:161-162]. Для этой же цели устраивались особые экстатические танцы (*у* 舞), о которых часто говорится в гадательных надписях периода I.

Так существовало ли шаманство в иньском Китае? Спор на эту тему не окончен. Источники, которыми мы располагаем, пока не позволяют ни окончательно подтвердить, ни полностью опровергнуть гипотезу об иньском шаманизме. Но что если взглянуть на проблему под несколько иным углом зрения? Размышляя о том, какого рода информация содержится в гадательных надписях, вспомним о ритуальной специфике самого материального носителя этой информации. Можно дискутировать об истинном смысле иньских категорий *у* и *бинь*, но что остается бесспорным - это мантический контекст данных категорий. Наличествует глубокая связь "шаманского" пласта иньской культуры (или того, чему мы приписываем "шаманский" смысл) с гадательной традицией как ритуальной основой государственной жизни в Инь.

Хотя мантика всегда играла важную роль в китайской обществе, только в иньскую эпоху гадания являлись важнейшим общегосударственным ритуалом. Правители Инь гадали постоянно, помногу и обо всем. Они буквально не могли сделать шагу, не осведомившись предварительно о возможных последствиях. Мир, в котором они обитали, представлялся им ареной, где сталкивались и взаимодействовали различные силы и стихии. Главным их свойством была непредсказуемость: не только божества природы, не только дальние предки во

главе с Шанди, но даже и предки ближние отличались крайней переменчивостью и могли с легкостью превратиться во вредоносные существа. Им нельзя было доверять, их нельзя было надолго умиротворить, разве что - временно задобрить или обмануть.

Духи и божества были для иньцев внеположной объективированной инстанцией, "отдельной" от мира людей, хотя и существующей рядом с ним. И связь с ними носила характер сугубо внешнего обмена: конкретные материальные блага (дождь, урожай и т.д.) в ответ на конкретные материальные жертвы. Отсюда напрямую проистекало стремление к избыточности жертвенных ритуалов, ведь чем обильнее жертвы, тем вероятнее благосклонность духов, тогда как недостаточность жертвоприношений влечет за собой засуху, недород и прочие бедствия. Однако избыток коммуникативных средств не только не освобождал людей от страхов и сомнений, а наоборот, служил для них питательной средой. Чувство экзистенциальной неуверенности и беспокойства, не покидавшее иньцев, проявлялось и в содержании гаданий, и в самой количественной чрезмерности гадательных актов. Иньцы постоянно пребывали в состоянии тревожного "незнания", и, чтобы как-то с ним совладать, им требовались постоянные же консультации с внешней сакральной сферой.

Коль скоро речь зашла об идейно-психологических аспектах мантической эпиграфики, необходимо упомянуть о нетрадиционном толковании *цзягувэнь,* впервые предложенном Д. Китли и позднее поддержанном некоторыми другими синологами. Китли высказал мнение, что фразы иньских гадательных надписей представляли собой не вопросы (как принято считать), а утвердительные высказывания.

Общепринятое в синологии понимание *цзягувэнь* как записей вопрошаний, обращенных к духам предков, основано на классическом изречении из "Цзо чжуань": "Гадать по трещинам на черепашьих панцирях значит разрешать сомнения. Если нет сомнений, то к чему гадание (*бу и цзюэ и, бу и хэ бу* 卜以决疑,不疑何卜)?" [Legge 1939, vol.7: 55]. А ханьский словарь "Шовэнь" толкует иероглиф *чжэнь* 貞, которым в *цзягувэнь* обычно вводится тема гадания, как "задавать вопрос". Китли оспорил эту интерпретацию, посчитав ее поздней

и не соответствующей первоначальному значению термина *чжэнь*. По его мнению, грамматический строй гадательных надписей не дает объективных оснований приписывать им вопросительный смысл; и более логично рассматривать их в качестве своеобразных "деклараций о намерениях" или прогнозов на будущее [Keightly 1972].

Китли не отклоняется от истины, когда указывает на отсутствие в *цзягувэнь* формальных критериев разграничения вопросов и утверждений. В древнекитайском языке эпохи Инь еще не было выработано общеупотребительных служебных слов, оформлявших вопросительные фразы, и те отделялись от утвердительных предложений только интонационно. Правда, в корпусе гадательных инскрипций обнаружено несколько терминов, которые в принципе могут быть интерпретированы как конечные вопросительные частицы, но они используются только в небольшой компактной группе *цзягувэнь*, и к тому же их грамматическое значение до конца не уточнено[48]. Поэтому у нас нет доказательств того, что основные мантические записи делались иньцами в форме вопросов, - впрочем, так же, как и нет неоспоримых доказательств обратного.

Но у иньских гадательных надписей имеются две важные особенности, которые хотя бы частично проясняют идейную природу этого письменного источника.

Первая известна в специальной литературе под названием *дуй чжэнь* 對貞 ("парный вопрос"): предмет гадания часто формулируется в надписях в виде двух взаимосвязанных предложений, первое из которых облечено в позитивную форму, а второе - в негативную. Эти две фразы писались на черепашьем панцире друг против друга, одна - на левой боковине щитка, а другая - на правой; результат гадания обычно фиксировался на обратной стороне панциря (рис.12а-б).

---

[48] Более подробно об этом см.: [Qiu Xigui 1989:81-101].



Рис.12а. Гадательная надпись периода У-дина [Цзягувэнь 1982, №9950]

Лицевая сторона щитка, справа: "В день *бин-чэнь* гадали. Цзюэ задал вопрос: мы получим урожай проса?"; слева: "В день *бин-чэнь* гадали. Цзюэ задал вопрос: мы не получим урожай проса? Четвертый месяц".



Рис.12б. То же

Оборотная сторона щитка: "Ван прочел ответ: благоприятно, получим урожай".

Вторая характерная черта иньских *цзягувэнь* состоит в их "серийности". Многие гадательные надписи представляют собой последовательный ряд высказываний на сходную тему, где каждая последующая фраза является продолжением пре-

дыдущей, будучи ее смысловым развитием и уточнением. Вот типичный пример подобной "серии" гаданий:

> В день *синь-*□ гадали: вану следует встречать [*цянов*]? Вану у ворот храма встречать *цянов*? В день *жэнь-у* гадали: вану встречать *цянов*, которых приведет Би? Вану в [местности] Шан встречать приведенных *цянов*? [Сима 1967:324-4].

Феномен "серийности" объясняется спецификой иньской мантической техники. Результат каждого гадания, который определялся по направлению трещины, образовавшейся от прижигания гадательной кости, мог быть либо положительным, либо отрицательным; никакой иной уточняющей информации в ходе мантического акта гадальщику не предоставлялось. Он не мог напрямик спросить: "Где именно вану встречать *цянов*?" - и был вынужден строить свою фразу таким образом, чтобы та допускала возможность только односложного ответа - "да" или "нет". Поэтому в начале мантического сеанса определялись общие тематические рамки гадания ("Вану следует встречать *цянов*?"), а затем в зависимости от полученного ответа гадальщик переходил от общего к частному, постепенно сужая рамки поиска ("Вану у ворот храма встречать *цянов*?"; "Вану в местности Шан встречать *цянов*?" и т.д.) - до тех пор, пока не добивался желаемого результата. А запись, образовавшаяся в итоге этих последовательных операций, становилась чем-то вроде стенограммы гаданий. Повторные формулировки *дуй чжэнь*, с помощью которых осуществлялась проверка результатов мантического акта, органично вписываются в "серийный" контекст *цзягувэнь*.

Принципиально важно, что гадательная техника, аналогичная иньской, была обнаружена этнографами у одной из этнических групп народа ицзу, обитающего в современной китайской провинции Сычуань. Ицзу практиковали гадания на бараньих лопатках и пользовались приемами, сходными с иньскими методами *дуй чжэнь* и серийных мантических фраз. Пример ицзу тем более ценен, если учесть их принадлежность к тибето-бирманской языковой семье и возможное ге-

нетическое родство с древними цянами - западными соседями иньцев [Ван Ниншэн 1986].

Многие проблемы, возникающие в связи с толкованием *цзягувэнь*, пока остаются неразрешенными. Не понятно, какими принципами руководствовались при составлении ритуальных "стенограмм", по каким причинам они чаще всего давались не в полном, а сокращенном виде, почему не всегда фиксировался полученный ответ и т.п. Однако материала существующих источников вполне достаточно, чтобы утверждать: гадательные надписи эпохи Инь были самым что ни на есть практическим "средством разрешения сомнений". Не то что отдаленное, но даже самое ближайшее будущее представлялось иньцам совершенно неопределенным; посредством гаданий они и пытались установить собственные намерения духов и богов или же предугадать их реакцию на действия, подготавливаемые правителем Инь. И в этом отношении не столь уж существенно, являлись ли записи гаданий вопросами с грамматической точки зрения[49]. Замечу, что примерно к такому же выводу пришли некоторые участники специальной дискуссии, состоявшейся на страницах 14-го номера журнала "Эрли Чайна" за 1989 год (см. [Qiu Xigui 1989:113,164]).

Иньские *цзягувэнь* были строго функциональны. Каждая из них являлась письменной фиксацией гадательного обряда - ею магически скреплялся акт гадания и его практические последствия. Инскрипция была целиком привязана к конкретному мантическому сеансу (после реализации его результатов она теряла свою значимость) и к сакральному предмету, на который она наносилась. Надпись отображала контакт людей со сверхъестественными силами, совершившийся в д а н н о е время и в д а н н о м месте; этим ее ритуальное значение исчерпывалось. Она была абсолютно неповторима, как совершенно неповторимыми были те не доступные человеческому разумению обстоятельства, которые предопределили волю ду-

---

[49] Следуя "стенографической" концепции *цзягувэнь*, разумно предположить, что фраза, шедшая в надписи после обозначения даты, имени гадателя и слова "гадали" (*бу* 卜, *чжэнь* 貞), являлась не вопросом и не утверждением, а простым указанием т е м ы данного гадания.

хов и богов в момент данного гадания. Поэтому *цзягувэнь* не могли использоваться повторно. Их религиозное содержание, предельно конкретизированное и "суженное" в ходе серии последовательных гаданий, не подлежало последующему ритуальному воспроизводству. Иньские *цзягувэнь* не только не существовали как самостоятельные письменные тексты, но вообще переставали "существовать" вскоре после гадания: период их онтологической "жизни" ограничивался временными рамками мантического сеанса и тех краткосрочных действий иньского правителя, которые из него вытекали.

Цель мантической эпиграфики состояла в том, чтобы уловить переменчивое настроение богов и вербально зафиксировать момент соприкосновения с ними. Тут надо иметь в виду, что надпись на черепашьем панцире или бычьей лопатке делалась не до, а п о с л е их прижигания и потому была не средством оповещения духов, а способом физического управления ритуальным процессом. Своими гадательными инскрипциями иньцы пытались магически остановить мгновение встречи с сакральной стихией и тем самым хотя бы ненадолго взять под контроль развитие внешних событий. Помимо ритуального времени, первостепенное значение имело и место ритуальной коммуникации - материальный объект, который служил орудием улавливания импульсов, исходящих из божественной сферы. Сейчас трудно судить, каковы были символические коннотации бычьих лопаток, второго по зна-чению атрибута мантических обрядов. Но известно, что у древних китайцев бык занимал высшее положение в иерархии животных жертв (кроме него, традиционными видами жертвенных животных являлись баран и свинья). Ритуальная ценность быков, по всей видимости, дополнялась соображениями практического свойства: бычьи лопатки обладали плоской поверхностью и были удобны для нанесения надписей.

Магическая символика черепашьих панцирей более очевидна. Щиток черепахи, по форме напоминающий пятичастный крест, представлял собой естественную космологическую модель. Он ужимал внешний мир (центр и четыре стороны света) до размеров небольшой вещи, позволяя гадателю физически контактировать с силами сакрального космоса [Allan 1991:103-111]. К мировому пространству применялся тот же

принцип магического сжатия, что и по отношению к мировому времени, которое в мантическом акте сводилось до краткого мига познания воли богов (момент прижигания гадательной кости). А если принять во внимание, что в Китае, как и во многих других культурах, черепаха традиционно ассоциировалась с длительностью бытия [Vandermeersch 1980:290], то черепаший панцирь становился идеальной пространственно-временной "ловушкой".

Отмечаемое С. Эллан сходство поверхности черепашьего щитка со знаком *я* 𠙵, который часто использовался в иньских инскрипциях на бронзе в качестве внешней рамки для родовых обозначений и других иероглифов, наводит на размышления о функционально-символической близости гадательных надписей и ранних разновидностей *цзиньвэнь.* В обоих случаях главным было не собственное значение слов, которые составляли инскрипцию, а магия символического знака, концентрирующего в себе силу божественного присутствия. Как я уже говорил, гадательная надпись вовсе не предназначалась для ознакомления духов с намерениями людей. Ее задача заключалась в ином - быть "овеществленной" фиксацией произошедшего ритуального контакта. Первоначальные виды *цзиньвэнь* - родовые эмблемы и имена предков - тоже по всей видимости создавались не для "просвещения" духов. Они служили материальными скрепами жертвенного обряда. То, что впоследствии *я*-образные рамки и архаические эмблемы иньского типа исчезли из надписей на бронзе, стало симптомом изменений в коммуникативной природе ритуальной эпиграфики. Внешняя символика знаков отошла на второй план, главным же стал - внутренний смысл записи. Сакральные письмена, как и раньше, не отделялись от сакральных предметов и по-прежнему служили магическому сообщению земного и небесного миров, но теперь они приняли форму осмысленных "сообщений".

Пик развития иньских *цзягувэнь* приходится на эпоху У-дина[50]. К концу Инь, вслед за упорядочением системы жерт-

---

[50] В наиболее полном издании гадательных надписей [Цзягувэнь 1982] к периоду I отнесено 23970 надписей, к периоду II - 4734, к

вопринощений календарного цикла, церемония гадания постепенно начала изживать себя, все больше превращаясь в формальную операцию. Этот процесс отразился в содержании мантических инскрипций. Гадательные надписи эпохи Ди-и и Ди-синя говорят о сильном ослаблении элемента стихийности и случайности в религиозной идеологии иньцев. Например, в этот период значительно снижается число гаданий о природных бедствиях. Вряд ли это было свидетельством объективных изменений в окружающей среде, скорее изменилось отношение иньцев к окружающему миру. В позднеиньских *цзягувэнь* уже не сообщается о жертвоприношениях божествам природы и дальним ванским предкам, исчезают гадания ad hoc, да и сам общий перечень тем гаданий резко сокращается [Дун Цзобинь 1933; Chang 1980:185-186].

В конце Инь трансформации подверглась сама структура мантических инскрипций. Они обрели более упрощенный вид. Уменьшилось число гадательных формул; темы гаданий утратили прежнюю детализацию; парные записи *дуй чжэнь* 對貞 стали употребляться гораздо реже. Фразы *цзягувэнь* начали строиться только таким образом, чтобы они имели благоприятный для гадателя смысл и не выражали негативных ожиданий на будущее. Упоминание отрицательных результатов гаданий полностью прекратилось [Keightly 1978:122]. Признаки деградации мантической эпиграфики периода V проявились на фоне сдвигов в структуре и содержании позднеиньских надписей на бронзе. Те стали исподволь разрастаться в объеме, перешли от фиксации родовых обозначений и имен к простейшему отображению текущих событий, словом, выразили ту тенденцию, которая в западночжоускую эпоху привела к образованию эпиграфического текста развитого типа. Трудно избежать мысли, что между двумя этими процессами существовала внутренняя связь.

Есть своя логика и в том, что религиозные феномены, которым современные исследователи склонны приписывать "шаманистский" смысл (те же предполагаемые шаманы-*у*),

---

периоду III - 5241, к периоду IV - 3614, к периоду V - 4395 надписей.

меньше всего представлены именно в позднеиньских гадательных надписях.

Иньское "шаманство" - вне зависимости от того, какова была степень его сходства с известными этнографическими аналогами - находилось в культурно-историческом родстве с иньской гадательной традицией. Да и с общетеоретической точки зрения, между шаманизмом и мантикой иньского образца можно усмотреть определенную типологическую общность. В обоих случаях речь идет о магической медиации через внешнего посредника - гадателя или шамана; в обоих случаях контакты с сакральной инстанцией происходят хаотическим образом (у шамана - хаотически по форме, у гадателя - хаотически по сути, поскольку властвует принцип непредсказуемости результата). Ритуальные действия, осуществляемые шаманами и гадателями - это акты общения с внеположными сакральными объектами, не предполагающие от участника ритуала внутреннего самоуглубления. И там, и здесь сношение с божеством имеет "одноразовый" характер и не создает длительности коммуникации, вследствие чего сопряжено с эксцессивными проявлениями - либо с экстатической неумеренностью шаманского обряда, либо с количественной чрезмерностью гадательных актов.

Версия Акацука Киёси о том, что в гадательных надписях встречается имя У Сяня, известного по "Шу цзин" и "Ши цзи" как харизматический советник шанских правителей, остается спорной. Однако само по себе характерно, что среди многих талантов этой полулегендарной личности, о которых говорится в различных письменных источниках, особо выделяются шаманские способности (У Сяню, кроме всего прочего, приписывается изобретение барабана, одного из шаманских атрибутов) - и дар оракула; именно с У Сянем некоторые классические источники, например, "Люй-ши чуньцю", увязывают само введение мантического ритуала.

Заслуживает внимание еще одно обстоятельство, на которое указывает в одной из своих работ Чжан Гуанчжи. И в шаманских обрядах, и в иньской мантике активно использовалась анималистическая символика: шаманы перевоплощались в зверей и птиц, чтобы перенять их магические способности, а гадатели оперировали костными остатками живот-

ных, также явно наделенных сакральными функциями [Chang 1976:196].

Символический образ зверя вообще глубоко укоренен религиозной культуре Шан-Инь, причем выражает он именно тот ее аспект, который был назван мной "брутально-оргиастическим". Я имею в виду знаменитую маску *тао те* 饕餮, наиболее типичный орнаментальный мотив иньских бронзовых сосудов. Маска *тао те* представляет собой, как известно, стилизованную личину зооморфного монстра, которая передает идею "пожирания" (антропофагии, в частности). Не вдаваясь пока в особенности символики *тао те,* отмечу одну весьма любопытную деталь, связанную с иньским "звериным стилем" в целом.

Сыма Цянь, описывая иньского правителя Ди-синя, несколько раз пользуется метафорой "дикого зверя", как бы подчеркивая "варварскую" и "нечеловеческую" суть последнего правителя Инь. Так, по словам ханьского историка, Ди-синь был жесток и кровожаден ("разрубал врагов на куски") и притом настолько силен физически, что "мог голыми руками бороться с дикими животными". К этим последним, утверждает Сыма Цянь, он вообще питал странную привязанность, специально их отлавливал, а отловив, наполнял ими дворцовые парки и башни. Из звериных туш Ди-синь якобы устраивал целые "леса" и, запустив туда обнаженных мужчин и женщин, заставлял их "гоняться друг за другом и устраивать оргии на всю ночь" [Сыма Цянь 1975:105].

Изрядная доля исторической иронии заключена в том, что реальный Ди-синь, судя по синхронным эпиграфическим источникам, был наиболее "цивилизованным" иньским правителем (по меркам чжоуской цивилизации). Эпоха его царствования была отмечена самым низким уровнем потребления вина, человеческих жертв приносилось много меньше, чем в предыдущие периоды, зато обычные жертвоприношения календарного цикла осуществлялись с наибольшей регулярностью и систематичностью. Ди-синю просто не повезло: по законам традиционной китайской историографии, он, как последний представитель царствующей династии, был обречен стать злодеем в глазах всех последующих поколений. И все же в характеристике, данной автором "Исторических записок", от-

части запечатлелась историческая действительность, правда, идеологически трансформированная и целиком персонифицированная в образе неудачливого Ди-синя, а именно - "звериные" и "оргиастические" мотивы иньской культурной традиции.

Символическая природа чжоуского ритуализма

Обсуждение вопроса о соотношении иньских и чжоуских ритуалов - и шире - культур Шан-Инь и Чжоу имеет длительную историю. Первое известное нам высказывание на эту тему приписывается самому Конфуцию. Я имею в виду фразу из второй главы "Лунь юй", в которой говорится о принципиальной преемственности ритуалов династий Ся, Инь и Чжоу [Чжу цзы 1988, т.1:39]. Мнение о том, что культура трех древних династий представляет собой нечто однородное и неделимое, стало господствующим в классической китайской историографии. Не утеряло оно своего влияния и на умы современных китаистов. Многие авторы, в особенности из числа ученых КНР, в той или иной мере продолжают придерживаться традиционной точки зрения на общества Шан-Инь и Чжоу. Более того, в синологической литературе можно встретиться с попытками подыскать новые аргументы в пользу этого ортодоксального подхода, подвергнув его определенной модернизации и приспособив на новый научный лад [Wong 1992].

Взгляд, в соответствии с которым чжоусцы, придя к власти, не изменили цивилизационных основ древнекитайского общества, отчасти подкрепляется и распространенным среди историков и археологов представлением о низком уровне развития чжоусцев додинастийного периода. Считается, что до завоевания господства на Среднекитайской равнине они представляли собой этноплеменное образование полуварварского типа и что лишь контакты с культурными иньцами позволили им приобщиться к высоким достижениям древнекитайской цивилизации, главным образом, в области металлургии и письменности.

В то же время некоторые исследователи попытались отойти от традиционного понимания династии Чжоу как простой

восприемницы иньского культурного наследия. Впервые эта позиция была выражена Ван Говэем в статье 1917 года "О системах династий Инь и Чжоу". В ней китайский историк высказал положение о существенном отличии духовных культур двух династийных эпох. Суть его сводилась к тезису о том, что в чжоуском обществе, в отличие от предшествующего периода, получили распространение принципы общественной морали [Ван Говэй 1959, т.2: 451-480].

Мысль Ван Говэя получила резонанс в научных кругах и была поддержана другими учеными, которые стали относить к периоду чжоуского завоевания начало утверждения в Китае гуманистической идеологии, вытеснившей религиозные суеверия иньского времени (см. напр. [Фэн Юлань 1959: 46-65]). Здесь обычно ссылаются на известное утверждение "Ли цзи", согласно которому иньцы поклонялись духам и демонам, тогда как чжоусцы превыше всего ставили ритуал (*ли* 禮), а от демонов и духов старались держаться на почтительном отдалении [Ли цзи 1934, т.9:41].

Но означает ли это, что в Западном Чжоу уже оформилась идея ритуала-*ли* и соответствующая ей социальная этика конфуцианского типа? И в чем именно - в каких понятиях и концепциях - заключается историческая новизна идеологии, отраженной в письменных памятниках раннечжоуского периода, например, в текстах "Шу цзин" и "Ши цзин"? Отвечая на последний вопрос, специалисты чаще всего указывают на категории *тянь* 天 и *дэ* 德, а также на тесно связанную с ними доктрину "небесного мандата". Значение этого идейного новшества чжоуского времени оценивается, как уже отмечалось, по-разному, хотя во всех случаях признается этический универсализм нового миропонимания.

Знакомство с подлинными эпиграфическими текстами Западного Чжоу, а, главное, их сопоставление с аналогичными иньскими источниками заставляют признать, что в начале династии Чжоу действительно появляются и получают развитие представлений об этическом благе, о нравственном долге правителя, о моральной стороне взаимоотношений в иерархически организованном социуме. Однако процесс распространения этических мотивов в общественном сознании раннего

Чжоу сам по себе нуждается в разъяснении и типологической спецификации. Каким был внутренний механизм этого духовного процесса и в чем состоял его настоящий культурный смысл? Найти требуемый ответ можно, проследив судьбу иньских ритуальных "средоточий" в эпоху Западного Чжоу.

Если назвать самую общую примету того, что произошло с древнекитайским ритуалом после воцарения династии Чжоу, то это - преодоление иньских культовых эксцессов и отказ от брутальных проявлений в культуре. На смену откровенной неумеренности обряда пришла церемониальная сдержанность.

Весьма символично название одной из чжоуских глав "Шу цзин" - "У и", которое можно перевести как "Против излишеств". Общий смысл главы заключается в обращенном к власть предержащим требовании бережливо относиться к плодам труда простолюдинов. В речах, исходящих из уст добродетельного Чжоу-гуна, содержится призыв к скромности, порицаются роскошь и праздные удовольствия, в общем, все, что влечет за собой неразумные расходы царской казны. Однако если вспомнить, что в главе "Цзю гао" понятие "излишества" (*и* 逸) применяется не только к материальным тратам в узком значении слова, но и ко всяким "крайностям" вообще (в том числе крайностям питейным), то становится ясен истинный подтекст морализаторского поучения Чжоу-гуна. В императиве "умеренного образа жизни", предписываемого правителю, нашла отражение более глубокая культурная реальность раннечжоуской эпохи - запрет на всякие проявления ритуального расточительства, переход от стихийных и избыточных форм религиозной коммуникации к ритуальной этике самоограничения и духовной самокультивации.

"Антиалкогольная кампания" первых чжоуских ванов, отголоски которой звучат не только в "Цзю гао", но и в таких раннезападночжоуских надписях на бронзе, как "Да Юй дин", имела далеко идущие последствия. Ее результатом стало не просто более умеренное потребление вина, а скорее общее вытеснение винных церемоний на периферию общественной жизни древних китайцев. Ранние чжоусцы отнюдь не боролись за "культуру" питейных обычаев, они просто сузили область ритуального применения вина, заменив его новыми

жертвенными обрядами, связанными с использованием вареного мяса и зерна. Собственно говоря, эти обряды были известны уже иньцам, но только в Западном Чжоу они приобрели главенствующее значение. Сосуды, относящиеся к известной "винной триаде", начали мало-помалу исчезать из погребений уже в начале Западного Чжоу, а после Му-вана переход к наборам сосудов *дин* и *гуй* как к новому структурообразующему компоненту погребального инвентаря стал необратимым.

Надписи на бронзе упоминают душистое вино *чан* 鬯 в качестве одного из традиционных объектов пожалований в раннечжоуском Китае. Дарения вина-*чан* равномерно представлены на протяжении всей западночжоуской эпохи, однако, если судить по общей их численности, они явно второстепенны и не играют сколько-нибудь существенной роли в системе чжоуских пожалований. В начале Западного Чжоу вино жалуется преимущественно в составе небольших наборов жертвенного назначения; в него обычно входит металл (для отливки ритуального сосуда) и животное, предназначенное для заклания, чаще всего бычок. А в середине и конце западночжоуской эпохи вино присутствует почти исключительно в престижных пожалованиях, связанных с церемонией *цэ мин;* кувшином вина-*чан* в таких пожалованиях, как правило, открывается перечень даров [Крюков В.М. 1997:75]. В некоторых надписях на бронзе можно прочесть о пирах западночжоуской знати, но прямых сведений об использовании вина во время таких застолий крайне мало[51]. Одним словом, винная тема не принадлежит к числу популярных в ритуальной эпиграфике раннего Чжоу.

Обычай человеческих жертвоприношений исчез вслед за падением иньской династии даже еще более внезапно, чем

---

[51] *Один из немногих примеров такого рода - текст "Э-хоу дин"* (№310), в котором описывается пир, который был устроен для вана одним из *чжухоу* и сопровождался распитием вина. В иньских надписях на бронзовых сосудах, напротив, такие сведения нередки. В Инь, судя по всему, существовал обычай делать пожалования непосредственно во время ванских винных застолий (см. напр. надписи №№46-48).

это произошло с винными ритуалами. В археологических памятниках Западного Чжоу зафиксирован только один случай собственно ритуального заклания людей (*жэньшэн* 人牲), да и то весьма скромного по количеству жертв[52]. Что касается человеческих сопогребений (*жэньсюнь* 人殉), которые не являлись жертвенными ритуалами в строгом смысле слова, то они представлены здесь несколько шире, хотя тоже не могут идти в сравнение со своими иньскими аналогами. Так, в районе западночжоуской столицы в Фэнси обнаружено 27 могил, в которых, помимо главных покойников, сопогребено в общей сложности 36 человек [Хуан Чжаньюэ 1987:163]. Впрочем, судить о реальных масштабах практики человеческих сопогребений в раннем Чжоу пока все же затруднительно, поскольку до сих пор не раскопано ни одной ванской могилы этого времени.

Синхронные эпиграфические источники Западного Чжоу тоже решительно умалчивают о жертвоприношениях людей. К примеру, среди многочисленных надписей, посвященных описанию военных походов чжоусцев, нет ни одной, где бы отчетливо говорилось о жертвенном заклании захваченных военнопленных [Крюков В.М. 1997:156-167][53].

В раннечжоуской ритуальной эпиграфике нет прямых упоминаний о том, что в начале династии Чжоу была провозглашена новая государственная политика в области жертвенных ритуалов, предполагавшая запрет на человеческие жертвоприношения. Но косвенные свидетельства об этом можно отыскать в письменных источниках периода Чжаньго. В "Цзо

---

[52] 16 жертвенных ям круглой формы в районе деревни Бэйяоцунь близ Лояна, в которых найдены останки 11 людей, видимо, закопанных живьем. Как полагают китайские археологи, территория, на которой найден этот жертвенник, была заселена выходцами из Инь [Хуан Чжаньюэ 1987:161].

[53] Иньские *цзиньвэнь,* как и в случае с винными ритуалами, в данном отношении более информативны. Например, в надписи "Цзоцэ Бань янь" (№21) говорится о заклании плененного вождя племени Жэнь-фан на алтаре Земли, а в тексте "Во дин" (№41) сообщается о двух женщинах, принесенных автором этой инскрипции в жертву духам предков.

чжуань" описано происшествие, случившееся в 10-м году правления Чжао-гуна (532 г. до н.э.): луский военачальник Пинцзы вторгся в княжество Цзюй и, захватив пленных, "впервые принес человеческие жертвы на алтаре в Бо", за что подвергся суровому порицанию со стороны сановника по имени Цзан У-чжун. Тот, осуждая Пин-цзы, сослался на авторитет самого чжоуского Чжоу-гуна, высказавшись в таком примерно духе: благородный Чжоу-гун не творил человеческих жертвоприношений, он творил справедливость [Legge 1939, vol.8:628]. Случаи, похожие на этот (акт человеческого заклания, предпринятый местным владетелем, и последующая его критика со стороны какого-нибудь ревнителя морали, указывающего на принципиальное несоответствие данной акции "истинному ритуалу древности"), воспроизведены еще в двух местах "Цзо чжуань" (11-й год правления Чжао-гуна и 19-й год правления Си- гуна) [Legge 1939, vol.7:175; vol.8:632].

В том же источнике можно найти описание еще одного события, идентичного по своему социокультурному смыслу трем вышеупомянутым эпизодам. В 639 г. до н.э. в царстве Лу разразилась засуха, и местный правитель Си-гун, отчаявшись, решил прибегнуть к крайней мере - произвести сожжение шаманки (尪) и некоего "исхудавшего уродца". Цзан Вэнь-чжун, добродетельный советник Си-гуна, стал отговаривать своего государя: "Не так должно поступать во время засухи. Укрепите городские стены и позаботьтесь об экономном расходовании зерна. <...> Причем здесь шаманка и уродец? Если бы Небу была угодна их смерть, оно просто не дало бы им жизни. Если эти двое и вправду повинны в засухе, то, умертвив их, мы лишь умножим наши бедствия". Правитель Лу последовал совету Цзан Вэнь-чжуна, и убытки от бескормицы оказались не столь губительными [Legge 1939, vol.7:179].

Сюжет с несожженной шаманкой, кажется, прямо перекочевал на страницы "Цзо чжуань" из какой-нибудь гадательной надписи времен У-дина, вроде тех, которые я приводил в предыдущем разделе. Но между тем и другим - целая историческая эпоха, вместившая в себя не только новый династийный цикл, но, главное, перемену всего идеологического

контекста древнекитайской культуры. Внешнее сходство ситуации (ведь, с формальной точки зрения, иньцы, совершая гадания о человеческих жертвоприношениях, тоже как бы испрашивали стороннего совета о "богоугодности" таких жертв) не способно заслонить принципиальных различий в восприятии "шаманского" ритуала. Как видно из слов Цзан Вэнь-чжуна, правитель царства Лу, замышляя прибегнуть к "дедовскому средству" противодействия засухе, похоже, сам не знает, в чем его подлинный смысл - то ли в том, чтобы ублажить божества природы, то ли в снятии проклятья, олицетворенного в образах шаманки и "исхудавшего уродца". Во всяком случае, разъяснение Цзан Вэнь-чжуна вполне устраивает луского правителя. Акция, запланированная Си-гуном, предстает как экстравагантный рецидив полузабытой архаики, скрывавшейся за толщей чжоуской цивилизации. Собственная же суть ритуальной коллизии с шаманкой и "уродцем" - в символическом противостоянии начал архаики и цивилизации. Одна из главных примет цивилизованной культуры названа в разъяснительном комментарии Цзан Вэнь-чжуна. Это - категория Неба.

"Шаманско-мантический" субстрат культуры Инь был укоренен в стихийной природе божественных сил. Переменчивые иньские боги требовали от людей именно таких контактов - не имеющих прогнозируемого результата, психологически ориентирующих человека на необходимость постоянного "выживания" и оттого поневоле принимающих чрезмерные формы. Чжоусцы, впервые обретя представление о Небе как последнем вершителе человеческих судеб и усвоив понятие небесного мандата, получили в свое распоряжение нечто такое, что в корне изменило характер их общения с сакральной сферой.

Раннечжоуское "небесное повеление" имело неизменную сущность,было продолжительно и предсказуемо; все, что требовалось от благого правителя - это получить *тянь мин* и "сохранить" его, то есть, говоря другими словами, - понять "небесное повеление" и действовать в строгом согласии с ним. Помыслив *тянь мин,* древние китайцы сразу почувствовали под ногами твердую экзистенциальную почву. Они овладели таким "повседневным знанием", которое сделало ненужными

эксцессивные коммуникативные сеансы мантического или шаманского толка.

В раннечжоуских надписях на бронзовых сосудах иньский знак *у* 冰 не встречается. Нет там никаких данных о церемонии *бинь* 宾 (этот иероглиф получает в *цзиньвэнь* новое словоупотребление в качестве термина дарения), равно как и об экстатических ритуалах, подобных обряду вызывания дождя. Единственным отголоском старых верований "шаманистского" круга в эпиграфике раннего Чжоу можно считать фразы о "великих духах", или "прежних просвещенных людях", которые, "поднимаясь вверх и спускаясь вниз (*чжи цзян* 陟降)", снуют в пространстве между чжоуским престолом и двором Небесного владыки (см., напр., надписи №258 и №339).

Но если вопрос об отношении ранних чжоусцев к шаманству всетаки может служить предметом для дискуссий, то судьба мантических обрядов представляется более определенной. После падения правящего дома Инь практика массовых гаданий как централизованного государственного ритуала постепенно прекратилась. Чжоусцы владели техникой гадания на черепашьих панцирях и бычьих лопатках, доказательство чему - находки *цзягувэнь,* сделанные на территории раннечжоуского дворца в Чжоуюани [Чэнь Цюаньфан 1988:101-157]. Но более или менее регулярно они пользовались ею только в самом начале династии. Большинство из приблизительно трехсот обнаруженных гадательных надписей датируется периодами правления Вэнь-вана и У-вана, а самые поздние экземпляры относятся к эпохе Му-вана.

Триста надписей - весьма скромная величина, если сравнить ее с 50000 иньских *цзягувэнь.* Бросается в глаза, что только небольшая часть гадательных костей из числа найденных на территории дворца в Чжоуюани снабжена инскрипциями: на 292 мантические надписи приходится более 17 тысяч целых или фрагментарно сохранившихся черепашьих панцирей и бычьих лопаток, на которых надписи так и не были сделаны. По-видимому, чжоуские жрецы загодя сделали большой запас заготовок для будущих гаданий, дабы обеспечить ритуальные нужды своих правителей на длительный срок, однако потребность в столь интенсивной мантической практи-

ке неожиданно отпала уже вскоре после чжоуского завоевания.

Раннечжоуские гадания отличались от иньских не только в количественном плане, но и содержательно. С самого начала чжоусцы гадали в манере, отличной от той, что практиковалась иньцами. Правители Инь не решались ни на одно даже самое рутинное предприятие, не предварив его соответствующей мантической церемонией. Чжоуские же лидеры прибегали к гаданиям только в тех ситуациях, когда им предстояло принять действительно важное государственное решение, вроде решающего нападения У-вана на шанскую столицу.

Не исключено, что раннечжоуским *цзягувэнь* вообще была свойственна иная ритуальная функция: они являлись не гаданиями в строгом смысле слова, а молениями, то есть имели целью испросить у духов предков помощи в осуществлении мероприятий, о которых сообщалось в надписях. К такому выводу пришел Э. Шонесси, давший оригинальное и вполне убедительное толкование стандартной лексической формулы, которой завершаются почти все гадательные надписи из Чжоуюани. Она включает знак *сы* 思, выражающий пожелание: "да будет посему" или "да минует [нас] неудача" (рис.13).

Типологически сходными с раннечжоускими гаданиями были, по мнению Шонесси, гадания в удельных княжествах периода Чуньцю, о которых упоминается в "Цзо чжуань" [Ся Ханьи 1989:304-308]. Гипотеза американского синолога косвенно подтверждается тем, что в большинстве гадательных надписей из Чжоуюани отсутствует утвердительная конструкция, использовавшаяся для фиксации результатов мантического акта (*янь цы* 驗辭) [Чэнь Цюаньфан 1988:152-153].

И все же, несмотря на возможно иную религиозно-магическую подоплеку, гадательная практика ранних чжоусцев в период до и непосредственно после чжоуского завоевания была отмечена печатью явной архаичности[54] и идеологической

---

[54] Так, в одной из надписей, датируемой началом правления У-вана, говорится о принесении духам предков человеческих и кровавых животных жертв [Чэнь Цюаньфан 1988:108].

зависимости от иньской традиции; достаточно сказать, что адресатами первоначальных гаданий-молений в Чжоуюани являлись не собственные чжоуские предки, а предки иньских ванов [Чэнь Цюаньфан 1988:124-126]. И тот факт, что мантические обряды довольно быстро отошли в западночжоуском обществе на второй план, уступив место иным, более актуальным формам религиозной деятельности, стал свидетельством отхода от исторических основ иньского ритуализма. Это - показатель культурной эмансипации Чжоу, стоящий в одном ряду с такими явлениями, как преодоление ритуального пьянства и запрет на человеческие жертвоприношения. Теперь мы знаем, что изменения в области ритуала отчасти подготавливались ходом развития самой иньской культуры (ослабление "стихийно-оргиастического" аспекта религиозного культа в эпоху Ди-и и Ди-синя). Но новые культурные веяния, обозначившиеся в конце династии Инь, еще не приняли характер качественного сдвига. Подлинный идеологический прорыв произошел только после чжоуского завоевания.

Общий знаменатель основных преобразований в области ритуала, произошедших в древнем Китае после падения Инь - отказ от эксцессивных проявлений иньской религии в пользу нового рационально-этического порядка, основанного на принципе социального блага. В общекультурном плане это означало переход от архаической идеологии к принципам духовной цивилизации, которая ставит во главу угла морализированные ценности, а всякую "неумеренность" и расточительство (а что может быть расточительнее человеческой жертвы?) - запрещает [Bataille 1974:89].

Здесь мы имеем дело с универсальным историческим процессом: в культурах различных народов мира можно отыскать немало примеров, подобных чжоускому "цивилизационному прорыву". Все они имеют отношение к проблематике осевого времени; вспомним хотя бы о ветхозаветном жертвоприношении Авраама как образе преодоления архаической традиции человеческих закланий в акте принятия религиозной веры, требующей от своих последователей не внешних форм богопослушания, но внутреннего самопожертвования.

Цивилизация Чжоу утвердилась и самоидентифицировалась через преодоление ритуального "расточительства" инь-

цев. Но так же, как и в других цивилизациях осевой эпохи, это идеологическое вмешательство имело не только негативный (запретительный) аспект. Оно выразилось в создании иного типа культуры, или, вернее, иного типа религиозной и социальной этики, которая коренным образом переменила духовную жизнь древних китайцев. Манифестацией и, одновременно, питательной средой новой общественной морали стала раннечжоуская система дарений.

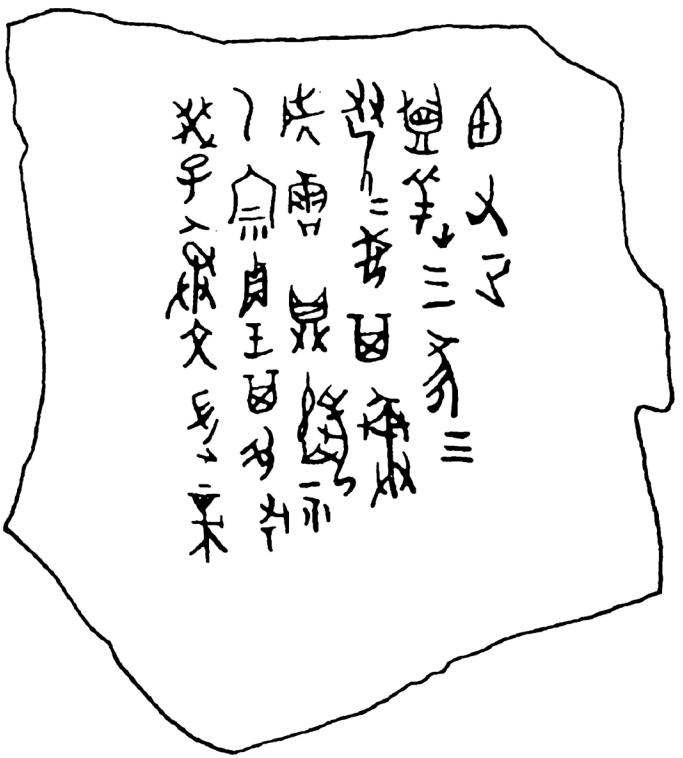


Рис.13. Чжоуская гадательная надпись
[Чэнь Цюаньфан 1988:59]

Пожалования в Западном Чжоу выражали собой два взаимосвязанных начала - рациональное и этическое, причем истори-

ческая тенденция в развитии института дарений в период с XI по VIII вв. до н.э. заключалась во все большем акцентировании обоих этих принципов. В отличие от своих иньских предшественников, которые тоже практиковали ритуальные пожалования, чжоусцы, во-первых, осмыслили дар как моральное благо - "милость", а, во-вторых, целенаправленно инкорпорировали дарения в структуру власти и управления, придав им отчетливую административно-политическую мотивировку (связь пожалований средне- и позднезападночжоуского периодов со служебными назначениями знати). В идеологическом отношении дарения начали активно использоваться для распространения в обществе принципа благонравного "служения" земным ванам и небесным духам-покровителям. Именно в середине и конце Западного Чжоу вошли в постоянный обиход морализаторские "наказы" доноров, в которых наиболее последовательно выражалась рационально-этическая мотивация пожалований: "не осмеливайся не быть добродетельным (*бу гань бу шань* 不敢不善)!" или - "используй [дары], дабы выражать благоговение с утра до вечера (*юн цзин су е* 用敬夙夜)".

Последнее наставление заслуживает специального разбора. Западночжоуский ритуал ориентировал человека не просто на "почитание" всех "старших" (людей и духов), но на почитание постоянное, не ведающее перерывов, проявляемое "денно и нощно". Категория "благоговение" (*цзин* 敬), также как и другие популярные в лексиконе чжоусцев понятия "служение" (*ши* 事) и "почтительность" (*сяо* 孝), подразумевала нечто вполне конкретное: в контактах с земным начальством - политическую лояльность и усердное исполнение должностных обязанностей, а в сношениях со сферой небесной - скрупулезное исполнение жертвенных обрядов, предусмотренных обычаем. Однако, помимо следования определенным внешним нормам социального поведения, эта категория предписывала человеку необходимость неустанной духовной самокультивации, напряженного совершенствования своих врожденных свойств, словом, побуждала его достигать целей ритуала посредством внутренних усилий:

> Цзао Ху изготовил драгоценный сосуд, чтобы умножать [свою] мудрость с утра до вечера, чтобы жертвенно выражать почти-

тельность по отношению к достославному деду и просвещенному отцу (№299).

Бо Даши <...> днем и ночью без устали следует благой силе-*дэ* своих предков, необходимой для служения достославному государю (№237).

Дать точную культурологическую квалификацию западночжоуского императива "неустанного служения" удастся, сопоставив его с уже известными нам признаками иньского ритуализма, главный из которых - общая "неумеренность" религиозной обрядности. Ведь, если вдуматься, исповедуемый ранними чжоусцами идеал "постоянной почтительности", достигаемой посредством "денных и нощных усилий" над самим собой - это концептуальный аналог принципа внешней эксцессивности, присущего иньскому религиозному типу. Аналог, имеющий вместе с тем отчетливо альтернативный характер: здесь "эксцесс" ритуального акта проецируется не вовне, а вовнутрь субъекта ритуала - не столько растрачивается, сколько "сублимируется" в его духовном усилии.

Чжоусцы усвоили религиозный опыт Инь, но вместе с тем полностью его переосмыслили. Избыточность и чрезмерность архаического культа, данные в своем непосредственном виде (в оргиастических крайностях или в навязчивой безостановочности гаданий), были переведены на уровень культурного самосознания - стали объектом д у х о в н о й и н т е р и о р и з а ц и и. Тем самым основательно изменились не только конкретные формы сакрального ритуала, но и весь его символический строй.

Свойственная западночжоуской культуре идея "эксцессивного" самоуглубления в ритуальном действии находит прямое продолжение в представлении об имманентной избыточности дарений. Напряженное морально-религиозное самосовершенствование человека в акте служения правителям и духам естественно преобразуется в "постоянные милости, не ведающие меры", "безграничное счастье", "неиссякающие щедроты", "вечные повеления без конца" и т.д. Эти метафоры изобильных благ, которыми буквально переполнены эпиграфические тексты Западного Чжоу, имеют общее происхождение:

все они восходят к главному харизматическому дару - первому небесному повелению, некогда ниспосланному Вэнь-вану и У-вану. А основной идеей "перводара" *тянь мин* как раз и является мотив избытка благодати, дарованной отцам-основателям династии. Династийное могущество Чжоу, согласно текстам *цзиньвэнь*, буквально произросло из этого сакрального избытка:

> Великое Небо преобильно насытило *дэ* достославных Вэнь-вана и У-вана, даровав нам царство Чжоу. [Вэнь-ван и У-ван] получили великое повеление и распространили свое влияние на все племена, [ранее] не прибывавшие для аудиенции (№318).

В древнем Китае категория дара изначально отождествлялась с образом "переходящего через край избытка". Именно эта символика составляет семантическую основу самого употребительного термина дарения *цы* 賜. В своем стандартном западночжоуском начертании (совпадающем со знаком *и* 易 "перемена", "изменяться"), иероглиф *цы* представлял собой упрощенный вариант написания термина дарения *и* 益. Категория *и* 益 была синонимична понятию *цы*, а в графическом отношении представляла собой изображение ритуального сосуда, из которого выплескивается вино. Знак *и* 益 имел хождение в самом начале западночжоуской эпохи и, в свою очередь, был производным от иньской идеограммы "обильное винное излияние из большого сосуда в малый", которая в гадательных надписях служила обозначением одной из разновидностей жертвоприношений. В надписях середины-конца Западного Чжоу данная идеограмма, так же как и слово *и* 益, уже не встречается; по-видимому, эти древние термины были ассимилированы универсальной категорией *цы* 賜, в связи с чем необходимость в их самостоятельном употреблении отпала [Крюков В.М. 1997:80-82]. Акт смыслового поглощения архаического иньского термина чжоуской категорией дарения весьма символичен. То, что в языке гадательных надписей означало конкретный вид жертвенного возлияния вина, в западночжоуских надписях на бронзе преобразовалось в обобщен-

ное понятие изобилия благ, изливающихся на участников ритуала. От иньской винной церемонии осталась лишь сама идея коммуникативного "избытка", которая приобрела сакрально-этическое значение.

Мысль о благотворной избыточности как имманентном свойстве дарений, связывающих "верхи" с "низами", тесно переплетается с другим идеологическим мотивом, который столь же постоянно присутствует в эпиграфике Западного Чжоу. Я имею в виду мотив социального доверия.

На принцип доверия как характерную норму раннечжоуской политической культуры указывает американская исследовательница В. Кейн. Ей принадлежит очень точное наблюдение, касающееся психологического подтекста надписей о дарениях и назначениях: чжоуские инскрипции сообщают об "обществе, в котором правитель д о в е р я е т своим подданным "безупречно" исполнять возложенные на него служебные обязанности, не злоупотребляя связанными с ними привилегиями и не ожидая иной награды, кроме как чести служить правителю" [Kane 1982-1983:16]. Как полагает Кейн, "именно ванское доверие представляло собой величайшую ценность" для реципиента указа.

Каковы же истоки темы доверительности, ставшей отличительной духовной приметой всей раннечжоуской ритуальной эпиграфики? Отвечая на этот вопрос, прежде всего надо уяснить, что принцип доверия являлся не просто категорией индивидуальной психологии. Он был выражением целостного миропонимания и указывал на качественно новое восприятие всей системы отношений между человеком и властью - как в "земной", так и в "небесной" ее ипостасях. Понять его особенности можно лишь в сравнении с общественной идеологией иньцев.

Эпиграфические источники эпохи Инь позволяют реконструировать идеологическую модель государственной власти, которую можно условно назвать "персоналистской". Она построена на представлении о сакральной исключительности вана. Иньский правитель - восприемник и продолжатель обожествленного царского рода. Он обладает абсолютными ритуальными полномочиями, которые дают ему возможность осуществлять единоличное государственное правление и едино-

личное же общение с божествами и духами предков (иньские шаманы-*у*, как явствует из гадательных надписей, в любом случае занимали крайне низкое социальное положение и были всецело подчинены в своей культовой деятельности правителям - верховным жрецам Инь). Государственный ритуал в иньском обществе - это исключительно ванский ритуал, вне зависимости от того, идет ли речь о гадательных и жертвенных церемониях или же о вопросах административного управления.

В геополитическом отношении государство Шан-Инь представляло собой довольно аморфное образование, состоявшее из столичной ванской резиденции - "Великого города Шан" - и соседних "земель" (*ту* 土), различавшихся по четырем сторонам света. Земли-*ту* были населены родоплеменными группами, которые признавали верховную власть иньского правителя. Они платили ему регулярную дань и присылали воинские ополчения, когда ван отправлялся в походы против племен, не подчинявшихся его воле; районы, где проживали эти враждебные племена, находились за пределами земель-*ту* и именовались в гадательных надписях "окраинами" (*фан* 方). Военно-политические союзы, заключаемые с "землями", всегда имели временный характер, поскольку лояльность соседей по отношению к столичной власти определялась соображениями сиюминутной выгоды. Они могли с легкостью переходить в разряд противников "Великого города Шан" и столь же легко возвращались к прежнему зависимому положению, когда находили это политически целесообразным. Поэтому то, что принято именовать "государством Шан-Инь", на деле не имело устойчивых внешних границ и существовало по принципу ad hoc.

Союзные племена никогда не выступали в защиту интересов иньского государства вообще, но действовали по принципу персонального подчинения вану, когда тот обеспечивал им политическое покровительство. Ваны же, со своей стороны, никогда не делегировали свои властные полномочия младшим союзникам, предпочитая концентрировать всю полноту руководства в собственных руках. Поэтому в *цзягувэнь* можно найти множество гаданий, предметом которых является личное

участие правителя в карательных походах, но нет таких, где бы говорилось о самостоятельных нападениях союзных племен на враждебные окраины-*фан* [Origins 1983: 549].

Стиль политической жизни общества Шан-Инь во многом отражался на характере контактов иньских правителей с сакральной сферой. Не в том отношении, конечно, что ван мог произвольно выбирать себе объекты богослужения, а в смысле непредсказуемости богов-покровителей, как бы повторяющей ненадежность политических партнеров "Великого города Шан". Иньцы отчетливо осознавали свою постоянную уязвимость перед лицом сакральных сил, которые являлись одновременно и подателями материальных благ, и источником постоянной угрозы. Благосклонность верховного бога Шанди вовсе не была гарантирована иньским правителям и могла внезапно смениться на немилость, сулящую тем немалые бедствия. В представлении иньцев Верховный владыка являлся "инаковым" существом: он был свободен от каких-либо моральных обязательств перед людьми, и его намерения не могли стать предметом долгосрочного прогноза, основанного на рациональном познании. Совершенно такими же были и близкие предки ванов, связь которых с божественной природой Шанди подчеркивалась использованием термина *ди* 帝 в посмертных именах правителей Инь. В отношениях с ними не могло быть и речи об "искренности" или "внутреннем долге", они требовали от людей только одного - обильных и непрекращающихся жертвоприношений.

Божества и предки представлялись иньцам в образе ненасытных и свирепых созданий, требующих постоянного жертвенного кормления. К тому же эти создания имели ярко выраженные антропофагические наклонности; размах и интенсивность человеческих закланий в иньском обществе - важное, но не единственное тому подтверждение. Печатью божественной антропофагии отмечено все изобразительное искусство эпохи Инь, которому довлеет образ мифологического зверя, пожирающего человека. Чжан Гуанчжи, посвятивший данной теме специальное исследование, указывает на две отличительные черты зооморфных мотивов иньского искусства. Это, во-первых, придание животной символике роли посредника между людьми и богами, а во-вторых, отражение

идеи магического господства зверя над человеком (последний рисуется как подавленное существо, всецело находящееся во власти хищных животных и фантастических звероподобных монстров). В иньской культуре символы звериного мира используются для противопоставления людей и богов, причем к божественной сфере причисляются и усопшие предки, которые по своим качествам практически ничем не отличаются от прочих божеств [Chang 1976:190-195].

Наблюдение Чжан Гуанчжи о сходстве иньских предков и богов вполне согласуется с данными *цзягувэнь*. В гадательных инскрипциях невозможно провести четкое функциональное разграничение между близкими ванскими предками (в чьи имена включаются циклические знаки)[55], предками дальними (вроде мифического Ди Ку 帝嚳) и божествами природы, такими, как дух реки Хэ 河 или дух горы Юэ 岳. Они получают сходные жертвоприношения и по-одинаковому вмешиваются в жизнь людей, то одаривая их дождем и урожаем, то насылая на них разные напасти. Если к этому прибавить, что духи природных стихий иногда называются в гаданиях словом *гао цзу* 高祖, что означает "высокий предок" (например: *хэ гао цзу* 河高祖 и *юэ гао цзу* 岳高祖), то грань между богами и предками вообще становится малоразличимой.

Несколько особняком стоит верховное божество Шанди. Его культ отмечен некоторыми странностями, которым до сих пор не дано удовлетворительное объяснение. В своих деяниях Шанди опирался на посреднические услуги младших богов пантеона - духов пяти сторон света, именовавшихся *ди ши* 帝使 (букв.: "посланники Шанди") и *ди чэнь* 帝臣 ("слуги Шанди"). Во всем остальном его поведение мало чем отлича-

---

55 Перечень близких предков иньских ванов, упоминаемых в гадательных надписях, начинается с Шан-цзя 上甲. В генеалогии Сыма Цяня он соответствует Вэю 微, предку основателя иньской династии Чэн Тана в шестом поколении. Предку Шан-цзя в *цзягувэнь* предшествует божество по имени Ван-хай 王亥 (предположительно отец Шан-цзя), который является связующим звеном между близкими предками и богами, чья степень родственной близости с иньскими ванами не поддается точному определению.

лось бы от действий обычных предков и богов, если бы не одна особенность. Правители Инь никогда не вступали с Шанди в прямой контакт. Они не приносили ему жертв и не обращались к нему с просьбами о помощи. Иньские ваны лишь гадали о его намерениях. Вдобавок ко всему из иньских эпиграфических источников нельзя понять, каков был характер генеалогической связи Шанди с обычными предками-*ди.*

Л. С. Васильев, пытаясь разъяснить этот феномен, выдвинул гипотезу, согласно которой термин *шанди* 上帝 в надписях на гадательных костях не обозначал верховное божество (первопредка ванов Инь), а являлся собирательным названием для всех предков иньских правителей. Слово *шанди,* по мнению историка, следует переводить во множественном числе: "верховные предки" (т.е. "предки, находящиеся наверху") [Васильев Л.С. 1995:228]. Иное предположение высказал Чжан Гуанчжи. По его мнению, в иньской религии "понятие Шанди было абстракцией, тогда как предки представляли собой субстанции" [Chang 1976:190].

На мой взгляд, оба эти толкования вступают в противоречие с характером словоупотребления *шанди* в гадательных надписях. Шанди (сокращенно - Ди) упоминается в *цзягувэнь* как божество, занимающее более высокое иерархическое положение по сравнению с обычными ванскими предками. В частности, считалось, что духи предков совершают для Ди ритуал *бинь* 賓 - тот самый, который применялся к самим предкам со стороны правителей Инь:

> Гадали: предок Да-цзя не совершит [ритуал] *бинь* для Ди? [Сима 1967:158-2].
> Гадали: предок Сяо-и не совершит [ритуал] *бинь* для Ди? [там же].
> Гадали: Сянь[56] совершит [ритуал] *бинь* для Ди? [там же].

В процитированных надписях термин *ди* явно употреблен в единственном числе: иньские надписи не дают примеров,

---

[56] Сянь 咸 - божество, отождествляемое с духом иньского У Сяня.

когда в ходе ванской церемонии *бинь* принимался бы не один, а сразу несколько предков. Ясно и то, что Ди, если и является "абстракцией", то ничуть не больше, чем принимающие его предки. То, что во время ритуала *бинь* Шанди находился по отношению к близким предкам на позиции, аналогичной той, которую те занимали по отношению к здравствующим ванам, наводит на мысль о существовании правил, регламентировавших общение между богами разного уровня, а также между людьми и богами. Ваны не оказывали церемониальный прием *бинь* самому Шанди, но гостящих "посланников Ди" (*ди ши* 帝使) они принимали. Возможно, в этой иерархии ритуальных статутов и следует искать объяснение странных черт культа Шанди, которые ставят в тупик современных исследователей.

Для обозначения иерархической соподчиненности сакральных инстанций разного уровня иньцы применяли выражение *шан ся* 上下, т.е. "верхи и низы" (или - *ся шан* 下上):

> Вану не следует идти походом на Гун-фан? Низы и верхи не окажут благоприятствования? [Сима 1967:149-4].

Не совсем ясно, кто включался в понятие "верхи" - только лишь Шанди или кто-то еще. Но в данном случае важен сам принцип деления богов на "верхних" и "низших". Это представление сохранилось и в последующие эпохи. О существовании "высших и низших духов" говорится в некоторых классических текстах периода Чжаньго (см. напр. [Го юй 1975:620,714]).

Принося жертвы предкам-*ди,* иньские ваны преследовали чисто практический интерес - умиротворить духа предка и заручиться его поддержкой. Они стремились ритуально адаптироваться к нему, приспособиться к его присутствию, наподобие того, как союзные земли-*ту* приспосабливались к соседству с "Великим городом Шан". Несмотря на наличие социальной иерархии у богов и людей, в иньском социуме еще не существовало того, что в современном политологическом лексиконе именуется "единой властной вертикалью" - структуры, предполагающей последовательное доведение начальственных команд по всем нижестоящим инстанциям. Правители иньской династии находились в зависимости от своих обо-

жествленных предков, но эта зависимость не носила характера прямого рангового подчинения. Ваны, обладая монопольной прерогативой толковать текущие волеизъявления предков, использовали ее для собственных политических нужд и не были обязаны делиться своим сакральным знанием с общественными низами.

С приходом династии Чжоу иньский религиозно-политический "персонализм" сменился иной идеологией власти. Я бы определил ее как "коммунально-патерналистскую". Правители Шан-Инь исходили из принципа "государство - это я", понимая его буквально, - поэтому в синхронных иньских источниках напрочь отсутствуют выражения типа "шанская держава" или "царство Инь". Чжоуские сыны Неба, наоборот, считали себя частью единого целого, именуемого "нашим царством Чжоу" (*во чжоу бан* 我周邦). Их геополитическое мышление в корне отличалось от иньского, имея скорее "центробежную", чем "центростремительную" природу. Они отчетливо идентифицировали себя со всеми территориальными владениями Чжоу, а не только со своими столичными резиденциями, которые, соответственно, уже не играли роль священного центра мироздания - ту, что приписывалась иньцами "Великому городу Шан".

Идеологически овладев новым территориальным пространством, они отдали себе отчет и в своей исторической ответственности за населяющий его "народ" (*минь* 民). Оттого в речах раннечжоуских правителей, воспроизводимых в инскрипциях на бронзе, настойчиво звучит мысль о необходимости неукоснительно сохранять "народ и земельные пределы, обретенные прежними ванами (*сянь ван шоу минь шоу цзян ту* 先王受民受疆土)" (№99). "Ваноцентристская" ориентация политического сознания, конечно, осталась в силе; чжоуские Сыны Неба продолжали считать себя "единственными из людей", и, одаривая подданных, не уставали напоминать им: "Служи мне, единому (*ши во и жэнь* 事我一人)!". Они вовсе не отказались от своих священных прерогатив, но частично поделились ими со своими подданными - в явную противоположность иньским правителям, которые, кстати сказать, вообще не знали категории "народ".

Замысел основателей династии Чжоу состоял в том, чтобы создать единое централизованное государство, функционирующее наподобие большой семьи. Не зря такие понятия, как "наше царство Чжоу", "наша семья" (*во цзя* 我家), "мой престол" (*чжэнь вэй* 朕位) и "мое тело" (*чжэнь шэнь* 朕身) часто перечисляются в ванских речах через запятую - как, например, в надписи "Ху гуй" (№339). Осуществив земельные пожалования своим младшим родственникам и главам местных кланов, первые чжоуские правители "по-отцовски" доверили им часть своих властных полномочий, потребовав взамен "сыновней" лояльности.

Идея родственных уз, скрепляющих воедино все государство сверху донизу, имела под собой реальную подоплеку, поскольку именно родство всецело определяло положение человека в обществе. Однако этой идее был придан особый религиозно-этический смысл, выходящий за рамки представления о естественной кровнородственной общности. Ван - "отец" своему народу ровно в той мере, в какой он осознает духовное отцовство Неба по отношению к самому себе.

Тема доверительности в отношениях между правителем и его подданными имеет очевидный исторический подтекст - мотив дарования благодати основателям чжоуского государства. Небо в точном значении слова в в е р и л о царство Вэнь-вану и У-вану. Чтобы понять смысл этой символической акции, надо вернуться к исходной версии происхождения *тянь мин* в надписях на бронзе.

Как мне уже приходилось говорить, история вручения "небесного повеления" описывается в эпиграфических памятниках раннего Чжоу не совсем так, как в классических сочинениях конфуцианского круга (где благородный муж сначала совершенствует свое *дэ,* а затем в награду удостаивается благорасположения Неба). В восприятии ранних чжоусцев категории *дэ* и *тянь мин* не противопоставлялись друг другу, подобно заслуге и вознаграждению. Право на царский трон рассматривалось ими в качестве высшей формы благодати, а та, в свою очередь, осознавалась как полнота небесного волеизъявления. Согласно этому исконному пониманию, основатели династии, получив *тянь мин,* тем самым снискали и благодать-*дэ.* Иначе говоря, изначально между обретением *дэ* и

получением мандата на царствие не было ясной каузативной связи. Причина перемешалась со следствием: первородное "повеление" претворилось в "благодать", а "благодать" явилась первым "мандатом" и первой же "заслугой" [Крюков В.М. 1997:217]. Таким образом, нормативным отношениям взаимного обмена в социуме и космосе был символически предпослан внерациональный чистый дар, а в глубинной основе разумного и благоупорядоченного государственного правления оказался сокрыт момент "предельной невыразимости" - акт безусловного доверия Неба по отношению к Вэнь-вану и У-вану.

Патерналистская функция правителя, неразрывно связанная с историей принятия "небесного сыновства" чжоускими ванами, четко обозначена в эпиграфике Западного Чжоу. Согласно ритуальным инскрипциям, Сын Неба должен проявлять неослабную заботу об укреплении своего государства, постоянно "помнить" (*нянь* 念; *бу ван* 不忘) о всех своих "слугах", а также их добродетельных предках и неустанно следить за тем, чтобы не иссякал поток исходящих от него даров и благих повелений:

> Чиновник Ван сказал: "<...> Государь не забывает потомков мудрых людей. Он щедро воздает им должное и одаривает милостью" (№252).

> Ван так сказал: "Лу-бо Дун, твои предки в нескольких коленах имеют заслуги перед царством Чжоу. Они помогали расширять его границы во все четыре стороны света, по-читали милостивое и преобильное небесное повеление. Ты [тоже] начинаешь действовать, не ошибаясь. Дарю тебе кувшин сладкого вина и металлическую колесницу" (№198).

Постоянно общаясь со своими многочисленными "слугами" с помощью приказов и дарений, правитель ритуально репродуцирует тип коммуникации, существующей между ним и Небом. Ванские повеления, несущие в себе частицу небесной благодати-*дэ*, опускаясь по ступеням иерархической лестницы, достигают оснований общественной пирамиды. Пересекая державное пространство Чжоу, они проникают в самые отдаленные пределы, в которых только обитает ванский народ.

Таким образом, весь социум через ванское посредничество становится причастен к сакральной силе Неба. Священное начало переносится через персону правителя на все государство, которое символически отождествляется с "телом вана". Все ванские "слуги" получают ту меру сакрального влияния, которая соответствует их социальному статусу (или, можно сказать, - степени их "родственной" близости с ваном). А, получив ее, они получают возможность помогать правителю в дальнейшем претворении *тянь мин.* И без этой помощи тому никак не обойтись. Государственный ритуал в Западном Чжоу - это ритуал "коммунальный". Ни в области политического управления, ни в своих контактах с небесной сферой, чжоуский ван не может действовать иначе, как полагаясь на содействие "тех, кто находится слева и справа [от него] (*цзо ю* 左右)".

"Коммунализм" чжоуского ритуала имел еще один аспект. Обращаясь с речью к кому-нибудь из своих подданных, ван всякий раз напоминал ему о былых заслугах его предков. Этим он не только выражал уважение к их памяти. Духи предков продолжали непосредственно участвовать в жизни своих здравствующих потомков, принимая их жертвоприношения и одаривая их в ответ долголетием, счастьем, а пуще всего - "вечными повелениями". Тем самым они оказывали деятельное влияние на ход дел во всем чжоуском государстве, и правитель, естественно, был заинтересован в ненарушимости связей между подчиненными ему людьми и их предками. Эти связи не просто повторяли модель отношений между ваном и народом и между Небом и ваном, но служили их прямым продолжением. Милости правителя переходили по принципу родственной сопричастности на предков реципиента, а дары духов предков, умножая витальную потенцию их потомков, помогали тем принимать участие в совместном осуществлении *тянь мин.*

Чжоуский ритуал изменил соотношение между людьми, предками и богами. В иньской культуре человек находился в символической оппозиции к силам сакрального космоса. Он не разделял предков и и богов; и те, и другие в равной мере воплощали для него священное - нечеловеческое - начало. А их отношения с самим собой он отождествлял с магическими

отношениями зверя и жертвы. В Западном Чжоу ситуация стала иной. Дистанция между человеком и его обожествленными предками резко сократилась. Брутальные божества предстали в образе "прежних просвещенных людей", страждущие духи потребовали от живущих не кровавых жертв, но моральных обязательств. Реформа системы имен, упразднившая особый способ номинации усопших, еще больше уподобила их живым людям и привела к радикальному сближению земной и небесной сфер.

Но процесс "очеловечения" предков не привел к их десакрализации. Я не могу полностью согласиться с Чжан Гуанчжи, который полагает, что "в западночжоуское время мир богов и мир предков впервые подверглись существенному разграничению, а в качестве связующего звена между ними было введено понятие *дэ*" [Chang 1976: 195]. Вторая часть этого утверждения вполне справедлива, категория *дэ* действительно стала универсальным посредующим началом религиозного ритуала, усвоив себе ту роль, которая прежде принадлежала мифологической звериной символике. Но предки не отдалились от богов (если это и произошло, то только в эпоху Чуньцю-Чжаньго - время вырождения священных обрядов Западного Чжоу). Они остались неотъемлемой частью сакрального космоса.

Представления об иерархической организации божественного пантеона, включающего в себя богов и предков, не только не ослабли после чжоуского завоевания, но, наоборот, приобрели еще большую стройность и упорядоченность. В иньских источниках нет прямых упоминаний о статусном соподчинении богов разного уровня. В раннечжоуской эпиграфике такие сведения появляются:

> Прежние ваны, находясь слева и справа от [Верховного] владыки, <...> ниспосылают счастье без конца (№345).

В представлении чжоусцев усопшие предки обретались вблизи небесного престола Шанди подобно *чжухоу*, окружающим ванский трон. Иными словами, они состояли в непосредственном ранговом подчинении у верховного божества. Об их отделении от сакрального мира не могло быть и речи.

Другое дело, что предки заняли промежуточное положение в структуре космоса, выразив м е р у близости земного и небесного. Образ Вэнь-вана и У-вана, впервые обретших небесный мандат, духовно преобразил культовую деятельность в раннечжоуском обществе, придав ей глубину и особый смысл.

Небо и предки в религиозной традиции Чжоу близки, но не тождественны. Различие между ними видно хотя бы уже из описания их сакральных свойств. В надписях на бронзе чжоуские духи предков - в прямую противоположность иньским *цзу* 祖, *ди* 帝 и *гуй* 鬼 - никогда не выступают как источник опасности для людей. Между тем чжоуское верховное божество может выражать себя и в форме карающих проявлений; Небо способно быть не только "щедрым без меры", но также "грозным" и "ужасным".

Этим, впрочем, формальное сходство Неба с божествами иньцев исчерпывается, поскольку принципиально иным является сам характер небесной кары. Иньские боги и предки вредят беспричинно, тогда как Небо наказует за зло. И если в первом случае бедствие, насылаемое на людей, является отображением внешней непредсказуемости божественного мира, то во втором становится знаком внутренней непредсказуемости - несовершенства - человеческой природы. Обязательность расплаты за порок - это в определенном смысле цена "небесного усыновления", оборотная сторона абсолютного доверия, оказанного Вэнь-вану и У-вану.

Если же рассматривать "коммунально-патерналистский" тип ритуала в социологической плоскости, то наиболее адекватной ему формой социальной организации окажется конический клан. Что же касается "персоналистского" ритуализма Инь, то он скорее соответствует родовому концепту. Иньский правитель занимал положение единственной сакральной персоны государства и его монопольного первосвященника не по причине своих личностных качеств, а исключительно в силу того, что являлся символической персонификацией своего обожествленного рода. Только на него и ни на кого больше из числа живущих переходили сакральные прерогативы, коллективным носителем которых было "родовое тело" иньской династии - нисходящая цепь предков, чье начало затеряно в мифологическом прошлом.

Практическим воплощением этой религиозной идеологии являлся мантический обряд. В разных гадательных надписях фигурируют имена различных царских предков, однако, рассмотрев иньские *цзягувэнь* в их совокупности, мы убедимся, что с помощью непрерывных гаданий ваны поверяли магическую связь со всем своим "родовым телом", а не только с отдельными его членами[57]. При этом мантические инскрипции не выделяют никого из ванских предков, будь то ближайшие родственники действующего правителя или божества, находящиеся с ним в самом отдаленном родстве. К примеру, Чэн Тан, провозглашенный в традиционной китайской историографии основателем династии Инь, упоминается в *цзягувэнь* (под именем Да-и 大乙), - но лишь как один из многих предков. Он ровно ничем не отличается от прочих обожествленных представителей царского рода, живших до и после него.

В раннечжоуском ритуале непрерывная цепь предков, не имеющая четко обозначенной начальной инстанции, уступает место конкретным харизматическим лидерам - "отцам" династии Вэньвану и У-вану. К ним постоянно апеллируют, их имя и дело воскрешают в памяти, их именем правят все дальнейшие ваны Западного Чжоу. Эти двое в известном отношении играют для чжоусцев роль сакральных"первопредков", будучи в то же самое время вполне реальными историческими деятелями. Наличие некоего четко локализованного во времени и пространстве лица, от которого берут начало последующие родственные ответвления, - это характерный признак клана. (Род такого лица не знает, его основателем является тотемический прародитель, относящийся к мифологическому времени).

Другой продукт кланового сознания, переведенного на уровень официальной государственной идеологии - символический образ общества как большой "ванской семьи", или единого "ванского тела" - не "родового тела" иньских государ-

---

[57] Идеология "родового тела" наиболее отчетливо выражена в ранних гаданиях времени У-дина, в которых представлен самый обширный перечень предков-адресатов. В дальнейшем их круг постепенно сузился - акцент стал переноситься на ближайших ванских предков [Ло Кунь 1982:174].

рей, онтологически отделенного от прочих смертных, а органической структуры, изоморфной земному социуму. В иньской культуре царская персона являлась для людей существом иного порядка; в чжоуской культурной традиции ван, не теряя своего священного верховенства, стал интимно ("породственному") близок всем своим подданным.

Представление об этом интимном сродстве и лежит в основе двух взаимосвязанных мотивов раннечжоуских *цзиньвэнь* - идей взаимного социального доверия и имманентной щедрости власть имущих. Не трудно убедиться, что принцип доверительности в ритуальных текстах на бронзе - это и есть принцип дара, дар же предстает как выражение духовной целостности Чжоу.

Благая сила *дэ:* рождение символа из "духа" ритуала

Согласно характеристике П. Будберга, *дэ* 德 является важнейшим, после *дао* 道, понятием в древнекитайской макро- и микрокосмологии [Boodberg 1979:32]. Применительно к идеологии раннего Чжоу, в которой термин *дао* еще отсутствует, приоритет *дэ* тем более очевиден. В системе категорий западночжоуской культуры *дэ* занимает центральное место, и по своей мировоззренческой значимости с ней может сравниться разве что понятие Неба (*тянь* 天).

Категории *тянь* и *дэ* не просто сопоставимы по той роли, которую они играют в ритуальной эпиграфике Западного Чжоу; они находятся в самой тесной символической связи друг с другом. Эта связь прослеживается по многим надписям на бронзе, в которых говорится о небесном происхождении *дэ,* "впервые ниспосланной" Вэнь-вану и У-вану. В роли дарителя *дэ* в разных надписях выступает либо Небо, либо представляющее его верховное божество Шанди. Контексты такого рода позволяют, хотя бы и с оговорками, переводить слово *дэ* как "благодать", то есть, буквально, благой (небесный) дар[58]. Другим естественным лексическим эквивалентом

---

[58] Степень условности данного перевода определяется отсутствием в *дэ* того круга христианских идей, с которыми связано устоявшееся употребление понятия "благодать" в русском языке.

этой раннечжоуской категории является понятие "сила", поскольку именно обретение *дэ* дало Вэнь-вану и У-вану могущество, необходимое для того, чтобы "объять покровительством верхи и низы" и "сплотить воедино десять тысяч царств"[59].

Помимо Неба и Шанди, *дэ* может исходить от духов предков. Люди "вымаливают" у них благодать, совершая жертвенные ритуалы:

> Ци Чжун изготовил сосуд *ху* в честь [предка] Пэн Шэна, дабы вымолить [у него] три долголетия и совершенное *дэ* на десять тысяч лет (№360).

Однако неверно считать, что западночжоуское *дэ* представляло собой исключительно благую милость, даруемую свыше. Специфическое свойство благодати заключается в том, что будучи объективной сущностью сакрального миропорядка, она в то же время имманентна субъекту и дарению, в строгом смысле слова, не подлежит. Благая сила не приобретается только лишь извне, поскольку ее потенция изначально присутствует в любом человеке. Поэтому обретение *дэ* всегда мыслилось чжоусцами как процесс внутреннего взращивания и интроспективного прозревания.

В начале чжоуской династии был выработан специальный метод ритуального поведения, связанный с выявлением и актуализацией индивидуального *дэ*. Речь идет об "имитации" или "подражании" (*шуай син* 帥型) благодати предков:

> Дань-бо И Шэн сказал: "Необычайно проявившие себя достославные предки, находясь на службе у прежних ванов, не

---

[59] Весьма важные наблюдения относительно западночжоуского *дэ* и его соотношения с категорией *дэ* в культуре императорского Китая содержатся в недавней статье А.С. Мартынова "Категория *дэ* - синтез "порядка" и "жизни"" [Мартынов 1998]. Правда, в своей публикации автор оперирует исключительно материалом классических канонов "Ши цзин" и "Шу цзин" и не принимает в расчет данных западночжоуской эпиграфики. Настоящее исследование как раз и восполняет этот пробел.

покладая рук способствовали осуществлению великого [небесного] повеления. Я, малое дитя, начал подражать благодати моего величественного деда и отца" (№338).

Тему "копирования *дэ* предков" как особого западночжоуского ритуала разбирает в одной их своих статей К. В. Васильев. Ему же принадлежит весьма проницательное предположение, что в основе подобной ритуальной деятельности лежал механизм магического перевоплощения (слияния с высшим двойником), присущий архаическому сознанию [Васильев К.В. 1973:8]. Вполне вероятно, что общий принцип "имитационного" ритуала был перенесен в раннечжоускую культуру из квазишаманистских обрядов иньцев - таких, как церемония *бинь*. Но вот конкретные способы, при помощи которых чжоусцы пытались магически отождествить себя со своими небесными покровителями и тем приобщиться к их сакральным способностям, не были результатом культурного заимствования; они возникли из собственного духовного опыта чжоусцев. Эти специфические способы "имитационного" усвоения благодати описываются в языке *цзиньвэнь* устойчивой группой терминов, по отношению к которым иероглиф *дэ* выступает в роли прямого дополнения.

Одним из таких специальных терминов является слово "постигать" (*чжэ* 哲):

> Лян сказал: "Мои величественные предки сумели глубочайше и необычайно постичь свое *дэ*, усердно послужив прежним правителям" (№343).

Судя по частоте его употребления, выражение *чжэ дэ* является в надписях на бронзе устоявшимся лингвистическим оборотом. Связь между знаками *чжэ* и *дэ* не случайна; в древнекитайскую эпоху они имели омонимичное звучание, а их смысловая корреляция, произошедшая в начале Чжоу, сыграла немаловажную роль в формировании семантического поля *дэ*. Категория постижения-*чжэ*, отсутствующая в иньских источниках, обозначала выявление благодати путем проникновения человека в собственную "суть" как некоего духовного усилия.

В отличие от современного начертания, знак *чжэ* обычно записывался в раннечжоуских эпиграфических текстах со смысловым детерминативом "сердце" (*синь* 心), подобно самому *дэ*. Понятие *синь* вообще несет важнейшую смысловую нагрузку в семантике *дэ*. Выявление в себе благой силы сочетается с определенным ритуальным воздействием на "сердце", которое можно рассматривать в качестве вместилища *дэ*. В этой связи в надписях на бронзе применяется особое выражение *мин синь чжэ дэ* 明心哲德 ("просветлить сердце, постичь благодать"):

> Чиновник Ван сказал: "Величественный и необычайно проявивший себя родитель Цзю-гун сумел глубочайше просветлить свое сердце и постичь свою благодать, чем воспользовался для служения прежним правителям" (№252).

Известно, что в традиционном Китае с сердцем всегда отождествлялась не только область чувственных переживаний, но и интеллектуальная деятельность. Идеологически совместив "благодать" с "сердцем", чжоусцы увязали понятие *дэ* с особым типом мировосприятия, соответствующим "просветленному" сознанию. При этом "сердце" с самого начала истолковывалось не просто как анатомический орган, но как объект, имеющий преимущественно символическую значимость. Поэтому появление понятия *синь* в западночжоуских ритуальных текстах (в иньском языке это слово не зафиксировано) практически совпало по времени с возникновением категории *дэ,* которая иероглифически представляет собой результат слияния знака "сердце" с иньским графическим прототипом *дэ.* Применение знака *синь* в роли смыслового детерминатива породило, наряду с *дэ,* целый класс терминов, относящихся к психоментальной сфере - *нянь* 念 ("помнить"), *ван* 忘 ("забыть"), *цзи* 忌 ("бояться"), *мао* 懋 ("восхищаться"), *му* 慕 ("стремиться") и т.д.

Знак *мин* 明 в иньских гадательных надписях обозначал "рассвет", то есть выражал понятие внешнего природного феномена. В западночжоуской эпиграфике оно было дополнено контрастным значением внутреннего состояния человеческого

духа. Характерное удвоение семантики *мин,* произошедшее одновременно с символическим познанием "сердца", весьма симптоматично. Оно служит свидетельством принципиальной новизны религиозной мысли ранних чжоусцев, выразившейся в разграничении внешнего и внутреннего аспектов ритуала. "Просветление" - это актуализация духовной глубины коммуникативного акта, открытие которой - настоящий познавательный прорыв по сравнению с иньским ритуализмом. Иньцы знали лишь непосредственный обмен с сакральными силами; смысл коммуникации был равен для них ее феноменальному объекту. Создатели чжоуской цивилизации впервые научились различать форму ритуала и его содержание.

В главе "Книги преданий" "Ло гао" есть место, где рассказывается о том, как Чжоу-гуну были поднесены два кувшина душистого вина (*чан* 鬯). Автор подношения сообщает: "Сие есть просветленный жертвенный дар" [Legge 1939, vol.3:449]. Этими словами он указывает на ценностную квинтэссенцию ритуального объекта - не только вещную, но и духовную природу своей связи с Чжоу-гуном. Образ винного дара как символа внутренней "просветленности" человека, участвующего в ритуале, можно найти и в эпиграфических источниках раннего Чжоу, например, в надписи "Тай Бао хэ":

> Ван сказал Тай Бао: "Свою просветленность (*най мин* 乃明) - свое вино (*най чан* 乃鬯) - подносишь ты [мне] - твоему государю. Я щедро отвечаю на твое подношение: приказываю тебе быть *хоу* в Янь" (№175).

Чжоуское понятие дарения-*цы,* как мы помним, возникло вследствие переосмысления идеи "обильного винного излияния". В метафоре "просветленного дара" духовная переоценка иньской темы вина дошла до своего логического завершения: воплощение эксцессивно-оргиастического начала в ритуале превратилось в знак ритуальной чистоты.

Прямое отношение к идее внутренней чистоты имеет ближайший синоним просветления-*мин* - *шу* 淑 ("очищение"). Иньцы ни знака, ни тем более понятия *шу* не знали. В конфуцианскую эпоху в слове *шу* возобладала узко этическая

коннотация "целомудрие", однако в своем исходном раннечжоуском варианте оно имело более широкий ритуальный смысл, означая внутреннее усвоение сакрального дара. Именно в таком значении чжоусцы употребляли словосочетание *шу дэ* 淑德 - "очищать [в себе] благодать":

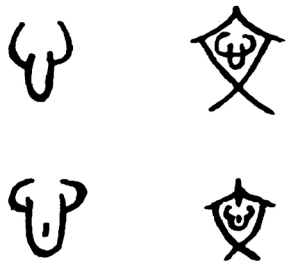
> Ван сказал: "Цай! Ты сумел отдать все [силы] своего тела, служа моему величественному отцу Му-вану <...> Ныне я, малое дитя, начинаю очищать (*шу*) в себе *дэ* прежних ванов. Жалую тебе черный халат с узорчатой каймой, красный фартук и багровые нефритовые подвески" (№237).

Открыв для себя новое измерение религиозных обрядов и церемоний как средства духовного "просветления" человека, чжоусцы произвели подлинный переворот в сознании, который оказал влияние на все последующее развитие китайской культурной традиции. Судить о том, что этот сдвиг совершился именно в начале западночжоуской эпохи, можно в первую очередь исходя из сопоставления категориального аппарата иньской и раннечжоуской ритуальной эпиграфики. Совершенное отсутствие в инскрипциях иньского времени категорий, выражающих этическую значимость ритуала, и неожиданное появление в надписях Западного Чжоу целой группы соответствующих понятий не оставляют сомнений в качественном различии двух культур. Зримые проявления новой ориентации религиозного мышления можно отыскать и в некоторых незначительных, на первый взгляд, нововведениях раннечжоуской графики, например, в видоизменившемся начертании знака *вэнь* 文.

В иньской письменности иероглиф *вэнь* являл собой изображение человеческого тела, украшенного символическим узором. К этой первоначальной графической форме явно восходит одно из традиционных значений *вэнь,* известных по позднечжоуским и ханьским интерпретациям: "татуировка".

Точный лексический смысл иньского *вэнь* нам, вообще говоря, не известен, однако исключительное употребление этого слова в именах предков (напр., Вэнь-дин 文丁, Вэнь-Уди 文武帝 и т.п.) указывает на вероятный магический аспект

данного обозначения, очевидно связанный с известными сакральными функциями татуировок в первобытных и архаических культурах. Эта исходная семантическая основа могла сохраниться и в западночжоуском понятии *вэнь,* однако наряду с ней возникло и новое значение, о котором свидетельствует перемена в написании упомянутого иероглифа. Поначалу ее можно и не заметить, но если мы приглядимся к западночжоускому *вэнь* внимательнее, то обнаружим, что в нем ритуальный узор, начертанный на груди человека, уступил место знаку *синь* 心 (рис. 14; ср. рис.6).



(а) (б)

Рис.14. Начертание знаков *синь* 心 (а) и *вэнь* 文 (б) в эпиграфике раннего Чжоу [Жун Гэн 1959:503,563]

Другими словами, в новой графической версии внешний образ человека предстал как непосредственное воплощение его "душевных помыслов". Совмещение графемы "сердце" с иероглифом *вэнь* безошибочно указывает на возникновение у этого слова классической коннотации "просвещенный", синонима внутренней просветленности человека в ритуале. Отсюда - изменившийся контекст раннечжоуского термина *вэнь,* предполагающий его использование в обобщенном этическом значении, выражаемом фразами типа *сянь вэнь жэнь* 先文人 ("прежние просвещенные люди") или *вэнь вэнь ван* 文文王 ("просвещенный Вэнь-ван").

Но вернемся к выражению *мин синь чжэ дэ* ("просветлить сердце, постичь благодать"). Процитированный мной фрагмент надписи "Ши Ван дин" (№252), в котором использовано это словосочетание, почти дословно воспроизводится в инскрипции на колоколе "Гошу Люй чжун":

> Гошу Люй сказал: "Величественный и необычайно проявивший себя отец Вэй-шу смог глубочайше овладеть изначальностью и просветлить благодать, исполняя обязанности на службе у своего государя" (№342).

Текстуальное несовпадение цитат из "Ши Ван дин" и "Гошу Люй чжун" сводится всего к нескольким знакам: во втором варианте вместо устойчивой пары биномов "просветлить сердце, постичь благодать" применена типологически сходная фраза "овладеть изначальностью, просветлить благодать" (*бин юань мин дэ* 秉元明德).

Семантика знака *бин* вполне прозрачна, ее выражает сама графическая форма иероглифа, изображающего хлебный колос, схваченный человеческой рукой. Знаки *бин* и *юань* зафиксированы в иньских гадательных инскрипциях, но об их значении трудно сказать что-либо определенное, поскольку почти все немногочисленные надписи, в которых они употребляются, дефектны. Впрочем, один из контекстов допускает интерпретацию иероглифа *юань* в значении "первый", или "начальный":

> В день *гэн-шэнь* гадали. Люй задал вопрос: первоначальным (*юань*) гаданием воспользоваться? [Сима 1967:10-3].

Если предложенный перевод иньского *юань* достоверен, то можно предположить, что в раннечжоуской эпиграфике с понятием *юань* произошло приблизительно то же, что и со словом *мин* 明 - бытовой термин был переосмыслен в контексте открывшейся чжоусцам "сакрально-этической квинтэссенции ритуала". Иероглиф *юань* приобрел в надписях на бронзе значение религиозного символа, семантически близкого к понятию *дэ*. Его можно перевести как "изначальность", то есть то, что лежит в основе ритуальной коммуникации, "корень" ритуала.

Обратимся к еще одной инскрипции из числа надписей, упоминаюших о ритуальной культивации *дэ*. В тексте на сосуде "Шань дин" сообщается:

> Шань <...> изготовил драгоценный храмовый сосуд, которым воспользуется, чтобы вымолить у предков счастье и, подражая прежним просвещенным людям, овладеть благодатью и стяжать целостность (№330).

Из контекста очевиден лексический параллелизм между выражениями "просветлить сердце и постичь благодать", "овладеть изначальностью и просветлить благодать", с одной стороны, и фразой "овладеть благодатью и стяжать целостность"

(*бин дэ гун чунь* 秉德共純) - с другой. Слово *гун* в иньское время имело значение "собирать":

> Нам следует собрать людей для похода на племя Инь-фан? [Цзягувэнь 1982, №6467].

В западночжоуских *цзиньвэнь* термин *гун* начал использоваться для обозначения не только внешнего, но и "внутреннего" собирания, или стяжания в себе самом. Что же касается перевода раннечжоуской категории *чунь*, то он представляет большую трудность и на нем необходимо остановиться подробнее.

В древнекитайском языке эпохи Чуньцю-Чжаньго знак *чунь* имел ряд значений, в том числе - "полнота", "цельность", "чистый", "незамутненный", "искренний". В иньских гадательных надписях также зафиксированы различные словоупотребления иероглифа *чунь*. Некоторые из них не поддаются точной дешифровке, однако бесспорно одно из значений иньского *чунь:* "весна", или начальная половина сезонного цикла:

> Задали вопрос: нынешней весной будет получен урожай? [Сима 1967:482-4].

Помимо этого, знак *чунь* употреблялся в роли антропонима, топонима, этнонима (названия племени) и для обозначения особой категории человеческих жертв:

> В день *бин-инь* гадали. Сюань задал вопрос: вану совершить жертвенное обезглавливание многих *чунь*? Будет благоприятно для нижних и верхних [духов]? [Цзягувэнь 1982, №808].

Немаловажно, что в иньской и чжоуской ритуальной эпиграфике знак *чунь* 純 писался без смыслового детерминатива "нить", аналогично иероглифу *чжунь* 屯- третьей гексаграмме "Книги перемен". Гексаграмма *чжунь*, имеющая название "Трудность в начале", толкуется в "И цзин" как "первоначальные затруднения роста, возникающие из-за избытка всего, что пытается обрести форму"; кроме того, *чжунь* на-

зывается "наполнением" и уподобляется "десяти тысячам вещей", наполняющих пространство между Небом и Землей [Чжоу и 1986:34-35].

В раннечжоуских надписях на бронзе термин *чунь* используется в двух значениях. Первое - "кайма", или декоративное обрамление халата, одного из важных атрибутов парадного одеяния чжоуских аристократов. Такие халаты употреблялись во время официальных аудиенций, при проведении жертвоприношений и прочих торжественных церемоний. Из эпиграфических источников Западного Чжоу явствует, что этот компонент костюма применялся и как объект ритуальных пожалований правителей своим приближенным. В частности, в инскрипциях, описывающих ванские пожалования, при перечислении царских даров неоднократно упоминается "черный халат с узорчатой каймой" (*сюань и чжи чунь* 玄衣黹純; подр.см. [Крюков В.М. 1997:71-72]).

Второе значение *чунь* в западночжоуских эпиграфических памятниках соответствует употреблению этого слова во фразах типа *бин дэ гун чунь* 秉德共純, т.е. в смысловой связке с категорией "благодать". У китайских филологов нет единого мнения относительно перевода *чунь* в данном лингвистическом контексте, но некоторые из них указывают на лексическую близость между понятием *чунь* и категорией "первозданный хаос" (*хунь дунь* 渾沌), которая играет важную роль в даосской философии. В качестве прямого лексического эквивалента *хунь дунь* называется устойчивый бином *фэнь чунь* 黹純, используемый в инскрипциях на бронзе в составе выражений *фэнь чунь у чжэ* 賁純無謫 (*фэнь чунь* "безупречно") и *фэнь чунь юн лу* 賁純用魯 ("пользоваться *фэнь чунь* для обретения щедрот").

Здесь необходимо оговориться, что западночжоуский термин, который идентифицируется со словом *фэнь* 賁, не является точным графическим эквивалентом последнего. Он представляет собой сочетание двух элементов - графем *бэй* 貝 и *мао* 毛, расположенных одна под другой. В классической иероглифике этот знак аналогов не имеет, и поэтому его толкование является предположительным. В то же время кон-

текст, в котором употребляется данный термин, дает основание отождествлять его с категорией *фэнь*, что подкрепляется и мнением ряда специалистов [Го Можо 1958, т.7:81; Цю Сигуй 1978: 30].

В классических письменных памятниках выражение *фэнь чунь* 賁純 не встречается, однако известно, что знак *фэнь* 賁 (имеющий также чтения *би, бэнь, фэй* и *пань*) в древности рифмовался с иероглифом *чунь* 純 (*чжунь* 屯). В классических источниках он имеет более десятка разных значений, включая "блестящий", "украшенный", "убранство" (*би*, 22-я гексаграмма "И цзин"), "смешанный", "запутанный", "великий", "неистовый", "испорченный", "разбитый" и т.д., - в которых нашла отражение исходная лексическая амбивалентность этого слова. В раннечжоуском биноме *фэнь чунь* тоже прослеживается определенная семантическая двойственность, поскольку в нем предположительно совмещаются противоположные по смыслу коннотации "чистый", "беспримесный" (*чунь* 純) и "смешанный", "неоднородный" (*би* 賁), а также антонимичные идеи изначальной неоформленности (гексаграмма *чжунь* 屯) и изящества внешних форм (гексаграмма *би* 賁). Но одновременно с этим слова *фэнь* и *чунь* явно имеют в инскрипциях на бронзе близкородственные значения, поскольку образуют единое понятие.

В перечисленных мной ранних словоупотреблениях иероглифа *чунь* (*чжунь*) есть два общих элемента: во-первых, отсылка к некоему "началу" и, во-вторых, идея цельности, или полноты. Учитывая это, раннечжоускую категорию *чунь* можно интерпретировать как "(первозданная) целостность". Это символическое понятие имеет двойственную природу, которая особенно ощущается в словосочетании *фэнь чунь*, выражающем одновременно идею первоначальной "чистоты" и первоначальной же "перемешанности" вещей. Категория *чунь* встречается в одном контексте с *дэ* многократно и, пожалуй, чаще однотипных ему терминов *синь* 心 и *юань* 元. Среди благ, испрашиваемых чжоусцами у предков, часто фигурируют "целостные щедроты" (*чунь лу* 純魯), причем это

понятие почти всегда дается в надписях на бронзе в паре с категорией *юн мин* 永命 ("вечные дарения - вечная жизнь").

В классических письменных текстах древнего Китая мне не удалось обнаружить примеров употребления категории *чунь*, которые бы полностью соответствовали использованию данного термина в ритуальных инскрипциях Западного Чжоу. Однако небезынтересно одно упоминание в "Го юй", имеющее, как мне кажется, определенное отношение к западночжоускому понятию *чунь*.

Я имею в виду место из второго раздела главы "Речи царства Чу", где разъясняется значение ритуала жертвоприношения. Сановник Гуань Шэ-фу, отвечая на вопрос чуского правителя Чжао-вана об истинном смысле жертвенных церемоний, сообщает, что в них важен не размер приносимых жертв, но упорядоченность и духовная полнота обряда. Так, совершенные правители древности, совершая жертвоприношения, "подносили духам одно чистое [сердце], две совершенные вещи, три категории жертвенных животных, продукты четырех времен года, изделия пяти цветов, звуки шести нот, занятия семи разрядов, музыкальные инструменты восьми разновидностей, жертвенные предметы из девяти областей, действуя сообразно распорядку знаков десятиричного и двенадцатиричного циклов".

Внимание в данном случае привлекает первый из перечисленных символических объектов, который обозначен в тексте "Го юй" словосочетанием *и чунь* 一純 (букв.: "одна чистота"). Как следует из последующего пояснения чуского сановника, под этим понимается цельность душевных помыслов. Гуань Шэ-фу так описывает означенное состояние: совершенномудрые ваны, облачившись в церемониальную одежду с черной каймой, дабы продемонстрировать свое согласие с нормами ритуала, творили обряд с сердцем, свободным от недобрых помышлений [Го юй 1975:719,725; Таскин 1987:261,63].

Вряд ли стоит напрямую отождествлять понятие "чистое сердце" из процитированного классического источника со словоупотреблением *чунь* в надписях на бронзе, однако между ними определенно имеется культурное родство, проли-

вающее дополнительный свет на ритуально-символические аспекты западночжоуской категории "первозданная целостность". Особенно важными представляются фиксируемая в тексте "Го юй" смысловая близость термина *чунь* с понятием *синь* 心, функциональная увязка "чистого сердца" с церемониальным облачением чжоусцев (отсюда прослеживается общность основного значения западночжоуского *чунь* со служебной коннотацией "кайма на халате"), а также сама интерпретация *чунь* в качестве некоего исключительного о б ъ е к т а жертвоприношения; это истолкование позволяет установить ритуальную связь между иньским *чунь* как обозначением одной из категорий человеческих жертв и понятием *чунь* в эпиграфических текстах Западного Чжоу.

Семантический круг западночжоуского *дэ* замыкается термином *вэй и* 威儀 ("способность внушать священный трепет"):

> Шу Сянфу Юй сказал: "Я, малое дитя, наследовал своему величественному родителю и, подражая прежним просвещенным предкам, начал стяжать просветленную благодать (*гун мин дэ*) и овладевать способностью внушать священный трепет (*бин вэй и*)" (№363).

Слово *вэй* 威, синонимом которого в чжоускую эпоху был омонимичный термин *вэй* 畏 (об этом свидетельствует их взаимозаменяемость в устойчивом выражении *вэй тянь вэй* 威天威 - "бояться небесного авторитета"), изначально имел двойное значение - "сила" и "устрашение" ("кара"). Первоисточником "устрашения", равно как и благодати, является Небо, а ваны и сановники обретают *вэй* по этому высшему подобию. В "Ши цзин" говорится: "Почтительно радей о грозном авторитете (*вэй и*), дабы приблизиться к тем, кто обладает благодатью" [Legge 1939, vol.4:497]. Поэтому уместно говорить именно о "священном страхе", или, точнее, о "силе, способной внушить священнный страх".

Термин *и* 儀 первоначально означал "внешнее обличие" (отсюда - значение "декорум", которое приобрело выражение *вэй и* в период Чуньцю). Таким образом, раннечжоуское *вэй и* - это характеристика определенной "внешности", присущей

носителю сакральной власти, но величественный образ - лишь знак внутренней силы, способной повергать в трепет. На этот счет имеется точное указание в "Книге песен", где сообщается об одном выдающемся сановнике, для которого "древние поучения были образцом, а грозный вид (*вэй и*) - его силой" [Legge 1939, vol.4:542].

В категории *вэй и* отразилась присущая многим архаическим религиям символическая двойственность божества как равно благотворного и карающего начала. Примеры такого рода двойственности прослеживаются на лингвистическом уровне в ранних слоях "Шу цзин".

Так, в главе "Шао гао" говорится о "получении грозного повеления (*вэй мин* 威命) и просветленной благодати (*мин дэ* 明德)" [Legge 1939, vol.3:433], то есть подразумевается понятийная близость слов *вэй* 威 и *мин* 命. В то же время в главе "Цзю гао" эти понятия противопоставляются:

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

В главе "Люй син" термин *вэй* используется как антоним понятия "просветленность" (*мин* 明):

> Царственный Владыка <...> устрашающей силой (*вэй*) своего *дэ* наводил на людей страх, а просветленностью (*мин*) своего *дэ* просветлял людей [Legge 1939, vol.3:593-595].

А в главе "До ши" говорится ни много ни мало, как о "просветленном устрашении (*мин вэй*)", исходящем от Неба [Legge 1939, vol.3: 454].

Из приведенных примеров следует, что первоначально категория *вэй и,* так же как и *дэ,* органично совмещала в себе противоположные значения, впоследствии разошедшиеся друг с другом.

Знак *вэй* 威 в иньской эпиграфике не встречается. Но словом *вэй* 畏 иньцы пользовались; в языке *цзягувэнь* оно, по

всей видимости, имело значение "испытывать страх [перед бедствием, насылаемым духами]" (пиктограмма *вэй* представляет собой изображение духа-*гуй* (鬼), держащего в руке палицу [Мацумару, Такасима 1993:268]).

Как же возникла западночжоуская категория *вэй и*?

"Умение внушать священный трепет" - это, как уже говорилось, показатель сакрального могущества, происходящего из высшего небесного первоисточника. Чжоуское почитание Неба исторически выросло из шанского религиозного культа, важной особенностью которого были кровавые ритуалы заклания людей. Обычай поднесения человеческой пищи духам предков и божествам природных стихий коррелируется с самой известной темой изобразительного искусства Инь - личиной, или маской *таоте* 饕餮 (букв.: "обжора"; впервые этот термин появляется в позднечжоуских источниках).

Таоте, стилизованный зооморфный мотив, традиционно понимаемый как изображение мифологического монстра-антропофага, является главным компонентом иконографического стиля иньских бронзовых сосудов ("архаический стиль", по классификации Б. Карлгрена). Маска *таоте* продолжала украшать сосуды и некоторое время после падения иньской династии, но приблизительно с середины X века до н.э. она неожиданно исчезла, уступив место иным орнаментальным мотивам, составившим совершенно новый ("среднечжоуский") стиль декора ритуальной бронзы [Karlgren 1936; 1937].

В синологической литературе было высказано немало суждений относительно того, что именно изображает личина *таоте* (рис.15).

Как правило, *таоте* отождествлялось с тем или иным божеством или религиозным символом, но все предположения оставались пока малодоказуемыми в силу структурной изменчивости и полиморфности этого изобразительного мотива, а также по причине отсутствия каких-либо упоминаний о нем в иньских источниках[60].

Впрочем, каким бы ни было конкретное значение образа *таоте*, более или менее очевиден его общий культурный фон,

---

[60] О проблематичности толкования *таоте* см.: [Keightly 1978:137].

а именно - символика сакрального насилия, питаемая брутальной природой жертвенных ритуалов династии Шан-Инь.

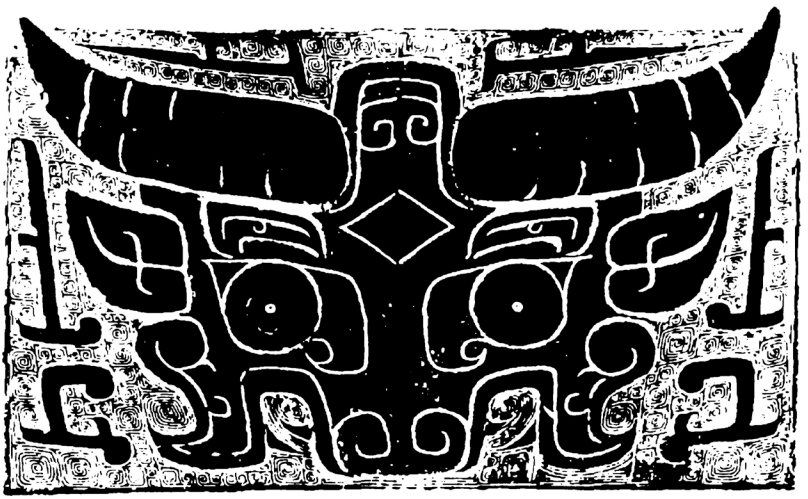


Рис.15. Один из вариантов изобразительного мотива *таоте* [Allan 1991:144]

Не зря это иконографическое оформление свойственно только тем объектам, которые напрямую использовались для ритуального кормления духов - сосудам для жертвоприношений или, например, бронзовым секирам-*юэ* (鉞), предназначенным для обезглавливания людей и животных, подлежавших закланию (рис.16).

Категория *вэй и* получила распространение в эпиграфике начиная с середины Западного Чжоу, что совпало по времени с периодом деградации изобразительного мотива *таоте.* Тогда же вошли в употребление бинарные лексические формулы *мин синь чжэ дэ, бин дэ гун чунь, бин юань мин дэ* и т.д., образовавшие устойчивый контекст благодати-*дэ.* Памятуя о характере изменений, произошедших в сфере религиозной коммуникации после падения династии Инь, и соотнося их культурную подоплеку с семантикой *вэй и* и родственных ей понятий *синь, юань и чунь,* резонно предположить, что воз-

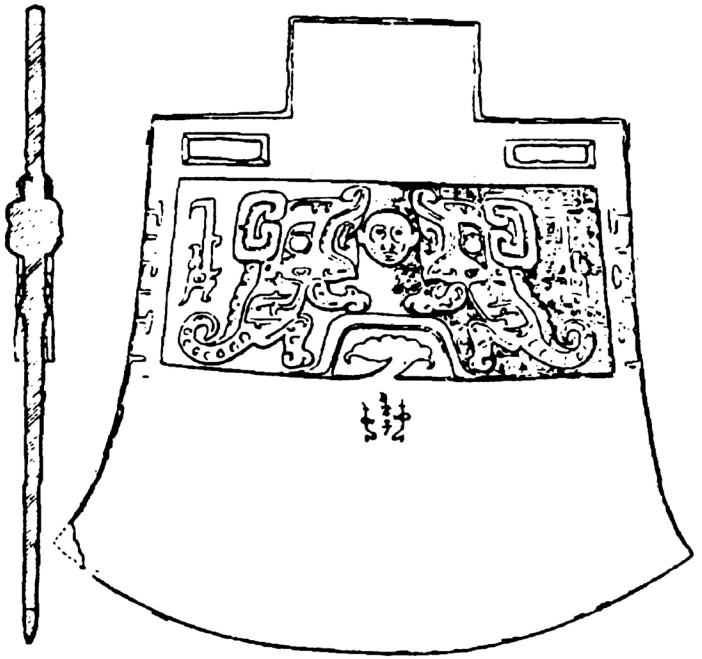


Рис.16. Иньская бронзовая секира-*юэ*
[Хэнань 1981:149]

никновение категории "способность внушать священный трепет" было не случайно. Оно стало проявлением культурного процесса, который можно условно определить как сублимацию ритуальной природы *таоте.*

Говоря другими словами, понятие *вэй и* возникло вследствие отделения идеи сакрального могущества от тех форм грубого насилия, с которыми она была связана в культуре Инь. Чжоусцы поставили под запрет неумеренные культовые "зверства" своих предшественников, введя насильственные аспекты священных церемоний в цивилизованные рамки. Ритуальная кара стала пониматься как выражение моральной необходимости, превратилась в принцип гуманизированной этики. (Не в этом ли подлинный смысл парадоксальной фразы

"Шу цзин" о "просветленном устрашении" Неба?). Иньская символика брутальной божественности была как бы расщеплена религиозной мыслью чжоусцев на видимую оболочку и сакральное "нутро". Архаическая форма, лишенная выделенного из нее "духа", вскоре отмерла, а сублимированная сакральность была усвоена чжоуским ритуалом.

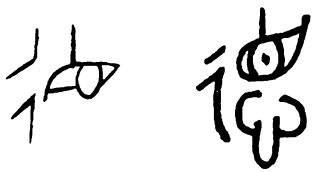
Существовало ли понятие силы-*дэ* или что-то подобное ему в иньскую эпоху?

В дочжоуских инскрипциях на бронзе знак *дэ* не встречается. Что же касается гадательных надписей эпохи Инь, то большинство специалистов сходятся во мнении, что упоминаемый в них знак, который графически схож с *дэ*, к чжоускому понятию *дэ* отношения не имеет [Мацумару, Такасима 1993:53]. Прямо противоположная точка зрения была высказана Д. Нивисоном.

По его утверждению, иньский графический прототип *дэ* имел значение, полностью аналогичное тому, которым обладает этот термин в раннечжоуских текстах. Нивисон пошел даже дальше, заявив, что в гадательных надписях предвосхищена идея морального самосовершенствования конфуцианского типа. Ход его мысли таков: в целом ряде иньских *цзягувэнь* имеются не замеченные до сих пор и теперь выявленные им "общеупотребительные словосочетания" (customary phrases) с использованием термина *дэ*, которые идентичны выражениям, известным из позднейших источников: *юань дэ* 元德, *цзин дэ* 敬德, *чжэнь дэ* 朕德 и т.д. Но коль скоро и в иньской эпиграфике, и в чжоуских классических памятниках встречаются одинаковые фразы с иероглифом *дэ*, то тождественно и употребляемое в них понятие *дэ* [Nivison 1978-1979:54].

Чтобы дать оценку гипотезы Нивисона, надо вернуться к проблемам общей методологии дешифровки иньских гадательных надписей. Специфика *цзягувэнь* такова, что строгому толкованию поддаются только знаки, упоминаемые в "серийных" контекстах, в противном случае их интерпретация оказывается лишенной каких-либо объективных оснований. Между тем примеры, на которые ссылается Нивисон, встречаются в надписях на гадательных костях только по одному

разу. Это означает одно из двух - либо выделенные фразы в принципе не подлежат дешифровке, либо иероглифы, составляющие предполагаемую фразу, вообще не объединены данной лексико-грамматической связью и, следовательно, вовсе не образуют "общеупотребительного словосочетания" (подр. см. [Kryukov 1995:323]).



(а) (б)

Рис. 17. Написание знака *дэ* в иньской (а) и западночжоуской (б) эпиграфике [Цзягу вэньбянь 1965:74; Жун Гэн 1959:86]

Что же представляет собой иньский иероглиф, который графически отождествляется со словом *дэ*? По своему начертанию он в самом деле подобен знаку *дэ*, за вычетом одной немаловажной детали: в нем отсутствует смысловой детерминатив "сердце" (см. рис. 17).

Грамматический анализ показывает, что иньское "*дэ*" (или - прото-*дэ*) почти всегда выступает в предложении в роли предикатива. Использование этого иероглифа в иной функции не исключено, но в нашем распоряжении нет серийных контекстов, в которых такое употребление являлось бы бесспорным. В этом главное отличие иньского *"дэ"* от своего чжоуского эквивалента - тому присуща исключительно именная функция.

С лексической точки зрения, существует только два типа серийных контекстов, дающих верифицируемые значения прото-*дэ*. Первый связан с военными походами иньских ванов, второй - со сферой жертвоприношений. Все известные примеры использования прото-*дэ* так или иначе сводятся к одной из этих тем, либо вообще не поддаются толкованию.

В первом случае прото-*дэ* лексически однородно синонимичным понятиям *фа* 伐 и *чжэн* 征 ("идти походом", "покарать"):

> В день *жэнь-чэнь* гадали. Чжэн задал вопрос: мы покараем (*фа*) племя Цян-фан? [Сима 1967:330-1].

В день *и-мао* гадали. Цзюэ задал вопрос: ван на племя Ту-фан пойдет походом (*чжэн*)? [Сима 1967:71-1].

В день *у-чэнь* гадали. Цзюэ задал вопрос: ван совершит действие *дэ* в отношении племени Ту-фан? [Сима 1967:320-1].

В день *гэн-шэнь* гадали. Цзюэ задал вопрос: нынешней весной ван совершит действие *дэ* и покарает (*фа*) племя Ту-фан? [Сима 1967:320-2].

Вторая группа контекстов соответствует использованию прото-*дэ* в качестве термина, близкого по значению понятию жертвоприношения *ю* 侑:

В день *цзи-ю* гадали: в день *дин-сы* совершить возлияние жертвенного вина предку Цзу-дину и принести в жертву (*ю*) двух быков предку Цзу-синю и двух быков предку Фу-цзи? [Сима 1967:506-3].

Гадали: совершить действие *дэ* и принести жертву (*ю*) предку Цзу-и? [Сима 1967:320-3].

В день *цзя-у* гадатель ван задал вопрос: мне принести жертву (*ю*) и совершить действие *дэ* для предка Да-и? Совершить винное возлияние в день *и-вэй?* [Сима 1967:320-3].

То обстоятельство, что знаки *фа, чжэн, ю* и *дэ* занимают в сходных контекстах одинаковую позицию, а при парном использовании могут меняться местами (*дэ ю* или *ю дэ*), говорит об идентичности их грамматических свойств, а, следовательно, - и об их лексическом сходстве.

В синологической литературе можно встретить различные толкования иньского *дэ*. Этот знак, например, идентифицируется с иероглифом *чжи* 直 ("прямой", "вертикальный") [Nivison 1978-1979:55][61]. Со значением *чжи* может быть соотне-

---

[61] Отсюда - толкование первоначального значения *дэ* как "внутренней прямизны" (inner arrectivity), данное П. Будбергом: [Boodberg 1979:32].

сено понятие *шэн* 升 ("подниматься вверх"), к которому возводится семантика слова *дэ* в ханьском словаре "Шо вэнь" [Шо вэнь 1986:76]. Но ни *шэн,* ни *чжи* не адекватны или, во всяком случае, не полностью адекватны семантическому полю прото-*дэ* и родственных ему понятий *фа, чжэн* и *ю.* Прото-*дэ* толкуется также как "наблюдать" или "инспектировать" [Munro 1969:187]. Отсюда выводится значение "совершать инспекционную поездку", которое в принципе подходит к "военно-походному" словоупотреблению прото-*дэ.* Но для контекстов второго типа такая интерпретация мало удовлетворительна.

Д. Мунро, предлагающий переводить иньское *дэ* как "наблюдение", приводит еще одно толкование этого знака: "консультироваться (с божеством во время жертвоприношения ему)". Именно так, по мнению этого исследователя, следует понимать выражение *дэ ю.* Данная интерпретация интересна прежде всего тем, что она основана не только на графической, но и на лексической корреляции иньского *дэ* с его западночжоуским аналогом. Начиная с раннего Чжоу, полагает Мунро, категория *дэ* выражала определеное отношение или "взгляд" (viewpoint) человека на нормы поведения, утвержденные Небом. В Инь этот иероглиф имел значение "консультироваться у божества", или, что то же самое, "привлекать к себе внимание божества". Постепенно "внимание" обрело постоянный характер, сфокусировавшись на конкретном человеке, действующем в соответствии с должными нормами поведения. Таким образом, если в Инь контакт между людьми и духами обеспечивался жертвоприношениями и "консультациями", то в Западном Чжоу залогом постоянства такого контакта стал правильный взгляд на социальные нормы [Munro 1969:190].

Американский синолог прав, когда указывает на единую религиозную природу иньского и чжоуского терминов; кроме того, он очень точно уловил общее направление смысловой эволюции *дэ* как перехода от "внешнего зрения" (eye-sight) к "внутреннему видению" (mind-sight). Но само толкование прото-*дэ,* данное Мунро, не может быть принято, так как оно сопряжено с подменой значения раннечжоуской категории *дэ.*

Дэ в надписях на бронзе несомненно имеет отношение к нормам социального поведения, но "отношения человека к нормам поведения" оно никоим образом не означает. Небо, если быть точным, ниспослало основателям династии Чжоу не "взгляд", но объект для взгляда; благодать-*дэ* - это не способ реакции на реальность, а сама первичная реальность, в соответствии с которой человек строит свое поведение.

Причина неудовлетворительности всех предшествующих филологических интерпретаций состоит в том, что они замыкаются на отдельно взятом знаке, не принимая в расчет его более широкого идеологического фона. Между тем, иероглиф *дэ* не отчужденный термин, но категория культуры, которая существует вместе с другими подобными ей категориями. *Дэ* возникло в начале Чжоу не само по себе, а в тесной увязке с целой системой понятий - *синь, юань, чунь, вэй и* и т.д. И совмещение иньского прото-*дэ* со смысловым детерминативом "сердце" - не частная графическая или лексическая вариация, а сдвиг, сигнализирующий о появлении принципиально нового ритуального контекста "благодати". Указанный сдвиг произошел очень быстро, в ранних западночжоуских надписях на бронзе отмечено лишь несколько случаев прежнего начертания *дэ.*

Но такие случаи все же известны; они, в частности, зафиксированы в текстах "Шу Дэ гуй", "Дэ дин (1)" и "Дэ дин (2)". И у нас нет оснований отрицать всякую преемственность между чжоуским *дэ* и иньским прото-*дэ.* По моему убеждению, такая связь существует, но она носит не узко лингвистический, а скорее культурно-символический характер. Прежде всего обращает на себя внимание то, что иньские понятия *ю* и *фа/чжэн,* которым соответствуют два выделенных мной типа контекстов прото-*дэ,* семантически не изолированы друг от друга. Слова *фа* и *чжэн,* помимо того, что означали "напасть [на противника]", являлись распространенными терминами жертвоприношений, причем *ю* и *фа* могли употребляться в виде парного словосочетания - в точности как *ю* и прото-*дэ.* Гадательные надписи с "военной" тематикой были ритуально связаны с надписями второй тематической группы, поскольку целью карательных походов иньских ванов был, помимо всего прочего, захват военноплен-

ных ради принесения их в жертву духам предков. Это дает основание рассматривать понятия *ю, фа* и *чжэн* как составляющие семантического круга прото-*дэ,* подобно категориям *синь, юань, чунь* и *вэй и,* входящим в смысловое поле раннечжоуского *дэ.*

Об иньском термине жертвоприношения *фа* ("заклание жертвы путем усекновения ее головы") я уже отдельно упоминал в первом разделе этой главы. Сходную понятийную специализацию - сфера кровавых, в том числе человеческих, закланий - имело не только слово *чжэн* 征, синоним *фа* [62], но и термин *ю* 𠂤:

> В день *и-сы* гадали. Фу задал вопрос: совершить заклание (*ю*) женщин для предка Да-и? [Сима 1967:506-3].

Понятия, образующие семантический круг прото-*дэ,* конечно, различаются своими семантическими оттенками, но имеют общий культурологический знаменатель. Все они суть проявления одного из основополагающих ритуальных "средоточий" культуры Шан-Инь. Неумеренное расточительство, проявляемое в жертвенных церемониях, эксцессивный и брутально-оргиастический ритуализм - таков истинный подтекст иньской категории *дэ.*

В широком смысле прото-*дэ* можно квалифицировать как вид ритуальной коммуникации, сопряженной с использованием сакрального насилия - "кары", направляемой на объект военного нападения или жертвенного заклания. Через него как через внешнего посредника осуществлялась главная цель насильственного акта - контакт людей с божествами.

Неслучайность подобного происхождения понятия *дэ* подтверждается иньским словоупотреблением категории *чунь* 純, которая в западночжоуской эпиграфике вошла в семантичес-

---

[62] В иньских гадательных надписях иероглиф *чжэн* писался без смыслового детерминатива "шаг", аналогично иероглифу *чжэн* 正 ("правильный"). Иньский термин *чжэн* может толковаться как способ насильственного "выправления" враждебного племени или подлежащей закланию жертвы. В раннечжоуское время отсюда возникло обобщенное понятие государственного управления (*чжэн* 政).

кий круг благодати- *дэ* (подвергнувшись, подобно прото-*дэ*, символическому переосмыслению). Как наименование одной из категорий человеческих жертв, иньское *чунь* имело самое прямое отношение к насильственным ритуалам Шан-Инь. И хотя мне не известны случаи совместного использования *чунь* и прото-*дэ* в иньских *цзягувэнь*, зафиксированы гадательные надписи, в которых слово *чунь* сочетается с синонимичными понятию прото-*дэ* терминами *ю* и *фа* - образуя выражения *ю чунь* и *фа чунь* (т.е. "совершить действие *ю* (*фа*) по отношению к *чунь*") [Цзягувэнь 1982, №№820,821].

Антропологам хорошо известно, что в первобытных и архаических религиях ритуализированное умерщвление нередко связывалось с представлением о магической силе, не только дающей возможность убить противника, но и умножаемой посредством ритуального убийства. А если при этом вспомнить о семантике *вэй и*, которая, будучи коррелятом понятия *дэ*, выражает двоякую идею силы как власти и насилия, можно понять, каким именно образом прото-*дэ* было переосмыслено в начале Западного Чжоу: конкретный ритуал применения силы трансформировался в универсальную "силу" ритуала, обретение которой дает магическую власть без необходимости всякий раз прибегать к насильственным эксцессам:

> *Фань Шэн не осмеливается не подражать изначальной силе-дэ* величественных предков <...>, почтительно днем и ночью прилагает усилия к тому, чтобы проявилась глубоко сокрытая сила-*дэ*, необходимая для того, чтобы удерживать в подчинении четыре стороны света, дающая возможность далеких сделать близкими (№317).

Дело не в филологическом значении прото-*дэ:* само по себе это вполне рядовое понятие, ничем не выделяющееся на фоне остальных терминов *цзягувэнь.* Но, эволюционировав в чжоуское *дэ*, оно стало центральной категорией древнекитайской идеологии. Причину столь неожиданного превращения нужно искать не в лексикографических нюансах данного знака, а в его имплицитной соотнесенности с самыми основами эксцессивной религиозной практики иньцев. Тут не буква архаического понятия сказалась, а его "дух". Культурная

память об этом глубинном, неосознанном символизме и воплотилась в идеологической центральности чжоуского *дэ.* "Избыточные" формы служения духам и богам преобразовались в сакральную избыточность небесной благодати.

В синологической литературе уже не раз высказывалась мысль о сходстве между ранним значением *дэ* и характерным для многих архаических культур представлением о сакральной силе, подобной океаанийской *мана* [Book of Songs 1937: 346; Boodberg 1979:32]. Теоретическая актуальность этого сопоставления побуждает меня хотя бы вкратце коснуться некоторых аспектов семантики *мана,* позволяющих дать раннечжоускому *дэ* более широкое историко-культурное истолкование.

У народов Океании магическая сила, вызывавшая у людей чувство страха и почтения, считалась даром неба, обязательным для всех выдающихся людей. *Мана* требовала бережного к себе отношения, так как могла быть утрачена вследствие непочтительности к старшему соплеменнику или из-за оскорбления, нанесенного богу; для восстановления *мана* требовалась демонстрация покорности. Сила наращивалась посредством молитв и жертвоприношений, включая человеческие (например, на Соломоновых островах данной цели служила охота за черепами). Если этому не мешали какие-то обстоятельства, сила передавалась по наследству. Существовало также представление о *мана* племени. Признаваемая и подтверждаемая богами, она давала право на обладание соответствующей территорией. При этом люди часто возводили свою индивидуальную *мана* к силе вождя, считавшегося творцом племенной мощи. Власть вождей покоилась на их умении общаться с могущественными божествами и получать силу от этого общения. Обладание *мана* приписывалось не только людям, но и различным природным объектам, например, камням и деревьям [Леман 1932].

Символическая природа *мана* отличается архаической недифференцированностью ее свойств. В языках народов Океании этот термин мог выступать в роли нескольких частей речи - существительного, прилагательного, глагола и даже междометия (ритуальное восклицание, сопровождающее принесение жертв). Слово *мана* не поддается четкой лексической

артикуляции: к числу его значений, помимо понятия "сила", относятся "власть", "престиж", "удача", "чудо", "влияние", "истинность", "действенность", "контроль" и т.д. Но главный парадокс категории *мана* состоит в том, что она объединяет в себе принципиально разные социокультурные коннотации: с одной стороны, это - первобытная метафора, относящаяся к наиболее архаичным пластам религиозного сознания, а с другой - своеобразный теологический концепт в идеологии наиболее развитых (восточнополинезийских) обществ Океании, для которых характерна глубокая социальная стратификация и ранняя государственность.

На примитивный характер верований, связанных с *мана*, указал в свое время Э. Кассирер. По его определению, *мана* является мифологическим понятием, которое соответствует не той или иной религиозной концепции, но самой потенции религиозного восприятия мира. Это - простейшая форма сакрального, имеюшая ближайшим аналогом простейшее восклицание, сопровождающее все необычное, чудесное или ужасное [Cassirer 1953:62-63].

Вместе с тем давно подмечено, что представления о *мана* получили наиболее полное развитие в тех культурах Океании, где они совместились с идеями централизованной власти и социальной стратификации. Наиболее отчетливо это выразилось в религии Восточной Полинезии. В этих обществах сам принцип рангового деления обусловлен концепцией *мана*, в результате чего социальная иерархия выступает по преимуществу как иерархия сакральная. Например, на Раротонга считалось, что в наибольшая *мана* свойственна верховным вождям, а сила представителей нижестоящих иерерхических рангов убывает соответственно понижению их социального статуса [Mackenzie 1977:50]. Эти религиозные представления ослабевают при движении с востока на запад Океании: на Самоа они выражены в значительно меньшей степени, чем на Гавайях, а в обществах Меланезии, где иерархическая ранговая структура еще не сложилась, вера в *мана* вообще мало связана с социальными различиями в обществе.

Представления о сакральной силе, подобной *мана*, были присущи многим архаическим культурам, в том числе традиционным обществам Северо-Западного побережья Северной

Америки. Интересно, что там существовали религиозные модели, различавшиеся между собой по несколько иным, чем в Океании, признакам. Так, в культурах квакиютлей и тлинкитов магическая сила равным образом считалась прерогативой наследственной аристократии. Но у квакиютлей эта прерогатива была исключительным достоянием немногих вождей (их сакральное могущество связывалось с их шаманскими способностями). А у тлинкитов привилегия на обладание магической силой была частичной, так как каждый человек в принципе имел к ней доступ; вожди лишь обладали ею в большей степени, чем рядовые соплеменники [Kan 1989].

Историческое бытование концепции сакральной силы в иерархических ранговых обществах Восточной Полинезии отмечено еще одной особенностью, а именно субстантивацией *мана* как незримого посредника, связывающего людей с духами. Первоначально являясь партикулярным религиозным символом (конкретным объяснением конкретной "необычности", выходящей за рамки профанной сферы), *мана* стала восприниматься в качестве универсальной силы, опосредующей отношения между богами и людьми. Она была осмыслена как священный дар, что легло в основу разнообразных космологических построений [Keesing 1984:152].

Согласно новейшим исследованиям, термин *мана* изначально использовался как активный глагол ("*мана*-низировать") и как глагол состояния - в значении "быть эффективным". Производным от последнего было вербальное существительное, обозначавшее не субстанцию, а состояние или качество ("эффективность", или "mananess"). Это отглагольное существительное, могло, в свою очередь, метафорически использоваться в таких выражениях, как "обладать *мана*", что создавало почву для позднейшей субстантивации этого понятия.

Локализация грамматических значений *мана* свидетельствует, что в Полинезии преобладает вторичное субстантивированное словоупотребление данного термина, тогда как в Меланезии доминируют более архаичные лексические формы. При этом наблюдается рост субстантивации *мана* от западных к восточным районам Полинезии, происходящий на фоне общей лингвистической непрерывности в использова-

нии этого слова в культурном пространстве Океании от Соломоновых островов до Гавайев и Новой Зеландии [Keesing 1984:147].

Аналогии между раннечжоуской категорией "благодать" и океанийским понятием *мана* вполне очевидны. "Смиренная почтительность" (*сяо*), испытываемая по отношению к *дэ* предка или правителя; присущая обладателю *дэ* "способность внушать священный трепет" (*вэй и*); обретение *дэ* посредством молений и жертвоприношений; квазиродовая связь между *дэ* правителя и *дэ* его соплеменников; легитимация права на власть и территориальное владение посредством *дэ* и т.д. - все это соответствует представлениям о *мана,* бытовавшим у народов Океании. Впрочем, не менее заметны и различия. Главное из них состоит в том, что чжоуские источники трактуют силу-*дэ* исключительно как внутреннее свойство человека, не связывая ее с какими-либо внешними природными объектами, например, с деревьями или камнями.

Известное сходство с *мана,* прослеживается и в развитии грамматических значений древнекитайского *дэ:* предикативная функция иньского термина заменяется в начале Чжоу именной функцией. Однако, в отличие от *мана,* этот переход носит резкий и крайне скоротечный характер. Прото-*дэ* используется в роли активного глагола, западночжоуское *дэ* - только как субстантивное существительное. Если в океанийских языках происходит постепенная эволюция, приводящая к возобладанию одних грамматических функций над другими (при сохранении последних), то в языке чжоуских надписей новое грамматическое значение вытесняет прежнее настолько радикально, что маскирует сам факт этой замены, то есть факт терминологического родства *дэ* с прото-*дэ.*

И в этом имеется своя логика. Лингвистическая непрерывность *мана* находит естественное объяснение в единстве океанийского культурного типа, в котором отсутствует ритуальная интериоризация (оргиастические и эксцессивные формы культа - человеческие жертвоприношения в том числе - были свойственны всем обществам Океании от Соломоновых до Гавайских островов). Скачкообразным переходом от прото-*дэ* к чжоуской "благодати", напротив, идентифицируется культурный разрыв между Инь и Чжоу.

Гипотетическая субстантивация прото-*дэ* в языке чжоусцев находит косвенное подтверждение в параллельных лингвистических сдвигах. Похожей грамматической трансформации подверглась категория *мин* 命. В иньское время слово *мин* употреблялось только в глагольной функции, а в Западном Чжоу стало применяться как имя существительное (правда, в отличие от *дэ*, первоначальное глагольное значение *мин* при этом сохранилось). То же самое произошло с иньскими терминами жертвоприношений *чжэн* 正, *хэ* 和 и *фу* 福. В раннечжоуских надписях они стали означать соответственно "управление", "гармония" и "счастье".

Субстантивация прото-*дэ* отразила важную перемену в сфере религиозной идеологии. В начале Чжоу складывается представление о сакральной иерархии, согласно которому сила-*дэ* присуща не отдельным персонам, но всему социуму - наподобие восточнополинезийского или тлинкитского вариантов. В иньском же Китае скорее всего существовало что-то подобное квакиютльской культурной модели, в которой магическая сила шаманистского типа является прерогативой немногих вождей (круг субъектов действия *дэ* и других актов сакрального насилия был монополизирован иньскими ванами во всяком случае).

Но идейная новизна чжоуской "благой силы" не ограничилась расширением круга лиц, имеющих доступ к сакральному ритуалу. Главное значение категории *дэ* состояло в том, что "благодать" была понята не просто как универсальный посредник ритуальной коммуникации, соединяющей людей с предками, народ с правителями, а правителей - с Небом, но как посредник внутренний, находимый человеком в собственном "сердце". Понятие *дэ* стало воплощением неустранимости присутствия небесного в человеческом.

Узрев "благодать" в иньском прото-*дэ*, чжоусцы открыли для себя не новую языковую категорию и даже не новую систему идей, они открыли с и м в о л и ч е с к у ю г л у б и н у р и т у а л а. Перспектива и смысл этой "просветительской" акции наглядно даны в самом лексическом новообразовании раннечжоуской эпохи - категории "просвещенность" (*вэнь* 文), в которой внешний узор магических знаков и письмен

предстал как символ внутренней просветленности человека. Идея "просветления" *дэ* произрастает из осознания некоей затемненной реальности, неизменно предпосланной любому коммуникативному действию. Поименованная "изначальностью" (*юань*) и "первозданной целостностью" (*чунь*; *фэнь чунь*), она неизменно предшествует человеку, что всякий раз и доказывается актом ее "овладения". Благодать становится "зримой" (*сянь* 顯) лишь в той мере, в какой преодолевается ее исходная "сокрытость".

Ощущение этой смутной глубины явленого мира заявляет о себе в слове *ю* 幽 ("темный", "сокровенный"), которое используется в западночжоуской эпиграфике, наряду с оппозиционным ему понятием *сянь*, для характеристики сакральных персон[63]. "Сокровенным" называет скриб Цян, автор надписи "Ши Цян пань" (№248), своего предка Гао-цзу. Смысл эпитета, присвоенного основателю клана придворных скрибов, становится ясен из контекста инскрипции: Гао-цзу, пребывая в своей "благословенной обители" (*лин чу* 靈處) до воцарения династии Чжоу, поневоле не мог явить свои сакральные потенции, но их доказательством стала блестящая карьера его потомков на службе у чжоуских ванов.

Символическая глубина ритуала - объект интимного переживания во время церемонии жертвоприношения. Она реализуется не путем экстатического слияния с духами и божествами, но в акте "возвышенного молчания". Последующая разработка этой исконно чжоуской темы в философских учениях древнего Китая привела к пониманию природы ритуальной коммуникации как преимущественно внедискурсивного и внефеноменального опыта:

---

[63] В иньских источниках знак *ю* 幽 употреблялся только в буквальном значении черного цвета. Показательно, что чжоусцы применяли слова *ю* и *дэ* в качестве парных величальных титулов в именах предков, подчеркивая тем самым символический параллелизм этих понятий (напр.: "Ши Юй изготовил благозвучный колокол в честь своего прославленного предка Цзю-гуна *Ю*-шу (幽叔) и величественного отца *Дэ*-шу (德叔)" (№250)).

> В "Ши цзин" сказано: "Жертвы приносятся в безмолвии, и в это время не бывает несогласия". Вот почему благородный муж не прибегает к пожалованиям, а народ воодушевляется [Legge 1939, vol.1:432].

В приведенном отрывке из конфуцианского "Учения о середине" ("Чжун юн", глава "Ли цзи") привлекается внимание к внутреннему измерению ритуала, значение которого превосходит его формальные проявления и даже как бы делает их ненужными (лишь "как бы" делает, поскольку конфуцианство отнюдь не отрицает идею регламентации коммуникативных форм и этикета, но, напротив, последовательно ее развивает; в данном случае речь идет скорее об иерархии "внешних" и "внутренних" ценностей). Сформулированный здесь принцип условного "недарения" - логический результат философского осмысления идеи, заложенной в раннечжоуской дихотомии "явленности" (*сянь*) и "сокровенности" (*ю*). Примечательно продолжение цитаты из "Чжун юн":

> В "Ши цзин" сказано: "Незрима благодать, и все правители подражают ей". Поэтому, когда благородный муж искренен и почтителен, вся Поднебесная пребывает в спокойствии [Legge 1939, vol.1:432].

Скрытый парадокс вышеизложенного рассуждения заключается в том, что оно основано на ошибочном толковании фразы из "Ши цзин": в тексте "Книги песен" (гимн "Ле вэнь" из раздела "Чжоу сун") в действительности говорится не о "незримости" (*бу сянь* 不顯) благодати, которой "подражают все правители", но, напротив, о ее "необычайной явленности" (*пи сянь* 丕顯) [Ши цзичжуань 1955, цз.19:4]. Это - типичная западночжоуская идеологема, регулярно воспроизводимая в инскрипциях на бронзе[64].

---

[64] Традиционные комментарии к этому фрагменту из "Ши цзин" интерпретируют фразу *бу сянь вэй дэ* 不顯惟德, как "нет ничего более зримого, чем *дэ*" (см. напр. [Legge 1939, v.6:573], а также комментарий Дж. Легга к соответствующему месту в тексте "Чжун юн" [Legge 1939, v.1:432-433]). Однако вероятнее всего в

Но лингвистический казус, допущенный автором "Чжун юн", оказывается весьма кстати, так как он нечаянно высвечивает самую суть раннечжоуского ритуализма. Осознав, что сакральному началу непременно надлежит "проявиться", чжоусцы тем самым молчаливо признали, что в основе его имеется нечто такое, что не может быть исчерпано образами видимого мира. Чжоусцы навряд ли могли допустить - пускай даже условно - мысль, что "благородный муж не прибегает к пожалованиям"; наоборот, щедрые пожалования, по их понятиям, являются первейшим признаком благого правителя. Однако они уже уяснили, что сановная щедрость ценна не сама по себе и что внешние дарения - не более, чем знаки их незримой первоосновы, приметы предельного Дара, связующего людей и богов. А смысл ритуала в том, чтобы символически удостоверять имманентное присутствие этого недаримого Дара.

данной фразе мы имеем дело с лингвистической контаминацией: составитель "Книги песен" ошибочно употребил иероглиф *бу* 不 вместо слова *ши* 丕 ("необычайно", "в высшей степени"). Бином *ши сянь* типичен для надписей на бронзе, он постоянно используется в раннечжоуской эпиграфике для описания сакральных лиц и явлений (в том числе и для описания *дэ*). Таким образом, неточность составителя "Ши цзин", в свою очередь, повлекла за собой неверное толкование, данное в "Чжун юн".

Глава 5 Чжоуская традиция в культурно-исторической перспективе

История как миф

В одном из предшествующих разделов этой книги я упомянул о термине "религиозно-этическая трансценденция", который ввел американский синолог Б. Шварц для характеристики перемен, произошедших в государственной идеологии древнего Китая после воцарения династии Чжоу. Теперь очевидно, что термин Шварца нуждается в некоторой корректировке. Религиозная мысль ранних чжоусцев зиждится на двух главных категориях - *тянь* и *дэ*. Небо-*тянь* является последней сакральной инстанцией, вершащей судьбами людей не исходя из родоплеменных привязанностей, а опираясь на универсальные моральные принципы. Небо - безличный судья мира, превосходящий архаических духов и богов. Без понятия *тянь* невозможна идея *дэ*, поскольку благодать-*дэ* недвусмысленно определена в западночжоуских текстах как небесная эманация.

Но точно так же верно и обратное: без *дэ* - нет *тянь*. Эти две категории появляются в ритуальной эпиграфике синхронно; чжоусцы узнали о Небе не раньше, чем постигли в себе "благую силу". И уяснить метафизическую сущность представления о Небе можно не иначе, как соизмеряя значение *тянь* с символической природой *дэ*. Между тем слово "трансцендентный" не очень вяжется с семантикой благодати-*дэ*. Сфера, в которой она обретается, это не внешнее, а внутреннее пространство. *Дэ* сокрыто в самой глубине человека. Равным образом божественное Небо, хотя и выходит за границы видимого мира, не может существовать в отрыве от человеческого "сердца". В

этом мировосприятии "потустороннее" не отделимо от земного, запредельное не отличимо от интимного. Поэтому дефиницию Шварца необходимо уточнить: религиозно-этическая трансценденция, осуществленная западночжоускими идеологами, была равнозначна духовной интроспекции.

Содержание ментальных процессов, прослеживаемых в тексте и ритуале раннечжоуской эпохи, вполне отвечает признакам духовного переворота, который М. Фуко называл "сменой эпистем". То, что произошло в начале Чжоу, не сводится к появлению новых религиозных или политических идей; кардинальным образом изменилась вся духовная конфигурация культуры, предопределяющая существование отдельных идей и представлений. Изменились не "факты сознания", а "условия возможности" этих фактов. Чжоусцы выработали иной тип дискурсии: если раньше слова и знаки магических инскрипций непосредственно отсылали людей к внешней реальности, то теперь ритуальный текст начал восприниматься как образ внутреннего состояния человека. Культурные категории стали значить больше самих себя; помимо своего буквального смысла, они получили скрытое символическое означение, не подлежащее точной вербальной артикуляции. Что же произошло с текстом и как квалифицировать его изменившийся эпистемологический статус? Ответ надо искать в историческом мышлении чжоусцев, а вернее - в совершенном чжоусцами открытии истории как смыслообразующего начала человеческого существования.

В обществе Шан-Инь уже существовали скрибы-*ши* 史, однако сфера их деятельности в основном сводилась к обслуживанию гадательной практики. Бамбуковые таблички *цэ* 冊, о которых упоминается в иньских *цзягувэнь*, уже использовались для письма, но имели не нарративное, а ритуально-прикладное предназначение (например, применялись для оформления должностных назначений при ванском дворе, во время жертвенных церемоний и т.д.) [Allan 1991:6,42][65]. И

---

[65] В дополнение к своему основному смыслу, иньский термин *цэ* обозначал особый вид жертвоприношения. Это словоупотребление сохраняется у ряда знаков, включающих в себя иероглиф *цэ* в ка-

хотя иньцы, по-видимому, могли осуществлять в самом примитивном виде фиксацию текущих событий государственной жизни, п о н я т и я истории они не знали и субъектами исторического процесса себя не осознавали. Впервые подлинные проявления исторического самосознания древних китайцев обнаруживаются в западночжоуской эпиграфике.

С формальной точки зрения, наиболее ранним из известных нам историографических опытов чжоусцев является надпись на сосуде "Ли гуй", которая датируется периодом правления У-вана. В ней содержится краткое - объемом всего в два десятка знаков - описание событий первого и восьмого дня чжоуского завоевания:

> У-ван пошел походом на Шан. Было утро дня *цзя-цзы* [66], когда [У-ван] совершил жертвоприношение с помощью треножников *дин* и тем самым смог оповестить [духов предков] о том, что он напал на Шан[67]. В день *синь-вэй* ван, находясь в военном лагере в Цзянь, пожаловал *юши* [68] Ли металл, и Ли воспользовался этим, чтобы отлить драгоценный жертвенный сосуд в честь предка Дань-гуна (№65).

Инскрипция "Ли гуй" - несомненно ценный источник западночжоуской истории, но образцом исторической мысли в собственном смысле слова она, строго говоря, еще не является, так как в ней никак не выражено отношение действующих лиц к происходящему. Иное дело - надпись на сосуде "Хэ цзунь", отлитом в 5-м году правления сына У-вана - Чэн-вана:

> Когда ван впервые перенес столичную резиденцию в Чэнчжоу, он, в соответствии с ритуалом, учрежденным У-ваном, совершил жертвоприношение в храме Неба. В четвертом месяце, в день *бин-сюй* ван обратился с наставлением к пред-

---

честве графического компонента (см.: [Мацумару, Такаси-ма 1993:12,62]).

[66] *Цзя-цзы* - первый день шестидесятиричного цикла; совпадает с данными письменных источниками о дате решаюшей битвы между У-ваном и иньским Ди-синем.

[67] Смысл данной фразы не вполне ясен, и предложенный перевод не является единственно возможным. О других вариантах интерпретации этой фразы см.: [Shaughnessy 1991:87-105].

[68] *Юши* 作事 - название должности.

ставителям боковых ветвей своего клана, сказав: "В прошлом ваши отцы-гуны сумели оказать содействие Вэнь-вану. Вэнь-ван получил [небесное повеление], а У-ван, разгромив Великий город Шан, совершил жертвоприношение Небу, возвестив: "Я обустрою свою резиденцию в этих срединных владениях, дабы отсюда управлять народом". О! Вы еще малы и неопытны. Так берите же пример со старших гунов, которые обрели заслуги перед Небом, со всем тщанием участвуя в претворении [небесного] повеления. Приносите им жертвы с почтением!" Благая сила-*дэ,* которую стяжал ван, угодна Небу, и, [пользуясь ею, ван] научает нас, неразумных. Когда ван закончил свое наставление, Хэ был одарен 30 связками раковин, чем и воспользовался, чтобы изготовить драгоценный жертвенный сосуд в честь □-гуна. А было это в 5-м году правления вана (№69).

В тексте "Хэ цзунь" уже даны начатки чжоуской концепции истории. Свидетельством ее возникновения является не просто выборочное изложение минувших событий, но их переложение в соответствии с универсальными ценностными критериями. История открывается как сумма осмысленных исторических явлений, но по сути своей она равнозначна явлению смысла человеческого существования. Этим предопределяется неизменная актуальность прошлого, которое, становясь питательной основой морализирующего сознания, обретает способность снова и снова ставить людей перед проблемой жизненного выбора.

Коль скоро прошлое превращается в орудие познания человека и мира, коренным образом меняется идеологическая природа текста: если иньские *цзягувэнь* выражают извечную озабоченность по поводу того, как поступать для достижения желаемых целей, то в западночжоуских ритуальных инскрипциях главное - "как не поступать", или, согласно аутентичному термину *цзиньвэнь,* - чего "не должно сметь" (*бу гань* 不敢), дабы не отклониться от пути, предназначенного человеку. Особенно последовательно этот мотив выражается в инскрипциях с "субъективным" стилем изложения, получивших наибольшее распространение с середины Западного Чжоу. Для них характерны более активная, чем в надписях "документального" типа, апелляция к прош-

лому и отчетливое стремление извлечь из него моральный урок.

Помимо собственно морализаторских мотивов, безошибочным признаком нарождающегося исторического мышления является выделение слова как самостоятельного фактора социального бытия. В западночжоуских источниках впервые появляется то, что можно назвать культурой цитирования.

Язык иньской эпиграфики уже знает выражения типа *ван юэ* 王曰 ("Ван сказал: <...>") или *ван чжань юэ* 王占曰 ("Ван прочел ответ: <...>"). Но, умея грамматически выделять прямую речь, иньцы еще не рассматривали цитируемое слово в качестве особого символического объекта. Чжоусцы ввели в употребление новый лингвистический оборот: *ван жо юэ* 王若曰 ("Ван так сказал: <...>"). В незначительном, на первый взгляд, изменении языковой формулы кроется совершенно новое отношение к цитате. Наречие *жо* ("именно так", "подобным образом") подчеркивает ванскую речь смысловым ударением, словно бы удостоверяя ее бытийственную весомость[69]. Слово правителя становится аутентичным фактом истории, как идеальное средство исторической ретроспекции - не только явной (непосредственное обращение к деяниям "прежних ванов"), но и имплицитной (цитата как символическое подобие былых мудрых речений). В надписи "Хэ цзунь" этот скрытый символизм акцентируется двойным цитированием: приведенное в ней поучение Чэн-вана содержит прямую ссылку на изречение, сделанное некогда его отцом. "Цитата в цитате" разворачивается в единую перспективу исторического умозрения, которая образует смысловую ось инскрипции чжоуского аристократа Хэ.

Выражаясь фигурально, чжоусцы открыли свою историю ключом цитаты, ставшей способом "заключать в кавычки"

---

[69] В иньских гадательных надписях термин *жо* 若 имел значение "благоприятно", аналогичное понятию *цзи* 吉, - этим термином, в частности, обозначался положительный результат гадания. Поэтому использование слова *жо* в лингвистической формуле *ван жо юэ*, помимо всего прочего, указывало на сакральную благоприятность ванских речей.

реальность событий и слов и тем поверять их универсальный внутренний подтекст.



Рис.18. Надпись на сосуде "Ши Цян пань"
[Сюй Чжуншу 1978:140]

История как идеальный подтекст письма (предельное означение цитат, рождающее цепь символических соответствий) и писаный текст как рафинированное воплощение исторического духа предстают в одном из наиболее показательных

памятников западночжоуского историзма - надписи на чаше "Ши Цян пань" (рис.18). Она начинается со слова *юэ* 曰 ("сказать"), которое употреблено самостоятельно, без указания субъекта прямой речи. Безличная конструкция с глаголом *юэ* вводит последующий текст, как будто намеренно перенося акцент с вопроса об авторстве на саму природу выразительности закавыченного повествования[70]. Полный перевод "Ши Цян пань", который я предлагаю ниже, проясняет некоторые важные особенности исторического мировоззрения ранних чжоусцев[71]:

Сказано: "В древности Вэнь-ван
Впервые внес гармонию в управление,
Верховный Владыка ниспослал ему великую опору
совершенной благодати,
И Вэнь-ван объял покровительством верхи и низы,
Сплотил воедино десять тысяч стран.

Могуч и грозен был У-ван,
Он покорил четыре стороны света
Низвергнул Инь и возглавил народ,
Навеки лишенный страха
перед враждебными племенами
О, многих *и* поработил он в своих походах.

Прозорлив и совершенномудр был Чэн-ван,
Окружив себя решительными и непреклонными,
Он начал обустраивать державу Чжоу.

---

[70] Некоторые исследователи интерпретируют иероглиф *юэ* 曰 в данном контексте как начальную эмфатическую частицу, а не как слово "говорить" (см. напр.: [Ли Сюэ-цинь 1978:149]). Но такое словоупотребление *юэ* не подтверждается ни одним другим примером в надписях на бронзе.

[71] Надпись "Ши Цян пань" включает рифмованный и нерифмованный разделы, состоящие соответственно из 227 и 57 знаков. Наличие рифм в основной части текста позволяет осуществить его построчное и построфное членение.

Глубок и проникновенен[72] был Кан-ван,
Он упорядочил управление и
установил мир на границах.

Величав и дарообилен был Чжао-ван,
Он подчинил своей воле Чу и Цзин[73],
Далеко проложив путь на юг.

Благочестив и зримо явлен был Му-ван,
Подражая [древним образцам],
он осуществил возвышенные замыслы,
Позволив [наследнику] - Сыну Неба -
воцариться в покое.

Сын Неба усердно продолжает
Великое дело Вэнь-вана и У-вана,
Долголетие Сына Неба не имеет предела.

[Сын Неба] привечает в обилии
[пребывающие] верхи и низы,
[А верхи и низы] почтительно
радуются и без конца восхищаются
Сиянием великого Неба, не приносящим пресыщения.

Верховный Владыка хранит благополучие [страны],
Надежно одаривая Сына Неба благим повелением,
Обильным счастьем и тучным урожаем,

---

[72] "Глубокий" - *юань* 淵; термин, семантически близкий западночжоуским понятиям *ю* 幽 ("сокровенный") и *цянь* 潛 ("скрытый"). "Проникновенный" - букв.: "постигший благодать"; иероглиф представляет собой слитное написание двух знаков - *чжэ* 哲 и *дэ* 德.

[73] Царства в Южном Китае. По мнению некоторых историков, Цзин первоначально представляло собой независимое государственное образование, впоследствии подчиненное Чу. Согласно другой точке зрения, "Цзин" с самого начала являлось вторым названием Чу.

И нет среди соседних племен таких, кто не
поспешил бы явиться на аудиенцию [к вану].

Чист и сокровенен был Гао-цзу,
Он обретался в благословенной обители в Вэй.
[Когда] У-ван покарал Инь,
Вэйский скриб Ле-цзу[74]
Тотчас явился на аудиенцию к У-вану.
У-ван тогда отдал приказ,
И Чжоу-гун отвел резиденцию [Ле-цзу],
Велев ему поселиться в низинной части Чжоу.

Счастлив и великодушен был И-цзу,
Он умело содействовал своему государю,
Задолго позаботившись сердцем и телом о [будущем]
признании [своих] сыновей.

Яснолик и просветлен был Я-цзу Цзу-синь,
Он породил и вскормил детей и внуков,
[Ниспослал им] обильное счастье и множество даров
[Обладая] ровным обличием, цветущим и сиющим
[видом], совершал жертвенные
подношения [предкам].

Долог летами и умиротворен был просвещенный отец
И-гун, глубокий и проницательный,
он [обрел] первозданную целостность,
не ведающую порока,
И было тучно зерно, ежегодно
наполнявшее
нивы и амбары".

---

[74] Другой вариант перевода: "вэйские скрибы - прославленные предки [Цяна]". Аргументом в пользу такого толкования служит то, что слово "Ле-цзу" употреблено без величальных эпитетов, в противоположность именам всех других предков Цяна.

Скриб Цян, исповедующий принципы *сяо* и *ю* [75], не оступается ни днем, ни ночью, и ему ежедневно воздается по заслугам. Цян не осмеливается ослаблять [своих усилий на службе]. Вознося хвалу Сыну Неба за его необычайно явленные и милостивые повеления, пользуется этим, чтобы изготовить драгоценный жертвенный сосуд. Славные предки и просвещенный отец одарят Цяна своими щедротами, благостной заботой, счастливым пре-успеянием и седым долголетием, [с тем чтобы] Цян смог усердно послужить своему государю. На протяжении десяти тысяч лет будет он постоянно пользоваться сосудом как сокровищем (№248).

Э. Шонесси называет надпись на сосуде "Ши Цян пань" "возможно первой в Китае осознанной попыткой исторического описания" [Shaughnessy 1991:2]. С этим можно согласиться, сделав одно необходимое уточнение: описывается в данной инскрипции скорее не история, а История - объект по преимуществу символический. В тексте "Ши Цян пань" мы имеем дело не столько с хроникой действительных событий, сколько с "хроникой" сознания, которое идентифицирует самое себя в создаваемом им образе прошлого. Или, если употребить терминологию М. Фуко, дело не в "порядке вещей", но больше - в "порядке слов", а еще точнее - в новом соотношении между этими двумя, запечатлеваемом в раннечжоуском эпиграфическом тексте.

Ключевое понятие надписи "Ши Цян пань" дано в самой первой ее строке. Это - "древность" (*гу* 古), эпоха, когда основателям династии был впервые ниспослан небесный дар силы-*дэ*. Категория "древность" является чисто чжоуским понятием; в эпиграфических источниках эпохи Инь знак, графически сходный с иероглифом *гу*, подобного значения не имел (см. [Мацумару, Такасима 1993:67,424-426]).

О подлинном смысле чжоуской категории *гу* стоит задуматься, ведь то, что ею поименовано, отделено от времени

---

[75] *Сяо* 孝 - смиренная почтительность хк старшимъ, *ю* 友 - братская любовь [к равным].

жизни Цяна, автора надписи, всего каким-нибудь столе-тием с небольшим - едва ли достаточный срок для понятия древности по обычным меркам. А значит, главное не в реальной хронологической отдаленности, а в концептуальной первичности древности-*гу*. Эпоха Вэнь-вана и У-вана выступает в сознании ранних чжоусцев как точка исторического отсчета - то, что было "в начале времен" (иньское правление воспринимается ими как нечто невнятное, безвременье хаоса и смуты). И она при этом не просто насущна, а, можно сказать, единственно насущна, поскольку самая актуальная цель чжоуского царствования - "продолжить дело Вэнь-вана и У-вана".

Картина минувшего, рисуемая в надписях Западного Чжоу, составляет разительный контраст с тем, как представляли себе свое прошлое носители иньской культуры. В гадательных надписях называются имена ванских предков в 28-ми (!) поколениях, считая от Сяо-и, отца У-дина. Кроме того, в *цзягувэнь* упоминается множество мифологических прародителей и богов (большинство из них не поддается точной идентификации). И при этом мысль иньцев не останавливается ни на одном из реальных или мифических предков. Чэн Тан, предполагаемый основатель царской династии Инь, никак не выделен в гаданиях; *цзягувэнь* не содержат и намека на то, что при Чэн Тане происходили какие-то неординарные события. В западночжоуских же эпиграфических источниках фиксируется резкое сужение видимой части священного пантеона. Из представителей божественного мира здесь фигурируют только Небо, Шанди - и "прежние просвещенные люди", отсчет которых начинается с Вэнь-вана и У-вана. Никого д р е в н е е этих двух в инскрипциях раннего Чжоу нет.

В надписи "Ши Цян пань" понятие "древность" предстает своего рода первоцитатой, от которой выстраивается ряд ее последовательных повторений, данных как в образах представителей правящей династии, так и в фигурах собственных предков Цяна. Ведь не только Му-ван, о котором это сказано прямо, но и все другие действующие лица исторического повествования живут, в конечном счете, силой подражания (*шуай син* 帥型) древним образцам, то есть способностью повторять собою прошлое. Первоцитата *гу* определяет порядок исторической дискурсии двояким образом -

это одновременно и эксплицитная данность, и скрытая интенция речевого акта, обозначенного в тексте "Ши Цян пань" термином *юэ* 曰. Такова символическая природа чжоуской "древности": эпоха Вэнь-вана и У-вана существует в прошедшем времени, но вместе с тем она никак не отстранима от современной эпохи. Здесь действует тот же принцип, что выражен в трехчастной структуре ритуального текста *цзинь-вэнь*. "Прошлое" - необходимое начало всякой инскрипции - обязательно переходит в "настоящее" и "будущее", становясь прообразом желанной "вечности".

В прошлом заключен потаенный смысл истории. Узрев близкую им "древность", чжоусцы поняли глубинную связь явлений своего бытия. И симптоматично, что в раннечжоуской эпиграфике знак *гу* использовался также для записи слова "причина" (*гу* 故) (оно же - причинный союз "поэтому"), которое получило свое устоявшееся начертание с детерминативом "ударять" лишь начиная с периода Чунь-цю:

> Совершая возлияние вина, [У-ван] не осмеливался пить допьяна, принося жертвы, не смел нарушать установленный порядок. Поэтому (*гу*) Небо помогало своему сыну и охраняло четыре стороны света, которыми владели покойные правители. Я слышал, что Инь утратило повеление. Все местные владетели Инь и иньские государи погрязли в безудержном пьянстве и поэтому (*гу*) лишились [способности совершать] целостные жертвоприношения (№99).

"Древность" - корневая основа мира и человека, или, по буквальному слову "Ши Цян пань", "великая опора" (*да пин* 大𢍏)[76] жизни. Но вот что важно: термин *гу* не был чем-то

---

[76] Знак, транскрибируемый как *пин* 𢍏, в оригинальном начертании представлял собой сочетание двух графических компонентов: верхняя его часть состояла из парной комбинации знаков *ю* 由 (значение слова *ю* - "исходить из"), а нижняя - из графемы, являющейся вариантом написания знака *као* 考 ("отец"). Можно предполагать, что этот иероглиф, напоминающий по форме современный знак *пин* 粤 ("вовлекать"), выражал не столько смысл "защитного экрана", или "укрытия", присущий слову *пин* 𢍏,

вроде отвлеченного метафизического понятия - так же, как и надпись "Ши Цян пань" не являлась историографическим сочинением в привычном смысле слова. Она была ритуальной инскрипцией на священной чаше - не больше, но и не меньше.

Одним из проявлений раннечжоуского историзма служил уже упоминавшийся принцип "памятования" (*нянь* 念, *бу ван* 不忘) сакральных образцов. Лейтмотив многих надписей на бронзе: благой правитель не должен предавать минувшее забвению. Но идея исторической памяти была не абстрактным этическим императивом, а категорией, имеющей непосредственное ритуальное содержание. Она означала прямое действие - постоянство дарений ванским подданным и жертвоприношений предкам. А сосуд с текстом, запечатлевшим мысль о настоятельном незабвении прошлого, являлся неотъемлемой частью единой коммуникативной системы, объемлющей верхи и низы. Точно такую же категорию "прямого ритуального действия" представлял собой термин *гу*. Посредством его обозначался актуальный пространственно-временной континуум, подлежавший воссозданию в ходе религиозных церемоний. Актуальность "древности" была равносильна для чжоусцев реальности благодати-*дэ*, а вместе с ней - и реальности "сердца" (*синь*), "изначальности" (*юань*), "первозданной целостности" (*чунь, фэнь чунь*), "силы, способной внушать священный трепет" (*вэй и*).

Итак, "древность" - это не просто историческое понятие, но парадигматический и смыслообразующий образ. Эпоха, когда Вэнь-ван постиг небесную волю, а У-ван претворил ее, определяет "условия возможности" чжоуской культуры; ее парадигматичность состоит в том, что она опосредовала ритуальную практику в Западном Чжоу: система дарений является ничем иным, как концептуальным воспроизведением первого - "небесного" - повеления. Если перефразировать известное высказывание Поля Рикёра о том, что "символ рождает мысль", но в символе "все уже было сказано" прежде

сколько идею того, "что подпирает снизу" (ср.: "Фань Шэн не осмеливается не подражать изначальной благодати величественных предков, дающей возможность претворять великое [небесное] повеление и быть опорой ванскому трону (*пин ван вэй* 屏王位))" (№317).

всех рационализаций [Ricoeur 1974:288], то можно констатировать, что для чжоусцев в "древности" все уже было сделано. Начало истории - первозданный ритуал, воплощенный в акте ниспослания небесного дара первым правителям - стало и целью истории, взыскуемым идеалом общественного развития.

Этим определяется глубокое своеобразие древнекитайской модели исторического мышления. Современная культурология, проводя разграничение между народами "архаическими" и "историческими" (создателями цивилизаций "осевой эпохи"), обычно считает признаком нарождения исторического самосознания отказ от идейного господства мифологических парадигм, побуждаемый пониманием необратимости событий, происходящих в обществе. Архаический человек знал время лишь в биологическом смысле, а прошлое сводилось для него к космогоническим архетипам, главный из которых - образ сотворения мира, произошедшего в начале времен. Суть любого первобытного ритуала состояла в имитации деяний, осуществленных некогда богами и культурными героями. С их помощью происходила реактуализация моментов, когда был явлен тот или иной божественный прецедент, что позволяло производить периодическое возрождение основ социальной жизни, "отменять" профанное время. Человеку архаики была неведома драма выбора будущего, равно как и мысль о своем моральном несовершенстве, так как единственно доступной ему формой существования было циклическое возвращение в онтологический "рай архетипов" [Элиаде 1987].

Один из классических примеров "историко-религиозного прорыва" дали древнееврейские пророки, которые стали истолковывать всякое новое бедствие, постигающее народ Израиля, как вышнюю кару, ниспосланную за богоотступничество. За всеми событиями, происходившими с "избранным народом", они усмотрели ряд взаимосвязанных проявлений единой божественной воли. Тем самым исторический процесс приобрел метафизический смысл "хождения под Богом", а традиционная циклическая структура архаической жизни была разрушена: жизненное время потекло для древних евреев только в одном направлении. Если прежним мифологическим архетипам была свойственна вневременная природа, то завет

Яхве с Моисеем, от которого берет начало история Израиля, имеет точные географические и хронологические координаты. А раз вступив в священную связь с Богом, его избранники покончили с неизбежностью "вечного возвращения". История стала для них не бесконечно повторяющимся циклом, но осуществлением идеи "выхода", предполагающей отказ от пассивности прежнего существования ради неведомого будущего.

Идея "небесного повеления", данного отцам-основателям Чжоу, в некоторых отношениях сопоставима с образом вручения божьего закона Моисею. Сопоставима прéжде всего по своим последствиям для дальнейшего духовного развития древних китайцев. Овладев концепцией *тянь мин,* они прозрели себя в истории и историю в самих себе. Настрой на критическое самоосмысление, отличающий все "исторические" народы, позволил им преодолеть инерцию традиционного родового уклада и побудил их к осознанной фиксации своего прошлого в помощь и назидание будущим поколениям. Познав Небо и его волю, носители чжоуской культуры открыли совершенно иной путь к спасению в мире, но вместе с тем и ощутили на себе разом нелегкое бремя Истории. Судьба династии и собственная судьба стала для них проблемой внутреннего выбора, что наполнило их жизнь драматизмом превозмогания противоречий бытия, отдающего порой трагическими нотами - как во фрагменте из надписи "Мао-гун дин":

> Ван так сказал: "<...> Величественное Небо не совершает ошибок, оно охраняет наше царство Чжоу и укрепляет предназначение покойных ванов. Но Небо внушает страх. Оно наслало кару на меня, малого ребенка, за то, что я не смог сравниться [с прежними образцами]. В чем же будущее благополучие государства? Беспорядок царит в четырех сторонах света, и нет в них спокойствия. О ужас! Я, малое дитя, погружаюсь в пучину бедствий и постоянно боюсь опозориться перед прежними ванами!"<...> (№318).

Однако способность проводить различие между священной "древностью" времен Вэнь-вана и У-вана и "современностью" (*цзинь* 今) - иначе говоря, способность понимать, каким

д о л ж е н быть существующий социальный порядок, - парадоксально сочетается у чжоусцев с представлением о естественной неразделимости того, что "должно быть", и того, что "есть". Божественное и человеческое нетождественны, но они "породственному" близки.

Древнекитайское Небо, в противоположность Яхве, не потребовало от своих новообращенных последователей отречься от архаических богов, оно просто включило их в свою сакральную иерархию. Совместив культ Неба с культом предков и сохранив квазиродовую связь с сакральным, чжоусцы имплантировали цивилизацию в самое сердце архаики. Странным образом, они построили свою историю по принципу l'éternel retour: древность-*гу,* как некая "обратимая необратимость", являет собой, с одной стороны, совокупность реальных событий, имеющих точную привязку во времени и пространстве, а с другой - обладает свойствами мифологической парадигмы - идеального Творения, момента полной космической гармонии, предполагающего постоянную имитацию в ритуале.

В западночжоуской версии истории, представленной текстом "Ши Цян пань", а также - в более сжатом виде - надписями "Да Юй дин", "Лу-бо Дун гуй", "Цян-бо гуй", "Ин чжун (1)", "Ши Сюнь гуй", "Ши Кэ сюй", "Мао-гун дин", "Ху гуй" и рядом других, основатели династии Вэнь-ван и У-ван действуют на манер культурных героев. Они "впервые" (*чу* 初) осуществляют мироустройство (интеграция "верхов" и "низов", овладение "четырьмя сторонами света", гармонизация управления) и вводят основополагающие принципы общественного бытия (пресечение "зла", учреждение "правильных" жертвоприношений). Мифологические черты открытой чжоусцами "древности" становятся еще более очевидны, если соотнести значение и символику категорий *гу* и *дэ* с данными китайской же культурной традиции, отраженной в философских сочинениях эпохи Чуньцю и Чжаньго.

В 12-й главе даосского трактата "Чжуан-цзы" о "древности" сказано, что это было время, когда государи правили миром посредством "небесного *дэ". Дэ,* согласно "Чжуан-цзы", является тем, что соединяет Небо и Землю, причем в своем пределе оно равнозначно "первоначалу" (*чу* 初). "Воз-

вращаясь" (*фань* 反) к *дэ,* все сущее воссоединяется со своим первоначалом, и это единение именуется "темным", или "сокровенным", *дэ* (*сюань дэ* 玄德) [Чжу цзы 1988, т.3:69, 73].

"Древность" в понимании основателей даосского учения Лао-цзы и Чжуан-цзы неотделима от понятия "первозданный хаос" (*хуньдунь* 渾沌). Концепция *хуньдунь* вообще играет важную роль в духовной культуре традиционного Китая. Известно предание об обычае древнекитайских ванов стрелять из лука по кожаному мешку, наполненному кровью, - символу *хуньдунь.* М. Гране и В. Эберхард интерпретируют эту легенду в контексте представлений о "космогонической" подоплеке политических актов, связанных со сменой государственной власти: низвержение порочных правителей, воцарение новой династии ритуально приравнивалось к новому Сотворению, что предполагало возвращение мира в состояние изначального хаоса [Granet 1959:540-545; Eberhard 1968:441-442].

По мнению Ло Мэнцэ, идейное влияние космологической концепции *хуньдунь* обнаруживается не только в даосских трактатах, но и в ряде других письменных памятников доханьского времени, начиная с древнейших канонов, на что косвенно указывает характер словоупотребления многих используемых в них категорий, таких, в частности, как *синь* 心 и *чунь* 純 [Lo Meng-ts'e 1971].

Теперь нам доподлинно известно, как и когда возникли в своем "космологизированном" качестве понятия *синь* и *чунь,* равно как и прочие категории, относящиеся к символическому кругу благодати-*дэ.* Процесс их появления имеет прямое отношение к тому эпистемологическому прорыву, который нашел отражение в эпиграфических текстах эпохи Западного Чжоу. Уже приведенные мною сведения о первоначальной семантике термина *чунь* (*фэнь чунь*) и его лексическом сходстве с понятием *хуньдунь* можно дополнить еще одним попутным наблюдением.

Исследователи раннедаосских текстов обращали внимание на фонетическое и смысловое подобие слов *сюань* 玄 и *хунь* 浑(混), которые используются в "Дао дэ цзин" и "Чжуан-цзы" для описания *дао* и *дэ* [Чэнь Мэнцзя 1945б:6]. В ранне-

чжоуской эпиграфике пока не отмечены бесспорные случаи употребления слова *сюань* в "метафизическом" смысле, подобном тому, в котором используется в надписях на бронзе иероглиф *ю* 幽 (знак *сюань,* кстати, является графическим компонентом этого иероглифа). Но *сюань,* как и *ю,* фигурирует здесь в качестве цветового определения ("черный") к одной из официальных регалий, являвшихся предметом церемониальных пожалований - халату (*и* 衣). При этом всякий раз упоминается не просто "черный халат" (*сюань и),* но "черный халат с узорчатой каймой" (*сюань и чжи чунь* 玄衣黹純). Как уже говорилось в предшествующей главе, "кайма" - второе значение западночжоуского знака *чунь,* во всех прочих контекстах выражающего в надписях на бронзе идею "первозданной целостности". Можно только гадать, какой символический смысл приписывали чжоусцы кайме-*чунь,* как, впрочем, и тому ритуальному облачению, частью которого она являлась. Но что неоспоримо, так это сама лингвистическая связь между знаками *сюань* и *чунь,* напоминающая лексико-фонетическое сопряжение слов *сюань* и *хунь* в философских текстах позднейшего времени.

Понятие *хуньдунь* коррелируется в традиционной китайской культуре с категорией *луань* 亂 ("беспорядок", "смута"). Слову *луань* обычно присуща отрицательная смысловая окраска, но его исходное семантическое поле отличается двойственностью. Об этом свидетельствуют протоконфуцианские и раннеконфуцианские тексты ("Шу цзин", "Цзо чжуань", "Лунь юй"), в которых *луань* нередко употребляется в прямо противоположном значении - "упорядочивание", "благое управление". Н. Жирардо, автор известной монографии, посвященной теме хаоса в древнекитайской философии, подметил интересную закономерность в использовании понятий *луань* и *хуньдунь* в конфуцианских и даосских источниках доханьского периода. У ранних даосов категория *хуньдунь* несет позитивную семантическую нагрузку, тогда как *луань* - чаще всего отрицательную. В раннеконфуцианской традиции, наоборот, понятие *луань* чаще отождествляется с идеалом социального порядка, а *хуньдунь* - со всяческим "смутьянством" [Girardot 1983:114-132].

В 7-й главе "Чжуан-цзы" имя Хуньдунь присвоено положительному персонажу - мифологическому владыке Центрального царства. Он отличается добронравием и гостеприимством, но не имеет в своем теле отверстий, положенных человеку для зрения, слуха, дыхания и прокорма; опечаленные этим обстоятельством соседи Хаоса - правители Северного и Южного морей - решают пробуравить своего друга в знак признательности за его *дэ*, однако он от этого умирает [Чжу цзы 1988, т.3:51-52]. А в "Цзо чжуань" имя Хуньдунь носит один из "четырех злодеев", живших во времена легендарного правителя Яо и усмиренных Шунем, который вскоре после этого сменил Яо на царском троне. Характерен перечень пороков Хаоса: он "потаенный мятежник", питает пристрастие ко всяческому "злу" (*сюн дэ* 凶德) и отличается "недружелюбием" к людям; Шунь ссылает Хаоса и остальных злодеев в четыре окраинных предела, повелевая им охранять его владения от враждебных духов [Legge 1939, vol.7:280].

Жирардо объясняет принципиальную противоположность конфуцианской и даосской трактовок значения *хуньдунь* разным пониманием проблематики "золотого века" ("древности"). Конфуцианцы относили райское время не к космогонической эпохе, а к периоду царствования идеальных правителей, преодолевших доисторический хаос и создавших цивилизацию как иерархический социальный порядок. Даосы же выражали приверженность ценностям "благородной первобытности", питая интерес к космологическим и антропогоническим истокам жизни. Истинный "беспорядок" (*луань*), в их представлении, укоренен в истории цивилизации, возведшей в ранг закона условные нормы и формальные предписания, которые исказили естественную целокупность человеческого существования [Girardot 1983: 41].

На первый взгляд, раннечжоуский подход к проблеме "древности" сродни конфуцианскому пониманию прошлого (тем более, что сам Конфуций провозглашал себя прямым наследником чжоуской культурной традиции - "пути Чжоугуна"). Но ситуация не столь проста. И конфуцианцы, и даосы смотрели на "древность" со стороны. А чжоусцы все

еще ж и л и в ней и, будучи ее первооткрывателями, подготавливали не аргументы для будущих философских споров, а саму духовную почву, которая сделала эти споры возможными.

Именно в западночжоуских эпиграфических источниках впервые появляется лингвистический прототип слова *луань* 亂. В графическом отношении он идентичен левой части данного знака (без детерминатива). Этот иероглиф употребляется в инскрипциях на бронзе как самостоятельно, так и в роли смыслового показателя, образующего группу антонимичных категорий, имеющих отношение к понятийной оппозиции "порядок-смута"[77]. В инскрипции "Му гуй" (№234) словом *луань* характеризуются дурные люди, которые "не берут пример с прежних ванов и притесняют народ".

В уже процитированном мною фрагменте надписи "Мао-гун дин" знак, представляющий собой комбинацию из иероглифа *луань* и графемы *цэ* 冊 ("скрижали"), употреблен для описания беспорядка, царящего в четырех сторонах света. В то же время ряд графических дериватов слова *луань* (некоторые из них не имеют точных аналогов в современной иероглифике) используется для обозначения "благоупорядоченного" правления, отвечающего идее "небесного повеления"; отсюда происходит положительная коннотация категории *луань* в раннеконфуцианской литературе.

Есть все основания полагать, что западночжоуское понятие *чунь* 純 имело столь же амбивалентную семантическую основу. Напомню, что в иньских гадательных надписях иероглиф *чунь*, помимо прочих значений, являлся наименованием одной из категорий человеческих жертв (ср. с образом умер-

---

[77] Любопытно, что у западночжоуского *луань* - точно так же, как и у термина *чунь* - имелась и вторая, "предметно-бытовая" коннотация. Помимо своего основного смысла, оно имело значение "выделанная кожа": в перечне ванских пожалований несколько раз упоминается о "передней перекладине на кузове колесницы, обитой кожей багрового цвета (*чжу луань* 朱亂)" (см. надписи "Мао-гун дин" (№318) и "Фань Шэн гуй" (№317)).

щвления Хаоса в "Чжуан-цзы", соответствующим универсальному архетипу заклания бога)[78]. А в ритуальных текстах раннего Чжоу категория *чунь* (*фэнь чунь*) выражает изначальную нерасчлененность сакральных свойств, жизнедарящую "древность", в некоторых отношениях походящую на животворный хаос Лао-цзы и Чжуан-цзы. Во всяком случае, "целостные щедроты" (*чунь лу* 純魯) и "вечнодаримая жизнь" (*юн мин* 永命), о которой помышлял человек чжоуской культуры, скорее относятся к области архаической "онтологии", чем социальной этики конфуцианского типа.

Я, конечно, далек от мысли, что "первозданная целостность" ранних чжоусцев и даосский *хуньдунь* состояли в прямом генетическом родстве. Термин *хуньдунь* как таковой - сравнительно позднего происхождения. Скорее всего, он имеет южнокитайские истоки (предположительно - имя локального божества или племенного предка) [Girardot 1983:188]; смысловой детерминатив "вода", присутствующий в обоих знаках этого слова, указывает на его связь с мифологемой водяного хаоса, видимо, чужеродной шан-иньской и раннечжоуской этническим традициям. Но это не отменяет возможности побочных и опосредованных влияний.

В синологической литературе уже устоялась точка зрения, согласно которой важное воздействие на формирование ран-

---

[78] Не случайными в этой связи представляются и другие коннотации иньского *чунь* - "весна" (или начальная половина сезонного цикла), а также значения антропонима, топонима и этнонима (названия племени). По мнению Пэн Банцюна, племенное образование Чунь находилось в районе, расположенном на границе современных провинций Хэбэй и Шаньдун (бассейн реки Чуньшихэ, упоминаемой в древних письменных источниках). Пэн Банцюн полагает, что в гадательных надписях, сообщающих о ритуальных закланиях *чунь*, имеются в виду пленные, захваченные иньцами во время походов на племя Чунь [Пэн Банцюн 1989:69]. К этому следует добавить, что в качестве антропонима слово *чунь* могло обозначать не только вождя племени Чунь, но и локальное (племенное) божество. И весьма вероятно, что человеческие жертвы *чунь* символически отождествлялись иньцами с этим локальным божеством.

недаосской литературы (и, в частности, присутствующей в ней темы *хуньдунь*) оказала культурная традиция царства Чу, существовавшего в Южном Китае в эпоху Чуньцю-Чжаньго. Между тем, некоторые исследователи высказывают мнение о возможных шан-иньских истоках чуского ритуального субстрата [Чжан Гуанчжи 1993:39-52]. В случае если эта гипотеза верна, то раннечжоуское понятие *чунь,* восходящее своими корнями к ритуальной практике Шан-Инь, может оказаться связанным с категориями раннедаосской культуры сложной цепью косвенных влияний. Кстати сказать, в этом контексте приобретает особое историческое звучание приводившееся в предыдущем разделе данной монографии упоминание хроники "Го юй" о "чистом сердце" (*и чунь* 一純) как наиболее ценимым объекте древних жертвоприношений. Напомню, что это это понятие, обнаруживающее определенное сходство с категорией *чунь* в древнейших эпиграфических источниках Инь-Чжоу, вводится в главе "Речи царства Чу", то есть, другими словами, выступает в роли некоего атрибута ч у с к о й культурной традиции.

Полемическое противостояние конфуцианцев и даосов в вопросе о *хуньдунь* сводится, условно говоря, к спору между Историей и Мифом. Рассматривая сквозь призму этого спора чжоускую древность-*гу,* мы обнаруживаем в ней неожиданный компромисс - историю, предстающую мифом, и миф, "пресуществленный" в историю. Сплав цивилизации с архаикой, воплощенный в знаниидействии ритуала.

Вопрос о том, в каком состоянии пребывал миф в дочжоуском ("доисторическом") Китае относится к разряду дискуссионных. Л. С. Васильев описывает религиозные верования иньцев как "демифологизированные" и даже "демистифицированные". К такому заключению его подвигает содержание и тон основного иньского источника - гадательных надписей, где нет места "ни метафизическим конструкциям, ни мистическим перевоплощениям, ни богам или героям с их приключениями" и в которых господствует мышление, "целиком обращенное на прагматические потребности рационально организованного социума" [Васильев Л.С. 1989:18-19]. С суждением российского автора перекликается точка зрения Б. Шварца, усматривающего причину такого положения дел в

незначительности "мифологического потенциала" культа предков: функции духов предков, доминировавших в религии древних китайцев, не выходили за строго регламентированные рамки жертвенных церемоний и не предусматривали их участия в красочных мифологических повествованиях, вроде тех, в которые были вовлечены боги древнего Египта, Месопотамии, Индии или Греции [Schwartz 1985:23-24].

Оценки Васильева и Шварца обусловлены в значительной мере представлением о мифе, идущим от традиционной этимологии греческого μυθοσ (буквально: "сказание"). Но известно, что беллетризованные "истории" о богах и героях представляют собой, как правило, вторичный интеллектуальный продукт - род литературного творчества, возникающего в условиях распада архаического (первичного) мифотворчества [Фрейденберг 1978]. Что же до мифа первобытного, то современная антропология склонна находить его отличительные признаки не в тех или иных повествовательных сюжетах, а скорее в космогонической символике "онтологических архетипов" (М. Элиаде), либо в "бессознательных логических структурах" (К. Леви-Строс); кроме того, к непременным свойствам архаических мифов причисляется их функциональная взаимосвязь с ритуально-магической деятельностью.[79]

Поэтому не кажется парадоксальной исходная посылка, которой руководствуется в своей недавней монографии, посвященной шаниньской мифологии, английский историк С. Эллан. Она называет присущий иньцам тип мышления сущностно "мифическим" (mythic), или "примитивным", причем понимает под этим неспособность иньцев дистанцироваться от фактов собственного сознания и подвергать их критическому анализу, что доказывается неразвитостью в культуре Шан-Инь нарративно-описательной традиции - то есть, собственно говоря, той самой "литературы", отсутствие которой толкуется Л. Васильевым и Б. Шварцем в прямо противоположном духе - как показатель "демифологизированности"

---

[79] На эту ритуальную подоплеку мифов указывается в классической дефиниции, данной В. Тернером: "Мифы имеют дело с истоками (origins), но существуют за счет переходов (transitions)" [Turner 1978:526].

иньской религиозной мысли. Исследовательница, ссылаясь на известное высказывание Леви-Строса о сущности первобытного сознания, утверждает, что иньцы мыслили не ò мифе, а все еще - "в мифе", посредством мифа [Allan 1991:13-15]. Аргументы в пользу своей точки зрения Эллан находит в специфической когнитивной природе гадательных надписей и изобразительного искусства Шан-Инь.

Концепция мифологических представлений иньцев, построенная Эллан путем сопоставления легенд и архетипов, известных по позднечжоуским и ханьским источникам, с одной стороны, и ритуально-космологических импликаций гадательных надписей - с другой, весьма нетрадиционна, но довольно убедительна. Предметом исследования являются, в частности, шанский тотемический миф о "десяти солнцах", находящий подтверждение в расписании жертвенных церемоний, описываемых в *цзягувэнь;* мифологема мирового центра (в гадательных инскрипциях - священная гора Юэ ()); символизм объектов мантической практики - черепашьих панцирей и бычьих *лопаток - как репрезентаций сакрального космоса.* Принцип мистического соответствия между гадательным инструментарием и физическим миром, который, по мнению Эллан, *составлял базис иньской мантики, дает возможность* во многом переоценить магическую природу гадательных инскрипций, являвшихся, по выражению английской исследовательницы, одним из непосредственных проявлений иньского "мифического" мышления [Allan 1991:112-123].

Особенно интересен раздел монографии Эллан, в котором предлагается оригинальное толкование *таоте* и других орнаментальных мотивов шанской бронзы. Здесь, как мне кажется, найден верный подход к решению проблем, возникающих вокруг символики *таоте.* Английская исследовательница, во-первых, связывает ее с функциональным предназначением бронзовых сосудов (орудия кормления духов), а, во-вторых, отказывается от привычного понимания иконографического оформления ритуальной бронзы как "иллюстрации к мифу". *Таоте* - вовсе не "портрет" мифического божества, а сложная и динамичная комбинация космологических "аллюзий", связанных с темами убийства, жертвоприношения и ритуального перехода из мира

людей в мир предков. Сосуды служили вместилищем жертвенной пищи, а их иконография являлась средством мистической трансформации этой пищи с целью донесения ее до адресата. Она, иными словами, была средством сакрального общения людей с духами - особого рода священным языком, аналогичным символическому языку мифа [Allan 1991:166]. Мысль Эллан можно переформулировать следующим образом: в образе *таоте* олицетворяется не то или иное мифологическое существо, а скорее само существо "мифического" сознания иньцев.

Наиболее раннее из известных нам упоминаний об иконографическом мотиве *таоте* встречается в древнекитайском трактате "Люй-ши чунь цю" (III в. до н.э.):

> На чжоуских треножниках-*дин* изображен Обжора (*таоте*), который имеет голову, но лишен туловища. Он пожрал человека, *но не успел проглотить его, как его собственное тело* оказалось погубленным. [То, что произошло с ним], называется воздаянием [Чжу цзы 1988, т.6:180].

Эллан, комментируя данный пассаж, справедливо утверждает: он не дает никаких оснований полагать, что иньцы понимали смысл *таоте* именно таким образом и что они вообще были знакомы с термином *таоте.* Однако, по ее мнению, здесь вполне могла отразиться исконная ассоциативная связь между орнаментальным оформлением ритуальных сосудов и идеей "пожирания" пищи, вместилищем которой являлись эти сосуды. Мысль о традиционном для древнекитайской культуры - и, кстати, не только для нее (ср. древнерусск. "жертва" и "жратва") - совмещении символики еды и жертвоприношения весьма ценна, но она, на мой взгляд, не исчерпывает значения эпизода из "Люй-ши чунь цю".

Существенны два обстоятельства. В "Люй-ши чунь цю" говорится о чжоуских, а не шанских жертвенных сосудах; при этом смысл сказанного сводится к идее небытия Таоте - гибельной утери его тела, постигшей Обжору в знак "воздаяния" (*бао* 報) за то, что он пожрал человека. Таким образом, *история с Обжорой является символической инверсией* происшествия с Хаосом, описанного в седьмой главе "Чжуанцзы". В обоих случаях речь идет о некоей "цивилизаторской"

акции, которой при этом дается разное идеологическое истолкование: Обжору лишили целостности в наказание за совершенное им зло, а Хаоса - в благодарность за его заслуги; Обжора "подавился" человеком, а Хаоса буквально "продавили", захотев придать ему человечий облик; Обжора, фигурально выражаясь, принял последнюю человеческую жертву Архаики, а Хаос стал первой жертвой Цивилизации; Обжора оставлен с "неартикулированным" телом, а Хаос - с артикулированным лицом, что, впрочем, повлекло для них равнозначные последствия.

Символическая взаимодополняемость двух персонажей и ситуаций, в которые они попадают, вряд ли случайна: полное их идейное уравнение происходит в "Цзо чжуань", где Обжора-*таоте* уже формально смыкается со своим двойником, будучи представлен как один из тех "четырех злодеев", к числу которых отнесен и Хаос-*хуньдунь.* Самая характерная черта Таоте, по версии "Цзо чжуань", - его "ненасытность", будь то в еде, питье или любом другом пороке; "историческая биография" Обжоры завершается тем, что добродетельный Шунь изгоняет его вместе с остальными "злодеями" на границы своего царства, наказав им защищать страну от духов и демонов [Legge 1939, vol.7:280].

Два взаимосвязанных эпизода с *таоте,* описанные в "Люйши чуньцю" и "Цзо чжуань" (а истинным связующим звеном между ними является тема *хуньдунь*), значимы тем, что косвенным образом подтверждают гипотезу Эллан о "мифической" подоплеке иконографии шанских бронзовых сосудов. Случай с утерявшим собственное тело антропофагическим монстром ("Люй-ши чунь цю") своей наивной назидательностью недвусмысленно указывает на то, что люди, жившие в эпоху Чжаньго, уже з а б ы л и первоначальный смысл орнаментальной символики шан-чжоуской ритуальной бронзы. Но, с другой стороны, весь контекст изложения - и в особенности скрытое ("Люй-ши чунь цю") и явное ("Цзо чжуань") двойничество *таоте* и *хуньдунь* - демонстрирует, что в сознании древних китайцев сохранилось смутное воспоминание о глубинной причастности этой символики к архаическому мифу.

Таоте в позднечжоуской литературе - это метафора неясного прошлого, знак безотчетной архаики. Для его описания лучше всего подходит термин, при помощи которого Н. Жирардо определяет значение мотива *хуньдунь* в древнекитайской философской традиции: mythologie seconde. Под этим термином Жирардо понимает неосознанный перевод первобытных космогонических архетипов в категории даосской метафизики и конфуцианской историографии [Girardot 1983: 14]. В таком же примерно отношении к своему шанскому иконографическому прототипу находится позднечжоуское понятие *таоте:* оно имеет "кодовый", а не формально-описательный смысл.

История *таоте*, изложенная в "Люй-ши чунь цю" и "Цзо чжуань", символизирует не судьбу мифологического персонажа (никогда в шан-иньском Китае не существовавшего), а судьбу самого мифа как забытого языка архаики. "Смерть" (="изгнание") *таоте* олицетворяет момент разрыва с архаическим сознанием, то есть момент, когда миф перестал быть способом существования в ритуале. В "Люй-ши чунь цю" указывается и точная дата этого разрыва - эпоха "чжоуских треножников-*дин*".

Среди наиболее значительных культурных перемен, которыми отмечен западночжоуский период, не последнее место занимает переход к принципиально новому иконографическому стилю бронзовых сосудов ("среднечжоуский" стиль, по классификации Карлгрена). Главной особенностью этого стиля, сформировавшегося приблизительно во второй половине X в. до н.э., стало преобладание абстрактных геометрических орнаментов [Karlgren 1937; Хаяси 1986; Rawson 1990]. Их предельно сдержанная эстетика, контрастирующая с экспрессивной стилистикой шан-иньской ритуальной бронзы, невольно напоминает о параллельных процессах в сфере жертвенных церемоний, приведших к запрету эксцессивно-оргиастических проявлений иньского ритуала (ср. с порочной "ненасытностью" Таоте в "Цзо чжуань").

Но самое существенное отличие нового типа иконографии сосудов заключалось не в изменившихся эстетических приоритетах; оно состояло в десакрализации орнамента. Орнаментальное оформление бронзы явно утратило ритуальное значе-

ние и превратилось в простой элемент внешней отделки. На смену *таоте* и другим мотивам иньской иконографии, характеризуемым многими специалистами как "мистические", "потентные", "заряженные энергией мифологической санкции" [Chang 1976:176], пришли формализованные разновидности орнамента, которым вряд ли можно приписать какие-либо функции, кроме чисто декоративных (рис.19).

И странное дело. Синхронно с иконографическими формами ритуальных сосудов разом переменилось и их эпиграфическое "содержание". Вместо родовых эмблем и отрывочных, чаще всего не соединенных внятной логической связью фраз, появился нарративный текст - связное повествование, имеющее отчетливый сюжет и ясную ритуальную интенцию. В пределах западночжоуской эпиграфической традиции ритуальные тексты, в свою очередь, претерпели определенное развитие, перейдя от более лаконичных форм бесстрастного изложения событий, ставших поводом к изготовлению сосуда с надписью, к развернутым описаниям заслуг предков, активно использующим лингвистическую конструкцию *ван жо юэ* 王若曰, содержащим частые ссылки на исторический прецедент и имеющим ярко выраженную этическую окраску. Первый тип инскрипций преобладает в начале Западного Чжоу, второй, полнее отражающий специфику исторического мышления чжоусцев, более характерен для средне- и позднезападночжоуской эпиграфики. Рубежной, с точки зрения эволюции эпиграфического текста, является эпоха правления Му-вана - тот самый период, при котором начался переход от "архаического" к "среднечжоускому" иконографическому стилю.

Надписи на сосудах были средством общения с духами предков. Случайно ли, что бурный всплеск "коммуникативного потенциала" инскрипций на бронзе точно совместился с упадком орнаментальных мотивов, служивших, по версии Эллан, "священным языком ритуала"? Я полагаю, что это не было простым совпадением. И наиболее удовлетворительное объяснение этого двустороннего процесса состоит в том, что развитие эпиграфической традиции *цзиньвэнь* означало перемену механизма сакральной коммуникации в раннечжоуском Китае. Ведущая роль в посредовании между миром людей и

миром предков перешла от визуальных символов к слову и тексту как средствам религиозно-этической интроспекции.

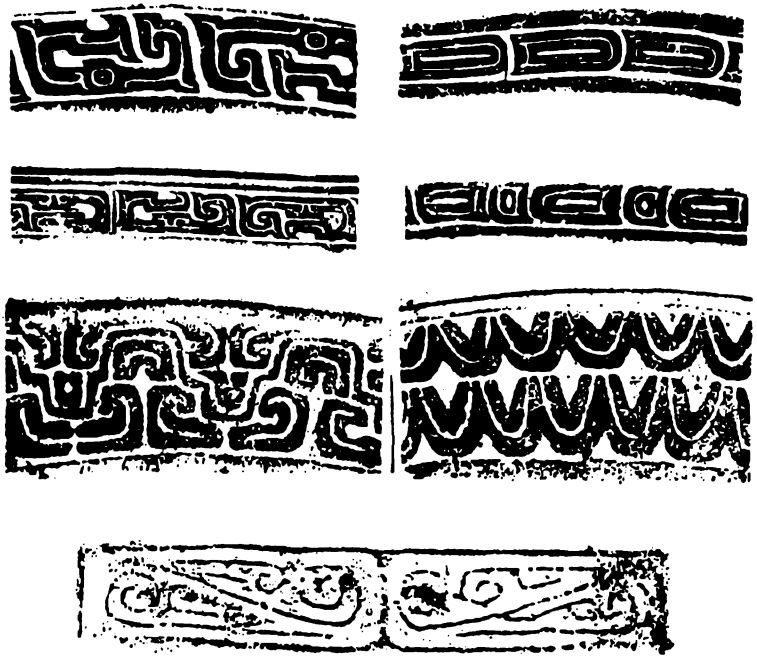


Рис.19. Образцы декоративных орнаментов
на бронзовых сосудах середины-конца Западного Чжоу

Но вот что особенно важно: ритуальные задачи эпиграфического текста оказались тождественны целям нарождающегося исторического самосознания древних китайцев. Надписи на бронзе явились не просто первым опытом историзации повествования, они впервые соединили в себе историю и религию - одно стало зеркальным отражением другого. Создав текст, чжоусцы начали мыслить "в истории", история же возникла как способ бытия в ритуале. И если учесть к тому же все обстоятельства, связанные с интериоризацией религиозных представлений в культуре Западного Чжоу, космологические аспекты древности-*гу,* наконец, реальную и литературную судьбу иконографического *таоте,* не правомерно ли

усмотреть в исторической мысли чжоусцев символическое преображение мысли мифологической? Подобно тому, как категория силы-*дэ* произошла из "сублимации" сакрального насилия, так и чжоуская историческая идея произросла из архаического мифа, "пресуществив" его в себе самой. Формально цивилизация устранила культурный субстрат архаики, на деле же - надежно потаила его в собственных недрах. Метафора самопоглощения, осуществленного Обжорой из "Люй-ши чунь цю" глубоко символична: китайской истории было суждено "проглотить" миф, "забыть" его в себе - с тем, чтобы затем реализоваться в вечном поиске утраченного, в неослабном "памятовании о забытом".

Как мы увидим в дальнейшем, историко-мифологический синтез, произведенный творцами раннечжоуской эпиграфической традиции, в значительной мере предопределил дальнейшую судьбу духовной культуры древнего Китая.

Два "чжоуских ритуала" и начало традиции

Как известно, знаменитый древнекитайский философ Конфуций (551-479 гг. до н.э.) питал особый пиетет по отношению к общественной системе раннего Чжоу, считая ее идеалом социального устроения. Именно Конфуций ввел в широкий обиход понятие "чжоуский ритуал" (*чжоу ли* 周禮), себя же объявил ревностным его последователем.

Категория *ли*, одна из важнейших в конфуцианской литературе, многозначна, но можно выделить два основных ее смысловых слоя - "бытовой" и "философско-доктринальный". На обыденном уровне *ли* - это перечень конкретных правил и установлений, регулирущих поведение человека в различных сферах общественной жизни (отсюда - известные всем "китайские церемонии"); в понимании же метафизическом *ли* - универсальный закон иерархического социального порядка и всеобщий принцип цивилизованной жизни. Это последнее значение ритуала и подразумевал основатель конфуцианства, когда сообщил в 3-й главе своих "Бесед и изречений" ("Лунь юй"), что "следует путями Чжоу" [Чжу цзы 1988, т.1:56].

Вместе с тем Конфуций отнюдь не противопоставлял философский дух ритуала-*ли* его букве. В той же главе "Лунь

юй" он, отвечая на вопрос о том, "знал ли ритуал Гуань Чжун", риторически заявляет: как мог Гуань Чжун знать ритуал, если он установил в воротах своего дома защитный экран? Конфуций имел в виду, что знаменитый сановник из царства Ци поступил "не по чину": согласно ритуальным предписаниям, такой экран мог ставить у входа в дом только правитель царства [Чжу цзы 1988, т.1:57].

В конфуцианских и околоконфуцианских сочинениях создан образ канонического "чжоуского ритуала" как обширного кодекса нормативных уложений, в котором есть место буквально всему, начиная от административно-политического устройства государства и кончая семейными обрядами жизненного цикла. Одна из центральных его идей - поддержание строгих ранговых разграничений в обществе, проявляющихся в системе регламентации формальных атрибутов принадлежности к социальным рангам. В классических текстах подчеркивается всеохватывающий характер предписаний, служащих обеспечению гармоничного сосуществования верхов и низов. По твердому убеждению древнекитайских авторов, трактовавших "чжоуский ритуал", в начале династии Чжоу были тщательно кодифицированы и неукоснительно соблюдались иерархические различия в еде, одежде и жилье, количестве полей и скота, числе слуг и размерах выезда, составе домашней утвари и погребальных принадлежностей, вплоть до величины савана - равно как и во многом другом.

Сведения о "чжоуском ритуале" содержатся в письменных источниках, созданных по большей части в период Чжаньго, а то и позднее. В ту эпоху уже давно не существовало даже отдаленного подобия тех идеальных порядков, которые приписывались чжоускому обществу времен первых правителей династии, и основной идейный пафос рассуждений о *чжоу ли* заключался в требовании возврата к добродетельным традициям прошлого.

На фоне литературы этого тематического круга выделяются три трактата, известных под общим названием "Сань ли" (т.е. "Три книги о ритуале") - "И ли", "Чжоу ли" и "Ли цзи". В первом из них, составленном приблизительно в IV в. до н.э., подробно описываются главные церемонии, предпи-

санные для представителей чжоуской знати (брачные и похоронные обряды, официальные визиты, пиры, состязания в стрельбе из лука и т.д.); во втором, датируемом IV-III вв. до н.э., дается тщательно выстроенная схема административного аппарата Чжоу; в третьем (предположительно - I в. до н.э.) содержится описание основополагающих принципов ритуала-*ли.* Если для "И ли" и "Чжоу ли" более характерен регламентационый ригоризм и внимание к формальным аспектам нормативного распорядка, то в "Ли цзи" главный упор делается на социально-этическое содержание ритуальных правил и норм - на "метафизику" ритуала.

Между первыми двумя трактатами из цикла "Сань ли" есть еще одно сходство: их авторство традиционно приписывалось Чжоу-гуну, младшему брату У-вана, исполнявшему обязанности регента и советника при малолетнем Чэн-ване.

Чжоу-гун - легендарная фигура в конфуцианской традиции. В глазах Конфуция и его последователей он являлся олицетворением добродетелей; с его именем связывалось само введение "чжоуского ритуала". Точное указание на этот счет имеется в "Цзо чжуань":

> Прежний владыка Чжоу-гун учредил чжоуский ритуал, провозгласив: "При помощи возвышенных образцов постигайте *дэ;* пользуясь *дэ,* исполняйте служебные дела; по делам оценивайте заслуги; заслугами же - вскармливайте народ" [Legge 1939, vol.7:280].

В 31-й главе "Ли цзи" ("Чжун юн") Чжоу-гуну также отводится ведущая роль в утверждении основ чжоуской цивилизации: он "претворяет благие начинания Вэнь-вана и У-вана", устанавливая общие правила жертвоприношений предкам и внедряя их среди *чжухоу, дафу, ши* и *шужэнь;* тем самым иерархическая градация рангов знатности надежно закрепляется с помощью единой системы похоронных и жертвенных церемоний [Legge 1939, vol.1:401].

Дух Чжоу-гуна витает и над чжоускими, т.е. наиболее ранними, главами "Шу цзин". В них, правда, нет сведений о реформаторской деятельности Чжоу-гуна в области ритуала, но зато в обилии приводятся речения этого государственного

мужа, в которых он, апеллируя к историческим образцам, призывает своих слушателей встать на путь служения добродетели. Большинство глав "Шу цзин", в которых фигурирует имя Чжоу-гуна, представляет собой непосредственное изложение его речей ("Кан гао", "До ши", "До фан", "Ли чжэн" и т.д.), остальные же построены в форме диалога Чжоу-гуна с ваном ("Ло гао"), либо сообщают о Чжоу-гуне в третьем лице - в связи со ссылками на те или иные его деяния ("Шао гао" и др.). С этой точки зрения, резко контрастирует с чжоускими главами "Книги преданий" самый архаичный слой "Ши цзин" - "Чжоуские гимны" и несколько более поздние "Великие оды" - в которых Чжоу-гун не упомянут ни разу, а все внимание сосредоточено на сакральных персонах создателей династии Вэнь-вана и У-вана.[80]

Мнение о выдающемся вкладе Чжоу-гуна в формирование чжоуской культуры и государственности разделяется некоторыми современными историками. К числу наиболее последовательных сторонников такой точки зрения относится Л. С. Васильев. Ему принадлежит гипотеза о том, что именно Чжоу-гун разработал и внедрил в сознание своих современников теорию "небесного мандата". Эта, а также другие предполагаемые заслуги Чжоу-гуна на политическом и интеллектуальном поприще позволяют Л. С. Васильеву назвать его "первым в славной когорте китайских мудрецов" и даже - "великим основателем государства Чжоу" [Васильев Л.С. 1989:30,233].

Но что говорят о Чжоу-гуне синхронные источники, не подвергшиеся, в отличие от древнейших письменных канонов, позднейшему редактированию и переработке? Нельзя сказать, чтобы надписи на бронзе полностью умалчивали об этом государственном деятеле. Его имя встречается в некоторых инскрипциях, например, в надписи "Цзай дин" (№67), где сообщается о походе Чжоу-гуна на восточных *и;* после окончания похода Чжоу-гун возвращается в столицу, устраивает пир и одаривает автора надписи ста связками раковин.

---

[80] Имя Чжоу-гуна встречается лишь в поздних разделах "Ши цзин" - "Нравах царств" ("Песни царства Бинь") и "Луских гимнах" [Legge 1939, vol.5:238-239; vol.6:623, 628].

Однако в западночжоуских *цзиньвэнь* нет ничего, что давало бы нам основание судить о какой-то исключительности этого лица. Ему не приписывается ничего необычного, он не играет сколько-нибудь заметной роли в исторических реминисценциях. Лучший пример - текст "Ши Цян пань". В нем Чжоу-гун упомянут, но лишь в скромном качестве исполнителя приказа У-вана; очевидно, что он не воспринимается автором надписи как персона, сопоставимая по своему статусу с официальными представителями царствующей династии. В "Ши Цян пань" нет и намека на то, что "Чжоу-гун в течение семи лет надежно хранил [небесный] мандат, полученный Вэнь-ваном и У-ваном" (заключительная фраза "Ло гао").

Конечно, "Ши Цян пань" представляет собой образчик "мифологизированной" истории, но в том то и дело, что в этой исторической мифологии Чжоу-гуну явно не отводится первых ролей. Раннечжоуская историческая мысль целиком зиждится на "мифе Вэнь-вана и У-вана", что же касается "мифа Чжоу-гуна", то он - более позднего происхождения. Чжоу-гун принадлежит конфуцианскому или, в лучшем случае, протоконфуцианскому пласту древнекитайской духовной традиции. Его культурная роль сводима к архетипу советника, то есть ритуального медиатора. Столь значимый в конфуцианстве, он несуществен для западночжоуского религиозного сознания. Ван, выразитель целокупности социума, состоит в прямой ("сыновней") связи с Небом и в дополнительном посредничестве не нуждается. Будучи верховным жрецом, он, соответственно, является и главным "экспертом" в области истории. Невозможно представить себе текст на бронзовом сосуде, в котором ван получал бы от кого-нибудь разъяснения по вопросу о "древности". Только Сын Неба, в силу своего формального положения в системе ритуальных связей, мог претендовать в западночжоуском обществе на обладание высшим государственным авторитетом, Чжоу-гун же официальным правителем никогда не был.

Другое дело, что в инскрипциях на бронзе правитель часто обращается к своим "слугам" с призывом оказывать ему действенную помощь в управлении государством и осуществлении "небесного повеления", всячески подчеркивает заслуги предков своих приближенных, которые "сумели послужить

прежним ванам". Эта тема обозначается уже в надписи "Хэ цзунь", разобранной мной в предыдущем разделе. В ней Чэнван, наставляя представителей боковых ответвлений своего клана, напоминает им об их "отцах-гунах", которые "смогли оказать содействие Вэнь-вану" и "обрели заслуги перед Небом, со всем тщанием участвуя в претворении [небесного] повеления". Но подобные декларации выражают лишь "коммуналистский" характер государственного ритуала (служение Небу - "общенародное" дело), и в них нет места для идеи об особом сакральном наставнике, стоящем между ваном и Небом.

Само по себе показательно, что в тексте на сосуде "Хэ цзунь" Чэн-ван говорит об "отцах-гунах" (*као гун-ши* 考公氏) во множественном числе, не выделяя персонально Чжоу-гуна. Выражение "отцы-гуны" можно переводить и в единственном числе, но в таком случае речь определенно идет не о Чжоу-гуне, а о другом - покойном - *чжухоу,* для которого и был отлит сосуд "Хэ цзунь" (знак, обозначающий в инскрипции его титул, не очень разборчив). Между тем, слова Чэнвана были произнесны сразу после переезда ванского двора в новую столицу Чэнчжоу (Лои). По данным письменных источников, строительство Лои велось под руководством Чжоу-гуна, и с завершением строительных работ окончился семилетний период его регентства. Этим событиям специально посвящена глава "Ло гао": в ней Чэн-ван смиренно выслушивает поучения Чжоу-гуна, возносит хвалу его величайшему *дэ,* "осеняющему своим просветленным сиянием верхи и низы и распространяемому на четыре стороны света", а в заключение просит его не отходить от дел [Legge 1939, vol.4:434-452]. Занимай Чжоу-гун такое положение в государстве, Чэн-ван наверняка не обошел бы его вниманием в речи, запечатленной в надписи "Хэ цзунь".

Сейчас трудно судить, кто был подлинным создателем теории "небесного мандата". Источники об этом умалчивают. Ясно лишь то, что уже к периоду правления Чэн-вана в мировоззрении чжоусцев в основном сформировался круг представлений, относящихся к тому, что я назвал "раннечжоуской эпистемой". Повторю еще раз, что ее значение не сводилось к концепции *тянь мин;* идея "небесного повеления" была лишь одним из проявлений нового куль-

турного символизма, связанного с открытием внутренней глубины ритуала (=истории); понятие *тянь мин* являлось частью целостной идеологии дара. Так были заложены духовные основы той ритуальной системы, память о которой впоследствии произвела на свет конфуцианскую утопию *чжоу ли.*

Теперь уже не вызывает сомнений, что между двумя "чжоускими ритуалами" - идеализированной конфуцианской конструкцией и ее реально-историческим прототипом - существовали немалые различия. В Западном Чжоу наличествовала регламентация норм престижного потребления, отражавшая иерархическую структуру социума, но она вовсе не была столь всеохватной и детализированной, как об этом сообщают позднечжоуские письменные источники. Существовало лишь несколько базовых атрибутов ранговой принадлежности, использовавшихся в важнейших обрядах и церемониях: в погребальном ритуале - жертвенные сосуды, в ритуале пожалования - наборы церемониальной одежды [Крюков В.М. 1997:255]. Возможно, были и какие-то другие показатели знатности, но в любом случае представление о всеобщей регламентированности социальной жизни в раннем Чжоу - плод позднейших спекулятивных усилий.

Анализ исторической эволюции западночжоуской ритуальной системы приводит к выводу о двух главных хронологических рубежах в ее развитии. Первый - эпоха У-вана и Чэн-вана, когда произошли основные духовные сдвиги, приведшие к формированию цивилизации Чжоу (раннечжоуский "эпистемологический прорыв"). Второй - период правления Му-вана, время институционализации чжоуского ритуала, выразившейся в целом комплексе социальных и идеологических нововведений.[81] Вот наиболее заметные из них:

---

[81] Некоторые из нововведений, о которых идет речь, окончательно оформились и приняли вид стройной системы уже в конце Западного Чжоу. Это, касается, в частности, регламентации ритуального использования бронзовых сосудов *дин* и *гуй.* Однако первые их признаки, насколько можно судить по эпиграфическим и археологическим источникам, наблюдаются именно в эпоху правления Му-вана.

(а) переход от винных сосудов к сосудам для мяса (*дин* 鼎) и зерна (*гуй* 簋) как основному атрибуту жертвенных ритуалов;

(б) начало формирования иерархически упорядоченных наборов *дин* и *гуй,* отражающих ранговую организацию общества;

(в) учреждение официальной церемонии оглашения приказа и пожалования (*цэ мин* 冊命);

(г) введение регламентированных наборов церемониальной одежды (прежде всего - миникомплекта "набедренный фартук - нефритовые подвески"), играющих роль показателя социального статуса;

(д) реформа системы номинации предков, формально закрепившая идею онтологического единства мира людей и мира предков; синхронизация "земных" и "небесных" дарений в ритуальной эпиграфике;

(е) исчезновение *таоте* и других мотивов архаического стиля иконографии бронзовых сосудов; формирование развитой нарративной традиции *цзиньвэнь* (рост среднего объема инскрипций, появление надписей "субъективного" типа; увеличение количества цитат и исторических реминисценций);

(ж) складывание устойчивого семантического поля благодати-*дэ,* введение в ритуальный оборот бинарных формул *мин синь чжэ дэ, бин юань мин дэ, бин дэ гун чунь* и др.

Оформление ритуальной системы *чжао-му* произошло уже после смерти Му-вана, однако оно также было связано с его именем и деятельностью (в особенности с начавшимся при этом чжоуском правителе процессом обозначения предков посредством их прижизненных именных формантов *бо, чжун, шу, цзи*).

Кроме того, в надписях на бронзе фиксируются и некоторые другие значимые явления в социально-политической сфере, восходящие ко времени правления Му-вана. В их числе - институционализация придворной церемонии стрельбы из лука, а также, что особенно показательно, изменение номенклатуры жертвенных ритуалов. В эпиграфике начала Западного Чжоу упоминается 16 наименований различных жертвенных обрядов - таких, как *ди* 禘, *гао* 告, *юэ* 禴 и т.д. -

каждое из которых имеет аналог в надписях на гадательных костях и бронзовых сосудах эпохи Инь. (Оговорюсь, что речь идет лишь о совпадении названий жертвоприношений, что вовсе не обязательно предполагает их содержательное сходство). Но начиная с эпохи Му-вана этот список сокращается в инскрипциях на бронзе ровно вдвое, причем только пять наименований из восьми имеют иньские прототипы [Лю Юй 1989]. Таким образом, период царствования Му-вана характеризуется стабилизацией системы жертвоприношений и окончательным отказом от большей части жертвенных церемоний, доставшихся чжоусцам в наследство от иньской культуры.

Приходится констатировать, что по целому ряду объективных показателей эпоха Му-вана заметно выделяется на общем фоне династийной истории Чжоу как время многосторонних реформ, связанных с институциональным оформлением чжоуского ритуала. Сам по себе этот факт не содержал бы ничего необычного, если бы не одно "но". Дело в том, что реформаторская деятельность Му-вана в области ритуала осталась совершенно не замеченной позднечжоускими и ханьскими историографами. В древнекитайских письменных источниках, начиная с "Книги преданий" и кончая "Историческими записками" Сыма Цяня, мы не находим ни одного сообщения о перечисленных мной изменениях в ритуальной практике Западного Чжоу.[82]

Дж. Роусон, которая недавно опубликовала исследование о раннечжоуских изделиях из бронзы, сочла возможным назвать перемены, связанные с использованием сосудов для жертвоприношений (а это только часть ритуальных реформ, инициированных Му-ваном), "культурной революцией" [Rawson 1990:96]; а Л. Фалькенхаузен охарактеризовал их как "самое важное событие в западночжоуской истории" [Falkenhausen

---

[82] Некоторые китайские авторы ссылаются в этой связи на "Го юй", где якобы сказано об "улучшении наставлений и правил", осуществленном при Му-ване [Го Бао-цзюнь 1981:207]. Однако если обратиться к тексту этого источника, то выяснится, что в действительности речь в нем идет не о преобразованиях Му-вана, а о деяниях его далеких предков [Го юй 1975, т.1:58].

1993a:212]. Почему же "революция" оказалась столь незаметной для потомков - почему дружно молчат о ней письменные источники?

Роусон, резонно недоумевая по этому поводу, высказывает догадку: все дело в позднем происхождении этих источников [Rawson 1990: 102]. Само по себе это предположение, похоже, не сильно отклоняется от истины, однако оно не дает исчерпывающего ответа на вопрос о странном умолчании древнекитайских историографов. Трудно поверить, что в восточночжоуском Китае не сохранилось ни одного свидетельства о "самом важном событии" недалекого прошлого. Стало быть, дело тут не в том, что знали о культуре Чжоу ее духовные наследники, а в том, что они х о т е л и знать.

Забвение реальных событий царствования Му-вана парадоксально коррелируется со странностями литературного образа этого правителя, созданного в письменной традиции древнего Китая. Не сообщив ничего примечательного о подлинных деяниях Му-вана, позднечжоуские и ханьские авторы окружили его фигуру почти мистическим ореолом, приписав ему ряд явно вымышленных поступков, вроде легендарного "путешествия на Запад" или разработки пенитенциарного кодекса "Люй син"[83]. Необычную "мифологизированность" персоны Му-вана в позднейших исторических сочинениях проницательно подметил Л. С. Васильев, задавшийся вопросом: "Почему именно Му-вану приписаны события и деяния, явно не достоверные или не соответствующие его эпохе, если не выдуманные вообще?" [Васильев Л.С. 1995:290-291].

И действительно, если изъять из известных биографических сведений о Му-ване все заведомо вымышленное, то в них не останется ничего заслуживающего внимания. Но вопрос надо адресовать не Му-вану, а его биографам: отчего они примыслили одно, не заметив другого? Я полагаю, что

---

[83] О путешествии Му-вана на Запад и его встрече с богиней Сиван-му говорится во многих позднечжоуских и ханьских источниках, в том числе в "Му тяньцзы чжуань", однако эти сведения не имеют ничего общего с исторической деятельностью Му-вана - так же как и упоминания о кодексе наказаний "Люй син", якобы разработанном Муваном (подр. см.: [Васильев Л.С. 1995:288-291]).

беллетристические фантазии на тему Му-вана появились не случайно и были зеркальным отражением "утери" подлинных заслуг западночжоуского реформатора в конфуцианской литературе второй половины 1-го тыс. до н.э. В следующей главе я попытаюсь дать более подробное толкование этого исторического феномена.

Современные авторы, пишущие об особенностях религиозной идеологии в обществах Шан-Инь и Западное Чжоу, часто ссылаются на известное высказывание из "Ли цзи", в котором дается классификация иньских и чжоуских верований:

> Иньцы почитали духов (*шэнь* 神); направляя народ на служение духам, они на первое место ставили демонов (*гуй* 鬼)[84] и лишь на второе - ритуал (*ли* 禮) <...> Чжоусцы же почитали ритуал и превозносили благодеяния; служили демонам и благоговели перед духами, однако держались от них в отдалении [Ли цзи 1934, т.9:41].

Во фразе из "Ли цзи", сообщающей о различии идеологических предпочтений двух династий, есть изрядная доля исторической правды. В отличие от своих предшественников, чжоусцы действительно перенесли смысловой акцент с конкретных объектов сакрального служения на внутренние качества самого этого служения - поставили во главу угла собственно "ритуал". При этом внутренний смысл жертвенного акта открылся им благодаря умению "держаться от духов в отдалении".

В надписях на бронзе имеется точный лексический эквивалент идеи ритуальной дистанцированности людей и духов предков[85]: прерогатива предков, согласно западночжоуской эпиграфике, - "пребывать в строгом [величии] наверху (*янь цзай шан* 嚴在上)":

---

[84] В данном случае слова "дух" и "демон" использованы в синонимичном значении.

[85] Стоит напомнить, что в западночжоуской эпиграфике не существовало принципиального различия между понятиями "предок" (*цзу* 祖) и "дух" (*шэнь* 神).

Необычайно проявившие себя достославные предки сумели глубочайше постичь свое *дэ;* пребывая в строгом величии наверху, они во всем опекают своих внуков и сыновей, находящихся внизу, помогая им осуществлять великие обязанности (№317).

Достославные предки, <...> находясь в строгом величии наверху, ниспосылают обильное счастье, помогая [мне] претворять вечные повеления; во всем опекая Ина [т.е. автора надписи. - *В.К.*], одаривают [меня] своими щедротами (№259).

Как видно из приведенных надписей, дарообильная натура духов неотделима от строгости церемониальной субординации между ними и живущими людьми. Чжоусцы уяснили универсальное значение священных ритуалов - "постигли *дэ*" - через понимание дистанции между "верхами" и "низами". И это же знание позволило им понять благую суть божественных сил; отдалившись от них, они тем самым с ними внутренне сблизились. Ритуал стал средством достижения сакральной цели по образу противоположного: если для иньцев духи предков и прочие сакральные силы были существами другого - "нечеловеческого" - порядка (и поэтому коммуникация с ними не могла происходить иначе, как в форме экстатического слияния в ходе оргиастических жертвенных обрядов), то носители чжоуской культуры, напротив, осознали интимное сродство человеческого и небесного, научившись духовно отстраняться от объектов религиозной коммуникации в ходе ритуального "самопросветления". Только морально дистанцировавшись от духов предков, чжоусцы сумели распознать в тех, кто еще недавно являлся брутальными пожирателями жертвенной пищи, "прежних просвещенных людей (*сянь вэнь жэнь* 先文人)". Та же коммуникативная модель была воспроизведена в отношениях правителей со своими подданными, где строжайшая иерархия статусов стала соседствовать с ощущением родственной близости между Сыном Неба и его многочисленными "слугами".

В предшествующей главе я упоминал о догадке К. В. Васильева относительно природы церемонии "подражания предкам", описанной в надписях на западночжоуских бронзовых

сосудах. Он предположил в одной из статей, что это был "своего рода магический ритуал", построенный на "присущем древнему сознанию механизме мифологического отождествления" [Васильев К.В. 1973:11]. Соглашаясь в принципе с такой трактовкой, необходимо все же подчеркнуть разницу между магическими обрядами Инь и Чжоу. Если в первых практиковались крайне неумеренные способы контакта с сакральными контрагентами, то во вторых культивировались идеи ритуальной меры (буквально - "середина" *чжун* 中) и гармоничной уравновешенности, отражаемой во внутренней "просветленности" участников религиозных церемоний:

> Ван сказал: "Му! Не осмеливайся [не следовать примеру] прежних ванов как светлому образцу для подражания <...> Не осмеливайся не быть просветленным, не руководствоваться принципом середины и не подражать [предкам] (*у гань бу мин бу чжун бу син* 毋敢不明不中不型)" (№234).

Неукоснительное соблюдение церемониальной "середины" требовало от субъектов коммуникации не только сосредоточенности и самоуглубленности, но и памятования о религиозно-этической дистанции между ними и почитаемыми сакральными образцами - способности узреть свое внутреннее несовершенство перед лицом божественных предков.

Вместе с тем слова "Ли цзи" о чжоуском "почитании ритуала" необходимо принимать с серьезными оговорками, так как раннечжоуский ритуал во многом отличался от того, что вкладывали в категорию *ли* конфуцианские авторы. Область применения конфуцианского *ли* (всеобщей основы организации миропорядка, универсального начала социальной этики) уже не отождествлялась исключительно со сферой религиозного культа. В цитате из "Ли цзи" значение ритуала-*ли* прямо противопоставляется принципам непосредственного богослужения, а слова об "отдалении" людей от духов и демонов имеют буквальный смысл, выражая идею посильного избегания человеком сверхъестественных сил. Чжоусцы же, понятное дело, небесных духов не только не сторонились, но, наоборот, всячески стремились к благотворному контакту с ними. Философского значения *ли* они еще не знали и по-

нимали это слово скорее в архаическом ключе - как практическое служение божествам посредством жертвенных церемоний. (Вспомним о "ритуале, учрежденном У-ваном" (*у ван ли* 武王禮), который, согласно надписи "Хэ цзунь", повторил в храме Неба Чэн-ван после переезда в новую столицу Чэнчжоу). В отличие от конфуцианцев, которые создали образ идеального ритуала, чжоусцы ощущали ритуализм как конкретную данность своего существования. Он был для них жизненной реальностью, а вовсе не ее духовной альтернативой.

Предфилософский характер западночжоуского ритуала-*ли* позволяет лучше понять специфику основных категорий культуры раннего Чжоу. Некоторые синологи усматривают главный признак этой культуры в области социальной этики конфуцианского типа, что и понятно, принимая во внимание тот морализаторский дух, которым пронизаны чжоуские главы "Шу цзин". На "этический детерминизм" как духовную доминанту мировоззрения ранних чжоусцев указывает Л. С. Васильев. По его мнению, именно этический критерий лежал в основе категории *дэ,* которая, в свою очередь, составляла базис концепции *тянь мин:* "весь внутренний смысл и гигантский потенциал теории о мандате Неба сводился к тому, что Великое Небо не только одобряет добродетельных и не одобряет порочных правителей, но и, вмешиваясь в дела людей, решительным образом отбирает власть у тех, кто утратил *дэ,* и вручает ее тем, кто приумножил его и именно этим стал выделяться среди прочих" [Васильев Л.С. 1995:237].

Нет никаких сомнений в том, что моральные мотивы играли заметную роль в религиозных представлениях создателей цивилизации Западного Чжоу. Но значение раннечжоуской идеологии не сводимо к морализаторской проблематике. Первоначальный смысл *дэ* все же шире идеи "этического детерминанта". И побуждает к такому выводу главным образом знакомство с эпиграфическими источниками. "Благодать", "древность", "сердце", "изначальность", "первозданная целостность", "умение внушать священный ужас" - эти и другие категории, находимые нами в надписях на бронзе, безусловно несут этическую нагрузку, но, помимо нее, обладают и явными магическими корреляциями; в них есть определенный

"протометафизический" аспект, но также - и ярко выраженное сакральное начало; они исполнены глубоким историзмом, но одновременно входят в сферу компетенции архаического мифа. И, что самое важное, это не отвлеченные термины, относящиеся к области идеологического доктринерства, а категории "прямого действия", имеющие практическое применение в религиозных обрядах. Они, можно сказать, составляют сердцевину священных ритуалов раннего Чжоу.

Так, западночжоуское *сяо* 孝 означало не абстрактную почтительность к "старшим", но почтительность, выражаемую через посредство конкретных актов религиозного служения. А слово *и* 義, которое в конфуцианской идеологии обрело обобщенное значение "долг-справедливость", в инскрипциях на бронзовых сосудах имело значение "приносить жертвы" - чжоусцы не знали иного способа демонстрации своей приверженности "долгу", как в форме жертвоприношений предкам.

Синкретизм понятий, соответствующий неразделимости теории и практики - того, что "есть", и того, что "должно быть" - вот характерная черта духовной культуры, нашедшей отражение в раннечжоуских инскрипциях на бронзе. Их целью было вернуть человека к сакральным истокам его бытия, наделить его витальной силой. Истинная суть чжоуского ритуализма заключалось не в тех или иных концепциях, нормативных предписаниях или церемониальных действиях, а в целостных символических основаниях, из которых он произрастал и к которым же был всецело устремлен. Главной его чертой являлась не тотальная регламентация общественной жизни, а "тотальность" мировосприятия, предполагавшего гармоничное единство индивидуума и социума, земного и небесного, публичного и интимного, магии и этики.

Возникновение чжоуского ритуала означало формирование в древнем Китае культурной традиции. Я имею в виду культурную традицию в собственном значении слова, то есть не просто традиционный уклад жизни, свойственный любому архаическому обществу, а осмысленное восприятие своего прошлого, рождающее в умах людей духовный о б р а з традиции, который становится определяющим фактором человеческого самосознания. Очевидно, что в культуре Инь такого отношения к прошлому еще не существовало. Чжоусцы,

научившись выражать почтительность духам, "держась от них на расстоянии", противопоставили неумеренной экстатичности иньского религиозного культа принцип меры и внутреннего баланса в акте жертвенного священнодействия. Поняв парадоксальную суть ритуала как способа сблизиться с божественными силами посредством дистанцирования от них, они познали символическую глубину сакральной коммуникации и открыли собственную "древность", олицетворенную в деяниях возвышенных предков. Преклонение перед древностью стало прочным основанием духовной традиции Чжоу, а через нее перешло на традиционную китайскую культуру в целом.

Подлинными носителями идеологии традиционализма стали надписи на бронзовых сосудах. Глубоко закономерно, что становление чжоуского ритуала происходило параллельно с генезисом нарративного текста как особого социокультурного феномена (не путать с письменностью вообще). Оформившись в качестве текстов, западночжоуские *цзиньвэнь* превратились в мощное средство культивации харизматической "древности". Новая идейная подоплека ритуальных инскрипций отобразилась в стандартной лексической форму-е, получившей распространение сразу после чжоуского завоевания: *цзы цзы сунь сунь вань нянь юн бао юн* 子子孫孫萬年永寶用 ("[жертвенный сосуд с данной надписью] будет вечно использоваться в качестве сокровища поколениями детей и внуков на протяжении десяти тысяч лет").

Длительность магического применения, соответствующая идеалу "вечного дара жизни" (*юн мин* 永命), существенно отличает западночжоуские тексты на бронзе от преобладающей разновидности иньской эпиграфики - гадательных надписей. В противоположность бронзовым сосудам, иньские гадательные кости - это предметы одноразового использования; после своего употребления в мантическом сеансе они утрачивают коммуникативную значимость. Прерывность связи с божественной сферой соответствует принципиально иной "онтологической направленности" слов *цзягувэнь.* Гадательная надпись ориентирована на максимально возможное сужение собственного ритуального означения. Ее цель - уловить и зафиксировать в письменных знаках волеизъявление духов, сделанное в конкретном месте и в конкретный момент. Это

сводит символическую жизнь надписи к краткому мигу контакта с сакральной стихией, а сама надпись выступает как орудие перехода от общего (панцирь черепахи как выражение пространственно-временного континуума) к предельно конкретному.

Задача текста *цзиньвэнь* прямо противоположна. Инскрипция на бронзовом сосуде движется от эпизодического (акты пожалования и последующей отливки сосуда, произошедшие там-то и тогда-то) - к вечному. Самой своей композиционной структурой эпиграфический текст воплощает единство прошлого, настоящего и будущего. Таким образом, замысел ритуальной инскрипции состоит в том, чтобы максимально расширить смысловой охват составляющих ее слов. Она ставит своей целью не "угадать" переменчивое настроение духов и богов, а претворить и увековечить в священной бронзе незыблемость небесной воли.

Разная онтологическая сущность надписей на гадательных костях и инскрипций на бронзовых сосудах в то же время не мешает нам увидеть определенные культурные параллели в развитии этих форм ритуальной эпиграфики. Процесс формирования эпиграфических текстов на бронзе, завершившийся к середине Западного Чжоу, имел свою предысторию, содержание которой в известном отношении перекликается с логикой трансформации *цзягувэнь.* В особенности это ощутимо в эпоху иньских ванов Ди-и и Ди-синя, которая соответствует периоду V иньских гадательных надписей. Для надписей на бронзе данный хронологический отрезок был этапом перехода от первоначальных инскрипций ненарративного типа (родовые эмблемы и имена предков) к надписям западночжоуского образца; именно при двух последних правителях Инь в *цзиньвэнь* впервые обозначились зачатки этих будущих текстов с присущими им формальными и содержательными особенностями.

С другой стороны, период V - время существенных перемен в структуре и содержании гадательных надписей. Мантические инскрипции этой эпохи уже не передают тех настроений неопределенности и тревоги по отношению предкам и божествам, которые столь свойственны гадательным надписям предшествующих периодов; в них выражается лишь позитив-

ный прогноз на будущее и практически исчезает фиксация результата гадания. Все это свидетельствует о вырождении самого ритуального предназначения *цзягувэнь.* Однако на данное явление можно посмотреть и несколько иначе. Не исключено, что видоизменение позднеиньских *цзягувэнь* отражает стремление расширить символическое означение надписей, расширить их онтологические и функциональные рамки. Указанной тенденции отвечает и особый характер раннечжоуских гадательных надписей из Чжоуюани, которые вероятно являлись подобием м о л е н и й о благах, ожидаемых от духов предков (предположение Э. Шонесси). Если это действительно так, то можно говорить о внутренней связи между эволюцией гадательных надписей и ходом становления нарративной традиции *цзиньвэнь,* или, говоря другими словами, об общности процесса развития ритуальной эпиграфики в инь-чжоуском Китае.

Но в чем бы ни заключалось своеобразие гадательных надписей периода V, оно не могло изменить общих принципов функционирования *цзягувэнь.* Природа иньской гадательной эпиграфики была такова, что ее знаки и фразы не формировали у людей осознанного отношения к словесности как к хранительнице "древности" и в силу этого не могли быть каноническими образцами для последующих поколений. Они не образовывали литературной (нарративной) традиции - в отличие от эпиграфических текстов раннего Чжоу, пускай даже это была литература особого ритуального назначения.

Чжоусцы открыли символическое значение цитаты, создав первичные духовные предпосылки для нарождения в древнем Китае канонической словесности. "Каноническая потенция" *цзиньвэнь* отчетливо выражается парадигматической речевой фигурой *ван жо юэ* 王若曰, которую можно функционально сопоставить с выражением ya evam veda ("кто так знает") из текстов древнеиндийского ведийского канона. Религиозный смысл фразы ya evam veda состоит в магическом отождествлении совершаемого человеком акта жертвоприношения с его сакральным прототипом - самоприношением Праджапати, произведенным во время ὸно [Семенцов 1981:30]. Приблизительно таким же был механизм ритуального действия ранне-

чжоуской формулы *ван жо юэ.* Подчеркивая, что ванское волеизъявление осуществляется "подобным образом", она указывала на священный прообраз речей и деяний правителя - явление божественной воли Вэнь-вану и У-вану. В результате церемониальный акт правителя преобразовывался в магическую "цитату" небесного перводара, которая, в свою очередь, превращалась в объект ритуального цитирования в инскрипции на бронзе.

Текст *цзиньвэнь*, выстраивающийся из ряда последовательных символических отсылок, стал предтечей классических древнекитайских текстов, которые перевели сакральные "цитаты" эпиграфического письма на язык этико-философского комментария, - а словесная фигура *ван жо юэ* 王若曰 прямо перенеслась из раннечжоуских инскрипций на страницы ранних канонов, начиная с чжоуских глав "Книги преданий".

Происхождение классических канонов ("Шу цзин и "Ши цзин")

Давно подмечено, что некоторые крупные западночжоуские инскрипции - вроде надписей на сосудах "Мао-гун дин" и "Да Юй дин" - вполне сопоставимы по объему и содержанию с отдельными главами древнекитайского канона "Шу цзин"; а такой образец стихотворной эпиграфики, как "Ши Цян пань", имеет существенное лексикостилистическое сходство с ранними частями "Ши цзин". Теперь становится совершенно очевидным, что формирование ритуального эпиграфического текста, завершившееся к середине Западного Чжоу, находилось в тесной исторической связи с генезисом классической письменной традиции в древнем Китае. Но как именно соотносились между собой эти процессы и каким временем следует датировать возникновение тех классических текстов, которые составили первоначальную основу древнейших письменных канонов "Шу цзин" и "Ши цзин"?

Здесь необходимо оговориться, что, помимо "Книги преданий" и "Книги песен", одним из древнейших китайских канонов традиционно признается "Книга перемен" ("И цзин"). Специалисты полагают, что к западночжоуской эпохе восходит самый архаичный слой основного текста "Книги пере-

мен", включающий в себя названия гексаграмм и связанные с ними краткие мантические формулы. Эта древнейшая часть гадательного канона - памятник особого рода. Она не принадлежит к числу нарративных источников историко-описательного типа и в данном отношении отделяется как от эпиграфической традиции *цзиньвэнь*, так и от древних канонов "Шу цзин" и "Ши цзин". Кроме того, в отличие от последних двух, "И цзин" представляет собой не собрание самостоятельных разделов и глав, а нечто цельное. В противоположность разновременным частям "Книги преданий" и "Книги песен", хронологические слои "Книги перемен" связаны между собой неразрывным функциональным и содержательным единством. Формирование основного текстового ядра "И цзин", отграничиваемого от позднейших комментариев к нему (так называемых "крыльев"), произошло не ранее середины 1-го тыс. до н.э., и это не позволяет рассматривать "Книгу перемен" в том же историко-культурном контексте, что и первоначальные разделы "Шу цзин" и "Ши цзин". Словом, вопрос о происхождении и идейной сущности "Книги перемен" - это самостоятельная научная проблема, выходящая за рамки моего исследования.

В китаеведении укоренилась точка зрения, в соответствии с которой к наиболее раннему слою "Книги преданий" принадлежит большинство чжоуских глав подлинной версии "Шу цзин"[86]. Известный китайский филолог Чжан Ситан причисляет к ним пять глав, в название которых входит слово *гао* 誥 ("Да гао", "Кан гао", Цзю гао", "Шао гао", "Ло гао"), а также главы "Цзы цай", "До ши", "До фан" и "Ли чжэн". По мнению Чжан Си-тана, дата написания этих текстов приблизительно соответствует времени описываемых в них исторических событий, то есть относится к начальному периоду Западного Чжоу [Чжан Ситан 1958:198-203]. Западночжоуской эпохой обычно датируются и первоначальные разделы "Книги песен", каковыми в современной науке признаются "Чжоуские гимны" (Чжоу сун") и "Великие оды" ("Да я") [Сунь Цзоюнь 1979:343-344].

---

[86] Имеется в виду так называемая "современная версия" (*цзинь вэнь* 今文), состоящая из 28 глав.

В синологической литературе пока не существует специальных работ, в которых бы проводился всесторонний сравнительный анализ надписей на бронзе и ранних канонов. Однако отдельные сопоставления такого рода предпринимались еще со времен Ван Говэя [Ван Го-вэй 1959, т.1:75-84; Крюков М.В. 1967:46-47]. При этом никто из исследователей не поставил под сомнение общепринятый тезис о том, что первоначальный слой "Шу цзин" и "Ши цзин" имеет столь же древнее происхождение, что и *цзиньвэнь.* Более того, типичным скорее является представление о некоем идеологическом примате классических текстов над текстами эпиграфическими. Первые рассматриваются в качестве главного, базового источника; вторые - как дополнительный материал. Следует особо подчеркнуть, что это мнение является не плодом доказательных рассуждений, а в большей степени научным стереотипом, порожденным общим для современной синологии духом некритического отношения к классическому письменному наследию древнего Китая. При таком подходе эпиграфике заведомо отводится второстепенная роль.

В русле традиционных взглядов находится гипотеза, высказанная А. М. Карапетьянцем. В статье, посвященной формированию древнекитайской системы письменных канонов, он предположил, что ранние главы "Книги преданий" не только были целиком написаны в Западном Чжоу, но и послужили формальными образцами, по которым создавались надписи на бронзовых сосудах. По мнению Карапетьянца, в западночжоуском обществе существовало множество письменных текстов, но среди них только каноны хранились и передавались из поколения в поколение. Собранием таких образцовых текстов как раз и являлся "Шу цзин". Тексты инскрипций на бронзе были вторичным "исполнением" канонов и для передачи не предназначались. Традицию ранних канонов автор статьи именует "культурой Чжоу-гуна". Она исторически отделяется от "культуры Конфуция", которая возникла в эпоху Чуньцю вследствие назревшей необходимости объяснить и выразить другими словами написанное в древних канонических текстах [Карапетьянц 1981:264].

Что̀ лежит в основе подобного взгляда, вполне можно понять. Благодаря усилиям многочисленных комментаторов древности и средневековья письменные каноны приобрели совер-

шенно особый духовный статус. Культурная психология, вырабатывавшаяся веками, поневоле усваивается современным китаистом, который, если и не рассматривает классические сочинения как истину в последней инстанции, то во всяком случае исходит из представления об их ценностном приоритете над всеми другими формами письменности. Эпиграфика, лишенная ореола исключительности, неизбежно обрекается в этих условиях на вторичность.

К тому же при сравнении инскрипций и канонов обычно руководствуются лишь критериями филологического анализа. Филологический метод - необходимое условие всякого синологического исследования, однако он явно недостаточен при работе с таким источником, как ритуальная эпиграфика. В частности, он не способен уловить принципиального различия между эпиграфическим способом письма и типом отражения реальности, присущего классическому ("книжному") памятнику. Для того, чтобы уяснить это разницу, требуется иное, антропологическое, понимание природы письменности.

Речь идет о том, что В. С. Семенцов называет реконструкцией "правильной функциональной перспективы" изучаемых текстов. Такой подход позволяет идеологически отделить ванское наставление-*гао,* звучащее со страниц классического канона, от такого же по форме наставления, запечатленного в инскрипции на священном сосуде: первое выступает в образе самоценного Слова, существующего как бы вне физического времени и пространства и даже предписывающего им закон; второе предстает как синкретический акт, словесная ипостась которого не отделима от своего материального носителя и обряда его "сокровенного использования". Смысл инскрипции обретается в единстве сакральной вести и сакральной вещи, и он не отчуждаем от "вечности", достигаемой посредством ритуальной коммуникации. Нечто подобное было присуще ведическим текстам, где речевой аспект также не отделялся от физической и ментальной составляющих ритуала [Семенцов 1981:32].

Сейчас нам становится понятно, что надписи на бронзовых сосудах - вопреки утверждению А. М. Карапетьянца - как раз подлежали тщательному "сбережению", но сбережению специальному, понимаемому на особый религиозный манер.

Что же до идеи хранения и передачи письменного канона в качестве самостоятельного литературного текста, то она принадлежит к совершенно иному секуляризованному типу сознания. Существовало ли подобное отношение к объектам письма в западночжоуской культуре, нам и следует разобраться.

Интересно, что тенденция к "удревнению" классической письменной традиции возникла практически одновременно с самой этой традицией. Представление о том, что форма литературного канона была известна древним китайцам чуть ли не со времен изобретения иероглифической письменности, восходит к сообщению из главы "Книги преданий" "До ши":

> Иньские предки имели записи на бамбуке и книжные каноны, в [которых повествовалось о том], как династия Инь лишила мандата династию Ся [Legge 1939, vol.4:460].

В классических древнекитайских сочинениях иньцам приписывается не только владение письменными канонами (*дянь* 典). В документальной хронике "Го юй" есть упоминание о том, что династия Шан оставила после своей гибели бронзовые сосуды с надписями. И в одной из этих надписей будто бы имелись слова: "Ничтожная добродетель не стоит того, чтобы к ней стремиться" [Го юй 1975:356]. Для историка, знакомого с иньскими и раннечжоускими *цзиньвэнь,* не требует особых доказательств, что т а к и х инскрипций во времена Инь существовать не могло, хотя бы уже потому, что тогда еще не возникло само понятие "добродетель" (*дэ* 德), да и ритуальный формат надписей не допускал подобных суждений отвлеченно-философского толка. Свидетельство "Го юй" - типичный образчик культурной интерполяции, вследствие которой предшествующей исторической эпохе придается осовремененный облик.

Так же обстоит дело с "канонами династии Инь". Иньцы безусловно делали "записи на бамбуке" (*цэ* 冊), но письменных канонов, понимаемых в духе морализаторских повествований "Шу цзин", они никогда не имели. Могут возразить: каноны Инь в прошлом существовали, но были утрачены, не

дошли до наших дней. Но почему тогда те "иньские книги", что до нас дошли, все как на подбор - позднего происхождения? Ведь никем не оспаривается, что иньские главы "Книги преданий" были написаны значительно позже большинства чжоуских глав. Единственное исключение - глава "Пань-гэн", которую иногда ставят в один ряд с ранними текстами "Шу цзин" [Чжан Ситан 1958:198]. Так почему же утратилось именно то, что по своему изначальному замыслу предназначалось для "передачи и хранения"?

Однако главное даже не в этом. Язык морализаторского канона совершенно не совместим с лексиконом подлинных эпиграфических источников дочжоуской эпохи. Иньцы принципиально не знали этого идеологического кода, не знали самых его основополагающих символов, таких, как "мандат на царствие", "Небо", "добро" и т.п. И если бы текст "Пань-гэн" или что-то подобное ему было зачитано подданным реально-исторического иньского Пань-гэна, то они просто не поняли бы о чем, собственно, идет речь.

Но мало того. Ранние части древнейших канонов зачастую не обнаруживают полного идеологического соответствия даже и с раннечжоуской эпиграфикой. Здесь мы вступаем в область сравнительного лингвистического анализа, который поможет нам очертить общие хронологические контуры той письменной традиции, которую А. М. Карапетьянц весьма точно охарактеризовал как "культуру Чжоу-гуна".

Я уже упоминал о таком стилистическом приеме чжоусцев, как удвоение хвалебных эпитетов. Повтор слова усиливал эффект от его применения и придавал фразе ритмичность. Повторное использование эпитетов *му* 穆, *вэнь* 文 и подобных им понятий - обычное явление в "Книге преданий" и "Книге песен", где часто употребляются словосочетания типа *вэнь вэнь му ван* 文文穆王 ("просвещенный Му-ван") и *му му цзай най вэй* 穆穆在乃位 ("почтительно находиться на своем месте") [Legge 1939, vol.6:429; vol.4:505]. Для языка *цзиньвэнь* удвоение эпитетов не менее типично, однако встречается оно исключительно в инскрипциях середины и конца Западного Чжоу. Самый ранний пример такого рода зафиксирован, по всей вероятности, в надписи "Дун дин (2)" (№199),

датируемой периодом Му-вана или Гун-вана. В конце этой надписи автор текста сообщает, что будет "почтительно днем и ночью выражать смирение [предкам] (*му му су е цзунь сян сяо* 穆穆夙夜尊享孝)". Стоит отметить, что в среднезападночжоуской эпиграфике удвоенные эпитеты еще относительно редки, но затем их употребление становится регулярным. И, следовательно, первоначальные разделы "Шу цзин" ("Ло гао", "До фан" и др.) и "Ши цзин" ("Чжоу сун", "Да я"), в которых используются подобные словесные обороты, не могли быть написаны в эпоху, которую они описывают (начало западночжоуской династии).

Точно таким же датирующим признаком является использование в "Шу цзин" и "Ши цзин" выражения *сянь жэнь* 先人 - в значении "предок". Как мы уже знаем, *сянь жэнь* - это лексическое новообразование эпохи Му-вана. В "Шу цзин" оно, в частности, применено, по отношению к тем самым иньским предкам, которые якобы обладали писаными канонами (в тексте "До ши": *вэй инь сянь жэнь ю цэ ю дянь* 唯殷先人有冊有典 [Legge 1939, vol.4:460]).

Из приведенных примеров можно заключить, что упомянутые разделы "Книги преданий" и "Книги песен" скорее всего были созданы не ранее середины Западного Чжоу. Но этим дело не ограничивается. Более углубленное филологическое сопоставление *цзиньвэнь* и древнейших частей "Шу цзин" и "Ши цзин" побуждает нас допустить вероятность еще более позднего происхождения древнекитайских классических текстов.

Начнем с грамматических особенностей надписей и канонов. В свое время канадский китаевед У. Добсон высказал мнение, что грамматика западночжоуских инскрипций и чжоуских глав "Шу цзин" совершенно идентична [Dobson 1962 :XV]. Позже М. В. Крюков и Хуан Шуин осторожно оспорили это утверждение, назвав его "излишне категоричным" [Крюков М.В., Хуан Шу-ин 1978:62]. Авторы учебника "Древнекитайский язык" имели в виду главным образом неполное сходство личных местоимений, употребляемых в надписях и "Книге преданий". В частности, местоимение 1-го лица ("я") записывается в "Шу цзин" иероглифом *юй* 予. А в инскрип-

циях на бронзе термин *юй* 予 впервые появляется только с периода Чуньцю; до этого понятие "я" обозначалось в надписях иероглифом *юй* 余 [Крюков М.В., Хуан Шу-ин 1978: 115].

Но пример с местоимением "я" далеко не единичен. Он дополняется другими лингвистическими несовпадениями, причем в этих случаях мы сталкиваемся не просто с разнописью сходных понятий, но с возникновением принципиально новых грамматических явлений. Речь идет о появлении в "Шу цзин" и "Ши цзин" новых служебных слов, отсутствующих в языке западночжоуских *цзиньвэнь.*

Так, в чжоуских главах "Книги преданий" широко применяется служебная частица *и* 矣, указывающая на конец предложения. По моим подсчетам, в одной только главе "Ли чжэн" она использована 6 раз [Legge 1939, vol.4:508-522]. Употребляется она и в древнейшем слое "Книги песен" ("Чжоу сун", "Да я"). Однако ни в иньской, ни в западночжоуской эпиграфике такой специфический феномен древнекитайской грамматики, как конечные частицы *и* 矣, *е* 也, *ху* 乎, еще не встречается. Он получает распространение в надписях на бронзе лишь начиная с восточночжоуской эпохи.

Не отмечено там и употребление предикатива *жу* 如 ("быть подобным"), который впервые фиксируется в надписях на каменных барабанах эпохи Чуньцю [Крюков М.В., Хуан Шу-ин 1978:149]. В эпиграфических источниках предшествующего периода функцию, подобную понятию *жу,* выполняет термин *жо* 若. Между тем, в ранних разделах "Шу цзин" и "Ши цзин" предикатив *жу* - не редкость. К примеру, в "Ло гао" можно прочесть: *ван жу фо гань цзи тянь цзи мин* 王如弗敢及天基命 ("Правитель как будто не осмеливается последовать повелению, данному Небом") [Legge 1939, vol.4:436].

Термином явно незападночжоуского происхождения является служебное слово *фан* 方, выступающее в роли показателя начала действия в одной из "Великих од": *тянь чжи фан нань* 天之方難 ("Небо только что ниспослало беду") [Legge 1939, vol.6:500]. В раннечжоуских надписях в качестве

формального видовременного показателя используется только слово *чжао* 肇 (напр.: *юй сяо цзы чжао шу сянь ван дэ* 余小子肇淑先王德 ("я, малое дитя, начал очищать [в себе] *дэ* прежних ванов") (№237)).

Наряду с появлением новых служебных слов в ранних классических текстах наблюдается расширение грамматических функций у известных ранее терминов.

Одним из таких терминов было слово *ци* 其. Первоначально древнекитайское *ци* не имело знаменательного смысла и употреблялось только как служебное наречие, оформляющее сказуемое (в предложении *ци* всегда ставилось перед предикатом). В такой грамматической роли *ци* применяется и в иньских гадательных надписях, и в западночжоуских надписях на бронзе. Ни в одном из этих источников не отмечено более позднее значение *ци,* ставшее типичным для языка эпохи Чуньцю и Чжаньго, - значение притяжательного местоимения 3-го лица (в инскрипциях Западного Чжоу в аналогичной функции используется слово *цзюэ* 厥). Новый смысл *ци* впервые фиксируется в восточночжоуской ритуальной эпиграфике - и в ранних слоях "Шу цзин" и "Ши цзин" (напр.: *мин мин тянь цзы ши ци вэнь дэ* 明明天子矢其文德 ("Просветленный Сын Неба распространяет свое благое *дэ*") [Legge 1939, vol.6:555]). Это также дает основание хронологически отделять эти классические тексты от западночжоуских *цзинь-вэнь.*

Важным критерием сравнительного филологического анализа инскрипций и классических текстов служит не только наличие в них служебных слов определенного типа, но и частота применения таких слов. Редкость употребления того или иного термина свидетельствует, что он только входит в языковой обиход и еще не стал лингвистической нормой. Возьмем к примеру слово *чжи* 之, которое служит в древнекитайском языке показателем определительной связи (*чжи* ставится между определением и определяемым), а также имеет некоторые другие значения. В иньской эпиграфике термин *чжи* не применяется вовсе. В западночжоуских надписях он встречается, но еще крайне редко; количество примеров подобного рода исчисляется буквально единицами. А вот в чжо-

уских главах "Шу цзин", "Великих одах" и "Чжоуских гимнах" счет использования *чжи* уже идет на многие десятки.

То же самое можно сказать о слове *ши* 是 (указательное местоимение "это"). В эпиграфике Западного Чжоу оно применяется лишь в исключительных случаях, а в ранних разделах "Книги преданий" и "Книги песен" становится широкоупотребительным термином.

Статистическая тенденция в использовании служебных слов *чжи* и *ши* станет наглядной, если сравнить частоту употребления данных категорий в одной из ранних глав "Книги преданий" "Ли чжэн", и трех разновременных инскрипциях на бронзе - "Мао-гун дин" (№322), "Шу И чжун" (№379) и "Чжуншань ван дин" (№427). Первая надпись относится к позднему Западному Чжоу (конец IX в. до н.э.), вторая - к Чуньцю (1-я пол. VI в. до н.э.), третья - к Чжаньго (конец IV в. до н.э.) Все три эпиграфических текста имеют приблизительно одинаковый размер - 479, 480 и 457 иероглифов соответственно - что сопоставимо с объемом "Ли чжэн", который составляет 671 знак. Общее число упоминаний слов *чжи* и *ши* (а также конечной частицы *и* 矣) в "Ли чжэн" и трех названных инскрипциях приведено в табл.3. Из нее видно, что по этому формально-лингвистическому показателю глава "Книги преданий" гораздо более близка к эпиграфическим памятникам периодов Чуньцю и Чжаньго, чем к надписи западночжоуской эпохи.

Таблица 3. Число упоминаний некоторых служебных слов в надписях на бронзовых сосудах и главе "Ли чжэн"

Служебное слово	"Мао-гун дин" (479 знаков)	"Шу И чжун" (480 знаков)	"Ли чжэн" (671 знак)	"Чжуншань ван дин" (457 знаков)
чжи 之	1	9	17	23
ши 是	1	2	4	5
и 矣	-	-	6	1

Вместе с тем нужно признать, что между западночжоускими *цзинь-вэнь* и древнейшими текстами "Шу цзин" и "Ши цзин" существует несомненная лингвистическая преемственность. В "Книге преданий" и "Книге песен" нередки примеры языковых архаизмов, которые в более поздних классических сочинениях уже не встречаются. К таким типично пережиточным явлениям относятся, в частности, притяжательное местоимение *цзюэ* 厥 ("его", "их") и первоначальное грамматическое значение служебного наречия *ци* 其.

Вот характерное место из главы "Ло гао": "Я не испытаю пресыщения от их благонравных деяний (*вэй во у и ци кан ши* 惟我無斁其康事), <...> а в четырех сторонах света на протяжении жизни многих поколений будут совершаться жертвенные подношения (*сы фан ци ши сян* 四方其世享)" [Legge 1939, vol.4:446]. Приведенная фраза интересна тем, что в ней слово *ци* сначала употреблено в новой грамматической функции, а затем - в старой. Эти и подобные им архаичные словоупотребления сближают "Шу цзин" и "Ши цзин" с раннечжоускими инскрипциями, доказывая тем самым, что с лингвистической точки зрения тексты "Книги преданий" и "Книги песен" занимают промежуточное положение между эпиграфикой Западного Чжоу и письменными памятниками второй половины 1-го тыс. до н.э.

Одним из немаловажных аспектов филологического сопоставления древних канонов и надписей на бронзе является анализ их фонетической системы, которая находит отражение в составе рифм, используемых в ранних классических сочинениях и эпиграфических текстах *цзиньвэнь.*

Число рифмованных чжоуских инскрипций довольно велико; Го Можо в свое время насчитал 40 таких надписей [Го Можо 1952:138-160]. Впрочем, большинство из них были созданы в эпоху Чуньцю, и лишь около десятка датируются Западным Чжоу. В свою очередь, из числа этих последних бóль-шая часть принадлежит по времени к пе-риоду заката западночжоуской династии. К началу Западного Чжоу относятся только три надписи - "Лин гуй" (№115), "Ю гуй" (№126) и "Дафэн гуй" (№66). Но сами по себе они недостаточно репрезентативны: в первых двух инскрипциях наличествует

всего несколько рифмованных иероглифов, а в третьей рифмы используются довольно бессистемно, и отсутствует четкое ритмическое членение текста. На этом фоне особую ценность приобретает известная нам среднезападночжоуская надпись "Ши Цян пань", которая имеет устойчивую ритмическую структуру и включает в себя 35 рифмованных знаков.

Когда мы соотносим систему рифм "Книги песен" с особенностями рифмования надписи "Ши Цян пань" и остальных раннечжоуских *цзиньвэнь,* выясняется, что они не идентичны, хотя и типологически близки.

Классификация рифм "Ши цзин" основана на выделении трех базовых групп рифмованных слов (*шэн* 聲), различающихся между собой по типу финали. Группы-*шэн* именуются соответственно *инь* 陰, *ян* 陽 и *жу* 入. Они разделены на более дробные классы-*бу* 部, которых всего насчитывается 28. Если следовать этой традиционной типологии, рифмы "Ши Цян пань" распределяются по двум классам группы *инь,* шести классам группы *ян* и трем классам группы *жу.* Это - максимальный показатель по сравнению с другими рифмованными инскрипциями Западного Чжоу, в каждой из которых представлена только какая-то одна группа рифм. Характер рифмовки "Ши Цян пань" и синхронных ей эпиграфических текстов в целом очень напоминает традицию "Книги песен" - в них преобладают слова, соответствующие классам рифм "Ши цзин".

Однако наряду с этим в западночжоуских надписях встречаются и так называемые "смешанные рифмы" (*хэ юнь* 合韻), не имеющие аналогов в "Книге песен". Под термином "смешанная рифма" подразумеваются слова, которые принадлежат к одной группе-*шэн,* но входят в разные классы-*бу* и по этой причине не образуют в "Ши цзин" рифмующихся сочетаний. В тексте "Ши Цян пань" к числу *хэ юнь* относится несколько пар знаков. Среди них, в частности, - слова *ван* 王 ("правитель") и *бан* 邦 ("держава"), относящиеся соответственно к классу *ян* 陽 группы *ян* и классу *дун* 東 группы *ян.* Рифмы

аналогичного "неканонического" типа зафиксированы в инскрипциях "Дафэн гуй", "Да Кэ дин" и некоторых других[87].

Следует подчеркнуть, что сочетание *ван-бан* и подобные ей рифмы являются "смешанными" исключительно с точки зрения традиции "Ши цзин". Для самих авторов инскрипций они являлись языковой нормой. В этой частичной несогласованности правил рифмования, собственно, и заключается главное значение феномена *хэ юнь*: он указывает на несовпадения в фонетическом строе сопоставляемых письменных источников и в данном смысле является критерием их относительной датировки. Присутствие в западночжоуских эпиграфических текстах рифмованных сочетаний "смешанной" категории, или, говоря другими словами, сочетаний слов, не укладывающихся в классификацию рифм "Ши цзин", объективно означает, что надписи на бронзе и ранний стихотворный канон разделены известным периодом исторического развития, в течение которого произношение отдельных иероглифов могло трансформироваться, что и привело к изменениям в составе соответствующих разделов рифм (об этом см. также: [Крюков В.М. 1986]).

Неполное грамматическое и фонетическое сходство двух типов источников дополняется различиями лексического характера.

В данном случае я не беру в расчет такого явления, как частые несоответствия в начертании сходных понятий в надписях на бронзе и ранних канонах. Современный книжный вариант "Шу цзин" и "Ши цзин" восходит к ханьской версии этих сочинений, выполненных в графическом стиле *лишу* 隸書. Стиль *лишу* коренным образом отличался от способа написания иероглифических знаков, практиковавшегося в доханьское время: в нем иероглифы впервые были разбиты на отдельные черты (до этого они писались сплошной линией), а, кроме того, стабилизировались позиции графических компонентов знака относительно друг друга. В чжоуское время начертание многихиероглифов еще не устоялось, в большин-

---

[87] О рифмах в западночжоуских надписях на бронзе см. также: [Ван Говэй 1961; Го Силян 1994].

стве категорий отсутствовали смысловые детерминативы, допускались разнописи одного и того же слова. Поэтому отсутствие единообразия в форме знаков, используемых в эпиграфике и классических книгах, вполне естественно и не должно учитываться при определении относительного возраста этих письменных произведений.

Иного отношения к себе требуют несоответствия понятийного свойства, связанные с различиями в категориальном аппарате *цзиньвэнь* и классических текстов. На первый взгляд, между ними нет явной разобщенности. И действительно, в инскрипциях и ранних канонах употребляется в основном однородная лексика. И все же при более внимательном прочтении надписей и книг удается уловить некоторые языковые нюансы, присущие одному типу источника, но совершенно не свойственные другому.

То, что словарный запас западночжоуской эпиграфики не полностью идентичен лексическому составу "Книги преданий" и "Книги песен", само по себе объяснимо. Отсутствие в "Шу цзин" и "Ши цзин" каких-то частных и малозначительных раннечжоуских понятий можно приписать сравнительной ограниченности объема первоначального слоя канонических текстов. Другое дело - понятия общеупотребительные, составляющие языковой стандарт для данной исторической эпохи. Такой типичной категорией *цзиньвэнь* является термин *ме ли* 蔑歷, который означает "воздать за заслуги":

> В четвертом месяце, в период наибольшего благоприятствования, в день *дин-мао* ван воздал Ю за его заслуги, пожаловав ему трех быков (№126).

Ме ли - элемент устойчивого церемониального лексикона, сравнимый с такими характерными фразами, как *бай шоу цзи шоу* 拜手稽首 ("сложить руки и отбить поклон") и *дуй ян сю* 對揚休 ("вознести хвалу за милость"). Однако в использовании этого выражения прослеживается специфическая закономерность, отличающая его от других терминов такого типа. Категория *ме ли* употребляется только в надписях, сделанных в начале и середине Западного Чжоу. В конце западночжоуского царствования она по каким-то причинам выходит

из употребления и в дальнейшем уже не применяется ни в эпиграфических, ни в классических письменных источниках [Крюков В.М. 1997:89]. В эпоху Чуньцю-Чжаньго слово *ме* 蔑 получило новую семантическую окраску, прямо противоположную изначальному смыслу этого термина. Среди его новообретенных значений появились понятия "принижать", "презирать", "незначительный", "не иметь"[88]. На этом историческом фоне полное отсутствие термина *ме ли* даже в самых древ-них текстах "Шу цзин" и "Ши цзин" весьма симптоматично и не может расцениваться как простая случайность.

С другой стороны, нередки случаи, когда в ранних канонах в качестве стандартной лексики употребляются языковые категории, отсутствующие в раннечжоуских инскрипциях. Так, в оде "Хань и", которая относится к разделу "Да я", говорится о "большой колеснице" (*лу чэ* 輅車), подаренной правителем одному из *чжухоу* [Legge 1939, vol.6:548]. Термин *лу чэ,* обозначающий разновидность парадного экипажа, часто используется в позднечжоуских сочинениях, например, в "Цзо чжуань" и "Го юй". Но вот в надписях Западного Чжоу он еще не применяется. Там упоминаются колесницы только двух видов: *цзинь чэ* 金車 ("колесница с металлической оснасткой") и *цзюй чэ* 駒車 ("колесница, запряженная жеребцами"). Эти названия неоднократно фигурируют в перечне официальных ванских даров, из чего следует, что мы имеем дело со строго нормативным словоупотреблением. Выражение *лу чэ* впервые возникает при описании ванского пожалования в восточночжоуской надписи "Цзы Фань чжун" (№425), датируемой приблизительно 630 г. до н.э. А, стало быть, и текст оды "Хань и" скорее всего был создан в период Чуньцю.

Важным датирующим показателем для древнейших нарративных источников древнего Китая является лексический пласт, связанный с понятием *дэ* 德.

---

[88] Именно в этом значении термин *ме* употребляется в "Ши цзин" и "Шу цзин" - в разделе "Да я" [Legge 1939, vol.6:502,520] и в чжоуской главе "Цзюнь ши" [Legge 1939, vol.4: 481], которую относят ко второму хронологическому слою "Книги преданий" [Чжан Ситан 1958:194].

Древний слой "Книги преданий" и "Книги песен" насыщен лексикой, восходящей к первоначальному семантическому полю *дэ*. Здесь постоянно используются категории *мин* 命, *гу* 古, *вэй и* 威儀, *чунь* 純, *синь* 心 и подобные им понятия. Нередки и такие исконно чжоуские термины, как *бин дэ* 秉德, *мин дэ* 明德, *чунь ю* 純佑 и т.д. Но вместе с тем, в текстах "Шу цзин" и "Ши цзин" уже не применяются типичные для раннечжоуской идеологии спаренные биномы *минь синь чжэ дэ* 明心哲德, *бин дэ гун чунь* 秉德共純, *бин юань мин дэ* 秉元明德 и т.п. В силу этого исходная смысловая близость понятий "благодать", "сердце", "изначальность", "первозданная целостность", "умение внушать священный трепет" в ранних классических текстах уже не так ощутима, как в эпиграфических памятниках раннего Чжоу.

С другой стороны, говоря об особенностях употребления категории *дэ* и родственных ей понятий в ранних разделах "Книги преданий" и "Книги песен", нельзя не отметить их значительного сходства с соответствующей терминологией ритуальной эпиграфики позднего Чжоу. В надписях на бронзовых сосудах периода Чуньцю, также как в инскрипциях предшествующей эпохи, широко представлена лексика, связанная с понятием *дэ*. Однако характер ее использования, оставляющий впечатление какой-то фрагментарности и бессистемности (особенно ощутимых в сравнении с выверенной стилистикой раннечжоуских надписей), отсутствие устойчивых формул типа *мин синь чжэ дэ* указывают на размывание первоначального ритуального контекста благодати-*дэ*. Эти языковые черты явно сближают позднечжоуские *цзиньвэнь* с текстами "Шу цзин" и "Ши цзин".

Еще одним признаком сравнительно позднего происхождения частей "Книги преданий" и "Книги песен", признаваемых современной наукой наиболее архаичными, служат примеры использования в них слова *дэ* с отрицательными определениями - в значении "зло" или "порок". Например, в главе "Ли чжэн" идея человеческого порока передается термином *бао дэ* 暴德 [Legge 1939, vol.4:512]. В "До фан" аналогичный смысл выражается словосочетанием *сюн дэ* 凶德; в этом тек-

сте чжоуский Сын Неба, обращаясь к своим слушателям, призывает их: "Да не устрашитесь вы зла (*эр шан бу цзи сюн дэ* 爾尙不忌凶德)!" [Legge 1939, vol.4:505]. А в "Великих одах" можно даже прочесть о "зле, ниспосланном Небом" (*тянь цзян тао дэ* 天降滔德) [Legge 1939, vol.6:506].

Последний пример из "Ши цзин" вообще крайне любопытен. Фраза, в которой употреблено понятие *тао дэ* (букв.: "бурливое", или "хаотическое" *дэ*), произносится Вэнь-ваном, когда тот разоблачает прегрешения последнего иньского правителя, предрекая гибель его царству. Таким образом, речь идет о "династийном зле" иньцев, проявившемся в момент дарования небесного мандата основателю Чжоу. В определенном отношении выражение *тянь цзян тао дэ* является чем-то вроде негативного парафраза идеи *тянь цзян и дэ* 天降懿德, от которой ведет свое начало чжоуская "древность" (мотив "Ши Цян пань"). "Хаотическое *дэ*" Инь выступает как оборотная сторона "совершенного *дэ*" Чжоу. Эта взаимообусловленность подчеркивает архаическую двойственность понятия силы-*дэ*, которое изначально увязывалось с символикой сакрального насилия и несло в себе коннотацию "ужасное". Но в западночжоуской идеологии амбивалентная семантика *дэ* пребывала в нерасчлененном состоянии, и ее негативный аспект еще не получил самостоятельной артикуляции. (Нечто подобное обнаруживается в латинской категории sacer, которая первоначально означала одновременно "священное" и "гнусное"). Поэтому термины *тао дэ, сюн дэ* и *бао дэ*, несмотря на свои архаические истоки, все же представляют собой вторичное лексическое явление. Они являются результатом расщепления синкретического смыслового ядра *дэ*.

В "Да я" встречается еще один лексический оборот, свидетельствующий о незападночжоуском происхождении этого раздела "Ши цзин". В одной из од говорится: "Ни одно благодеяние не остается безответным (*у дэ бу бао* 無德不報)" [Legge 1939, vol.6:514]. Язык этой фразы явно относится к позднечжоуской эпохе. Дело в том, что использование термина *бао* 報 ("вознаграждать", "воздавать") в контексте категории *дэ*, понимаемой как "добро" или "заслуга", присуще стилистике раннефилософских трактатов древнего Китая, на-

пример, "Лунь юй" или "Лао-цзы". В них мотив вознаграждения за *дэ* становится частью более общей этической проблемы: как надлежит человеку отвечать на добро и зло? В Западном Чжоу такими отвлеченными философскими вопросами еще не задавались, да и терминологической связки *бао дэ* в этой культуре не существовало. Здесь идеи воздаяния и взаимности вообще не отчленялись от понятия *дэ*, поскольку само *дэ* рассматривалось как высшее выражение дара - вспомним небесную благодать, ниспосланную Вэнь-вану и У-вану во времена древности.

Идеологическая несинхронность надписей и канонов прослеживается также на уровне исторических реалий, отразившихся в этих источниках. Бросается в глаза, что в чжоуских главах "Книги преданий" крайне мало сообщений о ванских пожалованиях. Собственно говоря, их всего - два. Первое содержится в "Ло гао" [Legge 1939, vol.4: 449], но та часть главы, в которую оно включено, сама по себе довольно темна и допускает различные толкования. Согласно одной из интерпретаций, речь в этом месте "Шу цзин" идет о даровании двух кувшинов жертвенного вина Чжоу-гуну. Соответствие этого пожалования западночжоуским церемониальным нормам вызывает некоторые сомнения (см. [Крюков В.М. 1997:94]).

Второе упоминание кажется вполне достоверным, но оно находится в главе "Вэнь-хоу чжи мин" [Legge 1939, vol.4:618-619], которая повествует о событии эпохи царствования Пинвана (770-720 гг. до н.э.) и поэтому единодушно причисляется синологами ко второму хронологическому слою "Книги преданий".

Более обширную информацию о раннечжоуских пожалованиях заключает в себе "Книга песен". В частности, в одах "Сун гао", "Хань и" и "Цзян хань", входящих в заключительный третий раздел "Да я", довольно подробно описываются три дарения, сделанные ваном знатным *чжухоу* - шэньскому *бо*, ханьскому *хоу* и шаоскому *бо* [Legge 1939, vol.6:538, 546, 554]. В указанных текстах отсутствуют точные хронологические отсылки, но по традиции принято считать, что там говорится о пожалованиях Сюань-вана (827-780 гг. до н.э.). Состав упоминаемых даров в целом отвечает ритуальному

стандарту середины-конца Западного Чжоу, однако некоторые нюансы все-таки не позволяют полностью отождествить исторический материал этих текстов с данными *цзиньвэнь*. Так, в оде "Хань и" набор деталей, входящих в оснастку колесницы, жалуется отдельно от колесницы и упряжки лошадей, тогда как в западночжоуское время они всегда дарились единым комплектом (подр. см. [Крюков В.М. 1997:96]).

Не может пройти мимо специалиста по инь-чжоуской эпиграфике и тот факт, что оба древних канона (а также все последующие классические сочинения) совершенно умалчивают о дарениях раковин. Пожалования раковин каури (*бэй* 貝) - доминирующая тема ритуальных инскрипций Инь и раннего Западного Чжоу. По всему видно, что в эту эпоху им придавалось исключительно важное символическое значение. После Му-вана они резко пошли на убыль и в позднезападночжоуских надписях уже не упоминаются. И, по всей видимости, к моменту написания первых разделов "Шу цзин" и "Ши цзин" в историческом сознании древних китайцев уже стерлись всякие воспоминания о древнем обычае их предков.

Я полагаю, А. М. Карапетьянц не допускает прегрешения против истины, когда называет традицию ранних письменных канонов "культурой Чжоу-гуна". Но тезис российского китаиста нуждается в одном важном дополнении: "культура Чжоу-гуна" целиком находится за хронологическими рамками Западного Чжоу. Скорее всего, она зародилась в интеллектуальной среде "протоконфуцианских" ученых и историографов, живших в период Чуньцю. Наблюдая стремительный упадок правящей династии, они возвеличили фигуру Чжоу-гуна, придав ему роль создателя и охранителя чжоуских традиций. Многие из идей, вызревших в этой духовной среде, перенял Конфуций, которого, как известно, издавна считают составителем и редактором обоих древних канонов.

При этом отнюдь не исключено, что отдельные фрагменты древнейших классических текстов - тех же чжоуских глав "Шу цзин" - представляли собой подлинный материал, восходивший к временам Западного Чжоу. Сейчас трудно судить, каким именно образом происходила компоновка и "редакционная правка" этой первичной текстовой основы в соответствии с идеологическими принципами "культуры Чжоу-гуна".

Наиболее простой вариант подсказывается главами "Кан гао", "До ши" и "До фан". Они построены по сходной схеме: в первом абзаце главы сообщается об обращении Чжоу-гуна к слушателям, а затем приводится текст самого обращения, начинающийся со стандартной фразы *ван жо юэ* 王若曰, причем имя Чжоу-гуна больше не упоминается ни разу. Говоря другими словами, смысл главы сводится к цитированию ванской речи от имени Чжоу-гуна. Однако причастность добродетельного регента и советника к излагаемым событиям имеет чисто искусственный характер; если изъять из текста главы первый абзац, это никак не скажется на логике изложения. И представляется вполне вероятным, что восточночжоуский создатель окончательных канонических версий "Кан гао", "До ши" и "До фан" попросту присоединил к имевшемуся в его распоряжении текстовому материалу вводную часть, - так сказать, для придания главам "Шу цзин" большей ортодоксальности.

Текст "Ло гао", в отличие от трех названных глав, построен в форме диалога между Чжоу-гуном и Чэн-ваном, и в ней не мог быть использован вышеописанный метод конфуцианского редактирования. Но и здесь имеются признаки позднейших интерполяций. Глава "Ло гао" начинается со слов: "Чжоу-гун, сложив руки, отвесил поклон и сказал: <...>". Несколькими строками спустя в беседу включается Чэн-ван, причем он тоже предваряет свою речь уважительным поклоном [Legge 1939, vol.4:437]. Взятый сам по себе, этот прием поведения несомненно отвечает нормам раннечжоуского этикета. Словосочетание "сложить руки и отбить земной поклон" (*бай шоу цзи шоу* 拜手稽首) фигурирует в доброй половине инскрипций на бронзе. Но вот что касается конкретного применения церемониального приема, описанного в "Ло гао", то оно нисколько не соответствует культурным реалиям Западного Чжоу.

В западночжоуском обществе ритуальный поклон, описываемый выражением *бай шоу цзи шоу,* применялся исключительно по отношению к лицу, имеющему более высокий ранговый статус. Номинальный Сын Неба Чэн-ван, при всем своем почтении к Чжоу-гуну, "публично" поклониться ему не

мог, так как это стало бы вопиющим нарушением иерархических социальных норм. А вот в эпоху Чуньцю, в период деградации исторического чжоуского ритуала, такое отступление от требований церемониала уже не воспринималось как что-то из ряда вон выходящее, да и к тому же оправдывалось моральным авторитетом Чжоу-гуна в кругу образованной элиты.

Как я уже отмечал прежде, в тематическом плане глава "Ло гао" близка надписи на сосуде "Хэ цзунь". Сопоставление исторических данных, о которых сообщается в этих текстах, подтверждает мое предположение об относительно позднем происхождении окончательного текста чжоуских глав "Шу цзин". Помимо красноречивого умолчания о Чжоу-гуне в надписи "Хэ цзунь", имеются еще как минимум два серьезных несоответствия между эпиграфической и "канонической" версиями событий, связанных с переездом Чэн-вана в Лои (Чэнчжоу).

Если следовать "Ло гао", открытие новой столицы произошло по завершении семилетнего регентства Чжоу-гуна, то есть на 7-м году царствования Чэн-вана (начало регентства должно было совпасть с датой формального наследования У-вану его сыном Чэн-ваном). Между тем, в "Хэ цзунь" эти события датируются 5-м годом ванского правления.

По версии "Ло гао", приезд вана в Лои ознаменовался жертвенными церемониями, проведенными - якобы по предложению Чжоу-гуна - согласно "иньскому ритуалу" (*инь ли* 殷禮) [Legge 1939, vol.4:438]. А в "Хэ цзунь" говорится, что Чэн-ван, вступив в Чэнчжоу, принес жертвы в храме Неба "в соответствии с ритуалом, учрежденным У-ваном (*У-ван ли* 武王禮)". Как можно понять из дальнейшего изложения, под "ритуалом У-вана" подразумевается жертвоприношение Небу, совершенное У-ваном на месте закладки будущей столицы Лои. Ясно, что эта церемония не являлась "иньским ритуалом", поскольку иньцы Небу не поклонялись.

Ранние разделы второго древнейшего канона "Ши цзин" уже в силу формальных особенностей стихосложения не могли подвергаться редакторской обработке и перекомпоновке в такой же степени, как чжоуские главы "Шу цзин". И то, что в них совершенно не представлена тема Чжоу-гуна, вряд является случайностью. Главные действующие лица "Чжоус-

ких гимнов" и "Великих од" - Вэнь-ван и У-ван; все прочие исторические персонажи меркнут на их фоне. В этом отношении первичный слой "Книги песен" более близок западночжоуской культуре, чем ранние главы "Книги преданий" - не столь цельные и текстологически неоднородные. Другое дело, что время создания большинства стихотворных произведений, включенных в разделы "Чжоу сун" и "Да я", на мой взгляд, не было таким древним, как принято считать. И в них тоже можно отыскать разного рода контаминации и идеологические наслоения, говорящие об их несинхронности эпиграфической традиции *цзиньвэнь.*

Возьмем для примера оду "Цзян хань" из цикла "Да я". В своей предыдущей монографии я отмечал ее близость к инскрипциям Западного Чжоу [Крюков В.М. 1997:223]. Идейная связь "Цзян хань" с надписями на бронзе неоспорима, но так же очевидна лингвистическая вторичность этого текста по отношению к языку ритуальной эпиграфики. Особенно это чувствуется в заключительной части оды [Legge 1939, vol.6: 554-555]. Там, в частности, есть эпизод, когда ван, обращаясь к шаоскому *бо,* говорит: "Ты уже начал обретать заслуги (*чжао минь жун гун* 肇敏戎公)". Последний иероглиф в этой фразе (*гун* - титул знатности *чжухоу*) явно написан по ошибке: на его месте должен стоять знак *гун* 功 ("заслуга"). Дело в том, что выражение *чжао минь жун гун* 肇敏戎功 неоднократно используется в надписях на бронзе, например, в тексте "Бу Ци гуй" (№318). А словосочетание *жун гун* 戎功 встречается в "Чжоуских гимнах" [Legge, 1939, vol.6: 573].

Трудно сказать, кто допустил неточность в тексте "Цзян хань" - составитель этой оды или один из позднейших ее переписчиков, но сам факт неправильной транскрипции сомнения не вызывает. Вслед за словами о заслугах шаоского аристократа ван сообщает ему: "И за это [твои предки] одарят тебя счастьем (*юн си эр чжи* 用錫爾祉)". Это высказывание вполне отвечало бы нормам *цзиньвэнь,* если бы не один лексический нюанс: в надписях Западного Чжоу еще не употребляется термин *чжи* 祉 ("счастье"). Как обозначение

блага, посылаемого людям духами предков, он впервые появляется в ритуальных инскрипциях периода Чуньцю.

Выслушав речь Сына Неба и получив ванские дары, шаоский *бо* - в полном согласии с требованиями этикета - "отвешивает поклон (*бай цзи шоу* 拜稽首)" и "возносит хвалу вану за его милость (*дуй ян ван сю* 對楊王休)". Сразу после этих слов в тексте "Цзян хань" следует непонятная по смыслу строка, состоящая из четырех знаков: *цзо шао гун као* 作召公考. В традиционных интерпретациях этого отрывка знак *као* 考 обычно трактуется как *чэн* 成 ("свершения"); комментаторы полагают, что данной фразой шаоский *бо* выразил готовность следовать примеру своего предка Шао-гуна. Примечательно, что в сунском комментарии Чжу Си было подмечено сходство приведенной строки с фразами из надписей на бронзе (напомню, что в эпоху Сун в Китае были изданы первые каталоги древних *цзиньвэнь*). По мысли Чжу Си, соответствующие разделы инскрипций создавались по образцу канонического текста "Цзян хань". Мнения знаменитого сунского ученого и других комментаторов приводятся в издании Дж. Легга, который, впрочем, признает, что существующие толкования мало разъясняют строку *цзо шао гун као* и она остается "очень загадочной" [Legge 1939, vol.6: 555].

Замечу, что классический комментарий Чжу Си перекликается с гипотезой А. М. Карапетьянца, который тоже полагает, что надписи на бронзовых сосудах производны от древнекитайских канонов. Но проблема-то и состоит в том, что "загадочна" строка "Цзян хань", а вовсе не тексты инскрипций. Понять причину этой загадочности можно только в том случае, если допустить противоположное: не инскрипции создавались по образцу канонов, но, наоборот, тексты канонов были вторичны по отношению к аутентичной письменной традиции Западного Чжоу, представленной в том числе и ритуальными надписями на бронзе.

При таком подходе происхождение спорного места из "Цзян хань" становится понятным. Во всех инскрипциях вслед за упоминанием о благодарственном поклоне и похвальным словом милости Сына Неба следует стандартная запись об отливке жертвенного сосуда. Ее вариантами вполне могут

быть фразы типа 作召公簋 *цзо шао гун гуй* ("изготовил сосуд *гуй* для предка Шао-гуна")[89] или *цзо вэнь као и* 作文考彝 ("изготовил ритуальный сосуд в честь просвещенного отца"). Строка *цзо шао гун као* - не что иное, как контаминация, плод ошибочной записи или непроизвольного текстологического наслоения, которое обессмыслило оригинал.

Для ранних частей "Шу цзин" подобные контаминации характерны в еще большей степени. При чтении некоторых чжоуских глав вообще возникает ощущение, что они составлены из разновременных и первоначально не связанных между собой фрагментов. Идеологические архаизмы сочетаются в них с проявлениями более позднего мировоззрения, а по числу "загадочных" мест они значительно превосходят произведения "Книги песен". И также, как в случае со спорной строкой из оды "Цзян хань", многие из этих мест могут быть истолкованы как результат некоей деформации исходного письменного материала, исторически связанного с текстами надписей.

Характерен в этом отношении эпизод из главы "Ло гао", где идет речь о дарении двух кувшинов жертвенного вина Чжоу-гуну. Сам по себе крайне запутанный, он заканчивается малопонятной фразой *бай шоу цзи шоу сю сян* 拜手稽首休享 [Legge 1939, vol.4:449]. Из текста не ясно, кем были сказаны эти слова - ваном, который подарил вино, или Чжоу-гуном, вино получившим. Легг, следуя традиционному комментарию, утверждает, что сказанное относится к правителю: Чэн-ван, отвесив поклон Чжоу-гуну, "подносит" (*сян* 享) ему винный дар. Но понятие *сян* означает подношение, совершаемое "снизу вверх". Сын Неба никак не может "подносить" дары гуну, он должен непременно их "жаловать" (что писывается терминами *цы* 賜, *шан* 賞). К тому же *сян* вступает в прямое противоречие со стоящим перед ним термином *сю*, который указывает именно на нисходящую "милость". Для человека раннечжоуской культуры выражение *сю сян* - заведомый нонсенс. Поэтому процитированная фраза либо является позд-

---

[89] Кстати сказать, знак *гуй* 簋 в западночжоуских надписях рифмуется со словами *сю* 休 и *као* 考.

нейшей вставкой, либо представляет собой усеченную версию исходного текста, в котором говорилось, что Чжоу-гун "восхваляет ванскую милость" и обязуется "принести вино в жертву предкам". Все эти слова, кроме знаков "милость" (*сю*) и "совершить жертвоприношение" (*сян*) выпали из окончательного варианта "Ло гао", вследствие чего и образовалась фраза *бай шоу цзи шоу сю сян* [90].

Глава "Цзы цай", тоже относящаяся к раннему слою "Шу цзин", производит впечатление более цельного текста, чем "Ло гао" и большинство других чжоуских глав "Книги преданий". В ней нет явно чужеродных вкраплений или лакун. Однако и здесь имеется фрагмент, подлинный смысл и происхождение которого могут быть поняты только в контексте ритуальной эпиграфики. Я имею в виду окончание этой главы: "Пусть на протяжении десяти тысяч лет сыновья и внуки вана вечно хранят [свой] народ (*чжи юй вань нянь вэй ван цзы цзы сунь сунь юн бао минь* 至于萬年惟王子子孫孫永保民)" [Legge 1939, vol.4:419]. Если вдуматься, финальные слова "Цзы цай" - своеобразное идеологическое перетолкование стандартной концовки эпиграфического текста на бронзе, в которой заверяется, что изготовленный сосуд с надписью "будет вечно использоваться как сокровище сыновьями и внуками на протяжении десяти тысяч лет (*вань нянь цзы цзы сунь сунь юн бао юн* 萬年子子孫孫永寶用)". Это тем более очевидно, если учесть смысловую близость категорий *бао* 寶 ("сокровище") и *бао* 保 ("сохранение") в чжоуской лексике.

Формальное сходство двух фраз не должно скрыть от нас внутренней переоценки ценностей, совершившейся в тексте "Цзы цай". С одной стороны, мысль о необходимости "вечного сбережения" ванского народа, идейно соприкасается с концепцией "вечного использования" священного сосуда с инскрипцией; в обоих случаях говорится о сохранении витальной основы человека, клана и государства - "вечной жизни", до-

---

[90] Возможность такой потери обуславливалась техническими особенностями древнекитайских письменных текстов. Они наносились на узкие бамбуковые таблички, сквозь которые продевалась соединяющая бечевка. В процессе их использования отдельные таблички могли потеряться или перепутаться местами.

стигаемой через коммуникацию с духами и людьми. Но эта общность идей только оттеняет глубокий духовный разрыв книжного канона с культурой *цзиньвэнь*: формулировка "Цзы цай" принципиально изменяет функциональную перспективу письменного текста, который отчуждается от практического ритуального "использования" (*юн* 用) и перестает быть непосредственным орудием достижения "вечной жизни". Финальная фраза главы "Шу цзин" точно фиксирует момент отстранения текста от ритуала.

С исторической точки зрения, форма духовной культуры, присущая ранним канонам, является более поздним явлением, чем способы символического отображения реальности, воплощенные в надписях на гадательных костях и инскрипциях на бронзовых сосудах. И если гадательные надписи являются квинтэссенцией иньского религиозного духа, а эпиграфические тексты на бронзе представляют собой наиболее достоверное выражение раннечжоуского мировоззрения, то феномен классического письменного текста более всего соответствует типу самосознания образованной элиты, складывающейся в эпоху Чуньцю.

Побуждают к такому заключению не только собственно филологические аспекты ранних канонов, но и культурно-историческая логика развития форм письма в древнем Китае. Почему *цзягувэнь* уходят в историческое небытие именно в тот период, когда достигает своего расцвета нарративная традиция *цзиньвэнь* - не раньше и не позже? Почему инскрипции на ритуальных сосудах, в свою очередь, исчезают с культурного горизонта древнего Китая по мере формирования классической письменной традиции? В нашем распоряжении нет книжных сочинений, превосходящих по возрасту те подлинные произведения, которые составляют первоначальный слой "Шу цзин" и "Ши цзин". Филолог, замыкающийся в рамках письменных канонов и традиционных комментариев к ним, волен рассуждать о том, что более древние главы или даже целые книги некогда существовали, но были утрачены. Однако эти рассуждения лишаются реальных оснований, когда мы включаем каноны в единое культурное пространство древнекитайских письменных источников.

Целостный подход к изучению различных объектов письма позволяет воссоздать общий ход их эволюции, а с ним - и внутренние закономерности развития текста и ритуала в древнем Китае. Зная, как изменялись на протяжении Инь и Западного Чжоу эпиграфические виды письменности, как в древнем Китае происходило становление самой формы исторического повествования (на примере традиции *цзиньвэнь*), мы можем делать гораздо более обоснованные выводы относительно генезиса ранних канонов. В частности, наличие четко выраженного эволюционного ряда надписей на бронзе, отображающего переход от ненарративных разновидностей *цзиньвэнь* эпохи Инь к историко-описательным инскрипциям Западного Чжоу, делает крайне сомнительными утверждения о существовании иньских исторических текстов, подобных чжоуским главам "Шу цзин". Понимание же функционально-символической специфики надписей и книг дает нам возможность увидеть во внешних изменениях в сфере техники письма глубокий культурный смысл.

Письменность изначально была выработана в древнем Китае для обслуживания сакральных обрядов. Ритуально-магическое восприятие письма, сложившееся в иньскую эпоху, всецело доминировало и в западночжоуском обществе. Религиозное мышление создателей цивилизации Чжоу еще не предусматривало восприятия знаков и текстов вне их священной природы и обрядового предназначения. Но в последующий период идея "сокровенного использования" объектов письменности стала отходить на второй план и постепенно изгладилась из культурной памяти древних китайцев. На смену сакральному тексту пришел текст классический, где слово полностью отделилось от магического ритуала.

Имеющиеся у нас исторические свидетельства дают основание поставить в принципиальном плане вопрос о пересмотре традиционной датировки ранних частей "Книги преданий" и "Книги песен" (XI-IX вв. до н.э.). На мой взгляд, правильнее было бы датировать древнейшие разделы "Шу цзин" и "Ши цзин" первой половиной Чуньцю, или VIII-VII веками до н.э. Формирование первоначального слоя обоих канонов происходило в период вырождения чжоуских эпиграфических текстов, и поэтому ранние главы "Шу цзин", а также

"Гимны" и "Оды" сохранили немало родимых пятен ритуальной эпиграфики. Это наследие ощущается не только в прямых идейных заимствованиях, но и косвенно - в многочисленных "темных местах" двух древних канонов, понимание которых невозможно без учета письменной традиции *цзиньвэнь*.

Разумеется, сформулированный здесь тезис о более позднем, чем принято считать, происхождении классических канонов - это лишь общий и предварительный вывод. Он главным образом очерчивает концептуальные рамки моего подхода и в дальнейшем должен быть конкретизирован в ходе более основательного и всестороннего текстологического разбора. Те примеры, на которые я ссылался при сопоставлении надписей и ранних разделов "Шу цзин" и "Ши цзин", не исчерпывают всей возможной аргументации, а скорее обозначают направления возможных исследований. Углубленный сравнительный анализ эпиграфических памятников Инь-Чжоу и древнейших произведений, входящих в состав двух канонов, несомненно позволит прояснить многие детали и уточнить датировку отдельных частей "Книги преданий" и "Книги песен".

Надо подчеркнуть и то, говоря о ритуальной эпиграфике как исторической предшественнице чжоуских глав "Книги преданий", я вовсе не имею в виду, что ранние части канона напрямую возникли из надписей на бронзе. Основным исходным материалом для глав "Шу цзин" скорее всего послужили не дошедшие до нас тексты ванских речей и указов, которые заносились придворными писцами на бамбуковые скрижали-*цэ* 冊. Такие тексты предназначались для торжественного оглашения во время актов дарения и прочих публичных церемоний и в этом отношении также принадлежали к разряду сакральной эпиграфики. Официальные записи подобного рода существовали в западночжоуской культуре параллельно с *цзиньвэнь* и были связаны с ними общностью ритуальных целей. Из надписей и классических сочинений известно, что таблички с указами правителей передавались вместе с другими официальными дарами реципиентам пожалований для хранения в семейном храме предков - в том же месте, где помещались бронзовые сосуды [Крюков В.М. 1997:128-129,

134-135]. И более чем вероятно, что впоследствии они использовались в жертвенных обрядах наряду с инскрипциями на бронзе.

Для бамбуковых табличек, на которых были записаны первоначальные главы "Шу цзин", такое применение уже не предусматривалось. В этих древнейших книгах периода Чуньцю письменные знаки приобрели самодовлеющее значение, утратив функциональную связь со своим материальным носителем и тем лишившись архаической "вещественности". Появление классического текста ознаменовало подлинный культурный переворот, выразившийся в отделении "вести" от "вещи". Произошло полное идеологическое обособление письма, благодаря которому оно превратилось в совершенно самостоятельную ценность культуры - не опредмеченное культовое "сокровище" (*бао* 寶), но сокровище сугубо духовное.

Соответственным новой форме существования словесности стал механизм ее исторического "сбережения" (*бао* 保). Способом передачи письменного текста от поколения к поколению стал не религиозный обряд, а филологический комментарий; способность порождать и воспроизводить комментаторскую литературу, собственно говоря, и стало показательным признаком канонических сочинений.

В предшествующий исторический период такого отношения к письменности еще не существовало. Иньская ритуальная эпиграфика предполагала полную онтологическую слитость иероглифических знаков и предметов, на которые знаки были занесены. После падения династии Инь ситуация не претерпела принципиального изменения; в западночжоускую эпоху инскрипции по-прежнему не мыслились в отрыве от инскрибируемых объектов. Однако при этом стоит отметить одну интересную особенность *цзиньвэнь*. Известно, что чжоусцы иногда делали надписи не на основном корпусе бронзового сосуда, а на его съемной крышке. И есть примеры, когда в не потревоженных грабителями могилах археологи обнаруживали такие крышки по отдельности, без сосудов, к которым они должны были бы прилагаться. В абсолютном выражении число подобных находок очень невелико - их насчитывается всего около трех десятков, и в целом к данному феномену нельзя относиться иначе, как к маргинальному явле-

нию западночжоуской культуры. Но заслуживает внимания закономерность в хронологическом распределении имеющихся находок: подавляющее большинство из них относится к середине и концу Западного Чжоу [Такэути 1996:4]. Отдельная бронзовая крышка с надписью, разумеется, не переставала восприниматься как священный объект, но прикладная функция инскрипции в данном случае явно была усечена. Поэтому мы вправе говорить о тенденции, пускай весьма ограниченной и не меняющей общего характера *цзинь-вэнь*, - к ослаблению связи текста с ритуальным предметом.

Я вполне допускаю, что в ранние главы "Шу цзин", будь то "Ло гао", "Ли чжэн" или "До ши", могли перекочевать не только отдельные фразы, но даже и более крупные фрагменты подлинных западночжоуских ритуальных инскрипций. Но, превратившись в элемент классического текста, эпиграфический материал приобрел иное, не свойственное ему прежде содержание. Церемониальные наставления ванов, в которых этика не отделялась от магии, стали восприниматься как нравственное назидание потомкам. Религиозно значение слов *ван жо юэ* 王若曰 и подобных им словесных формул полностью утратилось; язык ритуального священнодействия был забыт, оказавшись в главах "Книги преданий" под спудом позднейших идеологических напластований.

В отличие от "Шу цзин", в ранних разделах "Ши цзин" первоначальная связь письменного текста с сакральным ритуалом ощущается гораздо отчетливее. Особенно это относится к разделу "Чжоуские гимны", который в целом более архаичен, чем "Великие оды". Если верить общепринятому толкованию, "Гимны" являлись собранием древних храмовых песнопений, исполнявшихся во время жертвоприношений предкам [Шицзин 1957:518]. И надо сказать, что сопоставление "Чжоу сун" с раннечжоускими эпиграфическими источниками полностью подтверждает версию о ритуальном происхождении древнейшей части "Книги песен". Чтобы в этом убедиться, достаточно взглянуть на начальные строки гимна "Ле вэнь", одного из произведений, входящих в раздел "Чжоу сун":

> О, достославные и просвещенные гуны // Вы одариваете нас этим счастьем // Осыпаете нас беспредельной милостью // Дети и внуки ее сохранят [Legge 1939, vol.6:572].

В приведенном отрывке легко угадывается религиозный смысл стихотворного текста как словесного сопровождения жертвенного обряда. А последняя фраза "дети и внуки ее сохранят" (*цзы сунь бао чжи* 子孫保之) безошибочно передает главный символический мотив западночжоуской эпиграфики - идею вечного сохранения драгоценного дара жизни, ниспосылаемого людям духами предков.

А вот характерный пассаж из гимна "Чжи цзин":

> Колокола и барабаны издают стройные звуки // <...> и под эти звуки свыше ниспосылается обильное счастье [Legge 1939, vol.6:579].

Процитированный фрагмент, звучащий в оригинальном китайском варианте как *чжун гу хуан хуан* 鐘鼓喤喤 // *цзян фу жан жан* 降福穰穰, мало чем отличается от речевых оборотов, типичных для западночжоуских надписей на бронзовых колоколах - таких, например, как "Ю чжун":

> Под гармоничные звуки колокола [свыше] ниспосылается бесконечное счастье (*фэн фэн цюань цюань цзян фу у цзян* 豐豐泉泉降福無疆) (№341).

Не трудно убедиться, что содержание гимна "Чжи цзин" и инскрипции "Ю чжун" отмечено не только лингвистическим сходством, но и общностью магического подтекста, который акцентируется звукоподражаниями, имитирующими биение колокола (в первом случае - *хуан хуан жан жан,* во втором - *фэн фэн цюань цюань*). Затрудняет полное идейное отождествление этих письменных памятников только одно обстоятельство: гимн "Чжи цзин" уже не является ритуальной записью в строгом смысле слова. Будучи составной частью классического канона - став объектом конфуцианского комментария - он лишился той сакральной функции, которая была присуща ему изначально.

Глава 6 Ритуал в позднечжоуском Китае

Трансформация ритуала в эпоху Чуньцю

Исторический чжоуский ритуал, понимаемый как система социальной и религиозной коммуникации, которая существовала в древнекитайском обществе XI-VIII вв. до н.э., не отделим от раннечжоуской эпиграфической традиции. Что же до самой традиции *цзиньвэнь*, то ее основным содержанием являлась идеология "тотального дара", выражавшая целостность социума и обеспечивавшая единство земной и небесной сфер. Анализ изменений, произошедших в структуре и содержании текстов на бронзовых сосудах в эпоху Чуньцю 春秋 (VIII-V вв. до н.э.), демонстрирует ряд разительных перемен в области ритуальной идеологии и практики.

Внешним толчком к этим переменам послужил глубокий политический кризис, начавшийся после вынужденного переноса чжоуской столицы на восток страны, который был осуществлен в 770 г. до н.э. Пин-ваном (отсюда - название "Восточное Чжоу"). Причиной переноса столицы стало вторжение варварских племен жунов. Переменив место своей официальной резиденции, Пин-ван надеялся оправиться от военного поражения и снова взять под контроль развитие событий на подчиненных ему землях. Но планам Пин-вана не суждено было реализоваться. Политическая сила чжоуского династийного дома резко пошла на убыль, и уже вскоре некогда могущественные Сыновья Неба лишились реальных царских полномочий, сохранив влияние лишь в пределах небольшого

столичного домена. Централизованное государство Чжоу прекратило свое существование, распавшись на отдельные территориальные владения, управляемые местными владетелями-*чжухоу*. По сути дела, это были независимые царства. С распадом единого чжоуского государства на Среднекитайской равнине началась долгая череда внутренних войн и усобиц. Начавшись в Чунь-цю, она продолжилась в период Чжаньго 戰國 (V-III вв. до н.э.), само название которого (букв.: "Сражающиеся царства") характеризует содержание этого хронологического отрезка древнекитайской истории. В сознании современников период Чжаньго, как, впрочем, и все Восточное, или позднее Чжоу, предстал в образе смутного времени, эпохи упадка нравов и разгула человеческих страстей.

Чжухоу, правившие в восточночжоуских царствах и постоянно боровшиеся друг с другом за политическую гегемонию, не осмеливались открыто посягать на трон Сына Неба. Однако письменные источники зафиксировали частые случаи откровенно непочтительного обращения правителей царств со своими номинальными сюзеренами - чжоускими ванами. Такое поведение значило больше, чем простое пренебрежение привычными нормами придворного этикета. Оно говорило о том, что ритуальный статус вана как сакрального посредника между Небом и людьми превратился в фикцию. Понятно, что это не могло не повлечь за собой разрушительных последствий для всей системы ценностей, сложившейся в обществе Западного Чжоу.

В исторической хронике "Цзо чжуань" описывается событие, относящееся к 12-му году правления луского Си-гуна (646 г. до н.э.). Чжоуский Сын Неба направил в царство Цзинь двух придворных сановников, повелев им передать местному *хоу* нефритовый скипетр. (Нефритовые скипетры являлись священными символами государственной власти; ваны Западного Чжоу жаловали их *чжухоу,* чтобы подтвердить их права на принадлежащие им земельные владения). Цзиньский правитель посланцев принял, но ванский дар, по слову летописца, взял "с видимым безразличием". Это дало повод одному из эмиссаров заявить по возвращении ко двору:

> У цзиньского *хоу* не будет потомков! <...> Если он отвергает пожалование свыше, то кто же тогда наследует ему самому?

> Ритуал - основа государства, а почтительность - движущая сила ритуала. Если нет почтительности, то невозможно осуществление ритуала; если ритуал не осуществляется, то стираются различия между верхами и низами. А коли так, откуда взяться грядущим поколениям правителей? [Legge 1939, vol.7:158].

Чтобы понять истинный смысл сказанного, надо вспомнить о витальном аспекте чжоуского ритуала пожалования. Одаривая своих подданных, ваны наделяли их частицей небесной благодати - и тем творили их жизнь. По традиционным понятиям чжоусцев, принцип "почтительности" к вану являлся материальной основой человеческого существования; следование ему было равнозначно продлению собственного физического бытия. Поэтому в устах ревнителей старинного благочестия слова о том, что "у цзиньского *хоу* не будет потомков" имели не метафорическое, а буквальное значение. Однако по всему видно, что для окружающих они уже утратили свою убедительность.

Предсказание о печальной будущности царства Цзинь, конечно, оказалось поспешным. Цзиньские правители еще долго сохраняли свое могущество, оставаясь одними из главных действующих лиц на позднечжоуской политической сцене. Иначе сложилась судьба самого чжоуского ритуала. Об этом свидетельствует событие, произошедшее в том же царстве через сто лет с небольшим и парадоксально напомнившее об эпизоде с ванским пожалованием. Цзиньский правитель одарил землями некоего Бо Ши. Причиной дарения послужило безупречное поведение реципиента, тщательно исполнившего все церемониальные предписания во время визита к *хоу*. Бо Ши сумел выказать тому должное уважение, за что и был удостоен щедрой награды. На этот раз комментарий летописца таков:

> Ритуал, воистину благостен он для людей! Бо Ши проявил чрезмерность в [своем усердии и почтительности], лишь единожды последовал требованиям ритуала в отношении Цзинь - и обрел благосостояние" [Legge 1939, vol.8: 586].

Похвальное слово ритуалу-*ли* не должно вводить нас в заблуждение. Восприятие истории с пожалованными землями

не имеет ничего общего с реакцией ранних чжоусцев на "необычайно явленные милости" своих правителей. То, что прежде было естественной формой социальной коммуникации, в случае с Бо Ши выступает скорее как следствие счастливого стечения обстоятельств. Дарение *хоу* предстает для современников чем-то экстраординарным - не в смысле сакральной благодатности дара, а как некая редкость в прямом смысле слова. И хотя задачей конфуцианского комментатора является доказать внутреннюю закономерность случившегося, из его слов о том, что произошло "однажды" с удачливым Бо Ши, ясно, насколько изменилась природа ритуала в эпоху Чуньцю. Норма практического существования превратилась в риторическую фигуру, способ "исправления" профанной действительности[91].

Впрочем, самым объективным и безошибочным свидетельством деградации чжоуской ритуальной культуры является состояние эпиграфической традиции *цзиньвэнь* в эпоху Чуньцю.

Общее число надписей значительно уменьшилось. Количественное сокращение инскрипций произошло применительно ко всем разновидностям бронзовых носителей. Единственное исключение составляют ритуальные колокола *чжун:* в "Собрании надписей на бронзе эпохи Инь-Чжоу" приводится 113 западночжоуских надписей на колоколах *чжун* - против 172 инскрипций, сделанных в Чуньцю и Чжаньго [Инь Чжоу 1984, т.1:1-36]. Но тут надо учесть, что литье бронзовых колоколов такого типа вообще началось в древнем Китае не ранее эпохи Му-вана. И если принять в расчет абсолютную продолжительность сопоставляемых периодов (приблизительно 200 лет, приходящихся на середину и конец Западного Чжоу, - в сравнении с тремя столетиями Чуньцю и двумя с лишним веками Чжаньго), то окажется, что по интенсивности изготовления колоколов с надписями раннее Чжоу не только не уступает позднечжоускому этапу, но даже превосходит его.

Резко сократился и средний размер инскрипций. Преобладающей категорией *цзиньвэнь* стали небольшие тексты, сос-

---

[91]Подробнее о трансформации ритуала пожалования в эпоху Чуньцю по данным классических древнекитайских текстов см.: [Крюков В.М. 1997:239-251].

тоящие всего из нескольких фраз. Вот стандартный образец надписи периода Чунь-цю (объем - 24 знака):

> Ши Цянь изготовил драгоценный сосуд *гуй*, который употребит для того, чтобы жертвенно выражать почтительность к своим [покойным] родителям. [Ши Цянь] воспользуется сосудом, чтобы обрести долголетие. Поколения детей и внуков будут вечно хранить сосуд подобно сокровищу и совершать с его помощью жертвоприношения (№426).

Тенденция к падению объема эпиграфических текстов особенно отчетливо прослеживается на примере двух самых распространенных типов бронзовых носителей - жертвеннных сосудов *дин* и *гуй*. Количество крупных надписей на сосудах *дин* (объемом свыше 30 иероглифов) уменьшилось в пять раз; число сверхкрупных инскрипций (более 100 знаков) сократилось вдесятеро. Еще больший статистический разрыв фиксируется в отношении надписей на сосудах *гуй* (см. табл.4).

Таблица 4. Надписи большого объема в эпиграфике эпохи Западного и Восточного Чжоу[92]

Тип и объем надписей	Западное Чжоу	Восточное Чжоу
Число надписей на сосудах *дин* объемом более 30 знаков (в том числе объемом свыше 100 знаков)	100 (20)	19 (2)
Число надписей на сосудах *гуй* объемом более 30 знаков (в том числе объемом свыше 100 знаков)	205 (55)	7 (1)

[92] Источник: [Инь Чжоу 1984, т.5:24-41; т.8:2-29].

Однако наиболее важные перемены коснулись не размеров, а смыслового наполнения текстов *цзиньвэнь.* Одна из самых заметных примет эпиграфики Восточного Чжоу: в ней перестали описываться церемониальные дарения ванов и *чжухоу.* Данное обстоятельство несомненно следует трактовать как свидетельство упадка традиционного института пожалований (подр. см. [Крюков В.М. 1997:228-239]). Но у этого исторического явления была и оборотная сторона. Выпадение основного сюжетного мотива западночжоуских *цзиньвэнь* из перечня тем инскрипций на бронзе эпохи Чуньцю указывает на глубинные изменения в природе самой ритуальной эпиграфики.

В прежние времена именно пожалования служили главным основанием для отливки бронзовых сосудов с надписями. "Милость" правителя или знатного сановника находила естественное продолжение в сакральных инскрипциях, предназначенных для контакта с духами предков. Тем самым дары земных властителей, символически укорененные в "великом повелении Неба", служили поддержанию гармонического равновесия между мировыми сферами, а эпиграфические тексты, в свою очередь, способствовали "всеобщему круговороту" даров и подношений в социуме.

Прекращение регулярных пожалований в начале Чуньцю не замедлило сказаться на содержании надписей. В большинстве своем они перестали использоваться для описания событий, предшествовавших отливке жертвенного сосуда. Зато непропорционально увеличилось значение заключительного благопожелания (*гу цы* 嘏辭), касающегося дальнейшего употребления жертвенного сосуда. Как мы знаем, отличительным признаком западночжоуского эпиграфического текста была его трехчастная композиционная структура, основанная на выделении "прошлого", "настоящего" и "будущего". Начальный раздел был неотъемлемым компонентом всякой инскрипции, поскольку именно в артикуляции того, что "было", непосредственно выражался интроспективный аспект ритуального акта. А соединив "прошлое" с "настоящим" и "будущим", автор надписи словесно претворял главный замысел текста - идею непрерывности сакральной коммуникации, дарующей человеку "вечную жизнь" (*юн мин* 永命).

Начиная с Чуньцю создатели надписей на бронзе начали уделять преимущественное внимание описанию грядущих благ, ожидаемых от использования жертвенного сосуда, все больше забывая о прошлом. Магическая связь времен, воплощенная в структуре *цзиньвэнь*, стала ослабевать; "часть" перевесила "целое". Этому соответствовал новый порядок записи об изготовлении жертвенного сосуда. Раньше упоминание об отливке сосуда помещалось ближе к концу инскрипции; оно логически вытекало из сообщения о событиях, предшествовавших этому священному акту и подготовивших его. Теперь же слова об отливке бронзовой реликвии стали выноситься в самое начало надписи. В филологическом смысле позднечжоуские инскрипции не перестали быть текстами, но их ритуальная логика и духовная цельность подверглись внутренней эрозии. Распался некогда единый функционально-смысловой контекст *цзиньвэнь*.

Время, в котором существуют и которое символически воссоздают эпиграфические источники Восточного Чжоу, - это эпоха конца всеобщей священной Истории. Тот факт, что чжоуская "древность" перестала быть актуальной темой эпиграфики, не мог не сказаться на нарративном потенциале инскрипций. Доминирующим типом позднечжоуских надписей на бронзе стали короткие и однообразные по форме моления о счастье и долголетии, обращенные к духам предков. Не будучи больше составным элементом общегосударственного ритуала и не выражая универсальных ценностей чжоуской цивилизации, эпиграфические тексты постепенно выродились в средство обслуживания частных религиозных нужд.

Само производство бронзовых сосудов приобрело в период Чунь-цю произвольный и случайный характер. Если раньше для отливки сосуда требовалась обязательная санкция в виде благого дара-повеления, исходящего от вана или высшего сановника, то теперь получило распространение "самоличное изготовление" (*цзы цзо* 自作) сакральных реликвий:

> Цзэн-бо Вэнь самолично изготовил драгоценный сосуд *гуй*, который употребит для того, чтобы быть одаренным предками долголетием и седой старостью. На протяжении десяти

тысяч лет дети и внуки [Вэня] будут вечно использовать сосуд для жертвенных приношений предкам (№369).

"Приватизация" ритуала вполне закономерно совместилась с ограничением коммуникативного диапазона эпиграфической традиции, которая полностью сосредоточилась на обеспечении узкоклановых потребностей. В эпиграфике периода Чуньцю мы уже не находим идейных мотивов, выражавших коммунально-патерналистскую идеологию раннечжоуской государственности. Идея "неустанного служения" правителю, тема социального доверия начисто исчезают из инскрипций.

В Западном Чжоу жалующий и повелевающий Сын Неба воспринимался как непосредственный податель дара жизни для своих подданных, поэтому идея почтительности к вану была в представлении чжоусцев символически равноценна императиву почитания предков. Ощущая - через ванское посредничество - интимную причастность к сакральной силе Неба, впервые ниспосланной Вэнь-вану и У-вану, они осознавали себя частью единого целого, именуемого "нашим царством Чжоу". Иной образ человеческой личности предстает в позднечжоуских *цзиньвэнь.* Это - человек, чье жизненное пространство сузилось до пределов его клана; человек, который озабочен единственно исполнением семейных жертвенных обрядов и поддержанием непрерывности линии родства, обеспечивающей выживание ему и его потомкам. Он уже не помышляет, как его раннечжоуские предшественники, о настоятельной необходимости "оберегать тело вана" (*бао ван шэнь* 保王身); на смену этой формулировке приходят идеи "сохранения своих детей и внуков" (*бао ци цзы сунь* 保其子孫) и "сохранения собственного тела" (*бао ци шэнь* 保其身). Он по-прежнему взыскует благодати-*дэ,* но уже, кажется, забыл о ее древних первоистоках. *Дэ,* как и раньше, является для него клановым достоянием, но Истории уже не принадлежит:

В 10-й год, в четвертом месяце, в благоприятный день наследник главы клана Линху отлил жертвенный сосуд *ху.* Исполненный совершенств, он принесет здоровье и процветание на-

шему клану. С его помощью Кан-шу[93] обретет цельную благодать, и да продлится это бесконечно на протяжении тысяч и тысяч лет. Дети детей и внуки внуков будут вечно пользоваться этим сосудом (№416).

Судя по подобным надписям, прикладное назначение сосудов и инскрипций в эпоху Чуньцю осталось таким же, каким оно было прежде. Переменилась - социокультурная среда религиозных церемоний, а с ней и мирощущение его участников. Наглядным проявлением этого процесса стала эволюция символики дара в традиции *цзиньвэнь.*

Начиная с иньского времени, предназначение бронзовых сосудов состояло в том, чтобы умилостивить духов предков. Интериоризация ритуала, осуществленная сразу после чжоуского завоевания, позволила древним китайцам осмыслить свою внутреннюю связь с дароносными предками и одновременно уяснить единство происхождения "земных" и "небесных" дарений; тексты на бронзовых сосудах органически выразили это единство. В то же время в начале Западного Чжоу еще не сложилась символическая симметрия между дарами духов и пожалованиями ванов и сановников; первые упоминаются в надписях значительно реже, чем вторые. Полная идейная синхронизация "милостей" обоего рода произошла в эпиграфических источниках середины и конца Западного Чжоу - чжоуский ритуал достиг периода своего расцвета.

В Чуньцю обретенный баланс необратимо нарушился: благие веления Сыновей Неба и их приближенных перестали духовно питать эпиграфическую традицию, и дары предков превратились в единственный побудительный мотив существования *цзиньвэнь.* Последствия сужения ритуальной базы инскрипций видны на примере семантической эволюции категории *юн мин.* Символизм "вечного дара жизни", восходящего к "великому повелению", обретенному основателями Чжоу, свелся в позднечжоуских источниках к узкому понятию физического долголетия.

Разрыв между "земными" и "небесными" дарениями, наблюдаемый в восточночжоуских надписях, отразил потерю опыта "тотальной" коммуникации между верхами и низами. Во

---

[93] Имя владельца сосуда.

фрагментации идеологического контекста надписей запечатлелось выпадение человека из общего исторического потока, а в конечном счете - утрата целостного восприятия мира. Окончательный упадок эпиграфической традиции *цзиньвэнь* наступил в конце Чуньцю. Начиная с этого времени стали встречаться инскрипции, сделанные не на внутренних стенках сосудов, как это было принято раньше, а на их внешней стороне (см. рис.20). В таком исполнении эпиграфический текст терял свой основополагающий ритуальный смысл, становился декоративным при датком к бронзовому изделию.



Рис.20. Бронзовый сосуд *фоу* (эпоха Чжаньго) [Жун Гэн, Чжан Вэйчи 1958:№221]

Кризис духовных основ чжоуского ритуализма происходил на фоне разложения традиционной системы социальных рангов. В Западном Чжоу принцип знатности был первичен по отношению к критерию богатства: размеры престижного потребления всякого представителя наследственной аристократии определялись его ранговой принадлежностью[94]. В Чуньцю ситуация переменилась. Формальная номенклатура иерархических рангов осталась прежней, однако социальное положение уже не являлось гарантией материального благосостояния человека. Как сообщает "Цзо чжуань" -

> Если родился в годину смуты, можно быть знатным, но неимущим [Legge 1939, vol.8:493].

Согласно "Цзо чжуань", эта классическое изречение было сделано в 551 г. до н.э. обедневшим *дафу* по имени Гунсунь Хэйгун, жившим в царстве Чжэн. Страдая от безденежья, он был вынужден ввести в своем наследственном владении суровые меры экономии и, в частности, значительно сократить объем регулярных жертвоприношений духам предков. Ситуация, надо полагать, была типичной. Она наглядно демонстрирует, как процессы имущественного расслоения в среде старой чжоуской знати изнутри разрушали складывавшуюся веками ритуальную систему Чжоу.

В классических письменных памятниках Восточного Чжоу описаны многочисленные случаи нарушений традицион-ных ритуальных установлений. Так, повсеместное распространение получила самовольная "узурпация" ранговых привилегий: усилившие свое политическое влияние правители царств (*чжухоу*) стали de facto пользоваться церемониальными полномочиями Сына Неба, а их примеру в пределах собствен-

---

[94] Характерная деталь: в надписях Западного Чжоу вообще не встречаются понятия "богатство" (*фу* 富) и "бедность" (*пинь* 貧). Очевидно, что в эту эпоху попросту отсутствовала духовная почва для подобного терминологического противопоставления. Впервые категории *фу* и *пинь* появляются в позднечжоуских письменных источниках (включая эпиграфику).

ных прерогатив последовали обогатившиеся представители нижестоящих рангов.

Об одной из таких историй повествуется в "Го юй". Сын чуского гуна по имени Вэй, имея ранг *дафу,* сосредоточил в своих руках фактическую власть в царстве Чу и, пользуясь своим положением, самовольно присвоил себе официальные регалии правителя (в частности, церемониальную одежду, соответствующую рангу *чжухоу*). Благочестивый сановник Муцзы не смог сдержать возмущения поступком Вэя, сказав:

> [Вэй], будучи *дафу,* облачился в одеяние *чжухоу,* что выдает его умысел [завладеть чуским престолом]. Если бы он не вынашивал подобного умысла, разве дерзнул бы он встречаться в этом одеянии с *дафу* других *чжухоу*? [Го юй 1975, т.1:278].

Данные об "узурпации" ранговых атрибутов, содержащиеся в письменных памятниках, подтверждаются археологическими источниками Восточного Чжоу. Начиная с VII в. до н.э. в могилах знати наблюдаются массовые отступления от нормативных уложений чжоуского похоронного обряда. В частности, в погребениях, принадлежащих *чжухоу,* находят наборы сосудов *дин* и *гуй,* соответствующие ванскому статусу. Примеры незаконного превышения норм престижного потребления отмечены также в захоронениях *дафу.* С другой стороны, в восточночжоуских могилах фиксируется массовое применение глиняных копий бронзовых сосудов. Изготовителями этих дешевых имитаций, фактически сводящих родового аристократа до положения простолюдина, наверняка являлись представители обедневшей знати, вроде упомянутого в "Цзо чжуань" Гунсунь Хэйгуна. Нужда поставила их перед суровой дилеммой - либо отказываться от следования ритуалу, либо заменять его суррогатом.

Еще одна особенность археологических памятников VII-V вв. до н.э., резко отличающая их от захоронений Западного Чжоу, состоит в изменении номенклатуры сопогребаемых бронзовых сосудов. Устойчивые ритуальные наборы *дин-гуй* сменились нерегламентированными и хаотичными по составу сочетаниями сосудов, среди которых появились как новые, так и хорошо забытые типы, в том числе - сосуды для вина.

Их возвращение стало частью более широкого культурного процесса, который я бы определил как "позднечжоускую реархаизацию" общественной жизни.

Распад ритуальной системы раннего Чжоу сопровождался в царствах эпохи Чуньцю возрождением ряда явлений, свойственных шан-иньской культуре - таких, как ритуальное пьянство, человеческие жертвоприношения, мантические обычаи.

О вновь обретенном вкусе древних китайцев к обильным винным возлияниям можно узнать не только из археологических источников Восточного Чжоу. Тема вина и винных застолий присутствует и в эпиграфических и - особенно явственно - в классических письменных памятникахэтого и последующего периодов. Например, в "И ли" и "Ли цзи", где есть целые разделы, посвященные церемониям, связанным с употреблением вина. Пример этих двух канонов, написанных в эпоху Чжаньго и Хань, очень показателен. "И ли" и "Ли цзи" - каноны конфуцианские, притом претендующие на описание истинного "чжоуского ритуала", каким он был заведен со времен Чжоу-гуна. Однако на практике в их текстах чаще всего находили отображение социокультурные реалии периода Чуньцю, - конечно, подвергшиеся идеологической переработке в соответствии с нормами конфуцианской этики.

В культуре Западного Чжоу винные ритуалы занимали незначительное место. Лучшее тому доказательство - совершенное отсутствие сосудов для вина в инвентаре захоронений знати. В "И ли" и "Ли цзи" им отводится более заметная роль. При этом предпринимается попытка совместить эксцессивную сущность этих ритуалов, присущую им по самой их природе, со строгими нормами морали и церемониального благочестия. Одно из таких описаний - ритуал стрельбы из лука, сопровождаемый обильными возлияниями (7-я глава "И ли") - не может не вызвать у современного читателя изумления, поскольку, с одной стороны, во время описываемой церемонии "господствует строжайший этикет" и "никто ни на мгновение не может расслабиться", а, с другой - "пьют так много и часто, что в случае состязаний, например, кажется просто невероятным, что стрелки в третьем туре соревнования могут держать лук и стрелы и пытаться попасть в мишени" [Васильев Л.С. 1989:226].

Возлияние вина во время стрельбы из лука являлось одной из разновидностей винной церемонии *сян инь цзю* 鄉飲酒. Она подробно трактуется в "Ли цзи", где имеется специальная глава под одноименным названием. В ней так же, как и в "И ли", странно соседствуют этика церемониального самоограничения и идея ритуальной неумеренности: по слову "Ли цзи", во время пира "кубки осушались без счета (*сю цзю у шу* 修酒無數)" [Ли цзи 1934, т.10:45].

Праздник календарного цикла *ча* 蜡, о котором упоминается в 20-й главе "Ли цзи", сопровождался еще большими эксцессами. Во время его проведения "во всем государстве нельзя было сыскать человека, который бы не был пьян до беспамятства". Когда ученик Конфуция Цзы Гун усомнился в общественной пользе праздника *ча,* его учитель энергично возразил: народ подобен луку, который нельзя постоянно держать натянутым; необходимо время от времени приспускать тетиву - "именно так поступали Вэнь-ван и У-ван" [Ли цзи 1934, т.7:73].

Стремление конфуцианства примирить идеал социального порядка с проявлениями культуры, опасно граничащими с "доцивилизованным" хаосом, - тема для отдельного разговора. Но не менее важна сама историческая основа этих рассуждений - обычаи, распространенные в древнекитайском обществе VIII-V вв. до н.э. (а отнюдь не "во времена Вэнь-вана и У-вана").

Таков же, надо полагать, исторический фон многочисленных описаний винных жертвоприношений и аристократических застолий в "Ши цзин". В одной из текстов из раздела "Да я" можно прочесть: "Ты упоил нас вином, ты насытил нас благодатью" (*цзи цзуй и цзю* 既醉以酒, *цзи бао и дэ* 既飽以德) [Legge 1939, vol.6:475]. Похвальное слово, с которым создатель оды обращается к непоименованному "благородному господину" (по всей видимости, правителю), оставляет ощущение двойственности. С одной стороны, в них определенно чувствуется влияние исконных западночжоуских представлений о *дэ* как изобильном даре (при том, что само понятие дара, если вспомнить первоначальную семантику категории дарения *цы* 賜, было генетически связано именно с винными ритуалами). Но вместе с тем в приведенной фразе присут-

ствует не свойственная культуре раннего Чжоу терминологическая связка "вино - благодать", причем здесь говорится не просто о благодатном вине, но о благодатном "опьянении" (*цзуй* 醉). Внутренняя противоречивость этого принципа проявляется в другом месте "Великих од", где категории *цзю* 酒 и *дэ* 德 приобретают четко оппозиционный смысл: "Ты извратил свое *дэ*, ты погряз в вине" (*дянь фу цзюэ дэ* 顚覆厥德, *хуан чжань юй цзю* 荒湛于酒) [Legge 1939, vol.6:512].

Еще шире тема винных возлияний - как во время жертвенных обрядов, так и в ходе пиров знати - представлена в более поздних по происхождению "Малых одах". При этом в данном разделе гораздо чаще, чем в ранних частях "Ши цзин" ("Чжоу сун", "Да я"), упоминается о неумеренности питейных обычаев. В "Сяо я" находится место и традиционным предостережениям об опасностях пьянства, но с ними вполне уживаются высказывания вроде "пьем ночь напролет", "покуда не упьемся, не уйдем домой", "духи охмелели довольно" и т.д. (см. напр. [Legge 1939, vol.6:252, 255, 269, 276, 372-273]). Акцентированность подобных описаний в сравнении с более умеренной лексикой "Чжоуских гимнов" и "Великих од" объективно свидетельствует об усилении эксцессивного характера винных церемоний на протяжении эпохи Чуньцю.

О возрождении ритуала человеческих жертвоприношений в некоторых царствах Восточного Чжоу известно, как и в отношении винных ритуалов, равно из археологических и письменных источников. Причем, судя по их данным, в эту эпоху практиковались не только сопогребения живых людей (*жэньсюнь* 人殉), но человеческие заклания (*жэньшэн* 人牲) в собственном смысле слова. Жертвенные ямы с останками насильственно умерщвленных людей найдены близ храмов, раскопанных на территории царств Цинь и Цзинь [Хуан Чжаньюэ 1987:161].

Об обычае приносить в жертву военнопленных сообщается в нескольких местах "Цзо чжуань". На один из этих эпизодов (заклание пленных из царства Цзюй, осуществленное луским полководцем Пин-цзы в 532 г. до н.э.) я уже

ссылался. Интересно, что летописец, поведавший об истории с Пин-цзы, сообщил, что человеческие жертвы были принесены "впервые" [Legge 1939, vol.8:628]. Таким образом, речь идет о попытке возрождения архаического ритуала, предпринятом в условиях кризиса чжоуской религиозной традиции. (Царство Лу, в котором жил Пин-цзы, являлось удельным владением Чжоу-гуна, и именно здесь, как считалось, с особым тщанием берегли духовное наследие *чжоу ли*). Типологически сходно с ритуальной акцией Пин-цзы происшествие с луским правителем Си-гуном, который вознамерился публично сжечь шаманку, дабы избавить свое царство от губительной засухи [Legge 1939, vol.7:179].

Еще большим размахом отличалась практика человеческих сопогребений (*жэньсюнь*), осуществлявшаяся во время похорон правителей царств или иных представителей высшей аристократии. Особенно выделялись в этом смысле территории, где ощущалось сильное культурное воздействие "варварских" окраин Поднебесной, например, западное царство Цинь, северо-восточное Цзюй, южное Чу. Так, в захоронении одного из правителей Цзюй найдены останки 40 сопогребенных людей, а в могиле циньского Му-гуна обнаружено 164 человека, похороненных заживо, либо умерщвленных непосредственно перед погребением [Хуан Чжаньюэ 1987:164; Чэнь Шаоди 1989].

Возвращение к таким архаическим формам религиозного культа, как человеческие жертвоприношения, отразило стихийный поиск нового источника сакральности, утерянной вследствие упадка раннечжоуского ритуализма. Другим естественным следствием этого процесса стал возврат интереса к древней мантической практике. Выразительное и исторически точное свидетельство об этом явлении содержится в одной из "Малых од". Там сообщается о бедах современной жизни, которую автор уподобляет "хождению по тонкому льду". Мудрость древних утрачена, и в государстве нет ничего прочного и основательного. Сетование о невзгодах бытия, выражение тревоги о судьбе царства и безуспешное стремление обрести опору в неясном будущем сопровождаются признанием: "Наши черепахи уже устали от гаданий" [Legge 1939, vol.6:331]. В том, что в данном случае перед нами не просто литературная метафора, убеждают частые сообщения

древнекитайских исторических источников об официальных гадательных церемониях в царствах позднего Чжоу (в основном с применением иньского метода гадания на черепашь-



Рис.21. Орнамент бронзового сосуда (позднее Чуньцю) [Го Баоцзюнь 1959:табл.91]

их панцирях). Только в "Цзо чжуань" упомянуто несколько десятков случаев такого рода [Зинин 1988; Ся Ханьи 1989].[95]

Рост эксцессивных проявлений в религиозной сфере, тяга к ритуальному расточительству дают о себе знать в самых различных областях позднечжоуской культуры. Например, в формах и орнаменте ритуальных сосудов. Новый (согласно классификации Б. Карлгрена - "хуайский") тип иконографии ритуальной бронзы, вытеснивший "среднечжоуский" иконографический стиль в середине VII в. до н.э., вернул к жизни изобразительные мотивы иньских сосудов, включая знаменитую "звериную" символику (рис.21). В характерных для "хуайского" стиля сценах охоты на реальных и фантастических животных, вызывающих ассоциации с мотивом *таоте,* в беспорядочных батальных сюжетах выразилась брутально-оргиастическая стихия, господство необузданных страстей. В форме самих бронзовых сосудов наблюдается переход от строгой сдержанности линий к чрезмерной пышности и вычурной декоративности (рис.22). Их "барочная" стилистика словно бы являет "образ прихотливого и чувственного желания" [Малявин 1985:268].

Позднечжоуская реархаизация культуры, разумеется, не означала простого возвращения к архаике Шан-Инь. Несмо-тря на несомненное влияние "полуварварских" царств вроде Чу или Цинь, где отчасти сохранился культурный субстрат иньского типа [Чжан Гуанчжи 1993], в целом к середине 1-го тыс. до н.э. социальный и духовный облик древнекитайского общества изменился настолько радикально, что о прямом воз-

---

[95] Наряду с использованием иньской мантической техники, в период Чуньцю получил распространение новый прием гадания по стеблям тысячелистника, который лег в основу древнего гадательного канона "И цзин" ("Книга перемен"). Анализ происхождения текста "И цзин" не входит в задачи данного исследования, но что касается самой гадательной практики, с которой было связано оформление "Книги перемен", то, насколько можно судить по эпиграфическим и письменным источникам, подлинно государственный размах она получила именно в царствах эпохи Чуньцю, тогда как в западночжоуских *цзиньвэнь* о мантических ритуалах практически не сообщается.



Рис.22. Бронзовые сосуды *дин* и *ху* (позднее Чуньцю) [Ли Сюэцинь 1986:№№15,56]

врате к прошлому не могло быть и речи. Культурные явления, внешне сходные с теми, что бытовали в иньском Китае, в эпоху Чуньцю имели совершенно иную идейную подоплеку. Это видно хотя бы из сравнения "архаического" и "хуайского" стилей ритуальной бронзы. Наличие зооморфных мотивов, действительно, сближает их между собой, однако животные, изображаемые на сосудах середины и конца Чуньцю уже лишены того сакрального всемогущества и той "мифической потентности", которые были присущи символике *тао-те.* Если в шан-иньской иконографии человек представлен как существо, всецело находящееся во власти "звериных" начал, то в иконографии "хуайской" преобладает звероборческая тема, что свидетельствует о кардинальном переосмыслении отношений между людьми и животными. Человек подчиняет себе мифологического зверя или, по крайней мере, бросает ему открытый вызов [Chang 1976:176-180].

"Неоархаика" в общественной жизни Чуньцю взрастает на принципиально новых социальных основаниях и ей соответствует новый культурный язык, отличный и от раннечжоуского, и тем более - от иньского типов дискурсии. Это - форма негативной реакции на переменившиеся исторические условия, обстановку общественного разброда и идейных шатаний, вызванных устранением прежних ритуальных опор человеческого существования. Как справедливо замечает В. В. Малявин, "кризис чжоуской культуры был прежде всего кризисом архаического ритуала, его расчленением на сугубо формальный этикет и закон, нравственный подвиг и магическое действие. Все эти аспекты культуры получили в дальнейшем самостоятельное существование" [Малявин 1985:44].

Распад ритуального Целого имел одним их своих последствий разделение общественной идеологии на две составные части: официальную государственную идеологию царств Восточного Чжоу и идеологию конфуцианства - нарождающегося слоя интеллектуальной элиты, ориентированной на ведение полемического диалога с существующей властью.

С самого момента своего возникновения конфуцианская мысль пронизана ощущением болезненного разлада между "порядком слов" и "порядком вещей". Роль целителя общественных язв, усвоенная себе Конфуцием и его идейными

последователями, обличительный тон по отношению к "новому варварству" сильных мира сего выдают острую тоску по утраченной духовной гармонии. Сокровенным помыслом Конфуция было вернуть общество во времена блаженной "древности". Но глубокий внутренний драматизм исторической миссии раннего конфуцианства состоял в том, что само его зарождение стало возможным только в результате безвозвратной кончины той самой древности, которую оно почитало своим идеалом и которую желало возродить.

Мечта о возврате потерянного рая архаики, которая одухотворила раннеконфуцианское учение, могла возникнуть только у людей, мыслящих постархаическими категориями. И потому, сама того не ведая, прозвучала как похоронный звон по ушедшей исторической эпохе. Призванные воспеть прошлое, идеи Конфуция - окончательно "отпели" его, поскольку явили собой духовный опыт, не совместимый с мировосприятием архаического человека. В своей попытке вернуться к старому порядку вещей ранние конфуцианцы с самого начала были обречены на неудачу, так как не принимали в расчет, что порядок слов, которым они пользуются, тоже переменился по сравнению с древними образцами - и переменился самым основательным образом.

Своим возникновением конфуцианство возвестило о том, что в древнем Китае произошла очередная "смена эпистем". О соотношении новой идеологии с двумя предшествующими (иньским и раннечжоуским) способами духовной организации окружающей действительности удобнее всего судить по примерам, отражающим сходную культурную тематику.

Конфуцианцы осуждали - как "варварские" - социальные феномены иньского типа, получившие распространение в современном им обществе, - неумеренное потребление вина, человеческие жертвоприношения и прочие проявления ритуального расточительства. Вместе с тем они не отрицали полностью иньское культурное наследие, что видно хотя бы из апологии "цивилизованного" пьянства в "Ли цзи" и "И ли". Но именно там, где конфуцианская мысль вроде бы демонстрирует свою солидарность с культурными ценностями Шан-Инь, особенно очевидно, насколько она от них далека.

В ряде конфуцианских и околоконфуцианских сочинений позднечжоуского периода ("Лунь юй", "Сюнь-цзы", "Мэнцзы", "Люй-ши чуньцю", "Го юй" и др.) встречается упоминание об утраченной главе "Шу цзин", именуемой в различных вариантах "Тан ши" или "Тан гао". Сюжет главы, судя по этим упоминаниям, был таков: Чэн Тан убивает последнего правителя династии Ся и тем кладет начало правлению шанской династии. Вскоре после этого Небо насылает на Шан семилетнюю засуху. Чэн Тан повелевает скрибу-*ши* произвести гадание на черепашьем панцире, дабы осведомиться о причинах бедствия. В результате гадания выясняется, что для избавления от засухи необходимо совершить человеческое заклание. Узнав об этом, добродетельный Чэн Тан предлагает в жертву самого себя. Он приготовляет себя к жертвенному алтарю и обращается к Небу с последней молитвой, в которой просит о снятии проклятия с Шан. Не успевает Чэн Тан произнести заключительные слова молитвы, как с небес исходит обильный дождь, орошающий живительной влагой все земли Поднебесной [Allan 1984:526].[96]

Казалось бы, автор утраченной главы "Шу цзин" оперирует подлинными культурными реалиями Шан-Инь - такими, как ритуал вызывания дождя посредством принесения человеческих жертв или обряд гадания по панцирю черепахи. А между тем, настоящее значение его текста состоит в полной идейной переоценке иньской системы ценностей. Несостоявшееся заклание Чэн Тана (своеобразный аналог ветхозаветного жертвоприношения Авраама) демонстрирует ненужность человеческих жертв, а вернее, настоятельность перехода от формального исполнения архаического ритуала к подвигу морального самопожертвования, побуждаемого осознанием нравственного долга правителя перед Небом и народом. Открыв новый смысл акта религиозного служения, Чэн Тан тем са-

---

[96] Весьма похожая ситуация лежит в сюжетной основе чжоуской главы "Книги пре-даний" "Цзинь тэн". Чжоу-гун узнает о тяжелой болезни У-вана и совершает ритуал гадания с тем, чтобы узнать, возьмут ли духи предков его собственную жизнь взамен жизни правителя Чжоу. Вскоре после этого У-ван выздоравливает [Legge 1939, vol.4:351-356].

мым отменяет необходимость человеческих закланий. Не стоит и доказывать, что образ мысли этого литературного героя не имеет ничего общего с принципами духовной жизни шаниньского общества.

То же относится и к конфуцианской интерпретации иньского гадательного обряда. Вернемся к эпизоду из "Го юй", где рассказывается о неправедном Вэе - сыне чуского гуна, самочинно присвоившем себе одеяние *чжухоу.* Сановник Му-цзы, осудивший недостойного, заявил, что поступок Вэя с головой выдает его преступное намерение захватить власть в царстве, ибо -

> Одежда - это словно внешний узор [на теле человека], соответствующий его душевным помыслам. Одежда подобна черепашьему панцирю: если прижечь панцирь изнутри, то на его внешней поверхности непременно выступит узор [Го юй 1975, т.1:278].

Благородный Му-цзы, говоря о ритуальной одежде как "узоре, выражающем человеческие помыслы" (букв.: *фу фу синь чжи вэнь е* 夫服心之文也), применяет метафору гадательного панциря, чтобы пояснить свою мысль о связи между скрытыми душевными помыслами - "сердцем" - человека и его поступками; при этом он пользуется многозначностью термина *вэнь* 文, который, помимо коннотации "внешний узор", имеет значения "культура-просвещенность" и "письменные знаки". В эпоху Чуньцю-Чжаньго начертание знака *вэнь* все еще включало в себя графему *синь*[97], и поэтому образное сравнение Му-цзы имело для его слушателей особую наглядность и убедительность. Однако, как мы уже знаем, сама графическая и смысловая связка категорий *вэнь* и *синь,* делавшая возможными подобные высказывания, являлась сугубым продуктом чжоуского сознания и к подлинной культуре иньских жрецов и гадателей отношения не имела. Очевидный метафизический подтекст метафоры черепашьего панциря ясно указывает на то, что присущее Му-цзы пони-

---

[97] Свое современное написание (без детерминатива "сердце") иероглиф *вэнь* получил начиная с ханьского времени.

мание древнего мантического ритуала куда как далеко отстоит от иньских религиозных представлений. Иньцы, услышь они рассуждения такого рода, просто не смогли бы уразуметь, о чем идет речь, потому как не умели различать "внешнее" и "внутреннее" в ритуале, да и вообще не знали такого понятия: "сердце".

Чжоусцы - уже знали. Но вот было ли их знание таким же, как у благородных конфуцианских мужей?

> Учитель сказал: "О как я слаб: я перестал видеть во сне Чжоу-гуна" [Чжу цзы 1988, т.1:137].

Эта известная "самоуничижительная" сентенция Конфуция из 7-й главы "Лунь юй" обычно толкуется как свидетельство его преклонения перед совершенномудрым деятелем чжоуской династии. Реже обращают внимание на саму тему высказывания древнекитайского философа - тему сна и яви, памяти и забвения. Для Конфуция Чжоу-гун - обитатель "иной" реальности. И эта реальность подвержена энтропии, она забывается сама собою, вопреки усилиям ее помнить. Говоря о собственной слабости, Конфуций имеет в виду не только свою физическую дряхлость; он указывает на внутреннюю уязвимость своего положения, проистекающую из-за оторванности человека от идеального мира снов. Слабость философа является метафорой экзистенциальной утерянности чжоуской идеи.

Намек автора "Лунь юй" на "инобытие" культуры Чжоу лучше чего-либо другого объясняет различие между двумя типами культурного знания - раннечжоуским и конфуцианским. Конфуцианцы сумели первыми сказать свое слово о "ритуале" только благодаря тому, что ритуал перестал быть органическим способом их существования. Вынесенные судьбой за его исторические рамки, они обрели возможность философски помыслить его, однако способности мыслить им - мыслить ритуально - они лишились.

Ритуальное мышление в раннечжоуском Китае основывалось на целостном восприятии мира и человека. Земное и небесное, люди и духи предков, древность и современность,

правитель и народ, явленое и сокрытое, слова и деяния, знаки и вещи, этика и эстетика, магия и мораль, текст и религиозный обряд - все это составляло нечто неразделимое, символически выраженное в понятии "изначальная целостность". В конфуцианской мысли произошло расчленение "тотальной" дискурсии чжоусцев. И первым шагом к этому стала секуляризация письменного текста.

Строго говоря, непосредственно выраженных сакрально-магических функций лишены уже ранние слои двух древнейших канонов "Шу цзин" и "Ши цзин" (за вероятным исключением раздела "Чжоуские гимны"). И те, и другие имеют доконфуцианские истоки, однако именно Конфуций или кто-то из его идейных предшественников произвел подбор и частичную переработку первоначальных текстов "Книги преданий" и "Книги песен", придав им собственно канонический вид.

Текстуальную первооснову наиболее ранних частей "Ши цзин" и "Шу цзин" составляли произведения ритуального содержания: в первом случае - храмовые песнопения, во втором - записи ванских "поучений" (*гао* 誥) и иные официальные рескрипты, которые оглашались во время публичных церемоний при дворе чжоуских ванов, а затем увековечивались на отлитых по случаю проведения этих церемоний жертвенных сосудах. Процесс их последующего "редактирования", протекавший в эпоху Чуньцю, остается пока не вполне проясненным в своих деталях, но сам факт такого редактирования подтверждается многими свидетельствами культурно-исторического и филологического характера, которые были приведены мной в предыдущей главе. В любом случае маловероятно, что какая-либо из чжоуских глав "Книги преданий" могла сложиться в своем окончательном виде уже в XI-IX вв. до н.э.

Канонизация ранних частей "Шу цзин" и "Ши цзин" привела к тому, что они лишились своего первоначального ритуального означения, сохранив для дальнейших поколений читателей лишь историко-морализаторский аспект. В исторических и философских сочинениях периода Чуньцю-Чжаньго, которые были ориентированы на каноническую традицию

"Книги преданий" и "Книги песен", тенденция к десакрализации текста возобладала окончательно[98].

Процесс секуляризации чжоуской культурной традиции в конфуцианской среде привел к целому ряду последствий. Одним из наиболее зримых стало концептуальное обособление идеологемы "небесный мандат". В раннечжоускую эпоху идея *тянь мин* являлась не изолированной политической теорией, а составной частью "тотальной" идеологии, отражавшей целостную систему коммуникации между верхами и низами. Распад этой ритуальной системы, произошедший в период Чуньцю, привел к тому, что концепция *тянь мин* обрела самостоятельную идейную жизнь, лишившись к тому же своих религиозно-магических корреляций, связанных с представлением о жизнедарящей природе повеления-*мин*. Принцип "этического детерминизма" (термин Л. С. Васильева) приобрел самодовлеющее значение; витальный смысл "великого повеления" выродился в морализаторскую схему: Небо вручает мандат на царствование добродетельным государям и лишает власти порочных правителей. Религиозная символика "вечного дара жизни" была забыта, а понятия *тянь мин* и *юн мин* получили в культуре Восточного Чжоу совершенно раздельное существование.

Признаком перерождения исходной западночжоуской концепции небесного мандата стала смысловая дифференциация категорий *тянь мин* и *дэ* в конфуцианской литературе. Если в первоначальной версии надписей на бронзе термины "небесное повеление" и "благодать" выступали как синонимичные понятия, то в письменных источниках Чуньцю-Чжаньго произошло разграничение их семантических полей. Характер взаимосвязи между этими двумя категориями изменился - обретение *дэ* и получение небесного мандата стали соотноситься как причина и следствие. Говоря другими словами, в контексте вопросов династийного правопреемства и престо-

---

[98] Гипотеза А. М. Карапетьянца о ритуальном происхождении древнейшей исторической хроники "Чунь цю" [Карапетьянц 1988] заслуживает внимания, однако, какой бы ни была исходная основа этого письменного памятника, очевидно, что в эпоху Конфуция он уже не воспринимался как текст магического содержания.

лонаследия категория *дэ* стала ассоциироваться исключительно с идеей моральных заслуг, в то время как значение *тянь мин* было сведено к понятию воздаяния за добро. В раннечжоуских текстах такого разделения не существовало, поскольку в них семантика благодати-*дэ* основывалась на совмещении коннотаций божественного дара и морального совершенства человека.

Обособление понятия "небесное повеление" в идеологии конфуцианства происходило одновременно с десакрализацией остальных категорий раннечжоуской культуры. Многие из них перешли в конфуцианскую традицию, подвергшись значительной идейной переоценке. Одни получили более узкое толкование (как, например, термин *сяо* 孝, который стал обозначать не почтительное отношение ко всем "старшим" вообще, а лишь почтительность к собственным родителям); другие, наоборот, обрели более обобщенный смысл.

Лучший пример тому - термин *ли* 禮: понятие сакральной церемонии трансформировалось в идею всеобщего принципа организации миропорядка. Впрочем, дело не в отдельных лексических сдвигах. Став категориями философской доктрины, термины чжоуского ритуала лишились той целостной семантической основы, которая была свойственна им в языке *цзиньвэнь.* Конфуцианцы выделили из раннечжоуского ритуализма его этическую составляющую, придав ей исключительное значение.

Термин *и* 義, который в текстах на бронзе означал принесение жертв духам, преобразовался в понятие "долг-справедливость", уже не имевшее прямого отношения к исполнению жертвенных обрядов. И точно так же "священная сила", или "благодать" (*дэ*) чжоусцев превратилась в конфуцианскую "добродетель", а снабженная негативными определениями, стала обозначать моральное "зло" (*сюндэ* 凶德, *бао дэ* 暴德).

В свое время американский историк Х. Фингаретт предложил нетрадиционное толкование конфуцианской категории *ли.* По его мнению, она обозначала не нормативную основу социального порядка (как принято считать), а "сакральный ритуал", или совокупность "конкретных актов человеческой коммуникации", обладающих "магическим" качеством [Finga-

rette 1972:7]. Интерпретация Фингаретта уже была оспорена некоторыми синологами на материале "Лунь юй" и других конфуцианских сочинений [Schwartz 1985:68-73], однако его ошибочность лучше всего доказывается путем сравнения конфуцианского *ли* с ритуальной идеологией западночжоуских инскрипций на бронзе. Именно в них, а не в "Лунь юй" мы обнаруживаем "конкретные акты коммуникации", образующие систему священных государственных церемоний раннего Чжоу.

Что же до эпохи Конфуция, то постоянные жалобы знаменитого философа и его протагонистов на несоблюдение норм благочестия в современном им обществе указывают на критический разрыв между возвышенным идеалом и низкой действительностью. Реальность древнекитайского общества середины 1-го тыс. до н.э. была такова, что ритуал-*ли,* если и существовал в эту "годину смуты", то по большей части - в умах самих конфуцианцев. Проблема конфуцианского *ли* - это не проблема ритуала, а проблема должного отношения человека к ритуалу. И сформулировать ее мог лишь человек, выпавший из сакрального мира.

Отмирание реально-исторического чжоуского ритуала придало актуальность символическому образу провиденциального советника, направляющего на путь истины власть предержащих. На роль такого советника претендовал сам Конфуций, а для того, чтобы придать своей позиции историческую легитимность, он обратился к фигуре Чжоу-гуна.

Конечно, аура исключительности вокруг образа Чжоу-гуна не была целиком создана Конфуцием. Вероятнее всего, она начала формироваться в культуре царства Лу - на родине обоих знаменитостей - в VIII-VII вв. до н.э. вследствие целенаправленных историософских усилий местных ученых мужей. В этой "протоконфуцианской" интеллектуальной среде по-видимому осуществлялась подготовка чжоуских глав "Книги преданий", в которых деяния Чжоу-гуна были впервые окружены харизматическим ореолом.

Здесь же происходил подбор стихотворных произведений, составивших первоначальную основу "Книги песен". В самых ранних частях "Ши цзин" ("Чжоуских гимнах" и "Великих одах") о Чжоу-гуне не упоминается вообще, но в более

поздних "Луских гимнах" он уже становится главным действующим лицом. Впрочем, Чжоу-гун в версии "Луских гимнов" - это не столько мудрый наставник Сына Неба, сколько легендарный отец-основатель царства Лу, которому возносят хвалу его благодарные потомки [Legge 1939, vol.6:611-629].

Парадигма священного царя, воплощенная в этом образе, по-видимому, более архаична, чем тип добродетельного советника, к которому тяготеет фигура Чжоу-гуна в чжоуских главах "Книги преданий". Вместе с тем в "Шу цзин" данный тип еще не сформировался окончательно. Он только намечен логикой поведения стойкого охранителя династийных интересов Чжоу. И хотя у нас нет тому прямых доказательств, по всей вероятности, именно Конфуций внес решающий вклад в разработку исторической темы Чжоу-гуна, впервые придав его посреднической миссии общекультурный статус и - также впервые - представив этого государственного деятеля в роли учредителя *чжоу ли.* Так или иначе, идея о том, что "Чжоу-гун создал чжоуский ритуал" нашла отражение в конфуцианских и близких к конфуцианству текстах, созданных в период Чжаньго и в ханьское время [Гу Цзеган 1979].

Смена вех и историко-мифологическая ретроспекция

Упадок чжоуского ритуала, приведший к идеологическому обособлению категории "небесный мандат" в политической культуре Чуньцю, сопровождался выработкой новой социально-политической доктрины, которая существенно изменила представления древних китайцев о собственном прошлом. Суть этой доктрины выразилась в словесной формуле *тянь мин у чан* 天命無常 ("небесный мандат непостоянен").

Идея о временности *тянь мин* сформулирована в "Кан гао": У-ван, обращаясь к своему младшему брату Кан-гуну, призывает его помнить, что "повеление непостоянно" (*вэй мин бу юй чан* 唯命不于常) и что должно заботиться о его сохранении. Судя по контексту, слово *мин* употреблено здесь в широком смысле; оно может означать, как небесное пове-

ление, полученное династией Чжоу, так и повеление, данное Кан-гуну самим У-ваном [Legge 1939, vol.4:397]. В главе "Цзюнь ши" проблема конкретизируется:

> Небесный мандат нелегко сохранить. На Небо трудно положиться: его повеление утрачивает всякий, кто не способен следовать просветленной благодати, обретенной его предками [Legge 1939, vol.4:476-477].

Само представление о сложности сохранения небесного мандата не является прямым отступлением от принципов раннечжоуской идеологии, поскольку выражает понимание человеческого несовершенства, различия между "древностью" и "современностью". В надписях на бронзе нередко можно встретиться с сетованиями на то, что человеку "трудно сравниться с прежними образцами". Однако в тексте "Ши цзин" мысль о переменчивости "небесного повеления" получает совершенно новый разворот, выражаясь в идее д и н а с т и й н о г о ц и к л а.

Смысл ее прост: всякому царству отмерен свой срок, ни одна династия не может править вечно. Основатели династий отличаются выдающимися моральными качествами, за которые получают от Неба мандат на правление. Но их наследники мало-помалу утрачивают добродетели предков, а с ним - и благорасположение небесных сил. Когда на троне окончательно воцаряется порок, Небо лишает династию своего повеления и вверяет власть представителю нового правящего дома, достойного принять *тянь мин.*

Новая идеологическая доктрина развивается в "Шао гао", "До фан" и некоторых других ранних главах "Книги преданий" на примере трех династий - Ся, Шан и Чжоу. Вначале "небесный мандат" был вручен Ся. Первые правители Ся пользовались поддержкой Неба, но по прошествии времени дела в царстве пришли в упадок, и на смену Ся пришла династия Шан. Шанские цари длительное время сохраняли *тянь мин,* но в конце концов Небо отвернулось и от Шан, передав свой мандат основателям чжоуского царства Вэнь-вану и У-вану. Поэтому, как утверждается в "Шао гао", повеление-*мин,* полученное ванами Чжоу, - это "т о ж е с а м о е

[выделено мной. - *В.К.*] повеление, которое было дано двум предшествующим династиям" [Legge 1939, vol.4:430].

На первый взгляд, историческая концепция "Шао гао" и других чжоуских глав "Книги преданий" мало чем отличается от представлений о "древности", воплощенных в эпиграфике Западного Чжоу. Но это не так. Ранние чжоусцы, судя по данным *цзиньвэнь*, не знали идеи династийного цикла. Они вообще не принимали в исторический расчет того, что было до Вэнь-вана и У-вана, и в их "древности" не отводилось места династиям Ся и Шан-Инь. О Ся в раннечжоуских надписях не упоминается вовсе; об Инь говорится исключительно в контексте деяний Вэнь-вана и У-вана. Сообщения эти чрезвычайно скудны и не несут в себе никакой самостоятельной ценности.

Это дает нам основание утверждать, что правление Инь не воспринималось ранними чжоусцами как часть Истории. Священная "древность" началась для них со свершений отцов-основателей Чжоу, а все, что им предшествовало, слилось в их представлении в смутный образ хаоса и безвременья. Ко всему прочему, эта "доисторическая" эпоха - эпоха в буквальном смысле безымянная: в инскрипциях Западного Чжоу принципиально не упоминается имен каких бы то ни было исторических деятелей, живших до Вэнь-вана, будь то собственные предки чжоуских ванов или правители династии Шан-Инь.

Ни в одной западночжоуской надписи нет и намека на то, что "небесный мандат" вверялся кому-то до Вэнь-вана и У-вана. Мысль, что эти двое всего лишь вернулись к тому, с чего начали добродетельные основатели династии Шан, чужда букве и духу ритуальных инскрипций на бронзе. В них тема *тянь мин* выступает как чисто чжоуская тема; как прямо указывается в "Ши Цян пань" и других эпиграфических текстах этого времени, дар небесного *дэ* был обретен Вэнь-ваном и У-ваном "впервые".

Единственное упоминание западночжоуских эпиграфических источников о династии Шан-Инь в связи с темой *тянь мин* зафиксировано в надписи "Да Юй дин". В ней сказано, что "Инь лишилось повеления (*инь чжуй мин* 殷墜命)", поскольку "все иньские государи погрязли в безудержном пьян-

стве и не могли совершать целостные жертвоприношения (*чунь сы* 純祀)"(№98). Однако эта фраза никак не связана с концепцией династийного цикла - хотя бы потому, что шанские ваны никогда не считались Сыновьями Неба и, следовательно, не могли находиться в тех же отношениях со сферой сакрального, что и правители Чжоу. Они вообще не поклонялись Небу, и это было хорошо известно раннечжоуским идеологам. Сказав, что "Инь утратило повеление", автор инскрипции "Да Юй дин" просто перефразировал свой основный тезис: Вэнь-ван получил *тянь мин,* а наследовавший ему У-ван создал царство Чжоу. Иньские властители "лишились" сакральной поддержки Неба не в том смысле, что обладали ею прежде, а лишь постольку, поскольку эту поддержку обрели их политические соперники.

Исторический миф, созданный чжоусцами, был органической частью их религиозных обрядов. "Древность", об открытии которой возвестили инскрипции на жертвенных сосудах, не существовала вне священных церемоний Западного Чжоу. Историческое равнялось сакральному, а сакральное - историческому: магия даров и повелений, ритуально воспроизводивших перводар небесной благодати, целиком укоренялась в харизматической эпохе первых чжоуских ванов. Только их деяния могли быть священными для чжоусцев, другой истории они не знали.[99]

Иная ситуация сложилась в период Чуньцю. Глубокие перемены в восприятии прошлого отчетливо видны на матери-

---

[99] Ранние чжоусцы были знакомы с генеалогией иньских ванов и, очевидно, имели представление о каких-то событиях царствования династии Шан-Инь. Более того, вплоть до чжоуского завоевания они усматривали источник сакральности не в своих, а в иньских предках. Именно покойные шанские ваны, начиная с Чэн Тана, были адресатами гадательных надписей из Чжоуюани, относящихся к додинастическому периоду Чжоу [Чэнь Цюаньфан 1988: 124]. Однако, создав исторический миф о даровании небесной благодати Вэнь-вану и У-вану, чжоусцы идеологически обесценили для себя все события, выходившие за рамки их собственной "древности". История началась для них с эпохи отцов-основателей династии.

але самой традиции *цзиньвэнь*. В позднечжоуских надписях на бронзе впервые появляются исторические свидетельства, относящиеся к периоду, предшествовавшему чжоускому завоеванию. Одно из таких указаний можно обнаружить в тексте на бронзовом колоколе "Шу И чжун", который был изготовлен в царстве Ци в первой половине VI в. до н.э. Там говорится о деяниях шанского Чэн Тана, который "получил небесное повеление и покарал управителей династии Ся" (№379). Сообщение "Шу И чжун", по всей видимости, представляет собой наиболее раннее упоминание *цзиньвэнь* об основателе династии Шан-Инь[100] и первый же известный нам случай, когда обретение небесного мандата приписывается в ритуальной инскрипции на бронзе предшественнику Вэнь-вана и У-вана, подобно историческим описаниям "Книги преданий".

Превращение концепции *тянь мин* в самостоятельную политическую теорию, не связанную с идеей сакральной исключительности Чжоу и находящую себе обоснование в секуляризованном опыте "трех династий", могло произойти только в условиях разложения раннечжоуского ритуализма. Распад централизованного древнекитайского государства в VIII-VII вв. до н.э. привел к разрушению единой системы официальных ритуалов Чжоу и одновременно придал сугубую актуальность идее "недолговечности небесного мандата". Протоконфуцианские составители "Шу цзин" могли собственными глазами наблюдать упадок некогда могущественной династии, и их новое историческое знание наложило отпечаток на идеологию чжоуских глав "Книги преданий".

Как я уже неоднократно отмечал, в эпиграфических текстах Западного Чжоу понятие "великое (небесное) повеление" отождествлялось с идеей вечного дара жизни (*юн мин* 永命). Таким образом, изначально категории "небесный мандат" и

---

[100] Помимо Чэн Тана, в надписи "Шу И чжун" персонально назван еще один известный деятель шанской эпохи, о котором мы знаем из "Исторических записках" Сыма Цяня и других классических сочинений позднего Чжоу и Хань, - сановник И-инь 伊尹. В "Шу И чжун" об И-ине (в тексте надписи - И 伊) сказано, что он "помогал Чэн Тану".

"вечность" не только не противопоставлялись друг другу, но, наоборот, являли собой символическое целое. Это и понятно: чжоуские Сыны Неба, магически воссоздавая в государственных церемониях сакральную "древность", не допускали и мысли о временности своих властных полномочий.

Жизнь династии должна была продлиться "десять тысяч лет", ибо только такой срок отвечал непреходящему смыслу творения Вэнь-вана и У-вана.

Отголосок этих представлений можно обнаружить в заключительной части текста "Шао гао", где сказано о даровании чжоускому правителю "вечного небесного мандата" (*тянь юн мин* 天永命) [Legge 1939, vol.4:431-433]. Выражение *тянь юн мин* употреблено в компактном финальном разделе "Шао гао" целых три раза, что говорит о раннем происхождении данного раздела в сравнении с другими частями "Шао гао", а заодно служит доказательством текстологической неоднородности чжоуских глав "Книги преданий".

В эпоху Восточного Чжоу категория "небесный мандат" по понятным историческим причинам уже не могла столь естественно сочетаться с понятием "вечность". Вследствие этого концепция *тянь мин* получила идейное истолкование, противоположное тому, какое она имела в начале чжоуской династии. Распад духовной традиции Чжоу на официальную идеологию восточночжоуских царств и идеологию конфуцианства довершил дело. Идеал бессрочного династийного правления стал основой государственного культа в царствах Чуньцю-Чжаньго, перейдя затем в официальную политическую мысль императорского Китая, а теория *тянь мин*, подчеркивавшая преходящий характер государственной власти, была взята на вооружение конфуцианцами, настроенными критически по отношению к существующему социальному порядку [Мартынов 1989].

С самого момента своего зарождения историческая рефлексия в древнем Китае была отмечена чертами, присущими мифологическому мышлению. Однако концепция истории, сложившаяся в период Чунь-цю, заметно отличалась от первоначального западночжоуского варианта. Исторический миф ранних чжоусцев подвергся секуляризации и одновременно обнаружил тенденцию к "обратному росту": приблизительно с

VIII в. до н.э. древность-*гу* начала вдруг стремительно отдаляться от носителей исторического сознания.

Вначале возникла идея "трех династий". И первой в их ряду была названа династия Ся.

Современная синология не в состоянии дать утвердительный ответ на вопрос, существовала ли в древнем Китае первой половины 2-го тысячелетия до н.э. этнополитическая общность под названием Ся. Многочисленные попытки китайских ученых связать с Ся известные дошанские или раннешанские археологические памятники остаются малодоказательными, так как не обнаружено эпиграфических свидетельств, подтверждающих принадлежность этих памятников к сяской культуре.

Больше ясности в том, что касается происхождения идеи о "первой царской династии" в традиционной китайской историографии. Раннечжоуские эпиграфические источники полностью умалчивают о Ся. Отсутствуют какие бы то ни было сведения о царстве Ся и его правителях и в иньских гадательных надписях. Впервые о Ся упоминается - в тесной увязке с концепцией династийного цикла - в "Шао гао", "До ши" и "До фан".

Если моя предварительная датировка чжоуских глав "Шу цзин" (VIII-VI вв. до н.э.) верна, то появление идеи о династии Ся в протоконфуцианском историческом каноне получает логичное объяснение. Дело в том, что именно в эпоху Чуньцю слово *ся* 夏 (вариант - *хуася* 華夏) начинает использоваться в качестве этнического самоназвания древних китайцев [Крюков М.В., Софронов, Чебоксаров 1978:272-274]. Новое значение термина *ся* нашло отражение и в тексте "Шу цзин": в главе "Кан гао" буквально говорится, что Вэнь-ван основал "нашу страну Ся (*во цюй Ся* 我區夏)" [Legge 1939, vol.4:383]. Из контекста следует, что слово "Ся" употреблено в "Книге преданий" в расширительном смысле - как собирательное наименование древнекитайского государства.

Ранние чжоусцы не только не использовали подобного самоназвания, но, похоже, вообще не знали иероглифа *ся* 夏: во всем обширном корпусе западночжоуских надписей на бронзе это слово не встречается н и р а з у. Один из пер-

вых достоверных случаев употребления знака *ся* в эпиграфических источниках древнего Китая отмечен в инскрипции на сосуде "Цинь-гун гуй", которая датируется первой половиной VI в. до н.э. (период правления циньского Цзин-гуна 景公):

> Цинь-гун сказал: "Необычайно проявивший себя величественный предок получил небесное повеление и обосновался на землях Юя. Все двенадцать гунов, пребывая под сенью [Верховного] Владыки, стяжали небесное повеление, оберегли свое царство Цинь и подчинили себе варваров и *ся* <...>" (№419).

В процитированном фрагменте слово *ся* имеет значение этнонима. Им обозначены коренные жители Поднебесной, противопоставленные "варварам" (*мань* 蠻). И вот характерное совпадение: в том же самом тексте - и тоже впервые в древнекитайской эпиграфике - упомянуто имя Юя, легендарного основателя династии Ся. При этом из надписи очевидно, что с территориальными владениями Юя связывается историческая прародина народа, к которому относит себя правитель царства Цинь. Таким образом, в тексте на сосуде "Цинь-гун гуй" косвенно зафиксирована смысловая корреляция обоих значений термина 夏 - обозначения династии и самоназвания древнекитайского этноса.

Историческая версия "Цинь-гун гуй" почти дословно повторяется в надписи "Цинь-гун чжун (1)", авторство которой также принадлежало циньскому Цзин-гуну. Как и в первой инскрипции, в ней говорится о "величественном предке, получившем небесный мандат" и "двенадцати гунах, подчинивших себе варваров и *ся*".

Оба этих текста являются предметом изучения еще со времени династии Сун, когда, собственно, и были обнаружены соответствующие бронзовые изделия - сосуд *гуй* и колокол *чжун.* В отличие от них, инскрипция "Цинь-гун чжун (2)" стала достоянием исследователей сравнительно недавно; ритуальный колокол с этой надписью был найден в ходе археологических раскопок, проводившихся в уезде Баоцзи провинции Шэньси в 1978 г. Вот начало текста "Цинь-гун чжун (2)":

Цинь-гун сказал: "Наш покойный предок получил небесное повеление, был одарен резиденцией и обрел царство. Прославленные и сиятельные Вэнь-гун, Цзин-гун и Цзю-гун не совершая ошибок по отношению к верхней [сфере] и на-ходясь в согласии с величественным Небом, подчинили себе племена варваров <...>" (№424).

"Покойный предок", выведенный в первой строке процитированной надписи - это то же историческое лицо, что фигурирует в текстах "Цинь-гун гуй" и "Цинь-гун чжун (1)" под именем "величественного предка". Скорее всего речь идет о Сян-гуне 襄公 (777-766 гг. до н.э.), известном как первый циньский правитель, получивший титул *чжухоу* и, собственно, основавший царство Цинь. Однако, в отличие от автора первых двух инскрипций, владельца колокола "Цинь-гун чжун (2)" отделяют от "отца-основателя" Цинь не одиннадцать поколений гунов[101], а всего три. Этим человеком вероятно являлся У-гун 武公, который правил в Цинь с 697 по 678 гг. до н.э. Как можно убедиться из приведенных фрагментов, надпись У-гуна строится по такой же идеологической схеме, что и инскрипции Цзин-гуна, сделанные спустя сто лет с небольшим. Более того, в двух официальных версиях истории создания циньского государства есть прямые текстологические повторы, что указывает на наличие единого канонического образца, по которому создавались эти ритуальные надписи. Но вместе с тем имеется филологический нюанс, отличающий более раннюю запись "Цинь-гун чжун (2)" от надписей Цзин-гуна. Говоря о покоренных варварах-*мань,* этот текст ничего не сообщает о *ся,* также как и не упоминает о Юе. Данное умолчание наводит на мысль, что в начале VII в. до н.э. в сознании представителей циньской политической элиты еще не окрепло понимание своей причастности к историческому наследию "великого Юя". (Царство Цинь находилось на западной окраине древнекитайской цивилизации эпохи

---

101 Если верить Сыма Цяню, Цзин-гун был тринадцатым правителем Цинь, считая от Сян-гуна. Таким образом, слова "Цинь-гун гуй" и "Цинь-гун чжун (1)" о "двенадцати гунах" надо относить ко всем циньским правителям, включая и самого Сян-гуна.

Чуньцю и новые культурные веяния доходили туда, по всей видимости, с некоторым опозданием).

А вот столетие спустя большинство образованных обитателей Среднекитайской равнины уже успели получить представление о Юе и созданной им династии. Ритуальный колокол "Шу И чжун" с записью о деяниях шанского Чэн Тана был изготовлен в другом окраинном владении Поднебесной - северо-восточном царстве Ци. И произошло это приблизительно в то же время, что и отливка сосуда "Цинь-гун гуй" и колокола "Цинь-гун чжун (1)", а именно в период правления цискоro Лин-гуна 靈公 (581-554 гг. до н.э.). Судя по тексту инскрипции, ее автор - аристократ по имени Шу И - состоял на службе у правителя Ци, но при этом являлся выходцем из удельного владения Сун, которое пользовалось славой как наследственная вотчина отпрысков царского рода Шан.

Шу И, считавший себя дальним потомком основателя шанской династии, так описывает в надписи своего знаменитого предка: "получив небесное повеление" и "покарав управителей Ся", Чэн Тан "обрел все девять областей [Поднебесной] и поселился на землях Юя (*сянь ю цзю чжоу чу юй чжи ту* 咸有九州處禹之土)" (№379). Сопоставив эту формулировку с синхронным по времени сообщением "Цинь-гун гуй" и "Цинь-гун чжун (1)", мы придем к выводу, что к VI в. до н.э. идея об общей прародине китайцев-*ся* уже широко овладела умами - настоящий скачок по сравнению с представлениями ранних чжоусцев, которые, похоже, понятия не имели ни о царстве Юя, ни о его легендарных "девяти областях".

Приведенные эпиграфические свидетельства вкупе с данными чжоуских глав "Книги преданий" позволяют нам предположить, что оба понятия *ся* (наименование династии и самоназвание древнекитайского этноса) возникли примерно в одно и то же время - в промежутке между VIII и VI вв. до н.э. И в том, что "династии великого Юя" было присвоено имя 夏, была своя закономерность. Восточночжоуские творцы этого исторического мифа вряд ли смогли бы найти более логичное обозначение для своего детища, ведь, с точки зрения человека эпохи Чуньцю, именно в нем полнее всего воп-

лощалась идея преемственности культурно-политических традиций Поднебесной.

Сказанное ничуть не означает, что на Среднекитайской равнине никогда не существовало локального племенного образования под названием Ся-.или имевшего иной этноним, которое могло стать объектом позднейших аллюзий и перетолкований в духе конфуцианской историографии. Не существовало - "царской династии Ся", интеллектуального конструкта, придававшего стройность новой символической конфигурации Истории, которая отвечала растущему самосознанию формирующегося древнекитайского этноса. Не было однолинейного пути политического развития, при котором одно царствование сменялось другим, во всем походящим на предыдущее.

Но заведомый схематизм представлений о "трех династиях" не лишен собственной исторической ценности, пос-кольку безошибочно указывает на источник своего происхождения. Династический ряд Ся-Шан-Чжоу был выстроен по универсальному образцу, позаимствованному идеологами Чуньцю у раннечжоуских первооткрывателей древности-*гу*. Они перенесли на дочжоускую эпоху основные принципы исторического мифа о Вэнь-ване и У-ване: благородные мужи, взрастившие в себе *дэ* и стяжавшие *тянь мин,* кладут начало новой царской династии. Как только история вышла за пределы чжоуской "древности", рождение Ся было предрешено, так как потребовалось отыскать предшественников и символических оппонентов шанского правящего дома. Коль скоро "У-ван покарал Шан", Чэн Тан был просто обречен "покарать Ся". Но очевидная неправедность последних сяских царей, в свою очередь, неизбежно вызвала к жизни фигуру добродетельного Юя, победителя водяного хаоса.

Воспроизводство чжоуского мифа истории происходило не только в рамках околоконфуцианской историографии, но и на уровне государственных культов в царствах позднего Чжоу, что видно из той же надписи "Цинь-гун гуй" и подобных ей эпиграфических памятников, в которых легенда о даровании "небесного мандата" приспособлена для обслуживания идеологических нужд правителей царств. Помимо инскрипций циньских гунов, тексты данного круга представ-

лены несколькими похожими по содержанию надписями из царств Цзинь, Ци и Чжуншань.

Анализируя особенности религиозной идеологии, нашедшей воплощение в этих источниках, нельзя не отметить ее несомненной преемственности по отношению к воззрениям ранних чжоусцев. Концепция исторического прошлого, которая отразилась в надписях правителей царств, во многих отношениях более близка к раннечжоускому взгляду на "древность", чем к протоконфуцианским идеям ранних глав "Шу цзин". Подобно эпиграфическим текстам Западного Чжоу, главный акцент в них делается на положение о вечном ("десятитысячелетнем") царствовании. Поэтому здесь, как и в раннечжоуских инскрипциях, отсутствуют какие-либо упоминания о цикличности исторического процесса, столь характерные для "Книги преданий". Орудие достижения бессрочного и процветающего династийного правления - то же, что и прежде: "подражание образцам величественных предков", то есть периодическая регенерация ритуальных основ миропорядка, установленных создателями царства. Этой цели и служат сосуды с надписями. Словом, все - как в достопамятные времена чжоуских царей и сановников:

> Цинь-гун сказал: "<...> Я, малое дитя, днем и ночью без устали почтительно совершаю жертвоприношения, дабы обрести обильное счастье и просветлить свое сердце. <...> Я обрету просветленную благодать и с ее помощью установлю согласие и покой в моем государстве и приведу к подчинению всех варваров. <...> [Мной] изготовлен гармоничный колокол, под благозвучное биение которого я буду принимать [духов] величественных гунов, обретая великое счастье, целостные щедроты и нескончаемое долголетие. Цинь-гун непоколебимо пребудет на престоле, получая великое [небесное] повеление, дающее безграничное долголетие и позволяющее управлять четырьмя сторонами света" (№424).

Слова из надписи "Цинь-гун чжун (2)", которая появилась примерно через сто лет после начала эпохи Восточного Чжоу, ясно показывают, что государственная идеология в царствах Чуньцю восприняла многие категории религиозного мы-

шления ранних чжоусцев и в том числе их первоначальные представления о небесном мандате и благодати-*дэ.* Так, исконно чжоуским мотивом является функциональное сближение *дэ* и *тянь мин,* на которое указывает параллелизм речевых оборотов *шоу тянь мин* 受天命 ("получать небесное повеление") и *шоу мин дэ* 受明德 ("получать просветленную благодать"). В надписях "Цинь-гун гуй" и "Цинь-гун чжун (1)" фраза *шоу мин дэ* уже не используется, однако там также присутствует ряд выражений, восходящих к лексикону западночжоуских *цзиньвэнь,* например, *бин мин дэ* 秉明德 ("овладеть просветленной благодатью").

Проявления духовного наследства культуры раннего Чжоу отчетливо ощутимы и в более поздних эпиграфических текстах, вплоть до надписей на сосудах, принадлежавших правителю царства Чжуншань, которые датируются концом IV в. до н.э. (№№427,428). Официальные культы в государствах *чжухоу,* в свою очередь, оказались передаточным звеном между религией ранних чжоусцев и ритуалами императорского Китая, в которых некоторые современные исследователи справедливо усматривают влияние западночжоуской традиции [Мартынов 1998:48].

Однако наблюдаемые черты идейного сходства эпиграфических источников разных эпох не должно заслонять от нас их принципиальных внутренних различий. Нельзя забывать, что своим появлением исторические ретроспекции циньских гунов, также как и историографическая мысль "Книги преданий", обязана вырождению основ цивилизации Чжоу. Перед нами - вопиющее нарушение норм чжоуского ритуала, согласно которому получение небесного мандата является прерогативой Сына Неба. Лишь он является законным получателем *тянь мин,* остальные же люди из числа живущих приобщаются к небесной благодати только через ванское посредничество. Циньские правители, от лица которых сделаны эти надписи, осуществили акт духовной "узурпации", присвоив себе тему *тянь мин,* которая прежде находилась в исключительном ведении чжоуских ванов. Примеры нелегального присвоения священных прав Сына Неба, фиксируемые в инскрипциях других *чжухоу,* например,

в надписи "Цзинь-гун дянь", носят не столь откровенный и вызывающий характер, однако они тоже говорят о кризисе чжоуского ритуализма (подр. см.: [Крюков В.М. 1997:236-237]).

Ненормативные действия в идеологической сфере происходили на фоне глубоких изменений в социокультурной среде, окружавшей создателей текстов, подобных "Цинь-гун гуй". Традиционные общественные связи были прерваны, коммуникативный баланс между верхами и низами - нарушен. Не случайно те немногочисленные позднечжоуские надписи на бронзе, в которых есть элемент исторического повествования, были созданы почти исключительно правителями наследственных владений. Только они сохраняли сакральную причастность к акту обретения небесного мандата создателями царства; для прочих же представителей родовой знати это историческое прошлое очевидно утратило витальный смысл и актуальность. Пространство ритуального обращения надписей, о которых идет речь, - это узкий слой правящей верхушки. Поэтому обряд их использования, формально напоминая религиозную практику Западного Чжоу, по сути весьма далек от раннечжоуской системы "тотального" обмена, которая предполагала вовлеченность всего социума сверху донизу в дело служения Небу и государству и в которой содержание каждой надписи подчинялось общей логике ритуальных дарений и жертвоприношений духам предков.

Если правители царств Чуньцю, в целом восприняв раннечжоускую концепцию "древности", подвергли ее идеологической редукции в интересах собственного правления, то конфуцианские историографы последовали в ином направлении, занявшись разработкой идеи династического цикла.

Вызревание и концептуальное оформление мысли о трех последовательно сменявших друг друга царских эпохах древности, привело к появлению классического термина "три династии" (*сань дай* 三代). Интересно, что впервые этот термин, ставший традиционным для китайского исторического сознания, использован в собрании речей Конфуция - трактате "Лунь юй". Там же высказана идея "трех ритуалов", согласно которой каждой из древних династий соответствовала своя четко оформленная система церемониальных установлений:

Династия Инь унаследовала ритуал Ся; что она при этом отбросила и что добавила - известно. Династия Чжоу унаследовала ритуал Инь; что она при этом отбросила и добавила - известно. Потому, кто бы не сменил династию Чжоу, о его делах, хотя бы и по прошествии ста поколений, можно узнать [уже теперь] [Чжу цзы 1988, т.1:39].

"Три ритуала" скроены по единому образцу. Добавления и изъятия касаются частностей: например, с приходом династии Чжоу у алтарей предков начали сажать каштаны, тогда как "при Ся сажали сосны, а при Инь - кипарисы" [Чжу цзы 1988, т.1 ("Лунь юй"):64]. Неизменной остается сама организация ритуального миропорядка в Поднебесной, что и позволяет автору "Лунь юй" не только трактовать прошлое, но и с легкостью прогнозировать будущее.

Составители раннего слоя "Шу цзин", похоже, еще не успели узнать о "ритуалах Ся, Инь и Чжоу" столько, сколько Конфуций. При них вновь созданные историографические шаблоны только начали обрастать плотью комментариев и толкований. В частности, сведения о Ся в чжоуских главах "Книги преданий" еще крайне скудны; первая царская династия, по сути, представлена здесь лишь одним своим названием. Но уже освоена схема, позволяющая достраивать "древность", вплетая обрывки подлинных и мнимых исторических событий в канву морализаторского повествования.

Так появляется идея о том, что в Шан-Инь некогда правили добродетельные ваны, достойнейшим из которых был Чэн Тан. Проходит время - и эта идея, первоначально сформулированная лишь как общий принцип, становится полноценным историческим знанием, получая самостоятельное развитие в шанских главах "Шу цзин". Ясно, что к исконной культуре Шан-Инь эта часть "Книги преданий" если и имеет касательство, то разве что номинальное. Идейные начала, на которых она построена, чужеродны даже по отношению к раннечжоуской идеологии, а на язык иньской эпохи она вообще не переводима. Культурная дистанция, которая их разделяет, - это расстояние между зооморфными личинами ритуальной иконографии Инь и "звериным" нутром послед-

него иньского правителя Ди-синя, запечатленным в восточночжоуской и ханьской литературе.

В классических письменных текстах имя Великого Юя впервые встречается в "Ли чжэн", чжоуской главе "Шу цзин". Но здесь, также как и в надписях "Цинь-гун гуй" и "Шу И чжун", древнейших эпиграфических источниках, упоминающих знаменитого основателя династии Ся, о Юе сказано вскользь, без каких бы то ни было подробностей и комментариев. (Чжоу-гун, наставляя Чэн-вана, призывает его "следовать по стопам Юя, странствуя в Поднебесной" [Legge 1939, vol.4:521]). Главы "Гао Яо мо" и "Юй гун", относящиеся к наиболее позднему слою "Книги преданий", который датируется периодом Чжаньго и началом Хань, сообщили о деяниях Юя гораздо более подробные сведения. В это же время на страницах "Шу цзин" возникли другие персонажи додинастической эпохи - Яо и Шунь (глава "Яо дянь"). В "Исторических записках" Сыма Цяня эти двое, выстроенные в один хронологический ряд с легендарными правителями Хуан-ди, Чжуань-сюем и Ди Ку, образовали эпоху "пяти императоров". Древность-*гу* разрослась вглубь.

Подытоживая сказанное, можно констатировать, что китайская История была создана "в два приема".

Первооткрывателями исторического знания были чжоусцы, давшие жизнь категории *гу* 古. Но их ретроспективный взгляд не простирался далее эпохи Вэнь-вана и У-вана. Они не знали иной истории, кроме той, что началась с обретения небесной благодати основателями их династии. В начале был Дар, ничего д р е в н е е для чжоусцев не существовало. Причина столь специфичной памяти о прошлом заключалась в скрытой ритуально-мифологической подоплеке раннечжоуского исторического мышления. История возникла в идеологии раннего Чжоу как "снятый миф". Освященная сакральными церемониями, она понуждала своих создателей вечно возвращаться во времена "первозданной целостности", никогда их не достигая. Зеркало древности стало орудием этической интроспекции, являвшейся одновременно формой магического ритуала.

Упадок династии Чжоу ознаменовался распадом ритуального Целого. Магическое зеркало рассыпалось; протоконфу-

цианский историограф пролез сквозь его опустевшую раму и принялся исследовать открывшуюся перспективу. В его распоряжении была концепция, сохранившая формальные принципы чжоуского исторического мифа, но имевшая новую идеологическую начинку. Ее применение принесло достойные плоды - история духовной цивилизации Китая пошла в рост. Сначала в благородные одежды Вэнь-вана и У-вана были облечены иньские брутальные предки. Морально преображенных правителей Шан-Инь сменил великий цивилизатор Юй, а того - культурные герои додинастического периода.

Новая конфигурация древности затронула и менее отдаленное прошлое - эпоху Западного Чжоу. Самый показательный пример в этом смысле - судьба реформ Му-вана в древнекитайской нарративной традиции.

Уже в раннечжоуском историческом сознании деятельности Му-вана на ниве социального и духовного реформаторства не могло быть придано экстраординарного значения, поскольку она расценивалась как осуществление заветов предков. В глазах своих современников Му-ван не создавал ничего нового, он лишь воплощал замыслы отцов-основателей, "подражал древности":

> Благочестив и зримо явлен был Му-ван,
> Подражая [древним образцам], он осуществил
> возвышенные замыслы,
> Позволив [наследнику] - Сыну Неба - воцариться
> в покое (№248).

Но в классических сочинениях эпохи Чуньцю-Чжаньго стремление истолковать деятельность Му-вана в духе ритуального подражательства (воспроизводства сакральной парадигмы, явленной Вэнь-ваном и У-ваном) неожиданно сменилось фигурой умолчания. В письменных источниках Восточного Чжоу нет и намека на те преобразования, которые были осуществлены этим правителем.

Забвение подлинных деяний Му-вана - явление того же порядка, что и памятование о заслугах Чжоу-гуна в традиционной древнекитайской историографии. О причинах повышенного внимания к Чжоу-гуну в околоконфуцианской ин-

теллектуальной среде уже говорилось. Му-ван явно не мог составить конкуренцию этому героизированному персонажу. Кроме того, по законам историографического жанра, восходящим к принципам историко-мифологического мышления ранних чжоусцев, все благие государственные начинания должны были совершаться в начале династийного царствования, но никак не в его середине. Между тем реформы, начатые Му-ваном, были настолько значительны, что подвергнуть их прямой переоценке едва ли представлялось возможным. Возникшую идеологическую коллизию разрешили самым радикальным и одновременно самым простым способом: деятельность Му-вана была сознательно обойдена стороной в позднечжоуской исторической литературе. Духовные восприемники "пути Чжоу-гуна" попросту исключили любое упоминание о ней из создаваемых ими исторических анналов.

Последствия этого целенаправленного умолчания ощущаются и по сию пору. В публикациях нынешних китайских ученых почти не упоминается об многосторонних изменениях в области ритуала, произошедших в середине Западного Чжоу. Исключение составляют немногие археологические исследования на тему о применении бронзовых сосудов в погребальных обрядах чжоуской знати [Шан Чжоу 1979; Го Баоцзюнь 1981]. Да и в этих работах нормативные нововведения периода Му-вана понимаются не как широкомасштабная реформа, а скорее как простая систематизация церемониальных установлений династии Чжоу. "Неотрадиционалистский" дух научных изысканий побуждает историков КНР целиком полагаться на данные классической историографии, а в них о подлинном реформаторстве Му-вана ничего не сообщается.

Сообщается же - о деяниях откровенно вымышленных, например, об учреждении общегосударственной системы наказаний (так называемого кодекса "Люй син")[102] или о путешествии к богине Запада Сиванму.

---

[102] Глава "Книги преданий" "Люй син", в которой описывается система наказаний, якобы введенных Му-ваном, относится к позднему слою "Шу цзин". Эта глава была использована Сыма Цянем при составлении раздела "Исторических записок", повествующего о жизни Му-вана [Сыма Цянь 1975:138-139].

Образу Му-вана, созданному в древнекитайских письменных источниках, вообще свойственна странная двойственность. Он отнюдь не воспринимается позднечжоускими авторами как воплощение мудрости и добродетели. В хронике "Го юй", которая начинается с описания одного из эпизодов его правления, Му-вану приписывается склонность к опрометчивым поступкам, влекущим за собой ослабление чжоуской династии. Литературно-философское переложение образа незадачливого правителя, "любившего удовольствия и не обладавшего полнотой *дэ*" содержится в главе "Чжоу Му-ван" даосского трактата "Ле-цзы" [Чжу цзы 1988, т.3:31-33].

Вместе с тем фигура этого исторического деятеля окружена в нарративной традиции каким-то мистическим флером. Легенда о путешествии Му-вана на Запад наделяет его качествами мифологического героя; в той же главе "Ле-цзы" он становится участником таинственных странствий и магических превращений. Особую колоритность этому правителю придает его необычное долголетие, отмечаемое многими источниками (по разным версиям, он якобы прожил то ли 105, то ли 109 лет).

Здесь мы подходим к одной из фундаментальных проблем китайской культурной традиции - проблеме соотношения между историей и мифом. Ореол необычности, образовавшийся вокруг персоны Му-вана в позднечжоуской литературе, возник не на пустом месте. Он явился родом компенсации за умолчание о действительных - и весьма незаурядных - событиях его царствования. Вымысел восполнил недостачу "реальности" и тем самым стал знаком ее скрытого присутствия. Сообщение о введении Му-ваном кодекса наказаний "Люй син", само по себе мало достоверное, поскольку отражает правовые реалии периода Чжаньго [Васильев Л.С. 1995:288-291], - символическая аллюзия, указывающая на то, что при Му-ване "что-то было".

Но, помимо того, что̀ было, важно и другое. И предание о путешествии к богине Сиванму, и свидетельство о разработке кодекса "Люй син" не являются заведомым обманом; и то, и другое равно претендует на подлинность. Демонстрируя, как факт забвения прошлого становится в культурной традиции

объектом памятования, они указывают на глубинное родство истории и мифа, их тягу к взаимным превращениям.

Уникальная судьба архаической мифологии в древнем Китае - тема, не раз привлекавшая к себе внимание синологов. Ими давно подмечены странности исследуемого предмета, главная из которых заключается в его... отсутствии. Непонятным образом миф как таковой, мифология как особая система знаний о доисторическом прошлом совершенно не представлены там, где им, казалось бы, полагается быть - в наиболее ранних (доханьских) письменных источниках. Начало нарративной традиции означало в Китае конец мифотворчества как самостоятельного культурного феномена. Этим китайская цивилизация разительно отличается от большинства известных нам мировых культур. Нигде более "демифологизация не была столь последовательной и очевидной, как в формировашейся под знаком идеи небесного мандата (*тянь-мин*) философской мысли доханьского Китая" [Васильев Л.С.1989:13].

Это явление часто связывается с процессом "эвгемеризации", под которым понимается перевоплощение мифологических богов в псевдоисторических лиц, во всем походящих на реальных деятелей прошлых эпох - правителей, чиновников, отшельников и прочих подобных им персонажей. Архаические божества, являвшиеся объектом религиозного культа в локальных этноплеменных общностях, трансформировались в просвещенных императоров древности - Яо, Шуня, Юя и им подобных. А смутные демонические образы, принадлежавшие первобытной хтонической стихии, явились на страницах классических текстов под маской порочных властителей и неправедных царедворцев - вспомним Хуньдуня и Таоте, выставленных в "Цзо чжуань" в обличии злокозненных *чжухоу.*

Проблема "отсутствия мифа в доханьском Китае" - это, в конечном счете, проблема отсутствия самостоятельной мифологической литературы, которая существовала бы наряду с литературой исторической, философской, лирической и т.д. Ее место изначально занял тип историко-морализаторского повествования, все основные особенности которого сполна проявились уже в древнейшем каноническом сочинении -

"Книге преданий". В "Шу цзин" нет и следа архаических сказаний о сказочных богах и героях, обитающих отдельно от мира людей; вместо них читателю предлагаются дидактические сюжеты из жизни предков, давших последующим поколениям примеры государственной мудрости и нравственного величия.

Но тенденция к историзации мифа имела и оборотную сторону. Превращение первобытных богов и демонов в исторических личностей шло рука об руку с противоположным процессом, вследствие которого духи усопших правителей и чиновников зачастую обретали черты божественности и становились объектами религиозного поклонения.

Как отмечает В. Малявин, радикальное преодоление мифологии сочеталось в древнекитайской культуре с органическим усвоением фундаментальных свойств архаического мышления - родового концепта социума и власти, мифологемы родового тела, сакрализации космоса. О том же свидетельствует универсальный принцип почитания "древности", которая стала символическим эквивалентом "райского времени". "Историческое сознание китайцев не порвало с мифом вечного возвращения и тем самым - с мифологическим сознанием вообще" [Малявин 1985:44]. Демифологизация китайской мысли, приведшая к устранению мифологии в собственном смысле слова, одновременно привела к образованию мифа неявленного - мифа в исторических одеждах.

Когда же произошла эта скрытая "пластическая операция"? Некоторые авторы увязывают сокрытость космогонических мотивов в доханьских источниках с влиянием конфуцианской идеологии [Girardot 1983:129]. Другие относят демифологизирующую тенденцию к эпохе Шан-Инь [Васильев Л.С.1989:17-22; Schwartz 1985:21-23][103]. Материал, рассмотренный в предыдущих главах моей работы, придает вескость иной датировке: начало Западного Чжоу. Именно в это время произошел тот эпистемологический переворот, который привел к имплантированию архаического наследия в тело нарожда-

---

[103] Б. Шварц считает, что бедность доханьской мифологии является следствием господства культа предков, но это объяснение вряд ли можно признать достаточным.

ющейся духовной цивилизации древнего Китая. Миф подвергся символической сублимации, став незримой основой интериоризированного ритуала.

Эта гипотеза объясняет по крайней мере два факта: возникновение исторического мировосприятия и соответствующей ему нарративной традиции (формирование письменного текста) в культуре раннего Чжоу, а также исчезновение визуальных образов архаики, имевших мифологическую природу (смена иконографического стиля ритуальной бронзы). Процесс эвгемеризации мифа был окончательно закреплен в ходе реформирования системы номинации предков, которая содействала их гуманизации и метафизическому сближению земной и небесной сфер.

В Чуньцю произошла вторичная смена эпистем. История отделилась от ритуала, а этизированная космология - от практической религии. Историческая мысль древних китайцев, прежде действовавшая в замкнутом символическом пространстве западночжоуской культуры, вырвалась на идейный простор. Внутренняя энергия сублимированного мифа, умножавшаяся чжоусцами в ритуализированных актах "денного и нощного служения", "неустанного просветления благодати" перешла в энергию внешнего наращивания древности - границы "золотого века" отдалились от взыскующих его умов. Раннечжоуская религиозно-этическая интроспекция сменилась историографической ретроспекцией позднего Чжоу и Хань, вследствие которой сакральное время Вэнь-вана и У-вана, затененное легендарными деяниями предшествующих эпох, было забыто. Миф окончательно растворился в истории - с тем, чтобы стать извечным мотивом ее неясных воспоминаний.

Дар, обмен и коммуникация в философских учениях древнего Китая

В заключительной 33-й главе даосского трактата "Чжуанцзы" есть пассаж о блаженных мужах древности, живших в гармонии с миром и "считавших Небо - своим предком, а *дэ* - своим корнем". Свое знание они выразили в письменах, риту-

але и музыке, сведения о которых донесли до ныне живущих поколения историографов.

Когда в Поднебесной воцарилась великая смута, люди утратили полноту прежней жизни и "перестали видеть целостность Неба и земли (*бу цзянь тянь ди чжи чунь* 不見天地之純)", которая составляла "великую сущность людей древности (*гу жэнь чжи да ти* 古人之大體)". Путь внешний, которым следуют истинные правители, пришел в упадок, а путь внутренний, которым руководствуются подлинные мудрецы, был затемнен. Цельное знание древних раскололось на части, и в Поднебесной возникли "сто школ", исповедующих соперничающие философские учения [Чжу цзы 1988, т.3 ("Чжуан-цзы"):461-463].

Этот исторический очерк довольно точно передает реальный генезис метафизической мысли в древнем Китае. Формирование философии действительно стало одной из главных примет второго эпистемологического сдвига, произошедшего в древнекитайской культуре вслед за династическим кризисом Чжоу.

Раскол древней мудрости, описанный в последней главе "Чжуан-цзы", в определенной степени соответствует символической ситуации грехопадения, которая в разных формах запечатлена во многих мировых культурах. Тема десакрализации человеческого бытия, расхождения "пути богов" и "пути людей" присутствует, например, в поздневедийской литературе, представленной религиозно-философскими текстами упанишад. Там, как и в библейском мотиве превращения древа жизни в древо познания добра и зла, отпадение человека от божественного мира осмысляется как преодоление целостного сакрального опыта опытом логическим. Переход к профанному существованию предстает как момент отстраненной рефлексии, разрывающей единство внутреннего и внешнего, мысли и действия [Семенцов 1981:105].

Теперь нам становится понятно, что появление классических письменных памятников древнего Китая (и в том числе памятников философских) стало результатом упадка священных ритуалов династии Чжоу. Канонические сочинения эпохи Чуньцю-Чжаньго сформировались вследствие вырождения

ритуальной письменной традиции раннего Чжоу, воплощавшей неделимое "знание-действие" религиозного обряда. В этом, кстати сказать, состояло отличие древнекитайской культуры от культурной традиции древней Индии, где каноническая (ведийская) литература изначально возникла и непрерывно развивалась в качестве средства, обслуживающего жертвенные церемонии, и где канонический текст был равен тексту ритуальному. Процесс постепенного углубления религиозных представлений о человеке и мире происходил здесь в собственных рамках традиционного ведийского канона.

Так, в упанишадах, составляющих поздний слой ведийского литературного корпуса, сложилась концепция магического ритуала, делавшая малосущественной физическую связь с богами. Реальное принесение жертв было заменено мысленным актом, совершающимся в сознании жертвователя. Итогом развития этой символической концепции стало то, что принцип ритуальной замены был перенесен с конкретных жертвоприношений на человеческую жизнь вообще. Все земное существование человека от рождения и до смерти было осознано как непрекращающееся самоприношение, в котором живущий одновременно выступает в роли жреца, заказчика и жертвы. Тем самым была достигнута "нижняя граница символизации" ведийского ритуала [Семенцов 1981:64].

Что-то похожее случилось и в учениях древнекитайских философов, давших метафизическое истолкование архаической темы дара и ритуальной коммуникации. Но по своему историческому положению они отличались от авторов упанишад, поскольку целиком находились за пределами той древней сакральной традиции, которая стала предметом их размышлений.

Первым среди философских течений древнего Китая возникло конфуцианство. Оно заявило о себе как о прямом восприемнике духовного наследия *чжоу ли.* Я уже говорил о внутренней противоречивости конфуцианской идеи возврата к ценностям раннечжоуской цивилизации. Метафизическое осмысление "древности" могло произойти только в условиях глубокой деградации древнего ритуала. Конфуцианцы попытались восполнить образовавшийся культурный разрыв за счет дискурсивных средств, которые по сути своей были чу-

жеродны языку ушедшей эпохи. Старые символы приобрели в изменившихся исторических обстоятельствах новые, ранее не свойственные им значения, а вновь созданные философские термины, претендовавшие на верность букве и духу чжоуской традиции, лишь подчеркнули отличия конфуцианской концепции ритуала от ее древнего прототипа.

К числу таких новых терминов относится, в частности, категория *бао* 報 ("взаимность", "отвечать взаимностью")[104].

Категория *бао* восходит к ритуальной практике предшествующего времени, но является вторичной по отношению к ней, ибо в рамках раннечжоуской идеологии социальная реципрокность не могла быть абстрагирована как отчужденное понятие. Там она составляла саму ткань общественной коммуникации и в специальном терминологичес ком оформлении не нуждалась. В иньских гадательных надписях слово *бао* обозначало один из видов жертвоприношения. Это значение оно, по-видимому, сохранило и в инскрипциях на бронзе; во всяком случае, достоверных примеров иного словоупотребления *бао* в эпиграфике Западного Чжоу не зафиксировано [Лю Юй 1989:507]. Расширение семантического поля *бао* в период Чуньцю может быть расценено как свидетельство кризиса традиционного ритуализма: то, что раньше являлось естественной нормой общественной жизни, теперь потребовало особого философского обоснования.

Наиболее ранние случаи использования термина *бао* в новом социально-этическом значении отмечены в протоконфуцианских канонах "Шу цзин" и "Ши цзин". В "Ши цзин" понятие *бао* впервые употреблено в контексте категории *дэ* 德, получившей - тоже впервые - секуляризованную коннотацию "благодеяние" или "добро": "Ни одно благодеяние не остается безответным (*у дэ бу бао* 無德不報)" [Legge 1939, vol.6:514]. В классических источниках позднейшего времени лексическая связь понятий *бао* и *дэ* приняла устойчивый характер.

В первой главе "Ли цзи" говорится:

---

[104] Подр. о категории *бао* в китайской культурной традиции см.: [Yang Lien-sheng 1957].

> Во времена глубокой древности почитали *дэ,* а долгом [почитающего *дэ*] было - следовать взаимности (*бао*). Действовать согласно ритуалу означает давать и получать. Дарить, но не принимать дары не есть истинный ритуал; принимать, но не давать взамен - это также не является истинным ритуалом [Ли цзи 1934, т.1:4].

Следует подчеркнуть, что дело не только в лингвистической артикуляции идеи *бао,* отличающей восточночжоуские и ханьские тексты от синхронных источников Западного Чжоу. Императив социальной взаимности, сформулированный идеологами конфуцианства, представлял собой принципиально новый тип идеологии в сравнении с имманентной взаимностью чжоусцев. Конфуцианцы впервые осмыслили публичную коммуникацию в обществе как внутреннюю драму нравственного выбора, поставив следование правилам этикета в зависимость от моральных свойств контрагента.

В западночжоуской культуре не было почвы для самой постановки этой проблемы. В ней иерархия этических заслуг участников ритуальной коммуникации точно воспроизводила собой реальную социальную структуру: степень знатности предопределяла не только регламентированный материальный статус человека, но и долю его сакрально-этического авторитета. Общество эпохи Конфуция существенно отличалась от раннечжоуского. Старая аристократия растеряла былые позиции, власть сосредоточилась в руках "узурпаторов", а принадлежность к знатному роду уже не являлась синонимом морального достоинства, так же как не являлась и залогом материального благосостояния. И если конфуцианское понятие "благородный муж" (*цзюньцзы* 君子) было призвано отразить исключительно нравственное величие человека, то в раннем Чжоу этот термин прежде всего указывал на благородство происхождения. В новых исторических условиях возник неискоренимый драматизм претворения истинного ритуала, который внешне проявлялся в проблеме принятия или непринятия даров властителей, выбора надлежащего ответа *цзюньцзы* на те или иные церемониальные действия, обращенные к нему. Коллизии подобного рода описываются, в частности, в трактате "Мэн-цзы".

В одном из таких эпизодов ученик Мэн-цзы Вань Чжан спрашивает своего учителя о том, что означает принятие даров от власть имущих. "Почтение к дающему", - отвечает Мэн-цзы. "Но разве не должно прежде, чем выразить почтение, задуматься - праведным ли путем обретены эти дары?" - вновь вопрошает Вань Чжан. Мэн-цзы ответствует: "Если дары подносятся с благими намерениями и в строгом соответствии с требованиями ритуала, то от них не отказался бы и сам Конфуций". "Но вот злодей, который за городскими воротами останавливает и грабит людей, а потом дарит награбленное, не отступая при этом от норм ритуала, - можно ли принять дары и от него?" - продолжает любопытствующий ученик. "Нет, такой злодей достоин только смерти", - отвечает учитель. "Однако *чжухоу* нашего времени мало чем отличаются от грабителей с большой дороги, они точно так же обирают народ. Почему же благородному мужу следует принимать их подарки?" Ответ Мэн-цзы таков: "Появись ныне благой государь, разве предаст он смерти всех теперешних *чжухоу* без разбора? Нет, он прежде наставит их на путь истинный и лишь тех, кто не внимет его увещеваниям, подвергнет каре" [Чжу цзы 1988, т.1 ("Мэн-цзы"): 411-413].

Мысль Мэн-цзы состоит в том, что при осуществлении ритуала нужно избегать крайностей и в каждом случае действовать, сообразуясь с конкретными обстоятельствами. Но само моральное противоречие, которое пытается примирить философ, демонстрирует явный конфликт между формальным аспектом нормативного ритуального акта и его нравственным смыслом - конфликт, не ведомый человеку западночжоуской культуры.

В другом месте "Мэн-цзы" с сходной проблемой сталкивается сам Конфуций. В царстве Лу жил некто Ян Хо, сановник в ранге *дафу.* Как то раз он вознамерился пригласить знаменитого ученого мужа к себе на аудиенцию. При этом, опасаясь получить отказ, он использовал хитроумный прием: послал подарок Конфуцию, когда тот был в отъезде. (По правилам этикета, если *дафу* присылал дары *ши,* а тот не мог принять их лично, он был обязан нанести *дафу* визит вежливости; Ян Хо резонно расчитывал на то, что его визави, известный как ревнитель древнего ритуала, не осмелится

нарушать традиционные нормы поведения). Однако Конфуцию удалось найти выход из положения: он нанес визит Ян Хо, но также сделал это, когда того не было дома [Чжу цзы 1988, т.1 ("Мэн-цзы"):260].

Нечто подобное произошло и с Мэн-цзы. Однажды ему были присланы дары от двух высокопоставленных особ - наместника царства Жэнь и сановника Чу Цзы из царства Ци. И тот, и другой подарили Мэн-цзы шелк. Философ от подарков не отказался и впоследствии нанес визит вежливости жэньскому наместнику. Спустя еще некоторое время личные дела заставили Мэн-цзы совершить поездку в Ци, однако на этот раз являться на аудиенцию к сановному дарителю он не стал.

Один из учеников философа, узнавший об этом происшествии, решил распросить Мэн-цзы о причинах его столь непоследовательного поведения. Тот же вместо ответа привел ученику цитату из "Ло гао": "При подношении даров важно соблюсти этикет. Если этикет не соответствует вещественной стороне подношения, то это значит, что подношения не было вовсе - при его совершении не было проявлено подлинного душевного стремления". В отсутствии последнего Мэн-цзы явно обвинял цыского сановника Чу Цзы. По мысли философа, тот вполне мог бы вручить ему подарок лично, однако такой возможностью пренебрег, не проявив тем самым истинного уважения к одариваемому. Что же до жэньского наместника, то тот в силу своего положения никак не мог оставить дела государственного управления. Поэтому присланный им дар был признан философом "искренним" [Чжу цзы 1988, т.1 ("Мэн-цзы"):487-488].

Сентенция из "Шу цзин", на которую ссылается Мэн-цзы, должна освятить его поступок авторитетом древней мудрости, однако характерна одна деталь. В "Ло гао" говорится не о всяких подношениях, но о подношениях, совершаемых низами по отношению к верхам (*сян* 享). С традиционной точки зрения, дарения жэньского и цыского аристократов таковыми не являлись, в силу более высокого социального положения дарителей по сравнению с одаренным Мэн-цзы. Но, добиваясь встречи с ним, они признают его моральный авторитет. Таким образом, новое словоупотребление термина *сян* испод-

воль указывает на глубокое расхождение между привычной формой ритуала и его переосмысленным этическим содержанием.

Внутренние коллизии церемониальной коммуникации, нашедшие отражение в приведенных эпизодах из "Мэн-цзы", выявляют партикуляристскую природу конфуцианской идеи взаимности. Суть ее выражена в известном высказывании Конфуция из 14-й главы "Лунь юй":

> Кто-то спросил:"Верен ли принцип <отвечать добром на зло>?" Учитель ответил: "Как можно отвечать добром? На зло необходимо отвечать справедливостью, а на добро - добром"" [Чжу цзы 1988, т.1 ("Лунь юй"):321].

Диалог Конфуция с неизвестным собеседником происходит как бы в развитие темы "небезответности всякого благодеяния", впервые намеченной в "Ши цзин". В "Лунь юй" этика взаимности-*бао* становится предметом более широкого философского рассмотрения.

Категорический отказ Конфуция платить за зло добром (*и дэ бао юань* 以德報怨), сделанный в пользу требования "отвечать на зло справедливостью (*и чжи бао юань* 以直報怨)", дал повод Дж. Легту высказаться в своем комментарии к этому фрагменту в том духе, что конфуцианская мораль сильно уступает этическим принципам христианства [Legge 1939, vol.1:288]. Такое понимание сильно упрощает значение конфуцианского принципа взаимности - потому, главным образом, что не учитывает культурной специфики понятия "справедливость" (*чжи* 直).

Приверженность "справедливости" означала в конфуцианстве следование "срединному пути". В "Чжун юн" этот принцип поведения противопоставляется и излишней уступчивости, олицетворенной в образе неких "Южных окраин", и чрезмерной твердости, символически воплощенной в "Северных окраинах":

> Проявлять добросердие, наставляя других, и не отвечать [злом] на неправедные деяния - такова сила Южных окраин; тот, кто благороден, полагается на нее. Всегда быть при ору-

жии и встречать смерть без ропота - такова сила Северных окраин; тот, кто силен, полагается на нее. Поэтому благородный муж стремится к гармоничному равновесию, но не приспосабливается <...>, стойко держится середины и не склоняется ни в одну сторону [Legge 1939, vol.1:389-390].

Конфуцианский идеал "срединного пути", генетически восходящий к раннечжоускому понятию ритуальной меры (*чжун* 中), не имел ничего общего ни с благодушным конформизмом, ни с отвлеченным доктринерством, поскольку предполагал необходимость морального выбора в конкретной ситуации. Он соответствовал не абстрактной и неизменной норме поведения, исчисленной заранее, а скорее отказу от любых абстрактных норм - вроде тех, к которым тяготеют этические коды упомянутых "Юга" и "Севера". Добро не ради добра и месть не ради мести, а ради - "справедливости", отвечающей образу гармонизации личности и космоса в ритуале (*ли* 禮). Конфуцианство ориентировало человека на активный нравственный поиск, отвергая как принцип утилитарной выгоды, так и упование на силу государственного принуждения:

Учитель сказал: "Если управлять при помощи одних законов и добиваться порядка посредством одних наказаний, то люди будут уклоняться от наказаний и не обретут чувство стыда. Если же управлять при помощи добродете-ли (*дэ*) и добиваться порядка посредством ритуала (*ли*), то люди познают стыд и исправятся" [Чжу цзы 1988, т.1 ("Лунь юй"):22].

Конфуцианцы призывали правителей и сановников "щедро одаривать других и довольствоваться скромными подношениями самим себе" [Legge 1939, vol.1:411]. В условиях повсеместного несоблюдения традиционных норм церемониального благочестия в царствах и уделах Восточного Чжоу эта проповедь была расчитана на улучшение нравов и возрождение древних добродетелей. Однако за морализаторской риторикой важно увидеть новый познавательный уровень, достигнутый конфуцианской мыслью в толковании смысла ритуальной коммуникации.

Создатели раннечжоуской культуры, прозрев в пожалованиях своих государей сакрально-этическое благо, отделили внешний аспект священных церемоний от аспекта внутреннего и впервые открыли для себя символическую глубину ритуала. Они уяснили, что материальные дары и подношения ценны в той мере, в какой удостоверяют присутствие первозданного Дара, связывающего Небо с его земным Сыном, а правителя - с его народом. Вместе с тем ритуализм западночжоуского образца, сохраняя преемственность архаическим представлениям о сакральном, предполагал строгое взаимоопосредование внешнего и внутреннего, скрытого и явленого. Благодать-*дэ* считалась чжоусцами обретенной лишь постольку, поскольку находила проявление в визуальных знаках власти и могущества, в "облике, способном внушать благоговейный трепет" (*вэй и* 威儀). Зримое (*сянь* 顯) и сокровенное (ю 幽) находились в отношениях непоколебимого баланса, "содержание" не мыслилось отдельно от "формы", так как теряло без нее свою символическую силу.

Конфуций перенес основной упор на внутренний смысл ритуального действия. Сохраняя верность принципу регламентации коммуникативных форм и этикета, выработанному в идеологии Западного Чжоу, конфуцианство одновременно развило идею о внефеноменальной природе ритуала. О ней сообщает классическое изречение "Ли цзи":

> Небо не говорит, но внушает доверие: духи не выражают гнева, но вызывают благоговение [Ли цзи 1934, т.7:34].

В "Лунь юй" для акцентирования внутреннего (морального) аспекта коммуникативного акта используются темы церемониальных дарений и ритуальной музыки, непосредственно перешедшие в конфуцианство из раннечжоуской культуры:

> Учитель сказал: "Я вновь и вновь говорю о ритуале. Но разве я подразуме- ваю под этим только пожалования яшмовых украшений и шелка? Я вновь и вновь говорю о музыке. Но разве я подразумеваю под этим только колокола и барабаны?" [Чжу цзы 1988, т.1 ("Лунь юй"):375-366].

Конечно, надо учитывать изменившуюся социокультурную среду рассуждений о "пожалованиях яшмовых украшений и шелка". Разнобой в ритуальной сфере, нарушения церемониальных норм стали в древнекитайском обществе эпохи Конфуция повсеместным явлением. Дарение, получение даров и ответное действие реципиента по отношению к дарителю перестали восприниматься в обществе как естественная и безусловная обязанность человека и потребовали специального философского комментария. Но новый социальный контекст конфуцианских размышлений о ритуале только подчеркнул актуальность идеи о приоритете нравственного измерения коммуникации над ее формальной стороной. Именно в этом заключается пафос уже цитировавшегося мной высказывания из "Чжун юн":

> В "Ши цзин" сказано: "Жертвы приносятся в безмолвии, и в это время не бывает несогласия". Вот почему благородный муж не прибегает к пожалованиям, а народ воодушевляется [Legge 1939, vol.1:432].

Фраза о том, что "благородный муж не прибегает к пожалованиям" (*цзюньцзы бу шан* 君子不賞) наглядно свидетельствует об идеологической переоценке раннечжоуского идейного наследия в философской мысли конфуцианства. Чжоусцы исходили из представления о безусловности дарений, которая определялась для них сакрально-этической безусловностью небесного перводара *дэ*. Концептуализация "первозданной целостности" как первичного условия ритуала, которое дарению, строго говоря, не подлежит, лишь подчеркивала значимость материальных даров и подношений - только через их посредство могла заявить о себе взыскуемая чжоусцами "древность". Конфуцианцы достигли более глубокого уровня понимания, сформулировав принцип "условного недарения": коль скоро сокровенная суть ритуального действия превосходит его феноменальное выражение, то можно помыслить такую степень интериоризации коммуникативного акта, которая символически исчерпывает формальную сторону ритуала.

В отличие от конфуцианства, философское учение моизма отказалось от акцента на нравственный долг как внутреннее измерение коммуникации. Партикуляристской взаимности конфуцианцев оно противопоставило принцип взаимности универсалистской, базирующейся на абстрактно-рационалистическом подходе. Глубокий социальный смысл древних пожалований (*шан* 賞) был сведен к утилитарной идее "награды", которая получила свое обоснование в контексте оппозиционной ей категории "наказание" (*фа* 罰).

Мысль Мо-цзы была проста: мудрый правитель поддерживает порядок в государстве тем, что награждает добродетельных и наказывает неправедных. Это ведет к тому, что -

> Народ воодушевляется наградами и устрашается наказаниями. Все устремляются к благу, благодаря чему достойных людей становится все больше, а нерадивых - все меньше [Чжу цзы 1988, т.4 ("Мо-цзы"):29].

Введение универсальных и неизменных норм общественного воздаяния сочетается в моизме с представлением о полной прозрачности социальной коммуникации. Мо-цзы не допускает и мысли, что народ может быть "воодушевлен", если "правитель не прибегает к пожалованиям". То, что выглядит как возврат к раннечжоускому представлению о безусловности дарений, на поверку означает радикальный отказ от самых основ духовного традиционализма, поскольку лишает социальный обмен всяких символических отсылок. В общении верхов и низов исчезает какая бы то ни было недоговоренность; интериоризация ритуала, предполагающая духовную самокультивацию человека, объявляется излишней.

Мо-цзы выступил как один из самых последовательных идеологов цивилизации, что проявилось не только в отстаиваемом им принципе меритократии, но и в апологии накопления и всемерной экономии материальных ресурсов. Он обрушился с резкими нападками на старинные обряды и церемонии, восходящие к ритуальным обычаям чжоусцев, усматривая в их проведении неразумное расходование государственных средств. Традиционный ритуал, ревностными хранителями которого считали себя конфуцианцы, являлся в его

представлении мертвой буквой, затемняющей простые законы общественной жизни.

Универсализм моистской реципрокности нашел выражение в понятии "всеобщая любовь" (*цзянь ай* 兼愛). Она была противопоставлена принципу "отдельной любви", воплощение которого Мо-цзы находил в партикуляристской этике конфуцианства. Обращение к отвлеченному понятию всеобщей любви, призыв к самопожертвованию ради общественного блага совместились в идеологии моизма с апелляцией к здравому смыслу и утилитарному интересу. Идея социальной взаимности как выражения тотального конформизма нашла идеологическое обоснование в категории Неба (*тянь* 天).

Небо в учении Мо-цзы сохранило значение предельной религиозной инстанции, но при этом напрочь утратило имманентную природу, то есть именно то, что начиная с Западного Чжоу составляла главную особенность древнекитайских представлений о сакральном. Если конфуцианство, философски развивая чжоускую ритуальную традицию "стяжания благодати", учило прозревать небесное в человеческом, то моизм призывал познавать волю Неба как конечную истину, внеположную человеку, абсолютное выражение разума и добра:

> Если познал волю Неба, то нельзя не следовать ей. Следующий воле Неба действует согласно принципам всеобщей любви и взаимной выгоды, и он непременно удостоится награды. Нарушающий волю Неба порождает взаимную ненависть и сеет зло; его обязательно постигнет наказание [Чжу цзы 1988, т.4 ("Мо-цзы"):120].

Моистская концепция социальной взаимности более, чем какие-либо другие учения древнекитайской философии, напоминает интеллектуальные построения классических европейских утопий, в которых идеальные схемы общественного порядка создавались по подобию непротиворечивых и самотождественных законов разума. Попытка синтеза абстрактно-рационалистических ценностей, стремление к редукции символической полноты коммуникативного опыта неизбежно лишали моизм культурной жизнеспособности, придавая ему

черты сектантской идеологии, особенно очевидные на фоне духовного почвенничества Конфуция и его последователей. "Древность" превратилась у Мо-цзы в риторическую фигуру, использовавшуюся в чисто иллюстративных целях:

> Некогда совершенномудрые правители трех династий - Юй, Чэн Тан, Вэнь-ван и У-ван - следовали воле Неба и за это удостоились награды. Некогда деспотические ваны трех династий - Цзе, Чжоу-синь,[105] Ю-ван и Ли-ван - нарушили волю Неба и за это были подвергнуты наказанию [Чжу цзы 1988, т.4 ("Мо-цзы"):120].

Внутренняя противоречивость моистского идеала рассудочной коммуникации - коммуникации прозрачной, изгоняющей всякий момент логической "невыразимости" - по-своему отразилась и в судьбе самой идеи универсалистской взаимности. Примечательно, что дальнейшее развитие она получила в рамках идеологий-антагонистов - легизма (*фа цзя* 法家) и традиции "странствующих мужей чести" (*ю ся* 游侠).

Легизм воспринял моистскую доктрину наград и наказаний, поставив ее на службу деспотическому государственному строю. В философии Мо-цзы эта концепция выступала как выражение божественной воли Неба, первичной по отношению к любой политической власти, тогда как у идеологов легизма она превратилась в юридическую функцию государства, которое само устанавливает и пересматривает в зависимости от своих практических нужд границы между добром и злом, истинным и ложным.

Все предшествующие философы обращались к власть предержащим с тем, чтобы усовершенствовать государственное правление, приведя его в соответствие с определенным этическим идеалом; легисты же подошли к этой проблеме с позиции самой власти, объявив благом все, что служит интересам государства. Понятие моральной добродетели (*дэ* 德) как средства обрести небесный мандат на царствие ими от-

---

[105] Цзе и Чжоу-синь (он же - Ди-синь) - последние правители династий Ся и Шан.

вергалось, поскольку воспринималось в качестве подрывной идеи, угрожающего стабильности в обществе. Не придавали они сколько-нибудь существенной роли и принципу религиозного освящения властных полномочий правителя: концепция божественного родства и связанное с ней представление о ритуальной исключительности Сына Неба утеряли свое значение на фоне прагматической теории административного управления. В политическом плане легистская идеология была настроена резко враждебно по отношению к философии моистов, однако общим между ними было стремление объективировать природу общественной коммуникации, свести ее к абстрактному нормативному коду.

Если легистская теория наград и наказаний было чем-то вроде "авторитарно-деспотического" переложения моистской концепции социальной взаимности, то в традиции *ю ся* получила крайнее выражение сектантская потенция универсалистской этики моизма.

О феномене "странствующих мужей чести", получившем распространение в древнекитайском обществе эпохи Чжаньго, известно из "Исторических записок" Сыма Цяня и некоторых других источников позднего Чжоу и Хань. *Ю ся* не имели постоянного места жительства и были свободны от родовых привязанностей. Главным отличительным качеством "странствующих мужей" являлась их непререкаемая преданность своему господину, вследствие чего их нередко использовали как орудие личной мести. Жизненные принципы *ю ся* предполагали обязательность отплаты другому за совершенное им благодеяние, сопряженную с полным отказом от ответного вознаграждения. Отвергая "срединный путь" конфуцианцев, они понимали принцип воздаяния как безусловную норму поведения; готовность исполнить закон чести невзирая на любые обстоятельства ставилась ими превыше всего остального. За радикализмом этического кодекса *ю ся* скрывался их явный индивидуализм и принципиальная антисоциальная направленность, не совместимая с идеологией деспотической власти.

На первый взгляд, восприятие проблем этики и ритуала в философской традиции даосизма (*дао цзя* 道家) тоже отмечено некоей асоциальностью. Она отчетливо выражена в из-

вестном призыве Лао-цзы "отвечать на зло добром (*бао юань и дэ* 報怨以德)" [Чжу цзы 1988, т.3 ("Дао-дэ цзин"):38].

Даосы критиковали и конфуцианцев, и моистов - последовательных сторонников цивилизационных ценностей. Они подвергли сомнению фундаментальную для всякой цивилизации идею экономии в условиях ограниченности естественных ресурсов, эстетизировав образ мудрой расточительности.

В последней главе древнейшего даосского трактата "Дао-дэ цзин" сообщается о совершенномудрых, которые "ничего не накапливают" и "все отдают другим". В "Ле-цзы" тема бескорыстной щедрости воплощается в полемической фигуре Дуань Мушу из царства Вэй. При жизни он тратил добро, нажитое предками, предаваясь беззаботным пирам. Богатства, остававшиеся после пиров, он раздавал членам своего клана; средства, не истраченные родственниками, распределял среди жителей близлежащих селений; то же, что оставалось после них, раздаривал по всему царству. Перед смертью Дуань Мушу отдал людям последние остатки своего имущества. За это он удостоился от моиста Цинь Гули аттестации "безумца, предков осрамившего". Однако те, кто был знаком с даосской мудростью, назвали его истинно просвещенным человеком, намного превзошедшим предков своим *дэ* 德 [Чжу цзы 1988, т.3 ("Ле-цзы"):82]. Символический образ мудреца-расточителя присутствует также и в тексте "Чжуан-цзы". Там не единожды сообщается о "совершенных людях", которые "только отдают, но ничего не просят взамен (*юй эр бу цю ци бао* 與而不求其報)" [Чжу цзы 1988, т.3 ("Чжуан-цзы"):123].

Интересно, что категории, с помощью которых описываются персонажи даосских сочинений, порой обнаруживают полное сходство с терминологией, употребляемой древнекитайскими авторами по отношению к "странствующим мужам чести". В частности, об одном из *ю ся,* чье жизнеописание содержится в "Исторических записках", упомянуто, что он "платил добром за зло (*и дэ бао юань* 以德報怨)" и "много давал, но мало ожидал в ответ (*хоу ши эр бао ван* 厚施而薄望)" [Сыма Цянь 1975:3185]. Однако внешнее сходство выражений в данном случае лишь оттеняет глубокое внутреннее

несоответствие двух типов мотивации. Бескорыстные благодеяния, совершаемые "странствующим мужем", являются таковыми только отчасти. Он не рассчитывает на материальное вознаграждение, но надеется получить нечто более существенное - признание окружающими своей индивидуальной исключительности. Самопожертвование значимо для него в той мере, в какой оно удостоверяет его героический статус. Поэтому моральное подвижничество *ю ся* представляет собой безвозмездное дарение только по форме, на деле же является родом соизмеримого обмена[106].

Совершенно иной подход демонстрирует "совершенный человек" даосизма. Он отказывается от всяких внешних приобретений от общения с другими, предпочитая "действовать без имени" и "давать так, чтобы об этом не помнили". Создатели даосских трактатов отвергают идею личного самопожертвования ради общего блага, усматривая в этом проявление человеческого тщеславия, - а домогание персональной славы является для них едва ли не худшим из людских грехов.

По их понятиям, истинно дарящим может быть только тот, кто дарит неприметно. Но мало того. Настоящим даром они объявляют лишь дар бесполезный и бесцельный, то есть то, чему нельзя установить любую "меру" и положить какой бы то ни было "предел".

Между позициями даосов и "странствующих мужей чести" имеется еще одно важное различие. С точки зрения *ю ся,* идеи, выражаемые словами "отвечать добром на зло" и "много давать, но мало брать", суть идеальные нормы поведения, позволяющие благородному мужу духовно отстраниться от несовершенства окружающего мира; это - принципы, не просто отстоящие от обыденной действительности, но и открыто ей противопоставляемые. В устах же даосского мудреца те же самые фразы приобретают совершенно иное звучание. Они не отчуждают его от жизненной реальности, а, наоборот, служат средством приблизиться к ней. Для Лао-цзы и его последователей мысль о необходимости творить добро в

---

[106] О культурно-философском разграничении категорий "дар" и "обмен" см.: [Шуйнин 1992].

ответ на зло вообще не является нравственным императивом в строгом смысле этого слова. Автор "Дао-дэ цзин" вовсе не предлагает нам особый тип морали, альтернативный "справедливости" конфуцианцев или любой другой концепции общественного воздаяния. Скорее он предпринимает скрытую символическую деструкцию всех существующих этических кодов, выявляя ограниченность самой категории "взаимность" (*бао* 報). Своим парадоксальным высказыванием Лао-цзы указывает, что язык рационального обмена, который идеологи цивилизации склонны абсолютизировать, имеет выразительные пределы.

В демонстрации культурной относительности и вторичности цивилизационных "норм общения" состоит основной смысл знаменитой притчи о пробуравленном Хаосе из 7-й главы "Чжуан-цзы". Печальная участь хлебосольного хозяина Центральных земель была предрешена после того, как незадачливые владыки Южного и Северного морей решили "воздать Хуньдуню за его добродетель (*бао хунь дунь чжи дэ* 報渾沌之德)". Заметим, что случай с Хаосом может рассматриваться и как ироническая аллюзия того места из "Чжун юн", где говорится о срединном пути *цзюньцзы*, пролегающем в промежутке между Южной и Северной окраинами. Получается, что избегающий крайностей конфуцианский благородный муж - это преображенный Хунь-дунь. Тот, правда, уже "не жилец", но зато приобрел подобающее лицо и обучился этикету.

Критическое отношение к нормативной взаимности-*бао* проявлялось в жизненной позиции адептов даосского учения, которые, как правило, отвергали материальные подношения правителей и сановников, не желая устанавливать с ними конвенциональные отношения. При этом от самого общения с власть имущими они не отказывались[107]. Принцип непринятия церемониальных даров рассматривался даосами как своеобразный способ культурной самоидентификации. Таким образом они отличали себя от Конфуция, который "постигая

---

[107] См. напр. эпизод, повествующий о встрече Чжуан-цзы с чжаоским правителем Вэнь-ваном [Чжу цзы 1988, т.3 ("Чжуан-цзы"):203].

путь древних царей, принимал подарки современных ему правителей" [Чжу цзы 1988, т.3 ("Ле-цзы"):84]. Но подвергая критике конфуцианский кодекс поведения, даосские философы не ставили под сомнение культурную ценность традиционных церемоний и обрядов. Они просто пытались отыскать образы и символы, адекватные утерянной "древности".

Ключевую роль в даосском толковании ритуала приобретает тема "забытого" этикета, или "забытых" даров как знаков изначальной - небесной - коммуникации:

> Тот, кто отвык делать подарки, забыл людей; а забывший людей почитается небесным человеком [Чжу цзы 1988, т.3 ("Чжуан-цзы"):154].

> Дарить людям так, чтобы об этом не забывали, - это не дар Неба [Чжу цзы 1988, т.3 ("Чжуан-цзы"):212].

Итак, истинный ритуал - это ритуал "забытый" (*ван* 忘). Что означает эта метафора? Сообщая о блаженном "забытьи", Чжуан-цзы указывает на п р е д е л и н т е р и о р и з а ц и и ритуала; он говорит о невидимых глазу основаниях коммуникативного опыта, которые, собственно, и позволяют человеку общаться с миром. По существу, он следует по пути реконструкции духовной традиции, проложенному Конфуцием - не случайно в тексте "Чжуан-цзы" находится место конфуцианской сентенции о мудрых правителях, которые во-одушевляют народ не прибегая к пожалованиям [Чжу цзы 1988, т.3:72]. Но, следуя этим путем, Чжуан-цзы идет зна-чительно дальше. Если Конфуций ограничивается указанием, что ритуал - это нечто большее, чем "пожалования яшмовых украшений и шелка", то даосский философ идет в полном смысле д о к о н ц а, достигая внутреннего предела всякого ритуального акта, где уже нет нужды в этикете, вещах, да и в самом "говорении". Имя этому пределу - "полнота радости" (*лэ цюань* 樂全):

> Полнота радости, - вот получение желаемого. В древности под получением желаемого разумели не пожалованные колесницы и шапки, но одну радость, к которой ничего не при-

бавить. Это нынешние понимают под получением желаемого пожалованные колесницы и шапки. Но колесницы и шапки - принадлежность только тела, а не судьбы человеческой [Чжу цзы 1988, т.3 ("Чжуан-цзы"):99].

Духовное почвенничество даосов привело их к открытию: аутентичным даром может быть лишь дар недаримый. Таковым он и был во времена древности. А коли так, все нынешние рассуждения о "пожалованных шапках и колесницах" становятся излишними и даже вредными; говоря о частном, мы неизбежно упускаем из виду целое.

Как же современному человеку возвратить утраченную цель-ность подлинной традиции? Даосский ответ парадоксален: древность нельзя вспомнить иначе, как "схоронив" ее в собственной мысли, "забыв" о ней. Чтобы обрести Дар - забудьте о дарах.

Идейная переоценка конфуцианского принципа "условного недарения" имеет глубокий метафизический смысл. Она означает, что проблема ритуала переводится с этического уровня на уровень онтологический. Даосы возвращают выработанные культурой ритуальные формы к их природным истокам - в лоно абсолютной реальности *дао* 道, которая, уступая всему сущему, дает ему бытие. В ней царствует именно безусловный дар, так как все отдается, но никто ничего не передает [Малявин 1985:273]. Эта вечно "предстоящая" мысли и потому до конца не определимая реальность, напоминающая хайдеггеровское es gibt Sein, равнозначна полной коммуникативной открытости - в ней соединяется открытость мира человеку и открытость человека миру. А ее воскрешение в даосском "забытьи" символически подобно акту творения жизни. Поэтому под видимой асоциальностью даосов скрывается не стремление к нигилистическому ниспровержению цивилизационных ценностей, а цель ритуально-профилактическая - выявление архаической "корневой системы" этих ценностей и одновременно их демистификация в той мере, в какой они склонны к самозамыканию и маскировке истоков собственного роста. Даосизм не столько разоблачает категории обмена и взаимности,

сколько их разоблачает, очищая от скрывающих оболочек их скрытую онтологическую основу.

Можно сказать, что даосским учением завершается цикл переосмысления символики раннечжоуского ритуала в философии доханьского Китая. Итог движения мысли о совершенных установлениях древности, начало которому положило открытие истории и исторического текста создателями культуры Чжоу, был двояким.

Экскурсы в область века минувшего, совершаемые авторами даосских трактатов, демонстрируют их негативное, а вернее, ироническое отношение к основоположникам чжоуской династии, в особенности к Чжоу-гуну. Знаменитое сопоставление Чжоу-гуна с обезьяной, сделанное в 14-й главе "Чжуан-цзы", - типичный пример пародийного вышучивания чжоуских "святынь". Достается от даосских насмешников и Вэнь-вану с У-ваном, как впрочем, и всем другим легендарным героям, канонизированным китайской историографией - Яо, Шуню, Юю и Чэн Тану:

> Яо не обладал отеческой любовью, Шунь был лишен сыновней почтительности, Юй усох на один бок, Чэн Тан низверг своего господина, У-ван казнил Чжоу-синя, Вэнь-ван был посажен под замок в Юли [Чжу цзы 1988, т.3 ("Чжуан-цзы"):430].

В даосской историософии образ китайской цивилизации от Яо до Конфуция - это символ непрекращающегося упадка сознания. Заявленные даосами исторические симпатии принадлежат более глубокому пласту культурного бытия - мифическому времени Хуан-ди и Шэнь-нуна, когда люди "жили бок о бок со зверями и птицами", "почитали матерей больше, чем отцов", "не ведали начальников и слуг".

Нет нужды доказывать, что даосские мыслители, создав метафору архаического "другого" как неизбывного источника культурной традиции, максимально удалились от реальной архаики. Радикальным образом переменились и используемые ими категории исторического описания. Понятия, соответствующие "золотому веку" в философских писаниях даосов, уже мало чем напоминают первоначальные представления о

"древности", выработанные историко-мифологическим сознанием чжоусцев, а то и прямо противоположны им. Достаточно упомянуть о смысловой оппозиции *нянь* 念 - *ван* 忘, которая впервые оформилась в эпиграфических текстах Западного Чжоу. Если у даосов истинная коммуникация происходит под знаком "забытья", то в западночжоуской культуре главенствует идея безусловного "памятования" (*нянь* 念, *бу ван* 不忘) обычаев предков, которая рассматривается как залог должного претворения ритуала.

Но дело не только в несоответствии отдельных понятий. Изменились не отдельные слова, а общий строй словесности. Другим стал - способ мыслить о древности. На смену синкретическому "знанию-действию" сакрального обряда пришли литературно-философские фантазии. В этом главное различие между чжоуским "даром" и "даром" Лао-цзы и Чжуан-цзы, "изначальной целостностью" сакральных текстов *цзиньвэнь* и "первозданным хаосом" даосов. Понятно, что поведать миру о странноватом Му-ване из 3-й главы "Ле-цзы", совершающем волшебные полеты в заоблачных высях и странствующем по просторам Поднебесной, можно было только языком философствующих поэтов и сказителей притч, а не придворных писцов или создателей ритуальных инскрипций.

Однако сами даосские философы отдавали себе отчет в неадекватности целей и средств исторической дискурсии. Этим они принципиально отличались от конфуцианцев, которые в условиях изменившейся социальной реальности настаивали на неизменности "древнего" порядка слов ("постигая путь древних царей, принимали подарки современных им правителей"). Даосы осознавали, что, живя в эпоху "упадшей благодати" (*шуай дэ* 衰德), нельзя общаться с миром с помощью устоявшихся понятий. Для них понимание разрыва между возвышенной древностью и пошлой современностью было основанием переменить собственную речь. Потому-то и сказано о Чжуан-цзы, что он -

> считая, что Поднебесная погрязла в пороке, не мог изъясняться с [ней] напрямик [Чжу цзы 1988, т.3 ("Чжуан-цзы"):475].

Даосы предпочитали выражаться намеками и аллегориями, что было по-своему логично: путь "иносказаний" - естественный выбор для тех, кто собирается поведать об архаическом "другом".

Исторические экскурсы даосских авторов как раз и представляют собой форму подобных иносказаний. Так, Чжуан-цзы, говоря о том, что отличие древних устоев от устоев нынешних подобно разнице между обезьяной и Чжоу-гуном, обращает свою иронию вовсе не на почтенного чжоуского сановника. Настоящая цель его эскапады - Конфуций, который "ныне пытается в царстве Лу следовать обычаям Чжоу", а это, по Чжуан-цзы, то же самое, что "обряжать обезьяну в одежды Чжоу-гуна" [Чжу цзы 1988, т.3:227]. Речь идет не о реальном историческом лице, но о его "одеждах", то бишь обличии, в котором он предстает современному конфуцианцу. "Чжоу-гун" - знак с подмененным значением, метафора формы, лишенной древнего содержания.

Тот же иносказательный метод применен при описании "шести почитаемых мужей Поднебесной" - Яо, Шуня, Юя, Чэн Тана, Вэнь-вана и У-вана. В каждом из них обнаруживается какой-нибудь тайный изъян, но по тону Чжуан-цзы и самому построению его фразы становится ясно, что объект даосского разоблачения - не легендарные древние правители, а конфуцианская историографическая схема, построенная на идее династического цикла и этике престолонаследия. Чжуан-цзы демистифицирует эту идеологическую конструкцию, заслоняющую в умах его современников истинное знание о прошлом, - и достигает неожиданного эффекта, внутренне приближаясь к тому первоначальному "сакрально-онтологическому" представлению об истории, что существовало в доконфуцианскую эпоху. На новом уровне понимания он воссоздает не "букву" этого представления, но его "дух".

Двигаясь окольными путями, даосы странно сблизились с раннечжоускими первооткрывателями древности. В метафизической форме они вернулись к основополагающим ценностям чжоуского ритуала. Символика дара - фундаментальная тема культуры Западного Чжоу - играет в даосизме несравненно большую роль, чем в конфуцианстве. Конфуцианцы делают главный упор на идеологию эквивалентного

социального обмена, выраженную категорией *бао.* А между тем, "забытый этикет" даосов - это, пускай и созданное иными выразительными средствами, но по сути очень точное отображение имманентной взаимности чжоуских пожалований. Не зря раздачи богатств, которые чудак Дуань Мушу попеременно устраивал в клане, местной общине и царстве, при всей литературной вымышленности этого образа поразительно напоминают древнюю практику ступенчатой редистрибуции, сведения о которой доносят до нас надписи на бронзе (об см. [Крюков В.М. 1997:156-167]). А "сокровенное *дэ*" (*сюань дэ* 玄德), выражающее у даосов всеобщий принцип порождения вещей, последовательно переводит на философский язык ритуализм "вечнодаримой жизни", укорененный в чжоуской благодати-*дэ.*

В свое время чжоусцы создали концепцию древности, включив архаический миф в структуру исторического знания. Совершив эту незаметную культурную имплантацию, они о мифе забыли. Даосские философы предали "забытью" саму историю цивилизации. И в результате повторного забвения... парадоксально в с п о м н и л и забытое. Не здесь ли заключены глубинные истоки тех мифологических и шаманистских мотивов даосской философии, на которые указывают многие исследователи[108]? Даосизм, конечно, испытал на себе определенное влияние локальных архаических традиций (например, чуской культуры). Однако при этом очевидно, что даосские фантазии уже не являлись непосредственным отражением первобытного мифологического сознания; даосы оперировали мифом в его вторичной опосредованной форме.

Вчитаемся в текст главы "Ле-цзы" "Чжоуский Му-ван" (дается в переводе Л. Д. Позднеевой):

> При чжоуском царе Му из страны на крайнем Западе явился человек, владевший [силой] превращений. <...> Поднимался в пустоту и не падал, проходил сквозь твердое, не встречая препятствий, тысячам и десяткам тысяч его превращений не было конца. Он изменял и форму вещей, и мысли людей. Царь Му почитал его словно духа, служил ему словно царю.

---

[108] См. напр.: .[Girardot 1983].

<...> Однако тот человек не мог жить в царских покоях, находя их низкими и безобразными; не мог есть яств царской кухни, находя их сырыми и зловонными; не мог приблизиться к царским наложницам, находя их некрасивыми и вонючими. Тогда царь Му стал воздвигать для него строение, призвав [на помощь] все искусство своих мастеров <...>. [Все] пять сокровищниц опустели, пока башня была закончена. Высотой в тысячу *жэней* она возвышалась над вершиной Южной горы и называлась Вздымающейся к Небу башней. <...>.

Прожив недолго [в башне, тот человек] пригласил царя прогуляться. Держась за его рукав, царь взлетел с ним ввысь на самое Срединное Небо и очутился в его дворце. Дворец был построен из золота и серебра, усыпан жемчугом и нефритом. <...> Все здесь для зрения и слуха, обоняния и вкуса было иным, чем в мире людей. Царь, считая, что оказался поистине в обители предков - Чистейшей Столице Пурпурной Звезды, [наслаждался] широтой мелодии небесной музыки. <...> Царю казалось, что прожил [он] здесь десятки лет, не вспоминая о своей стране. [Но вот] человек, владевший [силой] превращений, снова пригласил царя прогуляться, и [они] пришли туда, где наверху не видно было ни солнца, ни луны, а внизу - ни рек, ни морей. Свет и тени ослепили царя, и [он] не мог ничего разглядеть; звуки и эхо оглушили царя, и [он] не мог ничего расслышать. <...>. Он не мог сосредоточиться, мысли у него омрачились, жизненная сила истощилась. <...>.

Очнулся [он] на том же месте, что и прежде; в свите были те же люди, что и прежде; вино перед ним еще не остыло, кушанья еще не выссохли.

- Откуда [я] прибыл? - спросил царь.

- Государь [сидел] задумавшись, - ответили слева и справа.

Тут царь Му впал в беспамятство. Пришел в себя [лишь] через три месяца и снова спросил человека, владевшего [силой] превращений. Тот ответил:

- Разве мы с государем двигались? Нет! Мы странствовали мысленно. А разве место, где мы жили, не иное, чем дворец государя? Разве места, где странствовали, не отличались от заповедника государя? <...>

В большой радости царь перестал заботиться о государственных делах, наслаждаться своими наложницами и всеми мыслями предался далеким странствиям. <...>.

Мать Западных Царей пела царю, а он вторил ей, но слова были печальны. Наблюдая, как закатилось солнце, прошедшее за день десятки тысяч *ли,* царь со вздохом сказал:

- Увы! Я - человек, который не обладал полнотой основных свойств, но увлекался наслаждениями. Потомки осудят меня.

Разве царь Му священен? [Ведь он] сумел исчерпать наслаждения в своей жизни, и все же умер, [прожив] до ста лет. В мире считали, что [он] поднялся [ввысь] <умер> [Атеисты 1967:67-69].

Спору нет, главный персонаж из главы "Чжоуский Му-ван", который, впадая в беспамятство, уносится мыслью в волшебные небесные чертоги, чем-то походит на древнего шамана, совершающего магический полет к духам предков. Но этот рефлексирующий субъект, полный безутешных раздумий о суетности бытия, бесконечно далек от любого из своих возможных реальных прототипов. Даосский Му-ван - это не "портрет с натуры", а образ забытого образа, темный полустершийся след "другого". И оттого в нем заключен гораздо более глубокий символический и исторический смысл, чем это может показаться.

Странная притча из "Ле-цзы" - собрание прозорливых домыслов и угадчивых иносказаний. Вот только некоторые из них. "Человек, владеющий силой превращений" и его "иной" мир (не отстранимый, впрочем, от мира обыденного) - это архаический миф, сдружившийся с чжоуской цивилизацией. Крайняя точка небес, от пребывания в которой помрачается сознание человека, - "предел интериоризации ритуала". Невиданная башня, выстроеная для иноземного гостя, - глухой отзвук реформ Му-вана. А роковая обреченность "несвященного" чжоуского правителя на осуждение потомков - метафора утери и забвения сакральной традиции Чжоу.

Даосы чжоуского Му-вана, конечно, не знали, но они о нем "догадались".

Заключение

В начале этой работы я ссылался на эпизод из династийной истории "Хань шу" - там говорилось о найденном близ Мэйяна древнем бронзовом сосуде с надписью. Текст надписи был изучен придворным ученым Чжан Шаном, который составил по итогам своего исследования специальный доклад императору Сюань-ди. Произошедшее событие несомненно привлекло внимание современников, коль скоро удостоилось отдельного упоминания в летописной сводке, но только теперь мы можем оценить подлинное значение этого свидетельства о прошлом.

Случай с Чжан Шаном значим прежде всего тем, что знаменует собой завершение определенного исторического цикла. Он указывает на то, что культурная эпоха, представленная традицией *цзиньвэнь,* отдалилась от живущих на расстояние, достаточное для того, чтобы стать объектом научного познания и истолкования. (А сам Чжан Шан может быть назван родоначальником исследований по древнекитайской эпиграфике). Живая и деятельная мысль, воплощенная в инскрипциях на бронзе, стала недоступной носителям культуры, воспринимается ими как что-то загадочное и экзотическое. Она превратилась в знак ушедшего времени, а предметам, ею отмеченным, уже приготовлено место в музейном собрании старинных раритетов.

С другой стороны, неожиданная встреча эпох, нашедшая отражение в эпизоде из "Хань шу", говорит о парадоксальной сохранности духовного наследия древности. Бронзовый сосуд, который случайно извлекли из земных недр, - почти идеальный символ архаики, сокрытой в глубинах древнекитайской цивилизации. Знание создателей древних инскрипций кажется безвозвратно утерянным, но на деле оно надежно потаилось в толще традиционной культуры, стало ее неустранимым "нутром".

Показателен момент мэйянской находки: последнее столетие до нашей эры - период становления императорского Китая, время "ханьского культурного синтеза". Не прошло и полувека с тех пор, как Сыма Цянь написал свой знаменитый

труд, где впервые последовательно воссоздал и подвергнул оценке деяния минувших поколений, заложив основы традиционной китайской историографии. Создание "Ши цзи" явилось вехой, ознаменовавшей окончание пути, пройденного древними китайцами в осмыслении собственного прошлого. Начало этому пути было положено творцами надписей на бронзе; дело, ими начатое, и довершил великий ханьский историк, хотя сам об этом, конечно, не догадывался. Так же и Чжан Шан, предложивший изъяснить смысл найденной инскрипции, "основываясь на комментариях к классическим книгам", не догадывался, что эти самые книги ведут свою родословную от стародавних записей вроде той, которую он взялся прочесть.

Реликвия из Мэйяна стала, по-видимому, первой из сотен подобных ей находок, сделанных в последующие века. Обнаружение большинства из них произошло в результате вскрытия археологических слоев китайской цивилизации. Получив же в свое распоряжение эти вещественные остатки, мы обрели уникальную возможность продолжить "раскопки" культуры древнего Китая - но уже не в материальном, а в духовном ее измерении. Изучение эпиграфики доконфуцианской эпохи важно не только тем, что позволяет установить факты истории общества, в котором они были созданы. Эти источники дают доступ и к другой, не менее существенной познавательной сфере - "археологии идей". Благодаря ей мы можем установить происхождение понятий и принципов, составивших основание традиционной китайской идеологии.

Такими основополагающими ценностями культурной традиции Китая являются текст и ритуал. И то, и другое имеет свою предысторию, которая полнее всего раскрывается эпиграфическими источниками Инь и Западного Чжоу. Каковы же главные результаты исследования инь-чжоуской эпиграфики?

Главный итог настоящей работы - реконструкция генезиса древнекитайских письменных текстов. Под последними я понимаю прежде всего определенный лингвистический феномен, обладающий объективными признаками, а именно - группу последовательных фраз, представляющих собой смысловое и грамматическое целое и образующих синтаксическую едини-

цу более высокого уровня, чем отдельно взятое предложение; как правило, она выступает в форме связного повествования, которому присуща идейная и композиционная законченность. Указанные лингвистические критерии позвроляют провести разграничение между текстами в узком смысле слова и письменными памятниками вообще, к каковым относятся древнейшие эпиграфические источники эпохи Шан-Инь. Вместе с тем филологический подход к изучению древних письменных источников дополняется в данной работе подходом антропологическим, суть которого заключается в выявлении функционально-символической специфики этих источников. Понимание внутренней природы первоначальных форм письма в древнем Китае дает нам основание типологически различать ритуальную эпиграфику Инь-Чжоу и классические тексты, вошедшие в состав ранних канонов. В противоположность иньским и раннечжоуским эпиграфическим памятникам, классические сочинения не имели сакральных функций и не предназначались для использования в религиозных ритуалах.

Сравнительное исследование существующих исторических источников династий Инь и Чжоу позволяет сделать вывод, что возникновение письменного текста произошло в древнем Китае не одновременно с появлением письменности, а лишь на определенном этапе ее развития. Кроме того, оно определенно указывает на то, что ритуальные эпиграфические тексты представляют собой более раннее в стадиальном отношении явление, чем тексты классические - первые формируются в Западном Чжоу, тогда как вторые - преимущественно в период Чуньцю.

Историческая закономерность указанных процессов доказывается последовательными изменениями различных форм письма, а также трансформацией той культурно-исторической среды, в которой эти изменения происходили. В первую очередь это касается самой традиции *цзиньвэнь,* по которой можно проследить складывание феномена древнекитайских письменных текстов. Инь-чжоуские надписи на ритуальных изделиях из бронзы представляли собой целостное социокультурное явление, чье бытование было обусловлено жизненно важными религиозными потребностями их создателей.

Однако способы удовлетворения этих потребностей менялись по мере развития древнекитайского общества, порождая соответствующие изменения в содержании надписей.

Инскрипции на бронзовых сосудах появились в период царствования династии Инь в виде отрывочных и лапидарных записей ненарративного типа (основная форма - родовые эмблемы и имена предков, для которых предназначались жертвенные сосуды). В конце Инь в надписях возникли зачатки нового стиля и содержания, которые впоследствии преобразовались в развитые эпиграфические тексты. Произошло это уже после чжоуского завоевания.

Главной особенностью западночжоуских текстов *цзиньвэнь* стало наличие трехчастной композиционной схемы. Она строилась по принципу описания "прошлого", "настоящего" и "будущего", являясь структурным отображением магической идеи "вечной жизни", которую стремился обрести для себя и своих потомков владелец бронзового сосуда. Окончательное формирование надписей как текстов произошло в середине Западного Чжоу, когда получил распространение "субъективный" стиль повествования, наиболее адекватно воплощавший религиозный замысел инскрипции. С началом Чуньцю традиция *цзиньвэнь* вступила в период постепенного упадка и вырождения. Это выразилось в эррозии идейно-композиционной цельности надписей, а также в маргинализации их значения в жизни древнекитайского общества.

Неслучайность процесса формирования эпиграфических текстов подтверждается не только самим материалом *цзиньвэнь,* но и параллельными сдвигами в развитии других форм письма. Речь идет в первую очередь о второй наиболее известной разновидности древнекитайской ритуальной эпиграфики - надписях на гадательных костях.

Ранние (ненарративные) формы инскрипций на бронзе имеют определенное функциональное сходство с *цзягувэнь*: и в том, и в другом случае главным является не собственный смысл эпиграфического сообщения, а магия символических знаков, позволяющих управлять ритуальным процессом. Дальнейшее видоизменение *цзиньвэнь* означало перемену способа символического функционирования инскрипций, которые приняли форму целенаправленных словесных посланий, адре-

сованных духам предков. И нельзя считать случайным совпадением, что первые признаки трансформации надписей на бронзе проявились именно в тот момент, когда стал очевиден упадок надписей на гадательных костях (период правления последних иньских правителей Ди-и и Ди-синя). Деградация *цзягувэнь*, таким образом, точно совпала с началом бурного роста инскрипций на бронзе. После воцарения династии Чжоу вытеснение гадательных надписей, являвшихся доминирующей формой письма в культуре Инь, текстами *цзиньвэнь* стало окончательным.

Несовместимость раннечжоуских эпиграфических текстов с мантической эпиграфикой иньского типа объяснялась принципиально различной коммуникативной природой этих двух категорий ритуальной эпиграфики. Надписи на гадательных костях были ориентированы на максимальное сужение собственного символического означения (фиксация момента магического контакта с сакральными силами, произошедшего в определенной точке времени и пространства). Они выражали прерывность и неповторимость запечатленного ими акта религиозной коммуникации. Текст на жертвенном сосуде, напротив, имел целью предельно расширить свой смысловой охват - претворить прошлое, настоящее и будущее существование людей и духов в бесконечность "вечной жизни", соответствующей благому дару *тянь мин.* Тем самым в западночжоуских надписях впервые возник механизм сознательного сохранения и преумножения священного наследия предков - в отличие от иньской эпиграфики, которая еще не создавала у людей осмысленного отношения к собственной культурной традиции.

Сугубая нацеленность на сбережение традиционных ценностей культуры сближает тексты *цзиньвэнь* с произведениями древнейших классических канонов "Шу цзин" и "Ши цзин". Роднит названные письменные источники и явное сходство их стиля и содержания - в частности, присущий и тем, и другим ярко выраженный элемент дидактики и морализации. Однако в противоположность надписям на бронзе ранние классические тексты уже не имели прямого отношения к религиозным обрядам. В них слова полностью отделились от ритуальных объектов, на которые они были

нанесены. Моральный смысл текста обрел самодовлеющее значение, этическое перестало быть синонимом сакрального. Письменное знание, воплощенное в канонах, не стало цениться меньше, однако из овеществленного культового "сокровища" оно превратилось в сокровище сугубо духовное. Соответственно изменился способ сохранения высокой культурной традиции: место магической церемонии заняло изучение и комментирование классических книг.

Вывод о разной функционально-символической сущности ритуальных и классических текстов служит дополнительным аргументом в пользу гипотезы об их несинхронном происхождении. Даже предварительный сравнительный анализ раннечжоуских надписей и древнейшего слоя "Шу цзин" (большинство чжоуских глав) и "Ши цзин" (разделы "Чжоу сун" и "Да я") дает повод усомниться в достоверности традиционной датировки ранних текстов "Книги преданий" и "Книги песен". Проведенное в данной работе исследование позволяет предположить, что в своем окончательном виде они сложились не в начале Западного Чжоу, как это принято считать, а двумя-тремя столетиями позднее - в VIII-VI вв. до н.э. Таким образом, закат ритуальной эпиграфики, начавшийся в период Чуньцю, совместился по времени с зарождением и развитием в древнем Китае классической письменной традиции.

Сказанное ничуть не означает, что надписи на бронзе были единственной формой письма в западночжоуском обществе или что культура Западного Чжоу целиком сводилась к этим надписям. Феномен *цзиньвэнь* отражает лишь определенный пласт духовной жизни ранних чжоусцев. Однако не подлежит сомнению, что тексты на бронзе являются наиболее репрезентативным источником раннечжоуского времени - таким же, как гадательные надписи в период Инь. Они имели отношение к важнейшей сфере социальной жизни древних китайцев - сфере религиозного ритуала, и в них безусловно отобразились важнейшие категории и ценности данной исторической эпохи. Поэтому исследование эволюции эпиграфических памятников дает нам точное представление об основных тенденциях в культурном развитии общества Инь-Чжоу.

Изучение корпуса древнекитайской эпиграфики показывает, что процесс формирования письменных текстов в западночжоуском Китае находился в тесной связи с двумя принципиально важными идеологическими сдвигами, произошедшими после воцарения династии Чжоу. Первый из них заключался в возникновении идей об этике ритуала (осмысление внутреннего и внешнего аспектов религиозных церемоний); второй - в нарождении исторического мышления в собственном смысле слова, то есть осознанного отношения к собственному прошлому как к некоему мерилу ценности человеческого существования (дихотомия "древность - современность").

Отмеченные сдвиги в общественном сознании древних китайцев дают основание говорить о подлинном "цивилизационном прорыве", произошедшем после чжоуского завоевания, что, в свою очередь, заставляет нас критически переоценить бытующие в современной синологии взгляды на уровень социокультурного развития иньского и раннечжоуского обществ. Принято считать, что установление политического господства чжоусцев на Среднекитайской равнине не привело к кардинальным изменениям в жизни древнекитайского общества - что чжоусцы лишь усвоили духовные и материальные достижения цивилизации Инь, либо, в лучшем случае, осуществили частные идейные преобразования (вроде внедрения доктрины небесного мандата), не менявшие основ предшествующей культуры.

Но в действительности приход чжоусцев повлек за собой то, что в терминологии М. Фуко именуется "сменой эпистем" - фундаментальную переработку прежних представлений о человеке и окружающем его мире. Чжоусцы произвели настоящий переворот в области религиозного мышления, совершив ритуальную интроспекцию, или, говоря другими словами, открыв символическую глубину сакральных обрядов. Они осуществили гуманизацию культуры, отказавшись от брутально-оргистических проявлений религиозного культа. Запрету всяческих культовых "эксцессов" сопутствовала переориентация религиозного сознания, нацеливавшего человека на необходимость морального самоограничения и духовной самокультивации. Именно в Западном Чжоу сложились многие кате-

гории (*тянь* 天, *дэ* 德, *синь* 心, *чунь* 純, *сяо* 孝, *гу* 古 и т.д.) и принципы (такие, как интериоризация ритуала или особое соотношение между историческим знанием и мифом), которые определили специфику традиционной китайской идеологии в целом.

Вместе с тем западночжоуское мировоззрение имело существенные отличия от типов сознания, сформировавшихся в обществе Чуньцю-Чжаньго. Главное из них состояло в целостном характере идеологии Западного Чжоу. В ней мораль не отделялась от магии, история - от религии, интимное - от публичного и т.д. Органичность ритуального мировосприятия ранних чжоусцев проявлялась в отсутствии у них самой философской категории "ритуал" (*ли* 禮), которая стала краеугольным камнем конфуцианской этики. Конфуций же, разработав концепцию *ли* как всеобщей этической основы миропорядка, предписывающей человеку соблюдение социальной взаимности (*бао* 報), по сути, констатировал историческую смерть образа мышления, распространенного в раннечжоуском обществе. В Западном Чжоу понятия "взаимность" не существовало вовсе, поскольку данный принцип был естественной нормой общественной жизни и специального обоснованияне требовал, а слово *ли* обозначало "священная церемония", или конкретный акт сакральной коммуникации. То же самое можно сказать о других ключевых раннечжоуских терминах - *дэ, тянь мин, синь, чунь, сяо* и т.д. В конфуцианскую эпоху они стали понятиями секулярной этики, однако первоначально являлись категориями "прямого культового действия", предполагавшего неразделимость акта сознания и его практической реализации в ритуале.

Не менее существенные изменения претерпели в позднечжоуском Китае представления об историческом прошлом, сложившиеся в Западном Чжоу. Культура Чуньцю-Чжаньго унаследовала у ранних чжоусцев категорию "древность" (*гу* 古) и идею обретения небесного мандата как смыслообразующего момента истории. Но вместе с тем она лишила понятия *гу* и *тянь мин* их сакральных коннотаций. Выработка концепции династийного цикла, ставшая естественным следствием кризиса чжоуской государственности, привела к искусственному

"достраиванию" прошлого, что выразилось в появлении представлений о "трех династиях древности", а позже - и о легендарных императорах додинастического периода.

Знакомство с синхронными письменными источниками Западного Чжоу побуждает нас по-новому оценить и саму динамику исторического развития западночжоуского общества. В классической китайской историографии, а вслед за ней и в трудах многих современных историков эпоха Западного Чжоу предстает как летопись непрерывного разложения государственных начал и упадка династийных обычаев и обрядов, начавшихся вскоре после кончины основателей царства У-вана и Чжоу-гуна (последний, как полагали позднечжоуские авторы, являлся истинным духовным отцом династии, воплощением ее харизмы).

Подобный взгляд в значительной степени обусловлен традиционной для китайской историографии идеологической схемой, согласно которой все благие начинания в государстве осуществляются создателями династии, которые, собственно, и обрели небесный мандат благодаря своей выдающейся добродетели. Последующие правители постепенно теряют моральные качества и политическое умение предков, что в конечном счете ведет к падению правящего дома. Между тем объективный материал эпиграфических и археологических источников недвусмысленно указывает на то, что развитие западночжоуского общества в реальности носило поступательный характер. Он, в частности, позволяет говорить о серии широкомасштабных реформ в сфере религиозных обрядов и государственного управления, начатых в период правления пятого правителя династии Му-вана и продолженных его преемниками на чжоуском троне. Именно они привели к институционализации той ритуальной системы, учреждение которой впоследствии стало приписываться Чжоу-гуну.

Ценность ритуальной эпиграфики как исторического источника состоит также и в том, что она позволяет уяснить социальную подоплеку политических и идеологических перемен, происходивших в раннечжоуском Китае. Теперь становится понятно, что на ход этих процессов оказали влияние глубокие изменения в социальной структуре древнекитайского государства, а именно формирование конического клана -

причем это касалось не только институтов, непосредственно связанных с отношениями родства (таких, как система наследственных рангов знатности), но и более отвлеченной мировоззренческой сферы.

Так, прослеживается определенная связь между развитием конического клана и нарождением исторического мышления чжоусцев. Очевидно, что в условиях господства родовых структур формирование концепции истории невозможно. Род - непрерывная цепь предков, не имеющая точно означенной начальной инстанции, а, главное, нивелирующая всякие различия между усопшими родственниками в бесконечном чередовании четных и нечетных поколений (принцип брачных классов). Конический клан, напротив, всегда имеет исторически достоверного основателя, четко локализованного во времени и пространстве, и предполагает возможность прерывания линии родства в результате сегментации клановой структуры. Тем самым он создает условия для возникновения представлений об уникальности событий прошлого, о качественном различии между "древностью" и "современностью" - того, что и составляет существо исторического мышления.

Основное же теоретическое значение анализа эволюции рода и клана в чжоуском Китае, предпринятого на материале терминов родства, заключается в том, что он привел к выводу о невозможности длительного сосуществования этих двух форм социальной организации. По мере становления развитого конического клана его институты неизбежно вступают в противоборство с родовой структурой и постепенно разру-шают ее изнутри. Именно такой процесс мы наблюдаем, изучая трансформацию древнекитайских классификационных систем *чжао-му* и *бо-чжун-шу-цзи.* Выявленная синхронность эволюционных сдвигов, происходящих в развитии этих двух систем, явно указывает на общую социальную природу данных изменений.

Приложение А.
Правители династий Шан-Инь и Западное Чжоу

Правители династии Шан-Инь (по Сыма Цяню)

Чэн Тан 成湯
Тай-дин 太丁
Вай-бин 外丙
Чжун-жэнь 中任
Тай-цзя 太甲
Во-дин 沃丁
Тай-гэн 太庚
Сяо-цзя 小甲
Юн-цзи 雍己
Тай-у 太戊
Чжун-дин 中丁
Вай-жэнь 外任
Хэдань-цзя 河亶甲
Цзу-и 祖乙
Цзу-синь 祖辛
Во-цзя 沃甲
Цзу-дин 祖丁
Нань-гэн 南庚
Ян-цзя 陽甲
Пань-гэн 盤庚
Сяо-синь 小辛
Сяо-и 小乙
У-дин 武丁
Цзу-гэн 祖庚
Цзу-цзя 祖甲
Линь-синь 廩辛
Кан-дин 康丁
У-и 武乙
Вэнь-дин 文丁
Ди-и 帝乙
Ди-синь 帝辛

Правители династии Западное Чжоу (по Сыма Цяню)

У-ван 武王
Чэн-ван 成王
Кан-ван 康王
Чжао-ван 昭王
Му-ван 穆王
Гун-ван 共王
И-ван 懿王
Сяо-ван 孝王
И-ван 夷王
Ли-ван 厲王
Сюань-ван 宣王
Ю-ван 幽王

Приложение Б.
Хронологическая таблица династии Западное Чжоу: варианты реконструкции[109]

Источник	У-ван	Чжоу-гун	Чэн-ван	Кан-ван	Чжао-ван	Му-ван	Гун-ван	И-ван	Сяо-ван	И-ван	Ли-ван
ТЧ	1122	1115	1108	1078	1052	1001	946	936	911	896	881
ТК	1122	1115	1108	1078	1052	1001	946	934	909	894	882
ЧШЦ	1050	1044	1037	1007	981	962	907	895	870	861	853
УЦЧ	1122	1115	1108	1078	1052	1001	946	926	909	894	878
ДШ	1030	1027	1020	1008	982	963	926	908	888	881	878
ЧМЦ	1027	-	1024	1004	984	965	927	907	897	887	857
ДЦБ	1111	1104	1097	1067	1041	1023	982	966	954	924	878
ЙТ	1050	-	1047	1017	992	973	918	903	900	893	861
ЧХЧ	1055	-	1052	1015	989	966	911	895	878	863	856
ЛИ	1102	-	1097	1067	1041	990	953	933	908	893	878
СК	1087	-	1087	1062	1027	1001	970	953	939	920	881
ЛЦИ	1075	1073	1066	1049	1023	1004	963	944	920	907	878
МЧЮ	1105	-	1102	1070	1032	1013	968	941	924	898	878
ЧФГ	1045	-	1042	1018	992	973	946	917	908	893	859
СЮЧ	1127	-	1123	1086	1060	1040	988	966	937	904	878
ШН	1045	1042	1035	1005	977	956	917	899	872	865	857

Указатель к таблице

ТЧ - Тунчжи 通志
ТК - Тункао 通考
ЧШЦ - "Чжушу цзинянь" [Legge 1939, vol. 3]
УЦЧ - [У Цичан 1936]
ДШ - [Дин Шань 1940]
ЧМЦ - [Чэнь Мэнцзя 1945a]
ДЦБ - [Дун Цзобинь 1952]
ЙТ - [Yetts 1957]
ЧХЧ - [Чжан Хунчжао 1958]
ЛИ - [Lee 1967]
СК - [Сиракава 1975]
ЛЦИ - [Лю Ции 1979]
МЧЮ - [Ма Чэнъюань 1982]
ЧФГ - [Чжоу Фагао 1984]
СЮЧ - [Се Юаньчжэнь 1987]
ШС - [Shaughessy 1991]

---

[109] До эпохи правления Ли-вана включительно; хронология последующего периода западночжоуской династии считается в синологии установленной (период *гунхэ* - 841-827 гг. до н.э.; Сюань-ван - 827-781 гг. до н.э.; Ю-ван - 781-771 гг. до н.э.). В настоящей таблице приведены лишь некоторые из существующих в современной синологии вариантов реконструкции хронологии Западного Чжоу. Исследования в данной области продолжаются, и ни одна из имеющихся версий пока не может быть признана окончательной. Год, указанный в столбце "Чжоу-гун", соответствует предполагаемой дате начала регентского правления Чжоу-гуна. Однако традиционная для китайской историографии точка зрения о существовании особого периода, в течение которого Чжоу-гун выступал в роли официального регента при малолетнем Чэн-ване, разделяется не всеми специалистами, что и отражено в материале данной таблицы.

Список использованных надписей на бронзовых сосудах

Сокращения

АК - [Акацука 1959]
ВБ - *Вэньбо*
ВУ - *Вэньу*
ГМЖ - [Го Можо 1958]
ДЦБ - [Дун Цзобинь 1952]
КГ - *Каогу*
КГВУ - *Каогу юй вэньу*
КГСБ - *Каогу сюэбао*
ЛТЧ - [Лю Тичжи 1936]
ЛЧЮ - [Ло Чжэньюй 1937]
ЛЮ - [Лю Юй 1992]
СШГ - [Сюэ Шангун 1797]
ЧГЮ - [Чжан Гуанъюань 1995a]
ЧЛБ - из собрания Музея истории Китая (Пекин)
ЧМЦ 1 - [Чэнь Мэнцзя 1955, №9]
ЧМЦ 2 - [Чэнь Мэнцзя 1955, №10]
ЧМЦ 3 - [Чэнь Мэнцзя 1956, №1]
ЧМЦ 4 - [Чэнь Мэнцзя 1956, №2]
ЧМЦ 5 - [Чэнь Мэнцзя 1956, №3]
ЧМЦ 6 - [Чэнь Мэнцзя 1956, №4]
ЧЧЦ - [Чанъань 1965]
ЧЮВУ - *Чжунъюань вэньу*
ШБ - из собрания Шанхайского музея
ШБЦЦ - [Цинтунци 1960]
ЮСУ - [Юй Синъу 1957]

Период I (Инь)

1. И Ци ю (1) (АК №1)
2. И Ци ю (2) (АК №2)
3. И Ци ю (3) (АК №3)
4. И дин (АК №5)
5. Сяоцзы Фу цзунь (АК №6)
6. Лу-фу гу (АК №7)
7. Чжи цзяо (АК №9)
8. Сяо ю (АК №10)
9. Фэн гуй (АК №11)
10. Сяочэнь И цзя (АК №12)
11. Фэн и (АК №14)
12. Фэн дин (1) (АК №15)
13. Фэн дин (2) АК №16
14. Си ю (АК №17)
15. Шу Лин и (АК №18)
16. Цзай Ху цзяо (АК №19)
17. Юэ и (АК №21)
18. Сяочэнь Юй цзунь (АК №22)
19. Сяоцзы Фэн ю (АК №23)
20. Сяо цзы гуй (АК №24)
21. Цзоцэ Бань янь (АК №25)
22. Фу-синь янь (АК №27)
23. Фу Моу гуй (АК №28)
24. Мао ю (АК №29)
25. Сяоцзы Гун дин (АК №30)
26. Сяочэнь У дин (АК №32)
27. Сяоцзы Цзы гуй (АК №35)
28. Сяоцзы Шэн ю (АК №36)
29. Цюй Ю цзюэ (АК №37)
30. Цун ю (АК №38)
31. Бин-инь и (АК №39)
32. Цзы И цзунь (АК №40)
33. Цзянь и (АК №41)
34. Цзу-цзы дин (АК №42)
35. Юй цзунь (АК №43)
36. Юй ли (АК №44)
37. Лай цзунь (АК №45)
38. Цзоцэ Ю Ши дин (АК №46)
39. У-инь дин (АК №48)
40. Цзю ю (АК №49)
41. Во дин (АК №51)
42. Сяочэнь Си ю (АК №53)
43. Гун Сы дин (АК №55)
44. И Кэ цзунь (АК №56)

45. Фу-цзи гуй (АК №57)
46. Цзай Фу гуй (АК №58)
47. Инь Гуан дин (АК №60)
48. Гао Цзин и (АК №61)
49. Ци-хоу хэ (АК №62)
50. Юй дин (АК №77)
51. Фу Я цзяо (АК №78)
52. Цзу-дин гуй (АК №79)
53. Цзянь ю (АК №91)
54. Яо Нюй дин (АК №92)
55. Ю Юй (АК №97)
56. Нэн Тао (АК №98)
57. Ань ю (АК №101)
58. Цян ю (АК №102)
59. Шу Сы-цзы дин (КГСБ 1960,1:1)
60. Вэнь дин (КГ 1974,6:366)
61. Шан цзунь (ВУ 1978,3:1)
62. Фу Юй цзюэ (КГ 1986,8:706)
63. Я Юй дин (КГ 1986,8:705)
64. Цзы цзунь (ВУ 1986,1:45)

Период II (Раннее Западное Чжоу)

65. Ли гуй (ВУ 1977,8:1)
66. Дафэн гуй (ГМЖ, т.2:1)
67. Цзай дин (КГВУ 1982,6:15)
68. Шу Би и (ВУ 1962,1:56)
69. Хэ цзунь (ВУ 1976,1:60)
70. Сяньхоу дин (ГМЖ, т.6:31)
71. Фань ю (ШБ)
72. Цзэ гуй (КГСБ 1956,1:7)
73. И дин (ГМЖ, т.6:20)
74. Люй Син ху (ГМЖ, т.6:25)
75. Юань ю (ГМЖ, т.6:28)
76. Сюэ дин (ГМЖ, т.6:28)
77. Цюань Юй гуй (ГМЖ, т.6:53)
78. Го-бо гуй (ГМЖ, т.6:54)
79. Цай гуй (ГМЖ, т.6:54)
80. Ши Сан цзунь (ВУ 1980,4:42)
81. Сяочэнь Дань чжи (ГМЖ, т.6:2)
82. Шу Дэ гуй (ВУ 1959,7:1)
83. Дэ дин (1) (ВУ 1959,7:1)
84. Дэ дин (2) (ВУ 1959,7:1)
85. Цзоцэ Хуань ю (ЧМЦ 2:117)
86. Цзоцэ Хуань цзунь (ЧМЦ 2:117)
87. Син-хоу гуй (ЧМЦ 3:73)
88. Чжао и (ЧМЦ 2:104)
89. Чжао цзунь (ЧМЦ 2:79)
90. Юй цзюэ (ЧМЦ 2:119)
91. Сянь и (ЧМЦ 2:106)
92. Ши Чэнь и (ГМЖ, т.6:45)
93. Гэн Ин дин (ГМЖ, т.6:43)
94. Гэн Ин ю (ГМЖ, т.6:43)
95. Май цзунь (ГМЖ, т.6:40)
96. Май хэ (ГМЖ, т.6:43)
97. Май и (ГМЖ, т.6:42)
98. Сяо Юй дин (ГМЖ, т.6:35)
99. Да Юй дин (ГМЖ, т.6:33)
100. Цзоцэ Да дин (ГМЖ, т.6:33)
101. Чэнь Чэнь хэ (ГМЖ, т.6:32)
102. Лин дин (ГМЖ, т.6:30)
103. Люй И (ГМЖ, т.6:27)
104. Сяочэнь Чжай гуй (ГМЖ, т.6:25)
105. Юйчжэн Вэй гуй (ГМЖ, т.6:25)
106. Сяочэнь Цы гуй (ГМЖ, т.6:23)
107. Чжун янь (ГМЖ, т.6:19)
108. Чжун чжи (ГМЖ, т.6:18)
109. Цянь ю (ЧМЦ 2:115)
110. Чжун дин (1) (ГМЖ, т.6:16)
111. Чжун дин (2) (ГМЖ, т.6:17)
112. Цинь гуй (ГМЖ, т.6:11)
113. Цы ю (ГМЖ, т.6:10)
114. Лин и (ГМЖ, т.6:5)
115. Лин гуй (ГМЖ, т.6:3)
116. Фу цзунь (КГ 1974,5:312)
117. Фу дин (КГ 1974,5:313)
118. Бо Цзюй ли (ВУ 1978,4:27)
119. Пи Сю (ВУ 1972,7:9)
120. Цзинь дин (ВУ 1978,4:26)
121. Мань дин (ВУ 1979,9:90)
122. Цзюй дин (ВУ 1972,7:3)
123. Инь Цзи дин (ЧМЦ 5:119)

124. Син дин (ЧМЦ 5:120)
125. Гун Цзи дин (ЧМЦ 5:120)
126. Ю гуй (ЧМЦ 5:118)
127. Юань дин (ГМЖ, т.6:29)
128. Шэнь-цзы гуй (ГМЖ, т.6:46)
129. Хао-цзы ю (ЧМЦ 5:115)
130. Хай дин (ЧМЦ 2:88)
131. Ши Шоу дин (ЧМЦ 3:82)
132. Эр цзунь (ЧМЦ 3:81)
133. Лю цзунь (ЧМЦ 3:80)
134. Сяоцзы Шэн цзунь (ЧМЦ 3:77)
135. Цзао гуй (ЧМЦ 3:68)
136. Ши Цин гуй (ЧМЦ 2:120)
137. Цай цзунь (ЧМЦ 2:120)
138. Си дин (ЧМЦ 2:107)
139. Да Бао гуй (ЧМЦ 2:95)
140. Чжэ гун (ВУ 1978,3:3)
141. Ган Це цзунь (ЧМЦ 2:76)
142. Чэнь цзунь (КГ 1983,3:247)
143. Мин гуй (ЛЧЮ, т.8:31)
144. Сяофу гуй (ГМЖ, т.7:95)
145. Инь-фу дин (ГМЖ, т.7:95)
146. Да гуй (ЛЧЮ, т.8:44)
147. Дуань гуй (ГМЖ, т.6:50)
148. Нин гуй (ЧМЦ 5:114)
149. Луань гуй (ЛЧЮ, т.8:19)
150. Ван цзюэ (ЛЧЮ, т.16:40)
151. Бо Гуань-фу ю (ШБЦЦ:16)
152. Тун ю (ЛЧЮ, т.13:39)
153. Цы цзунь (ЧМЦ 5:121)
154. Цзы-бо ю (ЛЧЮ, т.13:36)
155. Цы ю (ЛЧЮ, т.13:30)
156. Бао Шу-му гуй (ЛЧЮ, т.7:23)
157. Бао Шу-му ху (ЛЧЮ, т.12:12)
158. Цун дин (ЛЧЮ, т.3:21)
159. Цзоцэ Фу и (ЛЧЮ, т.3:30)
160. Янь-хоу Чжи дин (ЛЧЮ, т.3:50)
161. Сяочэнь Чжуань ю (ЛЧЮ,т.8:52)
162. Ши-шу и (ЧМЦ 3:65)
163. Хоу Цзе дин (ГМЖ, т.6:29)
164. Цзоцэ Ху ю (ЧМЦ 2:111)
165. Сы гуй (ЧМЦ 3:117)
166. Сы дин (ЧМЦ 3:82)
167. Чэнь Цин дин (ЧМЦ 2:121)
168. Сяочэнь Фу дин (ЧМЦ 2:110)
169. Сяочэнь Цзюй дин (ЧМЦ 2:94)
170. Ши Люй дин (ЧМЦ 2:86)
171. Ци ю (ВУ 1972,5:6)
172. Цзи-хоу Хао-цзы гуй (ГМЖ, т.8:198)
173. И Гэ дин (ВУ 1986,1:10)
174. Бао Юань гуй (КГ 1991,7:649)
175. Тайбао хэ (КГ 1990,1:25)
176. Мэн Юань дин (КГ 1989,6:526)
177. Бо Танфу дин (КГ 1989,6:526)
178. Му-гун гуй (КГВУ 1981,4:27)
179. И хэ (КГ 1986,11:978)
180. Шу ху (КГ 1986,11:978)

Период III (Среднее Западное Чжоу)

181. Мэн гуй (КГСБ 1962,1:2)
182. Чжан Фу хэ (ЧМЦ 5:121)
183. Фэн цзунь (ВУ 1978,3:3)
184. Сяочэнь Цзин и (ГМЖ, т.6:56)
185. Цзин ю (ГМЖ, т.6:56)
186. Цзин гуй (ГМЖ, т.6:55)
187. Цзюй гуй (ГМЖ, т.6:55)
188. Бо Цзян дин (ВУ 1986,1:9)
189. Чэнь чжи (ГМЖ, т.6:61)
190. Люй дин (ГМЖ, т.6:58)
191. Цы дин (ГМЖ, т.6:58)
192. Юй дин (ГМЖ, т.6:59)
193. Юй янь (ГМЖ, т.6:60)
194. Сы ю (ГМЖ, т.6:60)
195. Лу Дун ю (ГМЖ, т.6:62)
196. Лу гуй (ГМЖ, т.6:62)
197. Бо Дун гуй (ГМЖ, т.6:64)
198. Дун дин (1) (ВУ 1976,6:57)
199. Дун дин (2) (ВУ 1976,6:58)
200. Лу-бо Дун гуй (ГМЖ, т.6:62)
201. Дун гуй (ВУ 1976,6:57)
202. Цзин ю (ГМЖ, т.6:66)

203. Цзин гуй (ГМЖ, т.6:66)
204. Сянь Цзи гуй (ГМЖ, т.6:67)
205. Сяо цзунь (ЧМЦ 3:112)
206. Бань гуй (ГМЖ, т.6:20)
207. Чуань дин (ЛЧЮ, т.4:21)
208. Гэ-бо гуй (ГМЖ, т.7:81)
209. Вэй гуй (ВУ 1976,5:27)
210. Вэй хэ (ВУ 1976,5:27)
211. Вэй дин (1) (ВУ 1976,5:28)
212. Вэй дин (2) (ВУ 1976,5:28)
213. Мянь пань (ГМЖ, т.7:90)
214. Мянь гуй (ГМЖ, т.7:89)
215. Мянь фу (ГМЖ, т.7:90)
216. Мянь ю (ГМЖ, т.7:91)
217. Шэнь гуй (КГВУ 1983,2:18)
218. Ми-шу гуй (ВУ 1960,2:9)
219. Ши Мао ху (ГМЖ, т.7:91)
220. Шу Хуаньфу ю (КГ 1979,1:57)
221. Яо дин (ГМЖ, т.7:96)
222. Юань гуй (ЮСУ:42)
223. Ян гуй (ВУ 1979,2:93)
224. Цзи гуй (ВУ 1975,8:58)
225. Ши Ху гуй (ГМЖ, т.7:93)
226. И гуй (ГМЖ, т.7:101)
227. У и (ГМЖ, т.6:74)
228. Чу гуй (ГМЖ, т.7:119)
229. Ши Цзюй гуй (ЧМЦ 6:103)
230. Ши Цзюй и (ЧМЦ 6:101)
231. Чжуань и (ШБЦЦ:18)
232. Цзюй цзунь (ШБЦЦ:19)
233. Ли дин (ГМЖ, т.7:79)
234. Му гуй (ГМЖ, т.6:75)
235. Цзюэ Цао дин (1) (ГМЖ, т.6:68)
236. Цзюэ Цао дин (2) (ГМЖ, т.6:69)
237. Ши Цай дин (ВУ 1975,8:57)
238. Цян-бо гуй (ГМЖ, т.7:147)
239. Юн юй (ВУ 1972,1:58)
240. Цзоу гуй (ГМЖ, т.7:79)
241. Сюнь гуй (ВУ 1960,2:10)
242. Сю пань (ГМЖ, т.7:152)
243. Ши Куй-фу дин (ГМЖ, т.6:78)
244. Доу Би гуй (ГМЖ, т.6:77)
245. Нань-цзи дин (ГМЖ, т.7:113)
246. Ши Мао-фу гуй (ГМЖ, т.6:76)
247. Ши Юань гуй (ВУ 1964,7:24)
248. Ши Цян пань (КГСБ 1978,2:139)
249. Ян гуй (ЧМЦ 6:121)
250. Ши Юй чжун (ВУ 1975,8:58)
251. Хэн гуй (ВУ 1975,8:59)
252. Ши Ван дин (ГМЖ, т.7:80)
253. Куан ю (ГМЖ, т.7:82)
254. Ван Чэнь гуй (ВУ 1980,5:63)
255. Ши Чэнь дин (ГМЖ, т.7:115)
256. Ши Юй гуй (ГМЖ, т.7:116)
257. Ин чжун (1) (ВУ 1978,3:7)
258. Ин чжун (2) (ВУ 1978,3:6)
259. Ин чжун (3) (ВУ 1978,3:7)
260. Ин сюй (ВУ 1978,3:5)
261. Ин ху (1) (ВУ 1978,3:6)
262. Ин ху (2) (ВУ 1978,3:6)
263. Ин гуй (ВУ 1978,3:5)
264. Ху-шу гуй (ЛЮ:395)
265. Цзянь гуй (ГМЖ, т.7:117)
266. Ван гуй (ГМЖ, т.7:80)
267. Фуши Фань гуй (КГСБ 1958,2:1)
268. Ши Фань гуй (ГМЖ, т.7:149)
269. Ин-хоу чжун (ВУ 1977,8:27)
270. Вэй гуй (КГ 1974,1:3)
271. Ши Сюнь гуй (ГМЖ, т.7:139)
272. Ми-бо гуй (ВУ 1966,1:5)
273. Кан дин (ГМЖ, т.7:84)
274. Мао гуй (ГМЖ, т.7:85)
275. Тун гуй (ГМЖ, т.7:86)
276. Наньгун Лю дин (ШБЦЦ:24)
277. У гуй (ГМЖ, т.7:109)
278. Да дин (ГМЖ, т.7:88)
279. Ни чжун (КГВУ 1981,1:11)
280. Ши Тун дин (ВУ 1982,12:44)
281. Чжуй гуй (КГВУ 1982,2:16)
282. Ли дин (ЛЧЮ, т.3:45)
283. Люй Фуюй пань (ВУ 1986,4:1)
284. Да сюй (ВУ 1990,7:33)
285. Шэн гуй (ВУ 1986,8:60)
286. И-бо И гуй (ВБ 1987,4:9)
287. Хай гуй (СШГ, 14:6-9)

288. Да Кэ дин (ГМЖ, т.7:121)
289. Бо Кэ ху (ГМЖ, т.7:110)
290. Ши Кэ сюй (ВУ 1962,6:9)
291. Кэ чжун (ГМЖ, т.7:110)
292. Кэ сюй (ГМЖ, т.7:123)
293. Сяо Кэ дин (ГМЖ, т.7:123)
294. Цы дин (ВУ 1976,5:29)
295. Ши Сюань гуй (1) (ЧЧЦ:2)
296. Ши Сюань гуй (2) (ЧЧЦ:4)
297. Бо Чэнь дин (ГМЖ, т.7:1115)
298. Яо ху (ГМЖ, т.7:99)
299. Нин чжун (ВУ 1972,7:10)
300. Цзао Ху гуй (ВУ 1972,2:48)
301. Чжоу □-фу гуй (КГ 1963,10:574)
302. Ши Моу гуй (ДЦБ, 23:2)
303. Хан Шо дин (ЛТЧ, 3:26)
304. Мэй дин (ЛТЧ, 3:22)
305. Даши Цзюй гуй (ЧМЦ 6:118)
306. Цзоу дин (ЧЛБ)
307. Гун Чэнь гуй (ВУ 1976,5:28)
308. Чу гуй (КГ 1981,2:15)
309. Нэй-шу гуй (КГ 1982,2:140)
310. Цай гуй (ГМЖ, т.7:102)
311. Ши Хуй гуй (ГМЖ, т.7:114)
312. Ши Дуй гуй (1) (ГМЖ, т.7:154)
313. Ши Дуй гуй (2) (ГМЖ, т.7:155)
314. Э-хоу дин (ГМЖ, т.7:107)
315. Си Цзя пань (ГМЖ, т.7:154)
316. До Ю дин (КГ 1983,2:152)
317. У Ци гуй (ГМЖ, т.7:120)
318. Бу Ци гуй (ГМЖ, т.7:120)
319. И гуй (ГМЖ, т.7:125)
320. Цзифу ху (ВУ 1961,7:60)
321. Фань Шэн гуй (ГМЖ, т.7:133)
322. Мао-гун дин (ГМЖ, т.7:134)
323. Шаньфу Шань дин (ВУ 1965,7:18)
324. Цзюй Фу сюй (ВУ 1976,5:94)
325. Хуань пань (ГМЖ, т.7:126)
326. Ши Сун гуй (ГМЖ, т.6:71)
327. Сун дин (ГМЖ, т.6:72)
328. Цзай сюй (ГМЖ, т.7:140)
329. Да гуй (ГМЖ, т.7:87)
330. Цзай гуй (ГМЖ, т.7:150)
331. Хэ гуй (ГМЖ, т.7:120)
332. Чуан гуй (ГМЖ, т.7:154)
333. Ши Ю гуй (ГМЖ, т.7:88)
334. Шань дин (ГМЖ, т.6:65)
335. У Куй дин (ГМЖ, т.7:151)
336. Ци дин (ГМЖ, т.6:56)
337. Ши Танфу дин (ГМЖ, т.6:70)
338. Чжа чжун (ВУ 1961,7:60)
339. Сяочэнь Шоу гуй (ЛЧЮ, т.8:47)
340. Хэн гуй (ВУ 1975,8:59)
341. Шоу Гун цзунь (ГМЖ, т.7:92)
342. Дань-бо чжун (ГМЖ, т.7:118)
343. Ху гуй (ВУ 1979,4:89)
344. Цзунчжоу чжун (ГМЖ, т.6:51)
345. Ю чжун (ГМЖ, т.7:83)
346. Гошу Люй чжун (ГМЖ, т.7:127)
347. Лян Ци чжун (1) (ЮСУ:3)
348. Лян Ци чжун (2) (ШБ)
349. Лян Ци гуй (ШБ)
350. Лян Ци сюй (ШБ)
351. Лян Ци дин (ШБ)
352. Лян Ци ху (ШБ)
353. Вэй Луань дин (ГМЖ, т.7:123)
354. Чжао-бо Ху гуй (1) (ГМЖ, т.7:142)
355. Чжао-бо Ху гуй (2) (ГМЖ, т.7:144)
356. Ши-фу чжун (ГМЖ, т.7:125)
357. Бо Гун-фу гуй (ВУ 1982,6:87)
358. Бо Гун-фу шао (ВУ 1978,11:6)
359. Ши Хуй дин (ВБ 1985,3:89)
360. Май чжун (ВБ 1987,2:18)
361. Ян Иньшэн гуй (КГ 1987,5:413)
362. Ян Иньшэн и (КГ 1987,5:413)
363. Син-шу чжун (КГ 1986,1:26)
364. Ци-чжун ху (ВУ 1984,6:21)
365. Чжун Жань-фу гуй (ВУ 1965,11:46)
366. Ду-бо сюй (ГМЖ, т.7:153)
367. Шу Сянфу гуй (ГМЖ, т.7:132)

Период V (Чуньцю-Чжаньго)

368. Син Жэнь Нин чжун (ГМЖ, т.7:149)
369. Ху-шу дин (ВУ 1976,1:94)
370. Ляошэн сюй (КГ 1979,1:60)
371. Чжоу Во-фу гуй (КГВУ 1985,1:17)
372. Ци-хоу дин (ВУ 1972,5:6)
373. Цзэн-бо Вэнь гуй (ВУ 1973,5:22)
374. Цзэн-чжун Да Ю гуй (ВУ 1973,5:22)
375. Цзэн-бо Лай (ГМЖ, т.8:186)
376. Цзэн-бо Ци ху (ГМЖ, т.8:186)
377. Гоцзи Цзы-бо пань (ГМЖ, т.7:103)
378. Гэн ху (ГМЖ, т.8:208)
379. Шу И чжун (ГМЖ, т.8:202)
380. Мин бо (ГМЖ, т.8:209)
381. Цзинь Цзян дин (ГМЖ, т.8:229)
382. Цзинь-гун дянь (ГМЖ, т.8:230)
383. Цзы Цы ху (КГСБ 1979,2:159)
384. Цзунфу дин (ГМЖ, т.8:156)
385. Хуан цзюнь гуй (ГМЖ, т.8:172)
386. Жо-гун Маожэнь гуй (ГМЖ, т.8:174)
387. Жо-гун Пин-хоу юй (ГМЖ, т.8:175)
388. Жо-гун Сянь гу (ГМЖ, т.8:176)
389. Чэнь-хоу У дунь (ГМЖ т.8:216)
390. Чэнь Фан гуй (ГМЖ, т.8:214)
391. Чэнь Ни фу (ГМЖ, т.8:215)
392. Чэнь Мань фу (ГМЖ, т.8:216)
393. Тан дин (ВУ 1984,1:12)
394. Шу Цзя-фу гуй (ЛЧЮ, т.10:23)
395. Чжэ Цзянь чжун (ГМЖ, т.8:153)
396. Гу Фэн чжай (ГМЖ, т.8:156)
397. Сюй-ван Лян дин (ГМЖ, т.8:159)
398. Юнь Эр чжун (ГМЖ, т.8:160)
399. Вансунь Ичжэ чжун (ГМЖ, т.8:160)
400. Сюй-ван И Чу дунь (ГМЖ, т.8:162)
401. Люй даши Шэнь дин (ГМЖ, т.8:174)
402. Цай Цзи гуй (ГМЖ, т.8:177)
403. Цай даши дин (ГМЖ, т.8:178)
404. Сюй-цзы чжун (ГМЖ, т.8:178)
405. Чжу-гун Хуа чжун (ГМЖ, т.8:191)
406. Чжу-гун Чжай чжун (ГМЖ, т.8:191)
407. Ци-гун ху (ГМЖ, т.8:199)
408. Го Вэнь-гун дин (ГМЖ, т.8:202)
409. Ци Таоши чжун (ГМЖ, т.8:211)
410. Ци-хоу пань (ГМЖ, т.8:211)
411. Хуань-цзы Мэн Цзян ху (ГМЖ, т.8:212)
412. Инь Цзы дунь (ГМЖ, т.8:219)
413. Цзюй чжун (ГМЖ, т.8:232)
414. Чжун Чэнфу гуй (1) (ЧЮВУ 1984, 4:15)
415. Чжун Чэнфу гуй (2) (ЧЮВУ 1984, 4:15)
416. Мэн Цзи Цзе гуй (ВУ 1986,4:16)
417. Чжэн Цэн-гун чжи сунь фоу (КГ 1991, 9:784)
418. Чжэн Ци-гун чжи сунь дин (КГ 1991, 9:783)
419. Го Цзян гуй (ГМЖ, т.8:245)
420. Бяо Цян чжун (ГМЖ, т.8:245)
421. Сы-цзы ху (ГМЖ, т.8:239)
422. Цинь-гун гуй (ГМЖ, т.8:247)
423. Цинь-гун чжун (1) (ГМЖ, т.8:250)
424. Цинь-гун чжун (2) (ВУ 1978,11:1)
425. Цзы Фань чжун (ЧГЮ)
426. Ши Цянь гуй (ГМЖ, т.8:194)
427. Чжуншань ван дин (КГСБ 1979,2:153)
428. Чжуншань ван ху (КГСБ 1979,2:148)

Библиография

На русском языке

Алексеев В.М.
1958 Китайская классическая проза в переводах В. М. Алексеева. М.
Атеисты
1967 Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М.
Бахтин М.М.
1976 Проблема текста. Опыт философского анализа / *Вопросы литературы* 10.
Блюмхен С.И.
1988 Философско-религиозные представления эпохи Чжоу: от тотема к культу Неба / Девятнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.2. М.
Ван Фусян
1988 Лингвистика текста - новая отрасль языкознания. Пекин.
Васильев К.В.
1968 Планы сражающихся царств.
1973 Религиозно-магическая интерпретация власти вана в западночжоуских эпиграфических текстах / Китай: общество и государство. М.
1975 Некоторые черты западночжоуской религиозно-политической доктрины /Шестая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
1979 Статус чжухоу в период Западного Чжоу / Десятая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
Васильев Л.С.
1970 Культы, религии, традиции в Китае. М.
1979 Идея предопределения в исторических текстах эпохи Чжоу / Десятая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
1983 Проблемы генезиса китайского государства. М.
1988 Этика и ритуал в трактате "Ли цзи" / Этика и ритуал в традиционном Китае. М.
1989 Проблемы генезиса китайской мысли. М.
1991 О Шанди (Шан-ди?) / Двадцать вторая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
1995 Древний Китай. Т.1. М.

Васильев Л.С., Кобзев А.И.
1988 Предисловие / Этика и ритуал в традиционном Китае. М.
Го Можо
1959 Бронзовый век. М.
Евсюков В.В.
1988 Мифология китайского неолита. Новосибирск.
Зинин С.В.
1988 Мантические ритуалы *бу* и *ши* в эпоху Чунь цю (VIII-V вв. до н.э.) / Этика и ритуал в традиционном Китае. М.
1989 Исследования по китайской мантике / *Народы Азии и Африки* 5.
Карапетьянц А.М.
1977 Китайское письмо до унификации 213 г. до н.э. / Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М.
1981 Формирование системы канонов в Китае / Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М.
1982 Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий / Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М.
1988 "Чунь цю" и древнекитайский "историографический" ритуал / Этика и ритуал в традиционном Китае. М.
Кобзев А.И.
1978 О роли филологического анализа в историко-философском исследовании /*Народы Азии и Африки* 5.
1983 Проблема природы человека в конфуцианстве (от Конфуция до Ван Янмина) / Проблема человека в традиционных китайских учениях. М.
1993 Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.
1994 Категория дэ: от магической силы к моральному императиву / Двадцать пятая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
1998 *Дэ* и коррелятивные ей категории в китайской классической философии / От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М.
Кожин П.М.
1985 Disciplina Sinica / Шестнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1, М.
1989 Становление древнекитайских ритуалов (неолит - эпоха Хань) / Двадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1, М.
1991 О хронологической глубине историко-культурной памяти древних китайцев / Двадцать вторая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1, М.
1998 "Девять дэ" в концепции государственного управления Гао Яо / От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М.
Косвен М.О
1963 Семейная община и патронимия. М.

Коротаев А.В., Оболонков А.А.
1989 Родовая организация в социально-экономической структуре классовых обществ / *Советская этнография* 2.
Крюков В.М.
1983 Система дарений и ее эволюция в Китае эпохи Чжоу / Четырнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
1984а Погребальный обряд в архаическом Китае и проблемы формирования ранговой иерархии / Пятнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
1984б Эволюция погребального обряда в архаическом Китае: социальный и этнический аспекты / Этническая культура: динамика основных элементов. М.
1985а Военные походы в системе социальных отношений древнекитайского общества конца 2-го - начала 1-го тыс. до н.э. / Шестнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1, М.
1985б Человеческие жертвоприношения в древнем Китае: оценки и интерпретации в историографии КНР / *Общественные науки за рубежом* (серия К) 4.
1986а О первоначальной семантике *дэ* / Семнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
1986б Первое китайское стихотворение? / Двенадцатая научная конференция "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока", ч.1. М.
1987 Символика коммуникации в архаическом ритуале и ее переосмысление в философских традициях древнего Китая / Восемнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1, М.
1988а Дары земные и небесные (к символике архаического ритуала в раннечжоуском Китае) / Этика и ритуал в традиционном Китае. М.
1988б Надписи на западночжоуских бронзовых сосудах из Фуфэна (КНР) / *Вестник древней истории* 1.
1988в Рец.: В.В.Малявин. Чжуан-цзы / *Народы Азии и Африки* 4.
1988г Французская социологическая школа / Свод этнографических понятий и терминов (Этнография и смежные дисциплины. Этнографические школы и направления). М.
1989а Новые археологические открытия в КНР / *Вестник древней истории* 4.
1989б Антропология вчера, сегодня, завтра / *Народы Азии и Африки* 4.
1996 Гоголя зрящий глаз / *Вопросы философии* 9.
1997 Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М.
Крюков М.В.
1961 Род и государство в иньском Китае / *Вестник древней истории* 2.
1967а Формы социальной организации древних китайцев. М.
1967б О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации (К постановке вопроса) / *Советская этнография* 6.
1971 Китайские фамилии: как и когда они возникли / Этнография имен. М.
1972а Система родства китайцев (эволюция и закономерности). М.

1972б Язык иньских надписей. М.
1980 Что такое счастье? (Опыт диахронного исследования социальной психологии в древнекитайском обществе) / *Советская этнография* 2.
Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.
1978 Древние китайцы: проблема этногенеза. М.
Крюков М.В., Хуан Шу-ин
1978 Древнекитайский язык. М.
Кулланда С.В.
1993 Праязыковые этимоны и историко-социологические реконструкции / Ранние формы социальной организации. М.
Леви-Брюль Л.
1930 Первобытное мышление. М.
Лихтенберг Ю.М.
1960 Австралийские и меланезийские системы родства (турано-ганованского типа) и зависимость их от деления общества на группы / *Труды Института этнографии* 54.
Лихтман В.В.
1986 Параллелизм структуры и содержания "Канона стихов" ("Ши цзина") / Количественные методы в изучении истории стран Востока. М.
1988 Пространственные представления шанцев и чжоусцев / Девятнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
Малявин В.В.
1981 О религиозном аспекте народной (локальной) культуры / Двенадцатая научная конференция "общество и государство в Китае", ч.1. М.
1982 Внефеноменальный ритуал и "тоска одинокого" (к характеристике культуры императорского Китая) / Тринадцатая научная конференция "Общество и государство в древнем Китае", ч.1. М.
1985 Чжуан-цзы. М.
1992 Конфуций. М.
Мартынов А.С.
1971 Сила дэ монарха / Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. М.
1989 Категория "вечности" в политической идеологии императорского Китая / Двадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы докладов, ч.2. М.
1998 Категория *дэ* - синтез "жизни" и "порядка" / От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М.
Никольская Р.А.
1959 Культ предков / Вопросы всеобщей истории. Минск.
Переломов Л.С.
1981 Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.
1993 Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.
Поспелов Н.С.
1948 Сложное синтаксическое целое и основные особенности его структуры / *Доклады и сообщения Института русского языка АН СССР* 2.
Рубин В.А.
1970 Идеология и культура древнего Китая. М.

1993 Личность и власть в древнем Китае. М.
Семенцов В.С.
1981 Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М.
Серкина А.И.
1982 Символы рабства в древнем Китае. М.
Спирин В.С.
1976 Построение древнекитайских текстов. М.
1987 Возможные прототипы "канонов" / Восемнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы докладов, ч.1. М.
Сыма Цянь
1972- Исторические записки ("Ши цзи"). Пер. Р.В.Вяткина. Т.1-7. М.
Таскин В.С.
1987 Го юй (Речи царств). Пер. В.С.Таскина. М.
Ткаченко Г.А.
1990 Космос, музыка, ритуал: миф и эстетика в "Люйши чуньцю". М.
Тэрнер В.
1983 Символ и ритуал. М.
Фрейденберг О.М.
1978 Миф и литература древности. М.
Фуко М.
1994 Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С.-Пб.
Шицзин
1957 Шицзин. Пер. А.А.Штукина. М.
Шуйнин В.М. (Крюков В.М.)
1992 Вызов дара / *Этнографическое обозрение* 1.
Щуцкий Ю.К.
1960 Китайская классическая "Книга перемен". М.
Элиаде М.
1978 Космос и история. М.
Яншина Э.М.
1984 Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.

На западноевропейских языках

Allan, S.
1979 Shang Foundations of Modern Folk Religion / Legend, Lore, and Religion in China. San-Francisco.
1981 The Heir and the Sage: Dynasyic Legend in Early China. San-Francisco.
1984 Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the *Shang shu* /*Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* XLVII, part 3.
1991 The Shape of the Turtle. Myth, Art and Cosmos in Early China. NewYork.
Barnard, N.
1959 Some Remarks on the Authenticity of a Western Chou Style Inscribed Bronze / *Monumenta Serica* XVIII.

1973 Records of Discoveries of Bronze Vessels in Literary Sources - and Some Pertinent Remarks on Aspects of Chinese Historiography / *The Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Hong Kong* 6 (1).

Bataille, G.

1957 L'Erotisme. Paris.

Bilsky, L.J.

1975 The State Religion of Ancient China, vol.1. Taipei.

Bodde, D.

1961 The Myths of Ancient China / Mythologies of the Ancient World. N.Y.

Boodberg, P.A.

1979 Selected Works of Peter A.Boodberg. Berkeley.

Book of Songs

1937 The Book of Songs [Shih-ching]. Translated by Arthur Waley. Boston.

Cassirer, E.

1953 Language and Myth. New York.

Chang, Kwang-chih.

1968 The Archaeology of Ancient China. New Haven.

1976 Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives. Cambridge.

1980 Shang Civilization. New Haven.

Cook, C.

1997 Wealth and the Western Zhou / *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* LX, part 2.

Creel, H.

1970 The Origins of Statecraft in China, vol.1. The Western Chou Empire. Chicago.

Dobson, W.

1962 Early Archaic Chinese: a Descriptive Grammar. Toronto.

Eliade, M.

1969 The Quest. Chicago.

Eberhard, W.

1968 The Local Cultures of South and East China. Leiden.

Falkenhausen, L. von.

1993a Issues in Western Zhou Studies: a Review Article / *Early China* 18.

1993b On the Historiographical Orientation of Chinese archaeology /*Antiquity* 67.

1993c Suspended Music. Chime-bells in the Culture of Bronze Age China. Berkeley.

1994a The Date of the Late Western Zhou Ritual Reform: Some Epigraphic Inferences Involving Genealogical Terminology / International Symposium on the Integration of Chinese Archaeology and History. Taipei.

1994b Western Zhou Demographic Trends: Some References from Anthroponymy / International Symposium on the Integration of Chinese Archaeology and History. Taipei.

Fingarette, H.
1972 Confucius - the Secular as Sacred. N.Y.
Fodor, J.A.
1991 Representations: Philosophical Essays on the Foundations of the Cognitive Science. Cambridge.
Girardot, N.J.
1983 Myth and Meaning in Early Taoism. Berkeley.
Granet, M.
1930 Chinese Civilization. London.
1959 Dances et légendes de la Chine Ancienne. Paris.
Halliday, M.
1964 The Linguistic Study of Literary Texts / Proceedings of the IXth International Congress of Linguists. Hague.
Harris Z.S.
1952 Discourse Analysis: a Sample Text / *Language* 28 (4).
Herskowits, M.
1948 Cultural Anthropology. N.Y.
Hsu, Cho-yun and Linduff K.M.
1988 Western Zhou Civilization. New Haven.
Hocart, A.M.
1970 The Life-giving Myth and Other Essays. L.
Ito, Michiharu
1988-89 Yin Religion and Society: Looking beyond the *t'ao-tieh* patterns / *The Journal of Intercultural Studies* 15, 16.
Kane, V.
1982-83 Aspects of Western Chou Appointment Inscriptions: The Charge, the Gifts, and the Response / *Early China* 8.
Karlgren, B.
1936 Yin and Chou in Chinese Bronzes / *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 8.
1937 New Studies in Chinese Bronzes / *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 9.
1946 Legends and Cults in Ancient China / *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 18.
Keesing, R.
1984 Rethinking Mana / *Journal of Anthropological Research* 40 (4).
Keightley, D.N.
1972 *Shih cheng*: a New Hypothesis about the Nature of Shang Divination / Conference "Asian Studies on the Pacific Coast". Monterey. California.
1978 Sources of Shang History. Berkeley.
1982 Akatsuka Kiyoshi and the Culture of Early China. A Study in Historical Method / *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42 (1).

1983-1985 Reports from the Shang: A Corraboration and Some Speculation / *Early China*, 9-10.
1991 The Quest for Eternity in Ancient China: the Dead, their Gifts, their Names / Ancient Mortuary traditions in China. L.A.

Kryukov, V.
1988 Potlach in Ancient China: an Essay in Stadial Description of the Institution of Gift-making and Social Stratification / 12th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Zagreb.
1995 Symbols of Power and Communication in Pre-Confucian China (On the Anthropology of *de*) / *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* LVIII, part 2.

Lee, O.
1967 Chronological Data from Western Chou Bronzes / *Chinese Culture* 8 (4).

Legge, J.
1939 The Chinese Classics. Vol.1-8. Peiping.

Lewis, M.E.
1990 Sanctioned Violence in Ancient China. Albany.

Loehr, M.
1968 Ritual Vessels of Bronze Age China. N.Y.

Lo Meng-ts'e
1971 The Primeval State and Ideas of Creation in Early Chinese Philosophy and Classics / *Journal of Oriental Studies* 9.

Maspero, H.
1924 Légendes mythologoques dans le *Chou King* / *Journal Asiatique* 204.
1954 Contribution à l'étude de la société chinoise à la fin des Chang et au dé but des Tcheou / *Bulletin de L'Ecole Francaise d'Extreme-Orient* 46.2.

Munro, D.
1969 The Concept of Man in Early China. Stanford.

Murdock, G.P.
1949 Social Structure. N.Y.

Nikkila, P.
1982 Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. Vol.1.The Terms in Shu Ching and Shih Ching. Helsinki.

Nivison, D.
1978-1979 Royal "Virtue" in Shang Oracle Inscriptions / *Early China* 4.
1989 The "Question" Question / *Early China* 14.

Origins
1983 The Origins of Chinese Civilization. Berkeley.

Qiu Xigui
1989 An Examination of Whether the Charges in Shang Oracle-Bone Inscriptions are Questions / *Early China* 14.

Rawson, J.
1990 Western Zhou Ritual Bronzes from the Arthur M.Sackler Collections. Cambridge (Mass.).
1993 The Ancestry of Chinese Bronze Vessels / History from Things: Essays on Material Culture. Washington.
Ricoeur, P.
1974 The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics. Evanston.
Schuessler, A.
1987 A Dictionary of Early Zhou Chinese. Honolulu.
Schwartz, B.I.
1985 The World of Thought in Ancient China. Cambridge (Mass).
Schmidt, S.
1973 Texttheorie. Mûnchen.
Serruys, A.
1969 Fang Yen IV, 5 and 31. Knee Covers and Apron / *The Bulletin of the Institute of History and Philology* 39.
Shaughnessy, E.L.
1991 Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels. Berkeley.
Sperber, D.
1979 Rethinking Symbolism. Cambridge.
Sun, Kang-i
1979 The concept of Time in the *Shih Ching* / *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 12 (1-2).
Tung, Tso-pin
1969 Ten Examples of early Tortoise Shell Inscription / Excursion in Sinology. Harvard.
Turner, V.
1978 Myth and Symbol / International Encyclopedia of Social Sciences, vol.10.
Vandermeersch, L
1977 Wangdao ou La vois royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine ancienne. Vol.1. Paris.
1980 Ibid. Vol.2. Paris.
Wojtasievich, O.
1954 The Origin of Chinese Clan Names / *Rocznic Orientalisticzny* XIX
Wong, Yeu-Guang
1992 The Continuity of Chinese Humanism in the Shang-Chou Period / *Journal of Chinese Philosophy* 19 (4).
Yang, Lien-sheng
1957 The Concept of "Pao" as a Basis of Social Relations in China / Chinese Thought and Insttutions. Chicago-London.
Yetts, W.
1957 Chronological Tables of the Three Dynasties / The Rulers of China. London.

На китайском языке

Периодические издания

Бэйцзин дасюэ сюэбао 北京大學學報
Вэньбо 文博
Вэньу 文物
Вэньу цзикань 文物季刊
Вэнь ши 文史
Вэнь ши чжиши 文物知識
Госюэ яньцзю 國學研究 (Пекинский университет)
Гувэньцзы яньцзю 古文字研究
Гугун вэньу юэкань 故宮文物月刊
Гуйчжоу гунсюэюань сюэбао 貴州工學院學報
Далу цзачжи 大陸雜誌
Дунфан цзачжи 東方雜誌
Жэньвэнь цзачжи 人文雜誌
Жэньвэнь цзачжи цункань 人文雜誌叢刊
Иньду сюэкань 殷都學刊
Каогу 考古
Каогу сюэбао 考古學報
Каогу юй вэньу 考古與文物
Каогу юй вэньу цункань 考古與文物叢刊
Лиши цзяосюэ 歷史教學
Лиши юйянь яньцзюсо цзикань 歷史語言研究院歷史語言研究所集刊
Лиши юйянь яньцзюсо цзикань вайбянь 歷史語言研究院歷史語言研究所集刊外編
Лиши яньцзю 歷史研究
Сибэй дасюэ сюэбао 西北大學學報
Синь цзяньшэ 新建設
Синь шисюэ 新史學
Сычуань дасюэ сюэбао 四川大學學報 (Серия филос. и обществ. наук)
Сюэшу юэкань 學術月刊
Фудань дасюэ сюэбао 復旦大學學報 (Серия общественных наук)
Хуаси ссхэ дасюэ яньцзюсо цзикань 華西協合大學研究所集刊
Цзянхань каогу 江漢考古
Чжунго вэньхуа яньцзюсо сюэбао 香港中文大學中國文化研究所學報
Чжунго вэньу бао 中國文物報

Чжунго гудайши луньцун 中國古代史論叢
Чжунго лиши боугуань гуанькань 中國歷史博物館館刊
Чжунго чжэсюэ 中國哲學
Чжунфа дасюэ юэкань 中法大學月刊
Чжунхуа вэнь ши луньцун 中華文史論叢
Чжунъюань вэньу 中原文物
Чуаньтун вэньхуа юй сяньдайхуа 傳統文化與現代化
Цзэшань 責善
Шанхай боугуань гуанькань 上海博物館館刊
Шихо юэкань 食貨月刊
Шэхуй кэсюэ чжаньсянь 社會科學戰線
Яньцзин сюэбао 燕京學報
Яньцзин шэхуй кэсюэ 燕京社會科學

Ань Чжиминь 安志敏
1991 虢國墓地和三門峽考古【Гого муди хэ Саньмэньcя каогу】Могильник царства Го и археология Саньмэньcя / *Чжунго вэньу бао* 10 февраля.

Аньян иньсюй нули
1977 安陽殷墟奴隸祭祀坑的發掘【Аньян иньсюй нули цзисы кэн дэ фацзюэ】Раскопки ям с жертвоприношениями рабов в иньской столице (Аньян) / *Каогу* 1.

Аньян иньсюй сицюй
1986 安陽殷墟西區一七一三號墓的發掘【Аньян иньсюй сицюй 1713 хао му дэ фацзюэ】Раскопки могилы №1713 из западного района иньской столицы (Аньян) / *Каогу* 8.

Бань Гу 班固
1964 漢書【Ханьшу】История династии Хань, тт. 1-12. Пекин.

Баоцзи
1988 寶雞鯨國墓地【Баоцзи Юйго муди】Могильник царства Юй в Баоцзи. Пекин.

Бэйцзин Люлихэ
1989 北京琉璃河出土西周有銘銅器座談紀要【Бэйцзин Люлихэ чуту си Чжоу ю мин тунци цзотань цзияо】Краткое изложение обмена мнениями по поводу западночжоуских бронзовых сосудов с надписями, обнаруженных в Люлихэ под Пекином / *Каогу* 10.

Ван Говэй 王國維
1959 觀堂集林【Гуаньтан цзилинь】Собрание сочинений Гуаньтана, тт.1-4. Шанхай.

Ван Гуанъюн 王光永
1983 從用鼎制度談周代的士【Цун юн дин чжиду тань Чжоу дай ды ши】О *ши* эпохи Чжоу в свете регламентации использования сосудов *дин* / *Каогу юй вэньу цункань* 3.
Ван Гуймин 王貴民
1961 商周制度考信【Шан Чжоу чжиду каосинь】Исследование строя династий Шан и Чжоу. Тайбэй.
Ван Гуанъяо 王光堯
1995 從新出土之楊姞壺看楊國【Цун синь чутуды Ян Цзи ху кань Ян-го】Взгляд на царство Ян в свете недавно найденного сосуда Ян Цзи / *Гугун боуюань юанькань* 2.
Ван Жэньцун 王人聰
1995 楊姞壺銘文釋讀與北趙 93 號墓主問題【Ян Цзи ху мин вэнь шиду юй Бэйчжао 93 хао мучжу вэньти】Интерпретация текста на сосуде Ян Цзи и вопрос о том, кто захоронен в погребении №93 в Бэйчжао / *Вэньу* 5.
Ван Жэньцун, Ду Найсун 王人聰、杜迺松
1990 中文大學文物館藏「兮甲盤」及相關問題研究【Чжунвэнь дасюэ вэньугуань цан Си Цзя пань цзи сянгуань вэньти яньцзю】Сосуд "Си Цзя пань" из собрания музея Университета Чжунвэнь и исследование связанных с ним проблем / *Чжунго вэньхуа яньцзюсо сюэбао* 21.
Ван Минкэ 王明珂
1993 周人的族源與華夏西部族群邊界的形成【Чжоужэнь ды цзу юань юй хуа ся сибу цзуцюнь бяньцзе ды синчэн】Происхождение чжоусцев и формирование западных границ этнической общности хуася / *Далу цзачжи* 87.
Ван Ниншэн 王寧生
1986 彝族和納西族的羊骨卜【Ицзу хэ наси цзу дэ янгу бу】Гадания на бараньих лопатках у ицзу и наси / 文物與考古論集【Вэньу юй каогу луньцзи】Сборник статей по изучению памятников материальной культуры и археологии. Пекин.
Ван Сяньтан 王獻唐
1960 黃縣其器【Хуан сянь Цзи ци】Сосуды царства Цзи из уезда Хуансянь. Цзинань.
Ван Хуй 王輝
1983 逆鐘銘文箋釋【Ни чжун минвэнь цзяньши】Дешифровка надписи на колоколе "Ни чжун" / *Каогу юй вэньу цункань* 2.

1991 史密簋釋文考地【Ши Ми гуй шивэнь као ди】 Отождествление географических названий, упоминаемых в надписи на сосуде "Ши Ми гуй" / *Жэньвэнь цзачжи* 4.

Ван Шэньсин 王慎行

1983 西周若干問題研究綜述【Си Чжоу ши жоган вэньти яньцзю цзуншу】 О состоянии изучения проблем истории Западного Чжоу / *Жэньвэнь цзачжи* 4.

Ван Эньтянь 王恩田

1981 岐山凰雛村西周建筑基址的有關問題【Цишань Фэнчуцунь Си Чжоу цзяньчжу цюнь цзичжи дэ югуань вэньти】 Вопросы, связанные с остатками строительного комплекса эпохи Западного Чжоу в деревне Фэнчу уезда Цишань / *Вэньу* 1.

1993 周代昭穆制度源流【Чжоу дай чжаому чжиду юаньлю】 Происхождение чжоуской системы *чжао-му* / [Си чжоу:1993].

Ван Юйчжэ 王玉哲

1959 中國上古史綱【Чжунго шангу шиган】 Очерки истории древнего Китая. Шанхай.

Гао Мин 高明

1987 中國古文字學通論【Чжунго гувэньцзысюэ тунлунь】 Введение в изучение древнекитайской письменности. Пекин.

Гао Мин, Юй Вэйчао 高明、俞偉超

1978а 周代用鼎制度研究【Чжоудай юн дин чжиду яньцзю】 Исследование системы использования сосудов *дин* в эпоху Чжоу (1) / *Бэйцзин дасюэ сюэбао* 1.

1978б То же (2) / *Бэйцзин дасюэ сюэбао* 2.

1979 То же (3) / *Бэйцзин дасюэ сюэбао* 1.

Гао Мусэнь 高木森

1986 西周青銅彝器彙考【Си Чжоу цинтун ици хуйкао】 Исследования бронзовых ритуальных сосудов периода Западного Чжоу. Тайбэй.

Гао Чжицюнь 高智群

1992а 獻俘禮研究【Сянь фу ли яньцзю】 Исследование церемонии подношения пленных (1) / *Вэнь ши* 35.

1992б *То же* (2) / *Вэнь ши* 36.

Го Баоцзюнь 郭寶鈞

1964 濬縣辛村【Цзюнь сянь Синьцунь】 Синьцунь в уезде Цзюнь. Пекин.

1981 商周銅器群綜合研究【Шан Чжоу тунцицюнь цзунхэ яньцзю】 Комплексное исследование наборов бронзовых сосудов эпохи Шан-Чжоу. Пекин.

Го Можо 郭沫若
1954а 殷周青銅器銘文研究【Инь Чжоу цинтунци минвэнь яньцзю】 Изучение надписей на бронзовых сосудах эпохи Инь-Чжоу. Пекин.
1954б 金文叢考【Цзиньвэнь цункао】 Сборник статей о надписях на бронзе. Пекин.
1958 兩周金文辭大系【Лян Чжоу цзиньвэнь цы даси】 Общий свод надписей на бронзе эпохи Западного и Восточного Чжоу. Т. 1-8. Пекин.
1959 由周初四德器的考釋談到殷代已在進行文字簡化【Ю Чжоу чу сы Дэ ци ды каоши таньдао Иньдай и цзай цзиньсин вэньцзы цзяньхуа】 Размышления об уже начавшемся в эпоху Инь процессе упрощения иероглифического письма, основанные на исследовании четырех сосудов Дэ раннечжоуского времени / *Вэньу* 7.
1960 安陽圓坑墓中鼎銘考釋【Аньян юанькэнму чжун *дин* мин каоши】 Дешифровка надписи на сосуде *дин* из круглого могильника в Аньяне / *Каогу сюэбао* 1.
1961 殷周請青銅器銘文研究【Инь Чжоу цинтунци минвэнь яньцзю】 Исследование надписей на бронзовых сосудах эпохи Инь-Чжоу. Пекин.
1965 殷契粹編【Инь ци цуй бянь】 Избранные иньские надписи. Пекин.
Го Силян 郭錫良
1994 西周金文音系初探【Си Чжоу цзиньвэнь иньси чутань】 Предварительное исследование фонологической системы надписей на западночжоуских бронзовых сосудах / *Госюэ яньцзю* 2.
Гого муди
1992 虢國墓地又獲重大發現【Гого муди фацзюэ ю хо чжунда фасянь】 Новое важное открытие на могильнике царства Го / *Чжунго вэньу бао* 2 февраля.
Гу Цзеган 顧頡剛
1979 <周公制禮>的傳說和「周官」一書的出現【Чжоу гун чжи ли ды чуаньшо хэ Чжоу гуань и шу ды чусянь】 Легенда о том, как "Чжоу гун ввел *ли*", и появление книги "Чжоугуань"/ *Вэнь ши* 6.
1990 「酒誥」校釋譯論【Цзю гао цзяо ши и лунь】 Текстологический анализ, толкование и перевод "Цзю гао" / *Вэньши* 33.
Гэ Чжэнь 葛貞
1980 用日食、月相來研究西周的年代學【Юн жиши юэсян лай яньцзю си Чжоу ды няньдайсюэ】 Исследование хронологии Запад-

ного Чжоу с точки зрения сведений о солнечных затмениях и фазах луны / *Гуйчжоу гунсюэ сюэбао* 2.

Гу Яньу 顧炎武

б.д. 亭林詩文全集【Тинлинь ши вэнь цюаньцзи】Полное собрание сочинений Гу Тинлиня. Шанхай, т.3.

Дин Шань 丁山

1940 周武王克殷日曆【Чжоу У ван кэ Инь жили】Дата завоевания Инь У-ваном / *Цзэшань* 1.20.

1956 甲骨文所見氏族及其制度【Цзягувэнь соцзянь шицзу цзи ци чжиду】Родовая организация и ее система по данным надписей на гадательных костях. Пекин.

Ду Найсун 杜迺松

1974 從列鼎制度看克己復禮的反動性【Цун ле дин чжиду кань кэ цзи фу ли ды фаньдунсин】Реакционный характер "самоограничения и востановления *ли*" в свете системы *ле дин* / *Каогу* 1.

Ду Чжэншэн 杜正勝

1979 西周封建的特質【Си Чжоу фэнцзянь ды тэчжи】Сущность наследственных пожалований в эпоху Западного Чжоу / *Шихо юэкань* 9.

1990 夏文化可能討論嗎?【Ся вэньхуа кэнэн таолунь ма】Можно ли говорить о культуре Ся? / *Синь шисюэ* 1:2.

1992 古代社會與國家【Гудай шэхуй юй гоцзя】Древнее общество и государство. Тайбэй.

Дун Цзобинь 董作賓

1933 甲骨文斷代研究例【Цзягувэнь дуань дай яньцзюли】О датировке гадательных надписей / *Лиши юйянь яньцзюсо цзикань вайбянь* 1:1.

1952 西周年曆譜【Си Чжоу няньли пу】Хронологические таблицы Западного Чжоу/ *Лиши юйянь яньцзюсо цзикань* 23:2.

Жун Гэн 容庚

1959 金文編【Цзиньвэнь бянь】Иероглифический словарь надписей на бронзе. Пекин.

Жун Гэн, Чжан Вэйчи 容庚、張維持

1958 殷周青銅器通論【Инь Чжоу цинтунци тунлунь】Свод сведений о бронзовых сосудах эпохи Инь-Чжоу. Пекин.

Жун Мэнъюань 榮孟源

1980 試談西周紀年【Шитань си Чжоу цзинянь】О хронологии Западного Чжоу / *Чжунхуа вэнь ши луньцун* 1.

И цзю цзю эр

1993 1992 年春天馬曲村遺址墓葬發掘報告【И цзю цзю эр нянь чунь Тяньма Цюйцунь ичжи муцзан фацзюэ баогао】Отчет о раскопках весной 1992 года поселения и могильника в районе Тяньма-Цюйцунь / *Вэньу* 3.

Инь Вэйчжан 尹瑋璋

1990 新出土的太保銅器及其相關的問題【Синь чутуды тайбао тунци цзи ци сянгуаньды вэньти】Новые находки бронзовых сосудов, принадлежавших *тайбао*, и связанные с ними вопросы / *Каогу* 1.

Инь Вэйчжан, Цао Шуцинь 尹瑋璋、曹淑琴

1991 周初太保器綜合研究【Чжоу чу тайбао ци цзунхэ яньцзю】Комплексное исследование раннечжоуских сосудов, принадлежавших *тайбао* / *Каогу сюэбао* 1.

1995 概述近十餘年來商代考古的研究【Гайшу цзинь ши юй нянь лай Шан дай каогу ды яньцзю】Об изучении археологии эпохи Шан за последние десять с лишним лет / [Чжунго шан 1995].

Инь Чжоу

1984- 殷周金文集成【Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн】Свод надписей на бронзе эпохи Инь-Чжоу. Т.т.1-15. Пекин.

Инь Шэншин 尹盛平

1984 周原西周宮室制度初探【Чжоуюань си Чжоу гунши чжи-ду чутань】Первоначальное исследование западночжоуского дворцового комплекса в Чжоуюани / *Вэньу* 9.

1988 西周微氏家族青銅器群研究【Си Чжоу Вэй ши цзяцзу цинтунци цюнь яньцзю】Исследование западночжоуских бронзовых сосудов семьи Вэй. Пекин.

1993 新出太保銅器銘文及周初分封諸侯授民問題【Синь чу тай-бао тунци минвэнь цзи Чжоу чу фэнь фэн чжухоу шоу минь вэньти】Новые надписи на бронзовых сосудах, принадлежавших *тайбао*, и вопрос о передаче населения во время пожалований наследственными владениями в начале Чжоу / [Си Чжоу 1993].

Инь Шэншин, Ли Сисин 尹盛平、李西興

1993 1983年以來西周文物考古方面的重大發現和重要研究成果之綜述【1983 нянь илай Си Чжоу вэньу каогу фанмя̀нь ды чжунда фасянь хэ чжунъяо яньцзю чэнго чжи цзун-шу】Важнейшие археологические находки и наиболее существенные результаты исследований памятников материальной культуры эпохи Западного Чжоу / [Си Чжоу 1993].

Иньсюй фацзюэ
1987 殷墟發掘報告【Иньсюй фацзюэ баогао】Отчет о раскопках иньской столицы в 1958-1961 годах. Пекин.
Кун Сянсин 孔祥星
1974 孔子宣揚喪葬儀禮的反動目的【Кунцзы сюаньян санцзан или ды фаньдун муди】Реакционные цели проповедовавшегося Конфуцием погребального ритуала / *Вэньу* 1.
Ли Пинсинь 李平心
1979 保卣銘新釋【Бао ю мин синь ши】Новое толкование надписи на сосуде "Бао ю" / *Чжунхуа вэнь ши луньцун* 1.
Ли Сюаньбо 李玄伯
1949 中國古代社會新研【Чжунго гудай шэхуй синьянь】Новые исследования древнекитайского общества. Шанхай.
Ли Сюэцинь 李學勤
1978 論史墻盤及其意義【Лунь ши Цян пань цзи ци ии】О сосуде "Ши Цян пань" и его значении / *Каогу сюэбао* 2.
1979 西周中期青銅器的重要標尺【Си Чжоу чжунци цинтунци ды чжунъяо бяочи】Важный эталон бронзовых сосудов среднего периода Западного Чжоу / *Чжун-го лиши бо-угуань гуанькань* 1.
1981а 何尊新釋【Хэ цзунь синь ши】Новое толкование надписи на сосуде "Хэ цзунь" / *Чжунъюань вэньу* 1.
1981б 論多友鼎的時代及意義【Лунь Дою дин ды шидай цзи ии】О датировке и значении сосуда "Дою дин" / *Жэньвэнь цзачжи* 6.
1986 中國美術全集, 工藝美術編5: 青銅器【Чжунго мэйшу цюаньцзи, гунъи мэйшу бянь 5: цинтунци】Полное собрание произведений изобразительного искусства Китая. Т.5 ("Прикладное искусство"), раздел "Бронзовые сосуды". Пекин.
1989 周文王時期卜甲與商周文化關系【Чжоу Вэнь-ван шици буцзя юй Шан Чжоу вэньхуа гуаньси】Гадательные кости эпохи чжоуского Вэнь-вана и культурные связи между Шан и Чжоу / 李學勤集【Ли Сюэцинь цзи】Сборник статей Ли Сюэциня. Харбин.
1991 三門峽虢國墓新發現與虢國史【Саньмэньсся Гого му синь фасянь юй Гого ши】Новые находки погребений царства Го в Саньмэньсся и история царства Го / *Чжунго вэньу бао* 3 февраля.
1995 補論子犯編鐘【Бу лунь Цзыфань бяньчжун】Дополнительные размышления о наборе колоколов Цзыфаня / *Чжунго вэньу бао* 28 мая.

Ли Сяньдэн 李先登
1984 禹鼎集釋【Юй дин цзиши】Толкование надписи на сосуде "Юй дин" / *Чжунго лиши боугуань гуанькань* 6.
1986 曾國銅器的初步分析【Цзэнго тунци ды чубу фэньси】Предварительный анализ бронзовых сосудов из царства Цзэн / *Чжунго лиши боугуань гуанькань* 9.
1993 西周井叔青銅器年代的初步研究【Си Чжоу Цзин шу цинтунци няньдай ды чубу яньцзю】Предварительное исследование западночжоуских бронзовых сосудов Цзин-шу / [Си Чжоу 1993].
Ли цзи
1934 禮記集說【Ли цзи цзишо】Записки о ритуале со сводным комментарием. [б.м.].
Ли Цзычжи 李自智
1993 殷商兩周的車馬殉葬【Инь Шан лян Чжоу ды чэ ма сюньцзан】Сопогребения колесниц в эпоху Шан и Чжоу / [Чжоу вэньхуа 1993].
Ли Цзяшу 李家樹
1990 詩經的歷史公案【Ши цзин дэ лиши гунъань】Исторический спор о "Ши цзин". Тайбэй.
Ли Чжунцао 李仲操
1978 史墻盤明文試釋【Ши Цян пань минвэнь шиши】Опыт дешифровки надписи на сосуде "Ши Цян пань" / *Вэньу* 3.
1982 也釋多友鼎銘文【Е ши До Ю дин минвэнь】Еще одно толкование надписи на сосуде "До Ю дин"/ *Жэньвэнь цзачжи* 6.
1987 何尊銘文釋補【Хэ цзунь минвэнь ши бу】Дополнения к дешифровке надписи на сосуде "Хэ цзунь" / *Каогу юй вэньу* 4.
1992 西周金文中的婦女稱謂【Си Чжоу цзиньвэнь чжун ды фунюй чэн вэй】Наименования женщин в надписях на бронзе эпохи Западного Чжоу / *Гувэньцзы яньцзю* 18.
Ли Шипин 李世平
1993 西周宗教觀淺論【Си Чжоу цзунцзяогуань цяньлунь】Заметки о религиозных воззрениях чжоусцев / [Си Чжоу 1993].
Ли Янун 李亞農
1955 周族的氏族制與拓跋族的前封建制【Чжоу цзу дэ шицзу чжи юй тоба цзу дэ цянь фэнцзянь чжи】Родовой строй чжоусцев и дофеодальный строй тоба. Шанхай.
1957 殷代社會生活【Иньдай шэхуй шэнхо】Общественная жизнь эпохи Инь. Шанхай.

Линь Шоуцзинь 林壽晉
1961 「上村嶺號國墓地」補記【Шанцуньлин гого муди буцзи】Дополнительные заметки к публикации "Могильник царства Го в Шанцуньлине" / *Kaogu* 9.
Линь Юнь, Чжан Ячу 林沄、張亞初
1964 「對揚補釋」質疑【Дуй ян бу ши чжи и】Сомнения в правомерности выводов статьи "Дополнительное толкование термина *дуй ян*" / *Kaogu* 5.
Ло Боцзянь 羅伯健
1987 兩周玉組佩考【Лян Чжоу юй цзупэй као】Исследование о комплектах нефритовых подвесок эпохи Чжоу / *Вэньбо* 4.
Ло Кунь 羅琨
1982 商代人祭及相關問題【Шандай жэньцзи цзи сянгуань вэньти】Человеческие жертвоприношения в эпоху Шан и связанные с этим проблемы / [Цзягу 1982].
Ло Сичжан 羅西章
1979 陝西扶風發現厲王趐簋【Шаньси Фуфэн фасянь Ли-ван Ху гуй】В Фуфэне (Шэньси) обнаружен *гуй* Ли-вана Ху / *Вэньу* 4.
1993 周原青銅器窖藏及有關問題的探討【Чжоуюань цинтунци цзяоцан цзи ю гуань вэньти ды таньтао】Клады бронзовых сосудов в Чжоуюане и обсуждение связанных с ними вопросов / [Чжоу вэньхуа 1993].
Ло Чжэньюй 羅振玉
1930 三代吉金文存【Сань дай цзицзинь вэньцунь】Свод надписей на бронзовых сосудах эпохи трех династий. Бэйпин.
Лю Баоцай 劉寶才
1981 西周宗教思想特點試議【Си Чжоу цзунцзяо сысян тэдянь шии】Особенности религиозной идеологии эпохи Западная Чжоу / *Жэнь вэнь цзачжи* 2.
Лю Баоцай, Чжоу Супин 劉寶才、周蘇平
1984 西周史料述要【Си Чжоу шиляо шуяо】Краткая характеристика источников по истории Западного Чжоу / *Жэньвэнь цзачжи цункань* 2.
Лю Се 劉勰
1980 文心雕龍【Вэньсинь дяолун】Резной дракон литературной мысли. Пекин.
Лю Сян 劉翔
1983 周夷王經營南淮夷及其與鄂之關系【Чжоу И ван цзинъин нань хуайи цзи ци юй Э чжи гуаньси】О том, как чжоуский И-

ван управлял *наньхуайи* и их взаимоотношения с царством Э / *Цзянхань као гу* 3.

Лю Тичжи 劉體知

1935 小校經閣金文拓本 【Сяосяо цзингэ цзиньвэнь тобэнь】 Эстампажи надписей на бронзовых сосудах из собрания Сяосяо Цзингэ. [Б.м.].

Лю Хуань 劉桓

1992 關於琉璃河新出太保二器的考釋【Гуаньюй Люлихэ синь чу тайбао эр ци ды каоши】 О дешифровке двух принадлежавших *тайбао* сосудов, недавно обнаруженных в Люлихэ / *Сюэси юй таньсо* 3.

Лю Ции 劉啓益

1979 西周金文中月相詞語的解釋【Си Чжоу цзиньвэнь чжун юэсян цыюй дэ цзеши】 Толкование встречающихся в надписях на бронзе выражений, обозначающих фазы луны / *Лиши цзяосюэ* 6.

1980 西周金文中所見的周王后妃【Си Чжоу цзиньвэнь чжун со цзяньды Чжоу ван хоу фэй】 Жены и наложницы чжоуских ванов в свете надписей на бронзовых сосудах периода Западного Чжоу / *Каогу юй вэньу* 4.

1985а 西周武成時期銅器的初步清理【Си Чжоу У Чэн шици тунци ды чубу цинли】 Предварительная классификация западночжоуских бронзовых сосудов периода правлёния У-вана и Чэн-вана / *Гувэнь цзы яньцзю* 12.

1985б 西周康王時期銅器的初步清理【Си Чжоу Кан ван шици тунци ды чубу цинли】 Предварительная классификация западночжоуских бронзовых сосудов периода правления Кан-вана / [*Чугу вэньсянь* 1985].

1992а 西周穆王時期銅器的初步清理【Си Чжоу Му ван шици тунци ды чубу цинли】 Предварительная классификация западночжоуских бронзовых сосудов периода правления Му-вана/ *Гувэнь цзы яньцзю* 18.

1992б 西周懿王時期銅器的初步清理【Си Чжоу И ван шици тунци ды чубу цинли】 Предварительная классификация западночжоуских бронзовых сосудов периода правления И-вана / *Вэнь ши* 36.

Лю Циюй 劉起釪

1989 尚書學史【Шаншу сюэши】 История изучения "Шан-шу". Шанхай.

Лю Шиэ 劉士莪
1989 周原青銅器與西周文明【Чжоуюань цинтунци юй си Чжоу вэнь мин】Бронзовые сосуды из Чжоуюаня и цивилизация Западного Чжоу / *Сибэй дасюэ сюэбао* 3.
Лю Юй 劉雨
1982 金文初詁辨析【Цзиньвэнь чуцзи бяньси】Толкование термина *чу цзи* в надписях на бронзовых сосудах / *Вэньу* 11.
1983 多友鼎銘的年代與地名考訂【Дою дин мин ды няньдай юй димин каодин】Датировка надписи на сосуде "Дою дин" и дешифровка упоминаемых в ней географических названий / *Каогу* 2.
1989 西周金文中的祭祖禮【Си Чжоу цзиньвэнь чжун ды цзи цзу ли】Ритуал принесения жертв предкам в надписях на западночжоуских бронзовых сосудах / *Каогу сюэбао* 4.
1992 南陽仲脩父簋不是宣王標準器【Наньян Чжун Чэнфу гуйбу ши Сюань ван бяочжунь ци】Обнаруженный в Наньяне сосуд "Чжун Чэнфу гуй" не является эталоном периода правления Сюань-вана / *Гувэньцзы яньцзю* 18.
Люлихэ
1995 琉璃河西周燕國墓地【Люлихэ си Чжоу Янь го муди】Могильник царства Янь периода Западного Чжоу в Люлихэ. Пекин.
Люй Сымянь 呂思勉
1947 先秦史【Сянь Цинь ши】История доциньской эпохи. [Б.м.].
Ма Чэнъюань 馬承源
1982 金文中月相的研究【Цзиньвэнь чжун юэсян дэ яньцзю】Исследование обозначений фаз луны в надписях на бронзе / *Шанхай боугуань гуанькань* 2.
1994 中國青銅器【Чжунго цинтунци】Китайские бронзовые изделия. Пекин.
Пэн Банцюн 彭邦炯
1989 從「帥」、「屯」論及相關甲骨刻辭【Цун янь чунь лунь цзи сяп гуань цзягу кэцы】Об иньских гадательных надписях, в которых встречаются знаки *янь* и *чунь* / *Каогу юй вэньу* 3.
1993 周人的一大創造：士的新說【Чжоужэнь ды и да чуанцзао: ши ды синь шо】Важное нововведение чжоусцев: новое толкование понятия *ши* / [Чжоу вэньхуа 1993].
Пэн Си, Сюй Цзюньчэн 彭曦、許俊成
1981 穆公簋蓋銘文簡釋【Му гун гуй гай минвэнь цзяньши】Краткое толкование надписи на крышке сосуда "Му-гун гуй" / *Каогу юй вэньу* 4.

Саньмэньcя
1992 三門峽上村嶺虢國墓地M2001發掘簡報【Саньмэньcя Шанцуньлин Гого муди M2001 фацзюэ цзяньбао】 Краткий отчет о раскопках погребения M2001 в могильнике царства Го в Шанцуньлине, Сань мэньcя / *Хуася каогу* 3.
Се Юаньчжэнь 謝元震
1987 西周年代論【Си Чжоу няньдай лунь】 О датировке эпохи Западного Чжоу /*Вэнь ши* 28.
Си Чжоу
1993 西周史論文集【Си Чжоу ши луньвэнь цзи】 Сборник статей по истории Западного Чжоу, тт.1-2. Сиань.
Синь Чжунго
1984 新中國的考古發現與研究【Синь Чжунго ды каогу фасянь хэ яньцзю】 Археологические открытия и исследования в новом Китае. Пекин.
Сун Цзянь 宋建
1983 關於西周時期的用鼎問題【Гуаньюй Си Чжоу шици ды юн дин чжиду】 К проблеме использования сосудов *дин* в эпоху Западного Чжоу / *Каогу юй вэньу* 1.
Сунь Хуа 孫華
1995 關於晉侯對組墓的幾個問題【Гуаньюй Цзинь хоу Дуй цзуму ды цзигэ вэньти】 Несколько проблем, связанных с погребениями цзиньского *хоу* по имени Дуй / *Вэньу* 9.
Сунь Цзоюнь 孫作雲
1979 詩經與周代社會研究 【Ши цзин юй Чжоу дай шэхуй яньцзю】 "Ши цзин" и изучение общества эпохи Чжоу. Пекин.
Сунь Цычжоу 孫次舟
1941 虢季子白盤年代新考【Гоцзи Цзы-бо пань няньдай синь као】 Новое исследование датировки надписи на сосуде "Гоцзи Цзы-бо пань" / *Цида госюэ цзикань* т.1, №2.
Сунь Яо 孫耀
1936 春秋時代之世族【Чуньцю шидай чжи шицзу】 Наследственные дома эпохи Чуньцю. Шанхай.
Сыма Цянь 司馬遷
1975 史記【Ши цзи】 Исторические записки, тт.1-10. Пекин.
Сюй Чжоюнь 許倬雲
1993 西周史【Си Чжоу ши】 История Западного Чжоу. Тайбэй.
Сюй Чжуншу 徐中舒
1936 金文嘏詞釋例【Цзиньвэнь гуцы шили】 Толкование лексики, связанной с пожеланиями счастья, в надписях

на бронзовыхсосудах / *Лиши юйянь яньцзюсо цзикань* 6:1.

1959 禹鼎的年代及其相關問題【Юй дин ды няньдай цзи ци сянгуань вэньти】 Датировка сосуда "Юй дин" и связанные с ней вопросы / *Каогу сюэбао* 3.

1978 西周史墻盤銘文箋釋【Си Чжоу ши Цян пань минвэнь цзяньши】Заметки о надписи на сосуде "Ши Цян пань" эпохи Западного Чжоу / *Каогу сюэбао* 2.

1979 西周史論述【Си Чжоу ши луньшу】Очерк истории Западного Чжоу / *Сычуань дасюэ сюэбао* 3.

Сюй Шаохуа 徐少華

1996 鄧國銅器及其歷史地理與文化【Дэн го тунци цзи ци лиши дили юй вэньхуа】Бронзовые сосуды царства Дэн, его историческая география и культура / *Хуася каогу* 1.

Сюй Юншэн 許永生

1993 從虢國墓地考古新發現談虢國歷史概況【Цун Гого муди каогу синь фасянь тань Гого лиши гайкуан】Об истории царства Го в свете новых находок в могильнике этого царства / *Хуася каогу* 4.

Сюэ Шангун 薛尙功

1797 歷代鐘鼎彝器款識法帖【Лидай чжун дин и ци куаньши фате】Эстампажи надписей на бронзовых сосудах и колоколах различных эпох. [Б.м.].

Ся Ханьи 夏含夷 **(Shaughnessy, E.)**

1989 試論周原卜辭思字【Шилунь чжоуюань буцы сы цзы】Об иероглифе *сы* в гадательных надписях из Чжоуюани / *Гувэньцзы яньцзю* 17.

1994 「竹書紀年」與周武王克商的年代【Чжу шу цзинянь юй Чжоу У-ван кэ Шан ды няньдай】"Чжу шу цзинянь" и дата поражения, нанесенного шанцам чжоуским У-ваном / *Вэнь ши* 38.

Ся Цзысянь 夏子賢

1993 殷周天人觀對比研究【Инь Чжоу тянь жэнь гуань дуйби яньцзю】Сравнительное исследование представлений иньцев и чжоусцев о Небе и человеке / [Си Чжоу 1993].

Тан Лань 唐蘭

1955 中國古代歷史上的年代【Чжунго гудай лиши шан ды няньдай】Хронология древней истории Китая / *Синь цзяньшэ* 3.

1962 西周銅器斷代中的「康宮」問題【Си Чжоу тунци дуаньдай чжун ды Кан гун вэньти】К вопросу о "Кан-гуне" в связи с датировкой бронзовых сосудов Западного Чжоу / *Каогу сюэбао* 1.

1972 永盂銘文解釋【Юн юй минвэнь цзеши】Толкование надписи на сосуде "Юн юй" / *Вэньу* 1.
1976 用青銅器銘文來研究西周史【Юн цинтунци минвэнь лай яньцзю си Чжоу ши】Изучать историю Западного Чжоу по надписям на бронзовых сосудах / *Вэньу* 6.
1977 西周時代最早的一件銅器利簋銘文解釋【Си Чжоу шидай цзуй цзао ды и цзянь тунци Ли гуй минвэнь цзеши】Толкование надписи на древнейшем сосуде эпохи Западная Чжоу "Ли гуй" / *Вэньу* 8.
1978 略論西周微史家族窖藏青銅器的重大意義【Люэлунь си Чжоу Вэй ши цзяцзу цзяоцан цинтунци ды чжунда ии】Коротко о значении клада западночжоуских бронзовых сосудов, принадлежавших семье вэйских скрибов / *Вэньу* 3.
1979 蔑曆新詁【Мели синьгу】Новое толкование термина *мели* / *Каогу* 5.
1981 論周昭王時代的青銅器銘刻【Лунь Чжоу Чжао ван шидай ды цин тунци минкэ】О надписях на бронзовых сосудах эпохи чжоуского Чжао-вана / *Гувэнь-цзы яньцзю* 2.

Тяньма

1994а 天馬曲村遺址北趙晉侯墓地第二次發掘【Тяньма Цюйцунь ичжи Бэйчжао Цзинь хоу муди ди эр цы фацзюэ】Второй сезон раскопок погребений цзиньских *хоу* близ Бэйчжао в районе Тяньма-Цюйцунь / *Вэньу* 1.
1994б 天馬曲村遺址北趙晉侯墓地第四次發掘【Тяньма Цюйцунь ичжи Бэйчжао Цзинь хоу муди ди сы цы фацзюэ】Четвертый сезон раскопок погребений цзиньских *хоу* близ Бэйчжао в районе Тяньма-Цюйцунь / *Вэньу* 8.
1995 天馬曲村遺址北趙晉侯墓地第五次發掘【Тяньма Цюйцунь ичжи Бэйчжао Цзинь хоу муди ди у цы фацзюэ】Пятый сезон раскопок погребений цзиньских *хоу* близ Бэйчжао в районе Тяньма-Цюйцунь / *Вэньу* 7.

У Цичан 吳其昌

1936 金文歷朔疏證【Цзиньвэнь лишо шучжэн】Исследование летоисчисления в надписях на бронзовых сосудах / *Яньцзин сюэбао* 6.

У Чжэньфэн 吳鎮烽

1988 金文人名匯編【Цзиньвэнь жэньмин хуйбянь】Свод личных имен, встречающихся в надписях на бронзовых сосудах. Пекин.
1989 史密簋銘文考釋【Ши Ми гуй минвэнь каоши】Дешифровка надписи на сосуде "Ши Ми гуй" / *Каогу юй вэньу* 3.

У Чжэньфэн, Ван Дунхай 吳鎮烽、王東海
1980 王臣簋的出土與相關銅器的年代【Ван чэнь гуй ды чуту и сяншуань тунци ды няньдай】Находка сосуда "Ван чэнь гуй" и датировка других связанных с ним бронзовых сосудов / *Вэньу* 3.
У Шицянь 伍仕謙
1981 微氏家族銅器群年代初探【Вэй ши цзяцзу тунцицюнь няньдай чутань】Предварительное исследование датировки бронзовых сосудов семьи Вэй / *Гувэньцзы яньцзю* 5.
1987 楚簋銘文考釋【Чу гуй минвэнь каоши】Дешифровка надписи на сосуде "Чу гуй" / *Каогу юй вэньу* 6.
Фу Синянь 傅熹年
1981 陝西岐山鳳雛西周建築遺址初探【Шэньси Цишань Фэнчу си Чжоу цзяньчжу ичжи чутань】Предварительное исследование западночжоуских строительных остатков в Фэнчу, уезд Цишань, провинция Шэньси / *Вэньу* 1.
Фэн Юлань
1959 中國哲學史【Чжунго чжэсюе ши】История китайской философии. Гонконг.
Фэнси
1962 灃西發掘報告【Фэнси фацзюэ баогао】Отчёт о раскопках Фэнси. Пекин.
Хоума
1976 侯馬盟書【Хоума мэншу】Клятвенные договоры из Хоума. Пекин.
Ху Хоусянь 胡厚宣
1974 中國奴隸社會的人殉和人祭【Чжунго нули шэхуй дэ жэньсюнь хэ жэньцзи】Сопогребения людей и человеческие жертвоприношения в рабовладельческом обществе Китая (1) / *Вэньу* 7-8.
Хуан Жаньвэй 黃然偉
1972 殷周青銅器賞賜明文研究【Инь Чжоу цинтунци шанцы минвэнь яньцзю】Исследование надписей о пожалованиях на бронзовых сосудах эпохи Инь и Чжоу. Гонконг.
1980 利簋及其時代【Ли гуй цзи ци шидай】"Ли гуй" и его эпоха / *Кокоцугаку* 12.
Хуан Шэнчжан 黃盛璋
1958 釋初吉【Ши чу цзи】Толкование термина *чу цзи* / *Лиши яньцзю* 4.
1978 西周微氏家窖藏器群初步研究【Си Чжоу Вэй ши цзя цзяоцан цицюнь чубу яньцзю】Предварительное исследование клада

западночжоуских сосудов семейства Вэй / *Шэхуй кэсюэ чжаньсянь* 3.
1979 釋旅彝【Ши люй и】О термине *люй и* / *Чжунхуа вэнь ши луньцун* 2.
1983 關於壺的形制發展與名稱演變考略【Гуаньюй ху ды син чжи фачжань юй минчэн яньбянь каолюэ】О развитии форм сосуда *ху* и эволюции его названий / *Чжунъюань вэньу* 2.

Хуан Чжаньюэ 黃展岳
1983 殷商墓葬中人殉人祭的再考察【Инь Шан муцзан чжун жэньсюнь жэньцзи дэ цзай каоча】Снова о сопогребениях людей и человеческих жертвоприношениях в погребениях эпохи Инь-Шан / *Каогу* 10.
1987 中國古代的人牲人殉問題【Чжунго гудай дэ жэньшэн жэньсюнь вэньти】Вопрос о человеческих жертвоприношениях и сопогре-бении людей в древнем Китае / *Каогу* 2.

Хубэй
1972 湖北京山發現曾國銅器【Хубэй Цзиншань фасянь Цзэнго тунци】В Цзиншане (Хубэй) найдены бронзовые сосуды царства Цзэн / *Вэньу* 2.

Хэ Юци 何幼琦
1989 西周年代學論叢【Си Чжоу няньдайсюэ луньцун】Сборник статей по хронологии Западного Чжоу. [б.м.].
1991 召伯其人及其家世【Чжао бо ци жэнь цзи ци цзяши】Чжао-бо и его генеалогия / *Цзянхань каогу* 4.

Хэнань
1981 河南出土商周青銅器【Хэнань чуту Шан Чжоу цинтунци】Бронзовые сосуды эпохи Шан-Чжоу, обнаруженные в провинции Хэнань. Пекин.

Цай Чжэмао 蔡哲茂
1993 卜辭生字再探【Буцы шэн цзы цзай тань】Новое исследование значения знака *шэн* в гадательных надписях / *Лиши юйянь яньцзюсо цзикань* 64:4.

Цай Юньчжан 蔡運章
1994а 洛陽北窯西周墓墨書文字略論【Лоян Бэйяо си Чжоу му мошу вэньцзы люэлунь】Вкратце о надписях тушью из погребения эпохи Западного Чжоу в Бэйяо (Лоян) / *Вэньу* 7.
1994б 論虢仲其人【Лунь Го Чжун ци жэнь】Кто такой Го-чжун? / *Чжунъюань вэньу* 2.

Цзи Сюйшэн 季旭昇
1994 詩經古義新證【Шицзин гуи синьчжэн】Новое толкование древнего смысла "Ши цзин". Тайбэй.
Цзинь Юэ 岳金
1995 微方伯歷史文化研究【Вэйфан бо лиши вэньхуа яньцзю】Историко-культурное исследование о правителе Вэй / *Вэньу цзикань* 2.
Цзоу Хэн 鄒衡
1975 從周代埋葬制度化剖析孔子提昌「禮制」的反動本質【Цун Чжоу дай майцзан чжидухуа поуси Кунцзы тичан ли чжи ды фаньдун синчжи】Реакционная сущность "ритуала", проповедовавшегося Конфуцием, в свете формирования погребального обряда эпохи Чжоу / *Вэньу* 1.
1980 夏商周考古學論文集【Ся Шан Чжоу каогусюэ луньвэнь цзи】Сборник статей по археологии Ся, Шан и Чжоу. Пекин.
1994 論早期晉都【Лунь цзаоци Цзинь ду】О ранней столице царства Цзинь / *Вэньу* 1.
Цзыдянь
1988 甲骨文字典【Цзягувэнь цзыдянь】Словарь иероглифов, встречающихся в иньских гадательных надписях. Чэнду.
Цзягу
1982 甲骨探史錄【Цзягу тань ши лу】В поисках исторических фактов в свете гадательных надписей. Пекин.
Цзягу вэньбянь
1965 甲骨文編【Цзягу вэньбянь】Иероглифический словарь надписей на гадательных костях. Пекин.
Цзягувэнь
1982- 甲骨文合集【Цзягувэнь хэцзи】Сводный корпус иньских гадательных надписей, тт.1-13. Пекин.
Цзян Кунъян 蔣孔陽
1984 談談先秦時代的「禮樂」制度【Таньтань сянь Цинь шидай ды ли юэ чжиду】О системе *ли* и *юэ* в доциньскую эпоху / *Фудань дасюэ сюэбао* 2.
Цзян Мэйхуа 江美
1983 甲金文中宗廟祭禮之研究【Цзя цзиньвэнь чжун цзунмяо цзили чжи яньцзю】Исследование ритуала храмовых жертвоприношений по данным иньских и чжоуски надписей. (Магистерская диссертация. Тамканский университет. Тайвань).

Цинтунци
1960 青銅器圖釋【Цинтунци туши】Иллюстрированный каталог бронзовых сосудов с комментариями. Сиань.
Ци Сыхэ 齊思和
1947 周代錫命禮考【Чжоу дай си мин ли као】Исследование о пожалованиях в эпоху Чжоу / *Яньцзин сюэбао* 32.
1948 西周時代之政治思想【Си Чжоу шидай чжи чжэнчжи сысян】Политическая идеология эпохи Западного Чжоу / *Яньцзин шэхуй кэсюэ* 36.
Цуй Дунби 崔東壁
1930 崔東壁先生遺書【Цуй Дунби сяньшэн ишу】Посмертное собрание сочинений г-на Цуй Дунби, тт.1-12. Бэйпин.
Цуй Юндун 崔永東
1994 西周金文虛詞集釋【Си Чжоу цзиньвэнь сюйцы цзиши】Сборник толкований служебных слов в надписях на бронзе эпохи Западного Чжоу. Пекин.
Цэнь Чжунмянь 岑仲勉
1945 何謂生霸死霸【Хэ вэй шэн ба сы ба】Что такое *шэн ба* и *сы ба* / *Дунфан цзачжи* 41:21.
Цю Сигуй 裘錫圭
1978 史墻盤銘解釋【Ши Цян пань мин цзеши】Толкование надписи на сосуде "Ши Цян пань" / *Вэньу* 3.
1983 關於商代的宗族組織與貴族和平民兩個階級的初步研究【Гуанъюй Шан дай ды цзунцзу цзучжи юй гуйцзу хэ пинминь лянгэ цзецзи ды чубу яньцзю】Предварительное исследование о клановой структуре эпохи Шан и системе двух классов - аристократии и простолюдинов /*Вэнь ши* 17.
1994 關於晉侯銅器銘文的幾個問題【Гуаньюй Цзинь хоу тунци минвэнь ды цзигэ вэньти】Несколько проблем в связи с надписями на сосудах цзиньских *хоу* / *Чуаньтун вэньхуа юй сяньдайхуа* 2.
Чан Юйчжи 常玉芝
1987 商代周祭制度【Шандай чжоуцзи чжиду】Система цикличесих жертвоприношений эпохи Шан. Пекин.
Чанъань
1965 長安張家坡西周銅器群【Си Чжоу Чжанцзяпо тунцицюнь】Бронзовые сосуды эпохи Западного Чжоу из Чжанцзяпо. Пекин.
Чжан Вэньюй 張聞玉
1989 西周共孝懿夷王序與王年考【Си Чжоу Гун Сяо И И ван сюй юй ваннянь као】Последовательность и продолжитель-

ность правления Гун-вана, Сяо-вана, И-вана и И-вана в период Западного Чжоу / *Жэньвэнь цзачжи* 5.

Чжан Гуанчжи 張光直

1986 考古學專題六講【Каогусюэ чжуаньти лю цзян】Шесть лекций по археологии. Пекин.

1993 美術、神話與祭祀【Мэйшу, шэньхуа юй цзисы】Искусство, мифология и жертвоприношения. Тайбэй.

1994 中國青銅時代。第二集【Чжунго цинтун шидай. Ди эр цзи】Бронзовый век Китая. Сборник второй. Тайбэй.

Чжан Гуанчжи, Ли Гуанчжоу и др. 張光直、李光周等

1973 商周青銅器與銘文的綜合研究【Шан Чжоу цинтунци юй минвэнь ды цзунхэ яньцзю】Комплексное исследование бронзовых сосудов эпохи Шан-Чжоу и надписей на них. Тайбэй.

Чжан Гуанъюань 張光遠

1995а 故宮新藏春秋晉文稱霸「子犯和鐘」初釋【Гугун синьцан Чуньцю Цзинь Вэнь чэн ба Цзы Фань хэ чжун чу ши】Предварительное толкование надписи на колоколах "Цзы Фань хэ чжун" из новых поступлений в Музей Гугун / *Гугун вэньу юэкань* 13:1.

1995б 春秋晉國子犯和鐘的排次【Чуньцю Цзиньго Цзыфань хэ чжун ды пайцы】Последовательность колоколов Цзы-фаня из царства Цзинь периода Чуньцю *Чжунго вэньу бао* 6 августа.

Чжан Гуанъюй 張光裕

1979 金文中冊命法典【Цзиньвэнь чжун цэмин фадянь】Церемония инвеституры в надписях на бронзовых сосудах / *The Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Honkong* 3.

Чжан Маожун 張懋鎔

1985 殷周青銅器埋葬意義考述【Инь Чжоу цинтунци майцзан ии каошу】Смысл сопогребения бронзовых сосудов в эпоху Инь-Чжоу / *Вэньбо* 5.

1989 安康出土的史密簋及其意義【Анькан чутуды ши Ми гуй цзи ции】Сосуд "Ши Ми гуй", обнаруженный в Анькане, и его значение / *Вэньу* 7.

1993 周人不用日名說【Чжоужэнь бу юн жимин шо】О том, что чжоусцы не употребляли имен, связанных с десятиричным циклом / *Лиши яньцзю* 5.

1995 周人不用族徽說【Чжоужэнь бу юн цзухуй шо】О том, что чжоусцы не употребляли родовых эмблем / *Каогу* 9.

Чжан Ситан 張西堂

1958 尚書引論【Шан шу иньлунь】Введение в "Шан шу". Сиань.

Чжан Хань
1994 晉侯頤簋銘文初識【Цзинь хоу И гуй минвэнь чу ши】Предварительное исследование надписи на сосуде цзиньского *хоу* И / *Вэньу* 1.
Чжан Хунчжао
1958 中國古歷析疑【Чжунго гули сии】Разьяснение относительно древнекитайского календаря. Пекин.
Чжан Чанпин 張昌平
1995 噩國與噩國銅器【Э го юй Э го тунци】Царство Э и бронзовые сосуды из царства Э / *Хуася каогу* 1.
Чжан Чжэнлан 張政烺
1978 利簋釋文【Ли гуй шивэнь】Толкование надписи на сосуде "Ли гуй" / *Каогу* 1.
Чжан Юншань 張永山
1989 試析「錫多女有貝朋」【Шиси Цы до нюй ю бэй пэн】Опыт толкования фрагмента "Дарить много женщин и связки раковин" / *Гувэньцзы яньцзю* 16.
Чжан Ячу 張亞初
1981 周厲王所作祭器趺簋考【Чжоу Ли ван со цзо цзици Ху гуй као】Изучение сосуда для жертвоприношений "Ху гуй", отлитого Ли-ваном Ху / *Гувэньцзы яньцзю* 5.
1992 殷周青銅鼎器名、用途研究【Инь Чжоу цинтун дин цимин юнту яньцзю】Исследование названий и способов употребления бронзовых сосудов *дин* в эпоху Инь и Чжоу / *Гувэньцзы яньцзю* 18.
Чжан Ячу, Лю Юй 張亞初
1982 商周族氏銘文考釋舉例【Шан Чжоу цзуши минвэнь каоши цзюйли】Примеры исследования родовых инскрипций эпохи Шан-Чжоу / *Гувэньцзы яньцзю* 7.
Чжань Цзыцин 詹子慶
1993 周禮和西周社會【Чжоу ли юй си Чжоу шэхуй】Чжоуский ритуал и западночжоуское общество/ [Си Чжоу 1993].
Чжао Гуансянь 趙光賢
1980 周代社會辨析【Чжоудай шэхуй бяньси】Анализ общества эпохи Чжоу. Пекин.
1988 關於西周出年幾個問題【Гуаньюй си Чжоу чу нянь ды цзигэ вэньти】Несколько вопросов, связанных с началом правления династии Чжоу / *Жэньвэнь цзачжи* 1.

Чжао Иншань 趙英山
1983 古青銅器銘文研究【Гу цинтунци минвэнь яньцзю】Изучение надписей на древних бронзовых сосудах. Тайбэй.
Чжао Шиган 趙世綱
1996 晉公戈的年代小議【Цзинь гун гэ ды няньдай сяои】Замечания по поводу датировки клевца, принадлежавшего Цзиньгуну / *Хуася каогу* 2.
Чжоу вэньхуа
1993 周文化論集【Чжоу вэньхуа луньцзи】Сборник статей по проблемам чжоуской культуры. Сиань.
Чжоу и
1986 周易大傳新註【Чжоу и дачжуань синьчжу】Новое толкование большого комментария к "Чжоу и". Цзинань.
Чжоу ли
1987 周禮正義【Чжоу ли чжэн и】"Чжоу ли" с комментарием. Пекин
Чжоу Фагао
1984 西周年代新考【Си Чжоу няньдай синькао】Новое исследование западночжоуской хронологии / *Далу цзачжи* 68.6.
Чжоу Хунсян 周鴻翔
1990 夏史夏文化研究書目【Ся ши ся вэньхуа яньцзю шуму】Библиография исследований по истории и культуре Ся. Гонконг.
Чжоу Юнчжэнь 周永珍
1982 西周時期的應國、鄧國銅器及地理位置【Си Чжоу шици ды Ин го Дэн го тунци цзи дили вэйчжи】Бронзовые сосуды царств Ин и Дэн периода Западного Чжоу и их географическое положение / *Kaogu* 1.
Чжу цзы
1988 諸子集成【Чжу цзы цзичэн】Собрание сочинений древних философов, тт. 1-8. Пекин.
Чжу Юцзэн 朱右曾
1940 逸周書集訓校釋【Ичжоушу цзисюнь цзяоши】Критический свод комментариев к тексту "Ичжоушу". Шанхай.
Чжунго шан
1995 中國商文化：國際學術討論會論文【Чжунго Шан вэньхуа гоцзи сюэшу таолуньхуй луньвэнь】Культура Шан в Китае: доклады на международной научной конференции. Яньши.
Чжэн Цяо 鄭樵
1935 通志【Тун чжи】Всеобщий свод. Шанхай.

Чуту вэньсянь
1985 出土文獻研究【Чуту вэньсянь яньцзю】Изучение текстов, найденных при археологических раскопках. Пекин.
Чэнь Ли 陳立
1936 公羊義疏【Гунъян ишу】Комментарий к "Гунъян чжуань", тт.1-4. Шанхай.
Чэнь Мэнцзя 陳夢家
1936 商代的神話與巫術【Шандай дэ шэньхуа юй ушу】Миф и шаманство в эпоху Шан / *Яньцзин сюэбао* 20.
1945а 西周年代考【Си Чжоу няньдай као】Хронология Западного Чжоу. Чунцин.
1945б 老子分釋【Лао цзы фэнь ши】Толкование Лао-цзы. Чунцин.
1954 商王廟號考【Шан ван мяохао као】Исследование храмовых имен ванов династии Шан / *Каогу сюэбао* 8.
1955 西周銅器斷代【Си Чжоу тунци дуаньдай】Датировка бронзовых сосудов эпохи Западного Чжоу, 1-2 / *Каогу сюэбао* 9-10.
1956 То же, 3-6 / *Каогу сюэбао* 1-4.
1957 尚書通論【Шан шу тунлунь】Толкование "Шан шу". Шанхай.
Чэнь Пин 陳平
1991 克鼎、克盉銘文及其有關問題【Кэ лэй Кэ хэ минвэнь цзи ци югуань вэньти】 Надписи на сосудах "Кэ лэй" и "Кэ хэ" и связанные с ними вопросы / *Каогу* 9.
Чэнь Пэйфэнь 陳佩芬
1984 萁仲壺【Ци-чжун ху】Сосуд "Ци-чжун ху" / *Вэнь у* 6.
Чэнь Ханьпин 陳漢平
1984 冊命金文所見西周輿服制度 【Цэмин цзиньвэнь соцзянь Си Чжоу юйфу чжиду】Западночжоуская система использования колесниц и церемониальной одежды в надписях на бронзе категории *цэ мин* / 西周史研究【Си Чжоу ши яньцзю】Исследования по истории Западного Чжоу. Сиань.
1986 西周冊命制度研究【Си Чжоу цэмин чжиду яньцзю】Исследование западночжоуской системы *цэ мин.* Шанхай.
Чэнь Хуй 陳惠
1995 鬻飡新釋【Таоте синьши】Новое толкование *таоте* / *Иньду сюэкань* 3.
Чэнь Цюаньфан 陳全方
1987 陝西青銅文化概說【Шаньси цинтун вэньхуа гайшо】Общая характеристика культуры бронзы на территории Шэньси / *Вэньбо* 2.

1988 周原與周文化【Чжоуюань юй Чжоу вэньхуа】Чжоуюань и чжоуская культура. Шанхай.

Чэнь Цюаньфан, Шан Чжижу 陳全方、尙志儒

1993 岐山鳳雛西周宮室建築的幾個問題【Цишань Фэнчу си Чжоу гун ши цзяньчжу ды цзигэ вэньти】Несколько вопросов, связанных с планировкой дворца западночжоуского времени в Фэнчу, Цишань / [Си Чжоу 1993]

Чэнь Чанъюань 陳昌遠

1982 有關何尊的幾個問題【Югуань Хэ цзунь ды цзигэ вэньти】Несколько вопросов, касающихся сосуда "Хэ цзунь"/ *Чжунъюань вэньу* 2.

1993 談「周公制禮作樂」【Тань Чжоу гун чжи ли цзо юе】О том, что "Чжоу-гун ввел *ли* и создал музыку" / [Си Чжоу 1993].

Чэнь Чжаожун 陳昭容

1993 秦公簋的時代問題【Цинь гун гуй ды шидай вэньти】Проблема датировки сосуда "Цинь-гун гуй"/ *Лиши юй-янь яньцзюсо цзикань* 64, 4.

Чэнь Шаоди 陳紹棣

1989 東周秦國人殉人牲與社會風貌【Дун Чжоу Цинь го жэньсюнь жэньшэн юй шэхуй фэнмао】Человеческие сопогребения и жертвоприношения и особенности общества в царстве Цинь эпохи Восточного Чжоу / *Чжунъюань вэньу* 2.

Шан Чжоу

1979 商周考古【Шан Чжоу каогу】Археология Шан-Чжоу. Пекин.

Шанцуньлин

1959 上村嶺虢國墓地【Шанцуньлин Го го муди】Могильник царства Го в Шанцуньлине. Пекин.

Ши Мин 史明

1974 西周春秋時代「禮制」的演變和孔丘「克己復禮」的反動實質【Си Чжоу Чуньцю шидай ли чжи ды яньбянь хэ Кун Цю кэ цзи фу ли ды фаньдун шичжи】Трансформация ритуала в эпоху Западного Чжоу и Чуньцю и реакционнная сущность идеи Конфуция о "самоограничении и восстановлении ритуала" / *Вэньу* 2.

Ши цзичжуань

1955 詩集傳【Ши цзичжуань】Свод комментариев к "Ши цзин". Шанхай.

Ши Янь 史言

1972 扶風莊白大隊出土的一批西周銅器【Фуфэн Чжуанбай дадуй чуту ды и пи Си Чжоу тунци】Западночжоуские бронзовые

сосуды, обнаруженные на территории производственной бригады Чжуанбай в Фуфэне / *Вэньу* 6.

Шо вэнь

1986 說文解字注【Шо вэнь цзе цзы чжу】"Шо вэнь" с комментарием. Шанхай.

Шэ Шушэн 佘樹聲

1983 西周社會的封建性質及封閉性社會結構【Си Чжоу шэхуй ды фэнцзянь синчжи цзи фэнбисин шэхуй цзегоу】Феодальный характер общества Западного Чжоу и социальная структура закрытого типа / *Чжунго гудайши луньцун* 8.

Шэн Дунлин 盛冬鈴

1983 西周銅器銘文中的人名及其對斷代的意義【Си Чжоу тунци минвэнь чжун ды жэньмин цзи ци дуаньдай ды ии】Собственные имена в надписях на западночжоуских бронзовых сосудах и их значение как критерия датировки / *Вэнь-ши* 17.

Шэнь Вэньчжо 沈文倬

1963 對揚補釋【Дуй ян бу ши】Дополнительное толкование термина *дуй ян* / *Каогу* 4.

Юй Вэйчао, Гао Мин 俞偉超、高明

1978 周代用鼎制度研究【Чжоу дай юн дин чжиду яньцзю】Изучение системы использования сосудов *дин* в эпоху Чжоу / *Бэйцзин дасюэ сюэбао* 1.

Юй Синьу 于省吾

1977 利簋銘文考釋【Ли гуй минвэнь каоши】Дешифровка надписи на сосуде "Ли гуй" / *Вэньу* 8.

Ян Куань 楊寬

1977 釋何尊銘文兼論周開國年代【Ши Хэ цзунь минвэнь цзянь лунь Чжоу кай го няньдай】Дешифровка надписи на сосуде "Хэ цзунь" и обсуждение вопроса о датировке начала династии Чжоу / *Вэньу* 6.

Ян Кунь 楊

1934 與婁子匡書：論「保特拉吃」【Юй Лоу Цзыкуан шу лунь баотелачи】Письмо Лоу Цзыкуану о потлаче / *Чжунфа дасюэ юэкань* 1.

Ян Симэй 楊希枚

1993 再論先秦姓族和氏族【Цзайлунь сянь Цинь синцзу хэ шицзу】Еще раз о *синцзу* и *шицзу* в доциньское время / [Си Чжоу 1993].

Ян Сянкуй 楊向奎

1986 關於周公「制禮作樂」【Гуаньюй Чжоу гун чжи ли цзо юэ】О том, как Чжоу-гун "ввел *ли* и создал музыку" /*Вэньши чжиши* 6.

Ян Шаньцюнь 楊善群
1981 論周禮的制訂在歷史上的進步作用【Лунь Чжоу ли ды чжидин цзай лиши шан ды цзиньбу цзоюн】О прогрессивном историческом значении разработки чжоуского ритуала / *Сюэшу юэкань* 6.
Янь юань
1992 燕園聚珍【Янь юань цзюй чжэнь】Сокровища ласточкиного сада. Пекин.

На японском языке

Периодические издания

Кокоцугаку 甲骨學
Коси сюндзю: 古史春秋
То:хо: гакухо: 東方學報學 (東京)
Сирин 史林
То:кё: сина гакухо: 東京支那報學
То:хо: гаку 東方學
То:хо: гакухо: 東方學報學 (京都)
То: ё: бунка кэнкюдзё: киё 東洋文化研究所紀要
Хакуцуру бидзюцуканси 白鶴美術館誌

Акацука 赤塚忠
1959 【Ко:хон Ин кимбун ко:сяку】Толкование иньских надписей на бронзе. [б. м.].
1977 【Тю:гоку кодай-но сюкё-то бунка】Культура и религия древнего Китая. Токио.
Асахара
1984 【Ка бунка тансаку-но мити】В поисках культуры Ся / *Коси сюндзю* 3.
Го юй
1975 【Коку го】Речи царств. Токио.
Ёсимото 吉本道雅
1991 【Сэй Сю: сацумэй кимбун ко:】Исследование надписей на бронзовых сосудах эпохи Западного Чжоу об инвеституре / *Сирин* 74:4.
Ито 伊藤道治
1971 【Току-но гэнги-ни цуйтэ】О первоначальном значении *дэ* / *Токё: сина гакухо:* 16.

Кайдзука 貝塚茂樹
1950 【Тю:гоку кодай сигаку-но хаттэн】 Развитие исследований древней истории Китая. Токио.
1976 【Кайдзука Сигэки тёсакусю:】 Собрание сочинений Кайдзука Сигэки. Токио.
Кимура 木村秀海
1981 【Сэй Сю: кимбун-ни окэру сё: си-ни цуйтэ】 О *сяо цзы* в надписях на бронзовых сосудах эпохи Западного Чжоу / *Сирин* 64:6.
Конами 小南一郎
1992 【Тэммэй то току】 Небесный мандат и *дэ* / *То:хо: гаку-хо:* 64.
Мацумару 松丸道雄
1977 【Сэй сю: сэй до:ки сэйдзо-но хайкэй 】 Обстоятельства отливки бронзовых сосудов в Западном Чжоу / *То:ё: бунка кэнкюдзё киё* 72.
Мацумару 松丸道雄, Такасима 高島謙一
1993 【Кокоцу монцзи цзисяку со:ран】 Свод толкований иероглифов, встречающихся в иньских гадательных надписях. Токио.
Муся 武者章
1980 【Сэй Сю: сацумэй кимбун бунруй-но кокороми】 Опыт классификации западночжоуских надписей на бронзовых сосудах об инвеституре / 【Сэй сю: сэйдоки то со-на кокка】 Бронзовые сосуды и государство в западном Чжоу. Токио.
Сима 島邦男
1958 【Инкё бокудзи кэнкю】 Исследование иньских гадательных надписей. Хиросаки.
1967 【Инкё бокудзи соруй】 Корпус иньских гадательных надписей. Токио.
Сиракава
1975 金文通釋【Кимбун】 Толкование надписей на бронзе / *Хакуцуру бидзюцукансй* 44.
Сэй Сю:
1980 【Сэй сю: сэйдо:ки то соно кокка】 Бронзовые сосуды и государство в Западном Чжоу. Токио.
Такаяма 高山節也
1980 【Сэй сю: кокка-ни окэру тэммэй-но кино:】 Функция "небесного мандата" в государстве эпохи Западного Чжоу / 【Сэй сю: сэйдо:ки то сона кокка】 Бронзовые сосуды и государство в Западном Чжоу. Токио.

Такэуци 竹内康浩
1996 【Сэй сю: цю:ки ико:-ни окэру сэйдо:ки сэйдзо-но хайкэй】 Обстоятельства, связанные с изготовлением бронзовых сосудов в среднем Западном Чжоу и последующем периоде / *To:ё: бунка кэнкюдзё: киё:* 125.
Тоёда 豐田久
1980 【Сэй сю: о:тё: то токю: ко:】 О династии Западная Чжоу и "красном луке" / *To:хо: гакухо:* 80.
Тю:гоку
1993 【Тю:гоку о:тё:-но тандзё:】 Рождение китайских династий. Осака.
Хаяси 林巳奈夫
1968 【Ин сю: дзидай-но дзукё: киго:】 Пиктографические знаки в эпоху Инь и Чжоу / *To:хо: гакухо:* 39.
1976 【Сэй Сю: кимбун-ни оконоварэру сяба канкэй гои】 Лексика, связанная с колесницами, в надписях на западночжоуских бронзовых сосудах / *Кокоцугаку* 11.
1978 【Ин сэй Сю: кан-но сэйдо: ё:ки-но хэннэн】 Хронология бронзовых сосудов эпохи Инь-Западное Чжоу / *To:хо: гакухо:* 50.
1981 【Ин сэй Сю: дзидай-но рэйки-но рэйбэцу то ё:хо】 Типы и способы употребления ритуальных сосудов эпохи Инь-Западное Чжоу / *To:хо: гакухо:* 53.
1983 【Ин Сюндзю: дзэнки кимбун-но сёсики то дзё:ё гоку-но цзидай тэки хэнсэн】 Историческая трансформация формуляра и трафаретных словосочетаний в надписях на бронзе эпохи Инь-Западное Чжоу / *To:хо: гакухо:* 55.
Хигути 通口降康
1960 【Кокугоку до:ки ко:】 Исследование бронзовых сосудов из царства Го. Токио.
Эгасира 白頭鏡
1970 【Сэй ко: . Сю:дай-но кадзоку сэйдо】 Исследование о *син.* Семья в эпоху Чжоу. Токио.

Список иллюстраций

Рис.1. Бронзовый сосуд *дин* (стр.19).
Рис.2. Бронзовый сосуд *гуй* (стр.20).
Рис.3. Бронзовый сосуд с надписью (вид сверху) (стр.23).
Рис.4. Бронзовый колокол *чжун* с надписью (стр.25).
Рис.5. Примеры расположения Т-образных трещин на панцирях черепах: вариант, приводимый В. С. Спириным - (а); другие выборочные варианты - (б) (стр.38).
Рис.6. Начертание знака *вэнь* 文 в иньских гадательных надписях (стр.40).
Рис.7. Система четырех брачных классов *бо-чжун-шу-цзи* в условиях функционирования дуально-родового брака (стр.81).
Рис.8. Образцы иньских "родовых эмблем" (стр.102).
Рис.9а-б Знак *я* в надписях на бронзе (стр.104).
Рис.10. Надпись на иньском сосуде "Шу Сы-цзы дин" (стр.108).
Рис.11. Иньская жертвенная яма из Хоугана (стр.167).
Рис.12а. Гадательная надпись периода У-дина (стр.180).
Рис.12б. То же (стр.182).
Рис.13. Чжоуская гадательная надпись (стр.200).
Рис.14. Начертание знаков *синь* 心 *и вэнь* 文 в эпиграфике раннего Чжоу (стр.223)
Рис.15. Один из вариантов изобразительного мотива *таотє* (стр.232).
Рис.16. Иньская бронзовая секира-*юэ* (стр.233).
Рис.17. Написание знака *дэ* в иньской (а) и западночжоуской (б) эпиграфике (стр. 235).
Рис.18. Надпись на сосуде "Ши Цян пань" (стр.254).
Рис.19. Образцы декоративных орнаментов на бронзовых сосудах середины-конца Западного Чжоу (стр.277).
Рис.20. Бронзовый сосуд *фоу* (эпоха Чжаньго) (стр.336).
Рис.21. Орнамент бронзового сосуда (позднее Чуньцю) (стр.343).
Рис.22. Бронзовые сосуды *дин* и *ху* (позднее Чуньцю) (стр.345).

Указатель имен и географических названий

(географические названия выделены курсивом)

А

Авраам. 199. 349
Акацука Киёси. 21. 171. 172. 188
Алексеев В.М.. 3. 420
Америка Северная. 243
Аньян. 12. 13. 15. 99. 103. 168. 430. 433

Б

Бань Гу. 4
Баоцзи. 52
Батайль. 199
Би, имя. 183
Би-цзи. 156
Бинь, гадатель 174
Бинь, царство. 281
Бо Даши. 202
Бо И. 79. 83. 95
Бо И-као. 79. 95
Бо И-фу. 83
Бо Куй. 85
Бо Лин. 80
Бо Мао-фу. 83
Бо Су-фу. 83
Бо Тан-фу. 83
Бо Цзи-фу. 83
Бо Цинь. 79. 96
Бо Чи-фу. 84
Бо Ши. 82. 330. 331
Бо Юн-фу. 84
Будберг П.. 217. 236. 241
Бэйяоцунь. 194

В

Вай-цзи. 86
Ван Говэй. 191. 298. 308
Ван Минкэ. 52. 431
Ван Сы. 78
Ван Фусян. 33. 420
Ван Цзян. 78
Ван Эньтянь. 73. 432
Ван Ниншэн. 184. 431
Вандермерш. 30. 186
Васильев Л.С.. 7. 54. 55. 73. 142. 143. 208. 270. 271. 281. 287. 291. 340. 353. 374-376
Васильев К.В.. 219. 290
Великий город Шан. 205. 206. 210. 252
Войтасевич О.. 50
Вэй, сын чуского гуна. 339. 350
Вэй, царство. 392
Вэйхэ, р. 13
Вэнь-ван. 32. 52. 57. 60. 62. 63. 64. 67. 70. 71-73. 90. 95-97. 135. 140-142. 144. 147. 150. 162. 197. 203. 211. 212. 215-218. 223. 252. 255. 256. 259-261. 263. 264. 280-282. 283. 296. 312. 313. 317. 335. 341. 357-359. 360-362. 366. 371. 372. 377. 390. 394. 397. 399
Вэнь-гун. 69. 81. 364
Вэнь-дин. 164. 176. 222
Вэнь-У-ди. 107. 109. 222
Вэнь-У-ди И. 107
Вэнь-хоу. 83. 313

Г

Гавайи. 242. 244
Гао-цзу. 246, 257
Го-чжун. 13. 14. 83. 90
Го-шу. 83. 90. 91
Го Баоцзюнь. 117. 286. 344. 373
Го Силян. 308
Го Можо. 37. 20. 59. 60. 65. 101. 108. 227. 306
Гоголь Н.В.. 39
Гоцзи. 90
Го-цзи. 83. 84. 90
Гоцзи Цзю-гун Ю-шу. 91
Гоцзи Цзы-бо. 84. 91. 93. 419. 441
Гошу Люй. 91. 223. 224. 418
Гране М.. 265

Гу-гун. 52
Гу Цзеган. 356. 433
Гу Яньу. 50. 434
Гуань Шэ-фу. 228
Гуань-шу Сянь. 79
Гун-ван. 22. 59. 65. 67. 73. 85. 302. 413. 414. 448
Гун Цзи. 78. 416
Гунсунь Хэйгун. 338. 339
Гэн Ин. 78. 415

Д
Да-и. 174. 216. 236. 239
Да-цзя. 208
Дай-бо. 81
Дань (Чжоу-гун). 67. 79
Дань-бо. 83
Дань-бо И Шэн. 218
Дань-гун. 251
Дань-цзи Цзай. 79. 95
Дань-шу Цзи-цзай. 95
Ди-и. 100. 107. 164. 165. 170. 177. 187. 199. 294. 407
Ди Ку. 207. 371
Ди-синь. 95. 100. 107. 161. 164. 165. 168. 170. 177. 187. 189. 190. 199. 251. 294. 371. 390
Дин-гун. 77. 153
Ду Чжэншэн. 12. 53
Дуань Мушу. 392. 400
Дун Цзобинь. 36. 37
Дэ-шу. 86. 91. 246

Ж
Жирардо Н.. 266. 267. 269. 274. 275. 376
Жун Гэн. 19. 20. 25. 102. 223. 235. 337

З
Зинин С. В.. 345. 421

И
И-ван. 10. 22. 59. 65. 72. 85. 86. 91. 113. 413. 439. 448
И-гун. 76. 153. 257
Израиль. 263
И-инь. 360
И-цзу. 257
И Ци. 107
Инъян (пр. Хэнань). 90
Инь Вэйчжан. 14
Инь Шэнпин. 13. 435
Инь-гун. 82

К
Кан-ван. 22. 58. 59. 60. 65. 67. 72. 96. 256
Кан-гун. 356. 357
Кан-дин. 164
Кан-шу. 62. 79. 96. 97. 336
Кан-шу Фэн. 79
Кангун (храм). 57. 58. 59. 60. 61. 64. 67. 72. 73
Карапетьянц А. М.. 34. 298. 300. 301. 314. 318. 353
Карлгрен Б.. 231. 275. 345
Кассирер Э.. 242
Кейн В.. 204
Кизинг. 243. 244
Китли Д.. 175. 176. 177. 179. 180. 187. 231
Кобзев А. И.. 34. 41
Конфуций. 5-7. 32. 148. 152. 190. 267. 278. 280. 298. 341. 314. 351. 352. 353. 355. 356. 369. 370. 381. 382. 384. 386. 390. 394. 395. 397. 399. 410. 421. 423. 452
Коротаев А.В.. 47
Косвен М. О. 47
Крюков В.М.. 22. 25. 39. 41. 58. 101. 120. 125. 128. 135. 141. 144. 152. 193. 194. 203. 212. 226. 284. 308. 310. 313. 314. 317. 324. 331. 333. 369. 400
Крюков М.В.. 48-50. 52. 55. 66. 82. 89. 93. 94. 298. 302. 303. 362
Кун Инда. 95

Л
Лао-цзы. 27. 265. 269. 313. 392. 393. 398
Легг. Дж. 33. 56. 62. 63. 66. 67. 70. 71.

95, 96, 147, 150, 151, 161, 179, 195, 221, 229, 230, 247, 267, 274, 280, 281, 283, 300, 302-304, 310, 312, 313, 315, 316-320, 326, 330, 338, 341-343, 349, 356-358, 361, 362, 371, 380, 384, 385, 387
Ле-цзу, вэйский скриб, 257
Леви-Строс К., 271
Леман, 241
Ли-бо, 86
Ли-ван, 14, 22, 65, 72, 83, 91, 390, 413, 414, 438, 449
Ли-чжун, 110
Ли Шаоцзюнь, 4, 32
Ли Сисин, 13, 435
Ли Сюэцинь, 255
Ли Сяньдэн, 89, 437
Ли Янун, 55, 437
Лин-гун, 365
Лин-синь, 164
Лихтенберг Ю. М., 82
Лихтман В. В., 34
Ло Кунь, 169, 170, 178, 216, 438
Ло Мэнцэ, 265
Ло Чжэньюй, 17, 20
Лои, 140, 283, 316, 283
Лоян, 194
Лу-бо Дун, 129, 212, 264, 416
Лу, царство, 81, 196, 343, 355, 356
Лю Юй, 286, 380, 415, 440, 449
Лю Се, 34, 438
Лю Цин, 21, 52, 414, 439
Люлихэ, 14, 430, 439, 440
Люй Сымянь, 55, 440

М

Макензи, 242
Малявин В. В., 345, 347, 376, 396, 422, 423
Мао Цзэдун, 9
Мартынов А.С., 144, 218, 361, 368, 423
Мацумару, 231, 234, 251, 258, 455
Меланезия, 242, 243
Мин-гун, 58
Минь-гун, 69, 70, 82
Моисей, 263
Мо-цзы, 388, 389, 390
Му-ван, 8, 22, 58, 59, 61-63, 65, 67, 72, 73, 74, 77, 85-87, 90, 92, 115, 119, 123, 129, 130, 133, 136, 153, 193, 197, 222, 256, 259, 276, 284-288, 301, 302, 314, 331, 372-374, 398, 400, 402
Му-гун, 65, 343, 416, 440
Му-цзы, 339, 350
Мунро Д., 237
Мэн-цзы, 349, 381, 382, 383, 384
Мэрдок, 47
Мэйян, 4, 5, 20, 403, 404

Н

Нивисон Д., 234
Новая Зеландия, 244

О

Оболонков А., 47, 422
Океания, 241, 242, 243, 244

П

Пань-гэн, 15, 301, 413
Пекин, 13, 14
Пин-ван, 313, 328
Пин-цзы, 195, 342
Позднеева Л. Д., 95
Полинезия Восточная, 151, 242, 243
Поспелов, 33, 423
Пэн Банцюн, 269
Пэн Шэн, 218

Р

Раротонга, 242
Рикёр П., 261, 262
Роусон, Дж., 25, 286, 287

С

Саньмэнься, 14, 90, 430, 436, 441
Семенцов В. С., 41, 42, 43, 296, 299, 378, 379, 424
Се, 57, 70
Серкина А. А., 103, 424
Си-гун, 69, 70, 71, 81, 82, 92, 195, 196, 329, 343

Си-шу, 81
Сиванму, 287, 373, 374, 402
Синь-гун, 77, 153
Софронов, 362
Спирин В. С., 34-39
Сун, удел, 365
Сунь Цзоюнь, 298, 441
Сунь Яо, 49, 441
Сюань-бо, 81
Сюань-ван, 22, 65, 314, 413, 414
Сюань-ди, 4, 403
Сюань Юань, 3
Сюй Юншэн, 90, 442
Сюй Шэнь, 3, 4
Сюнь-и, 4
Среднекитайская равнина, 190, 329, 366, 409
Сыма Цянь, 3, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 70, 79, 94, 95, 96, 165, 172, 189, 207, 286, 360, 364, 371, 373, 391, 392, 403, 313, 424, 441
Сытухугун, 113
Сычуань, 183, 429, 442
Ся Ханьи, 198, 345, 442
Сяо-и, 208, 259, 413
Сяо-ван, 10, 22, 59, 73, 413, 414, 448
Сяо-вана, 10, 59, 73, 448
Сяотунь, 12
Сян-гун, 82, 364

Т

Тай Бао, 221
Такасима, 231, 234, 251, 258, 455
Такэути, 325
Тао Цзы, 92
Тан-гун, 96
Тан-шу, 83, 96, 97
Тан-шу Юй, 83
Тан Лань, 57, 58, 60-64, 66, 67, 72, 73
Тао-шу, 92
Таоте, 231, 272, 273, 274, 275, 375, 451
Тернер В., 271
Тяньди, 135, 142
Тяньма, 10, 14, 82, 84, 435, 443

У

У Сянь, 172, 175, 188, 208
У-ван, 22, 32, 33, 35, 37, 57, 60, 62, 67, 70-73, 75, 79, 90, 93-96, 131, 135, 140-144, 147, 150, 162, 197, 198, 203, 211, 212, 215-218, 251, 255-257, 259-261, 263, 264, 280-282, 284, 291, 296, 313, 316, 317, 335, 341, 349, 356-361, 366, 371, 372, 377, 390, 397, 399,
Угуаньцунь, 170
У-ди, 4
У-дин, 99, 100, 164, 168, 169, 170, 174, 177, 180, 186, 195, 216, 259,
У-гун, 364
Угун, 52
У-и, 164, 413, 415
Уэйли, А. 173

Ф

Фалькенхаузен Л. фон., 12, 25, 30, 84, 92, 112-115, 117, 136, 287
Фань Шэн, 114, 240, 261, 268, 418
Фингаретт Х., 354, 355
Фу-гуй, 106
Фу-дин, 103, 107
Фу-цзи, 236, 415
Фуко М., 45, 250, 258, 409, 424
Фуфэн, 52, 101, 422, 438, 452
Фэн Юлань, 191, 444
Фэнсян, 52
Фэнси 194, 444

Х

Хаяси, 275, 456
Херсковиц, 159
Хигути, 90, 456
Хо-шу Чу, 79
Холлидэй, 33
Хоу-цзи, 52, 57, 59, 70
Хоума, 94, 444
Хоуцзячжуань, 170
Ху-шу, 85, 417, 419
Ху Хоусюань, 169
Ху Цзи, 85
Хуан Чжаньюэ, 168, 170, 171, 194, 342, 343

Хуан Шуин. 303. 423
Хуан-ди. 371. 397
Хубэй. 89
Хуй-шу. 91
Хуньдунь. 267. 375. 394
Хэбэй. 269
Хэнань. 14. 15. 83. 90. 233. 445

Ц

Цай-шу Ду. 79
Цзао Ху. 201. 418
Цзе, сяский правитель. 390
Цзишилян. 92
Цзинь, царство. 367
Цзинь-шу Цзя-фу. 83
Цзин-гун. 363. 364
Цзингун (храм). 58. 59. 60. 67
Цзу-дин. 236
Цзу-гэн. 164. 413
Цзу-и. 174. 236
Цзу-синь. 169. 236
Цзу-цзя. 164. 413
Цзунчжоу. 162
Цзэн-бо Вэнь. 334
Цзю-гун. 91. 220. 246. 364
Цзю-гун Ю-шу. 91. 246
Цзюй, царство. 343
Цзы Гун. 341
Ци, царство. 82. 279. 363. 383
Цишань. 52
Цин-цзи. 82
Цинь, царство. 343. 363. 364
Цинь-гун. 363. 364. 365. 366. 367. 369. 371. 419. 452
Цю Сигуй. 180. 184. 227
Цюань Юй. 106. 415
Цюйво (пр. Шаньси). 14. 82
Цюйцунь (пр. Шаньси). 14. 82
Цян, скриб. 246

Ч

Чебоксаров. 362
Чжан Гуанчжи 187. 189. 207. 208. 214. 276. 347
Чжан Шан. 4. 5. 20. 32. 403. 404
Чжао-ван. 22. 58-61. 65. 72. 73. 87. 228. 256
Чжан Вэйчи. 19. 20. 25. 337
Чжан Ситан. 7. 66. 297. 301
Чжао-ван. 22. 58-61. 65. 72. 73. 87. 228. 256
Чжао-гун. 82. 195
Чжао-гун (храм). 59
Чжи-фу. 113
Чжоуюань. 52. 198
Чжоу-гун. 32. 67. 79. 80. 93. 94. 96. 97. 132. 143. 150. 192. 195. 221. 257. 267. 280-282. 298. 301. 313. 317. 319. 320. 340. 343. 351. 355. 356. 371-373. 397. 399. 411. 414
Чжоуюань. 52. 198
Чжу Си. 318
Чжуан-гун. 81. 82
Чжуан-шу. 81
Чжуань-сюй. 371
Чжуй. 149
Чжуншань. 305. 367. 368
Чжэнчжоу. 13. 99
Чжэн Цяо. 49
Чу Цзы, циский сановник. 383
Чуньшихэ, р.. 269
Чэн-ван. 22. 33. 59. 60. 62. 67. 72. 93. 96. 97. 140. 150. 251. 253. 255. 280. 283. 284. 291. 315. 316. 319. 371. 413. 414. 439
Чэн-шу У. 79
Чэн Тан. 57. 70. 71. 207. 216. 259. 349. 360. 365. 366. 370. 390. 397. 399
Чэнчжоу. 113. 140. 283. 291. 316
Чэнь Мэнцзя. 21. 59. 60. 65. 107. 171. 265
Чэнь Цюаньфан. 197. 198. 199. 200. 359
Чэнь Шаоди. 343

Ш

Шанди. 135. 141. 142. 145. 147. 155. 156. 172. 175. 179. 206. 207-209. 214. 217. 218. 259
Шаньси. 13. 14. 82. 438
Шаньдун. 89. 269
Шанцуньлин. 14. 83. 90. 438. 441. 452
Шан-цзя. 174. 207
Шао-гун. 318. 319

Шварц, 7, 142, 143, 249, 250, 270, 271, 355, 376
Ши-чэнь, 4
Ши Куй-фу, 111, 417
Ши Цянь, 332, 419
Ши Юй, 246, 417
Шмидт, 33
Шонесси, 25, 26, 112, 113, 120, 198, 251, 258, 295
Штукин А. А., 63, 93
Шэн-шу, 92
Шэн Дунлин, 78, 453
Шэн-цзян, 92
Шэньси, 13, 52, 363, 432, 438, 444, 451
Шэнь-нун, 397
Шу И, 305, 360, 365, 371, 419
Шу Сы-цзы, 106, 108, 415, 457
Шу Сян, 82, 229, 418
Шу Сян-фу, 83, 84
Шу Сян-фу Юй, 83
Шу Шо-фу, 84, 86
Шу Ци, 95
Шуйнин (Крюков В.М.), 393
Шунь, 267, 274, 371, 375, 397, 399

Э

Эберхард В., 265, 425
Эгасира, 79, 80, 81, 82, 91, 92, 94, 95
Элиаде М., 262, 271
Эллан, С. 103-105, 149, 185, 186, 232, 250, 271-274, 349
Эрлиган, 99
Эрлитоу, 13
Э-хоу, 193, 418

Ю

Ю Да-шу, 83
Ю-ван, 22, 65, 136, 390, 413, 414
Юй Великий, 57, 362, 364-366, 370-372, 375, 389, 396-398
Юн, женщина, 178
Ючэн Хуй-шу, 92
Ючэн Хуй-цзян, 92

Я

Я Юй, 101, 102, 103, 397
Я-цзу Цзу-синь, 257
Ян Симэй, 47, 453
Ян Хо, 382
Яо, 267, 371, 375, 397, 399
Яхве, 263, 264

Оглавление

Глава 1. Источники исследования

Принципы источниковедения Шан-Чжоу *3*
Древнекитайская ритуальная эпиграфика как исторический источник *18*
О понимании текста *31*

Глава 2. Родство и социальные связи

Род и клан *47*
Классификационная система *чжао-му* *55*
Антропонимическая модель и проблема терминов *бо-чжун-шу-цзи* *74*

Глава 3. Язык сакральной коммуникации

Формирование традиции цзиньвэнь *99*
Дары земные и небесные *120*
Этическое и сакральное в надписях на бронзе *137*

Глава 4. Ритуал и архаический социум

Религиозные средоточия иньской культуры *159*
Символическая природа чжоуского ритуализма *190*
Благая сила дэ: рождение символа из "духа" ритуала *217*

Глава 5. Чжоуская традиция в культурно-исторической преспективе

История как миф *249*
Два "чжоуских ритуала" и начало традиции *278*
Происхождение классических канонов ("Шу цзин" и "Ши цзин") *296*

Глава 6. Ритуал в позднечжоуском Китае

Трансформация ритуала в эпоху Чуньцю *328*
Смена вех и историко-мифологическая ретроспекция *356*
Дар, обмен и коммуникация в философских учениях древнего Китая *377*

Заключение *403*

Приложение А. Правители династий Шан-Инь и Западное Чжоу *413*
Приложение Б. Хронологическая таблица династии Западное Чжоу: варианты реконструкции *414*

Список использованных надписей на бронзовых сосудах *415*

Библиография *420*

Список иллюстраций *457*

Указатель имен и географических названий *458*

В.М.Крюков

ТЕКСТ И РИТУАЛ

Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу

"Памятники исторической мысли"