МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Институт Китая и современной Азии
Российской академии наук
Центр изучения культуры Китая

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА ВОСТОКА

Исследования и переводы 2026

Том 14, № 1

Москва
ИКСА РАН
2026

УДК 008(5)
ББК 71(5)
Ч39

Рекомендовано к публикации
Ученым советом ИКСА РАН

Ответственный редактор
В.Б. Виногродская

Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2026. Том 14. № 1 / отв. ред. В.Б. Виногродская. — М.: ИКСА РАН, 2026. — 197 с.

ISBN 978-5-8381-0533-2
ISSN 2686-9640
ISSN 2949-5210 (электр. версия)
DOI: 10.48647/ICCA.2026.18.92.001

Дата регистрации в СМИ:
Печатная версия № ФС 77–83069 от 11.04.2022.
Электронная версия № ФС 77–83998 от 30.09.2022.

Журнал «Человек и культура Востока. Исследования и переводы» (с 2008 г.) выпускается Центром изучения культуры Китая ИКСА РАН и публикует исследования и эссе на стыке гуманитарных дисциплин, в основном в рамках классической синологии, философии, филологии, лингвистики, истории культуры, межкультурной коммуникации. Освещаются различные аспекты культуры Китая и сопредельных стран с древности и до наших дней. Особый раздел составляют научные, художественные и экспериментальные переводы, обсуждение практики перевода. Также представлены избранные расширенные материалы Международной научной конференции «Китай и Восточная Азия: философия, литература, культура».

© Составление. Редколлегия журнала «Человек и культура Востока. Исследования и переводы», 2026
© ИКСА РАН, 2026
© Коллектив авторов, 2026

ISBN 978-5-8381-0533-2

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of China and Contemporary Asia
Chinese Culture Research Center

PEOPLES AND CULTURES OF THE ORIENT

Studies and Translations 2026

Vol. 14, No. 1

Moscow
ICCA RAS
2026

Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translations. 2026 Vol. 14. No 1 / Editor-in-chief Veronika B. VINOGRODSKAYA. Moscow: Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (ICCA RAS), 2026.

Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translations (since 2008) is an edition of Chinese Culture Research Center (ICCA RAS). The journal promotes interdisciplinary studies in humanities, mainly in cultural history, classical sinology, philosophy, philology, linguistics and cross-cultural communication, in order to cover various aspects of Chinese culture and neighboring countries from antiquity to modernity. A special section focuses on commented, literary and experimental translations, as well as a discussion of the practice of translation. This issue also presents selected extended papers of the International conference *China and East Asia: Philosophy, Literature, Culture*

© Compiled by the editorial staff of *Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translations*, 2026
© ICCA RAS, 2026
© Team of authors, 2026

Редакционный совет:

д.филол.н. **К.В. Бабаев**, к.ф.н. **А.Ю. Блажкина**, д.ф.н. **В.Г. Буров**, к.филол.н. **В.Б. Виногродская** (гл. ред.), д.филол.н. **Ван Ицюнь** (КНР), д.филол.н. **О.И. Завьялова**, к.ф.н. Н.Л. **Кварталова**, к.филол.н. **А.Н. Коробова**, д.филол.н. **Ли Чжицян** (КНР), д.филол.н. **Лю Ядин** (КНР), д.ист.н. **В.В. Малявин**, д.филол.н. **Шу Даган** (КНР).

Редакционная коллегия:

к.ф.н. **А.Ю. Блажкина**, к.филол.н. **В.Б. Виногродская** (гл. ред.), к.ф.н. **Н.Л. Кварталова**

Отрасли науки (разделы рубрикатора ГРНТИ):

02.91.91 История философии в отдельных странах
03.91.00 История отдельных стран
13.09.00 История культуры. История изучения культуры
13.11.47 Культура традиционная и современная
13.91.00 Культура отдельных стран и народов
16.00.00 Языкознание
17.00.00 Литература. Литературоведение. Устное народное творчество
17.01.09 История литературоведения и литературной критики. Персоналия
17.09.91 История литературы отдельных стран и народов
17.81.31 Текстология
17.82.09 Литературные обзоры. Критика
18.91.00 Искусство отдельных стран и народов
23.00.00 Комплексное изучение отдельных стран и регионов

Статьи рецензируются, им присваивается DOI.
Входит в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ). https://www.elibrary.ru/title_about.asp?id=51120
Профиль журнала в научной электронной библиотеке КиберЛенинка: https://cyberleninka.ru/journal/n/chelovek-i-kultura-vostoka-issledovaniya-i-perevody?i=1134025

Адрес: 117997, Москва, Нахимовский проспект, 32. ИКСА РАН
Тел.: +7 (499) 1290855; E-mail: checulvos@yandex.ru;
URL: https://orientculture.ru

Мнение авторов может не совпадать с точкой зрения редакции.

Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translations. 2026

Founder and Publisher:

Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences (ICCA RAS)

Editorial Board:

Kirill V. BABAEV DSc (Philology), Anastasia Yu. BLAZHKINA — PhD (Philosophy); Vladlen G. BUROV — DSc (Philosophy); Anastasia N. KOROBOVA — PhD (Philology); Nataliya L. KVARTALOVA — PhD (Philosophy); LI Zhiqiang (PRC) — DSc (Literature); LIU Yading (PRC) — DSc (Literature); Vladimir V. MALIAVIN — DSc (History); SHU Dagang (PRC) — DSc (Literature); Veronika B. VINOGRODSKAYA — PhD (Philology) (EIC); WANG Yiqun (PRC) — DSc (Literature); Olga I. ZAVYALOVA — DSc (Philology).

Editorial Staff:

Anastasia Yu. BLAZHKINA — PhD (Philosophy); Nataliya L. KVARTALOVA — PhD (Philosophy); Veronika B. VINOGRODSKAYA — PhD (Philology) (EIC).

Branch of science (in the Russian Federation):

02.91.91 History of philosophy in individual countries
03.91.00 History of individual countries
13.09.00 History of culture. History of cultural studies
13.11.47 Traditional and modern culture
13.91.00 Culture of individual countries and peoples
16.00.00 Linguistics
17.00.00 Literature. Literary studies. Folklore
17.01.09 History of literary studies and literary criticism. Personalia
17.09.91 History of literature of individual countries and peoples
17.81.31 Textual Studies
17.82.09 Literary reviews. Criticism
18.91. Art of individual countries and peoples
23.00.00 Comprehensive study of individual countries and regions

All articles are assigned Digital Object Identifier (DOI).
Included in Russian Scientific Digital Library "eLibrary" and Russian Science Citation Index: https://www.elibrary.ru/title_about.asp?id=51120
Included in CyberLeninka scientific electronic library: https://cyberleninka.ru/journal/n/chelovek-i-kultura-vostoka-issledovaniya-i-perevody?i=1134025

Contacts: 32, Nakhimovsky prospect, Moscow, 117997, Russian Federation.
Tel. +7 (499) 1290855; E-mail: checulvos@yandex.ru;
URL: https://orientculture.ru

The authors' opinion may not coincide with the Publisher's point of view.

СОДЕРЖАНИЕ

I
ИССЛЕДОВАНИЯ И ОБЗОРЫ

Блажкина А.Ю. Некоторые вопросы подлинности трактата «Кун цун цзы» 9

Ван Ицюнь. Переосмысление современной трансформации классической китайской литературной теории: о значении «теории литературного смысла» У Синмина 23

Завьялова О.И. Новый вариант закона КНР о языке и письменности 42

Писцов К.М. Свидетельство Лю Жоюя (1584–?) о книгах при императорском дворе эпохи Мин 52

Смирнов М.С. Культурная дипломатия КНР и Японии в 2000-е гг.: между государственно-институциональной и рыночно-культурной моделями 65

Чжан Юн. Китайские «загробные деньги» 冥币 — религиозный артефакт с почти десятитысячелетней историей (张勇：冥币：延续近万年的中华信仰物品) 85

II
ПЕРЕВОДЫ И ЭССЕ

Завидовская Е.А. Эссе Фань Юйсу: литературное творчество трудовых мигрантов как новая правда о Китае 102

Фань Юйсу. Я — Фань Юйсу 106

Рябухин И.Н. Похоронный ритуал в Древнем Китае: к переводу глав 12 и 13 трактата «Благопристойность и ритуал» (*И ли* 儀禮) 120

Глава 12. Похоронный ритуал служилого *ши* 130

Глава 13. Ритуал, [начинавшийся] по окончании вечернего [оплакивания] 166

CONTENTS

I
STUDIES AND LITERATURE SURVEYS

Anastasia Yu. Blazhkina. Some Questions of the Authenticity of the Treatise *Kong Cong Zi* 9

Wang Yiqun. Reconsidering the Contemporary Transformation of Classical Chinese Literary Theory: On the Insights of Wu Xingming's Theory of Literary Meaning 23

Olga I. Zavyalova. New Version of the PRC Law on Language and Script 42

Konstantin M. Pistsov. Liu Ruoyu`s (1584–?) Testimony on Books at the Ming Imperial Court 52

Mikhail S. Smirnov. Cultural Diplomacy of the PRC and Japan in the 2000s: Between State-Institutional and Market-Cultural Models 65

Zhang Yong. Chinese "Deity Money" 冥币: A Religious Artifact with a History of Nearly Ten Thousand Years (张勇：冥币：延续近万年的中华信仰物品) 85

II
TRANSLATIONS AND ESSAYS

Ekaterina A. Zavidovskaya. The Essay by Fan Yusu: The Literature of the Labor Migrants as the New Truth About China 102

Fan Yusu. I Am Fan Yusu 106

Igor N. Riabukhin. Funeral Ritual in Ancient China: Comments on the Translation of the 12th and 13th Chapters of the Treatise *Decency and Ritual* (*Yi li* 儀禮) 120

Chapter 12. The Funeral Ritual of *Shi* 130

Chapter 13. The ritual [that began] upon the conclusion of the evening [mourning] 166

I
ИССЛЕДОВАНИЯ И ОБЗОРЫ

DOI: 10.48647/ICCA.2026.93.87.002

А.Ю. Блажкина

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ПОДЛИННОСТИ ТРАКТАТА «КУН ЦУН ЦЗЫ»

***Аннотация*:** В данной статье предпринята попытка проанализировать некоторые аспекты, связанные с проблемой аутентичности конфуцианского философского трактата «Кун цун цзы». Традиционно считалось, что он отражает идеи и исторический фон жизни шестнадцати мыслителей, представителей знаменитого рода Кун, от самого основателя конфуцианства до его потомка в 23-м поколении, Цзи Яня. Также в тексте приводится полемика с идейными течениями других интеллектуальных школ (моизм, школа имён). В течение многих веков этот письменный памятник был предметом дискуссий в среде научного сообщества. По причине высокого авторитета Чжу Си, начиная с эпохи Южная Сун и до середины XX в., трактат «Кун цун цзы» считался литературной фальсификацией. Однако современные исследователи призывают к тому, чтобы по-новому взглянуть на историю создания, авторство, а также идейное содержание данного текста. По всей видимости, не весь текст целиком фальсифицирован, хотя содержит отрывки, как противоречащие здравому смыслу, так и не согласующиеся с информацией из достоверных источников, а также более поздние фрагменты. Но с полной уверенностью утверждать, что «Кун цун цзы» является подделкой, по всей вероятности, пока преждевременно. Этот вопрос требует более тщательного и комплексного исследования.

***Ключевые слова*:** «Кун цун цзы», конфуцианство, Кун Фу, аутентичность

***Автор*:** БЛАЖКИНА Анастасия Юрьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID:0000–0002–8313–5917. E-mail: myshashu@yandex.ru

Anastasia Yu. Blazhkina
Some Questions of the Authenticity of the Treatise *Kong Cong Zi*

***Abstract*:** This article attempts to analyze several aspects related to the authenticity of the Confucian philosophical treatise *Kong Cong Zi*. Traditionally, it was believed to reflect the ideas and historical background of sixteen thinkers, members of the renowned Kong clan, from the founder of Confucianism himself to his 23rd-generation descendant, Ji Yan. It also engages in debate with other intellectual schools (Mohism, the School of Names). For many centuries, this written work was the subject of debate within the scholarly community. Largely due to the authority of Zhu Xi, from the Southern Song dynasty until the mid-20th century, *Kong Cong Zi* was considered a literary forgery. However, modern scholars are calling for a new examination of the history of its creation, authorship, and ideological content. Apparently, not the entire text is a forgery, although it does contain passages that defy common sense and are inconsistent with reliable sources, as well as later fragments. However, it is likely premature to confidently assert that the *Kong Cong Zi* is a forgery. This issue requires more thorough and comprehensive research.

***Keywords*:** *Kong Cong Zi*, Confucianism, Kong Fu, authenticity

***Author*:** Anastasia BLAZHKINA, PhD (Philosophy), Senior Researcher, Chinese Culture Research Center, Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCID:0000–0002–8313–5917. E-mail: myshashu@yandex.ru

Для востоковедческой науки вопрос аутентичности многих конфуцианских текстов остается весьма сложным и в то же время злободневным. В первую очередь это связано с тем, что составление такого рода письменных памятников было сложным поэтапным процессом, который часто растягивался на несколько столетий, в результате чего возникло множество исторических интерпретаций касательно не только трактовки, но и подлинности содержания. Учитывая роль конфуцианства в современном социуме, его важное и уникальное историческое положение в мировой культуре, вопрос о том, как атрибутировать малоизученные конфуцианские тексты, заслуживает детального рассмотрения.

В данной статье предлагаю проанализировать некоторые вопросы, связанные с проблемой аутентичности трактата «Кун цун цзы». Название «Кун цун цзы» 孔叢子 (*далее* — КЦЦ) можно перевести как «Собрание [идей семьи] Кун» или же «Учителя из поросли Кунов». В течение многих веков трактат был предметом споров в мировой академической среде. История создания, передачи, комментирования, датировка, авторство, подлинность содержания и даже само название данного письменного памятника — все аспекты продолжают вызывать вопросы и у современных исследователей. В настоящей работе я попытаюсь дать самые общие сведения касательно точек зрения китайских ученых на проблему аутентичности КЦЦ.

Предполагается, что в КЦЦ зафиксированы идеи, высказывания и поступки шестнадцати мыслителей, представителей знаменитого рода Кун 孔, от Кун-цзы 孔子 (551–479 до н.э.) до его потомка в 23-м поколении, Цзи Яня 季顏 (?–124). Охватывается хронологический промежуток в более чем 600 лет: от эпохи Чжаньго (475–221 до н.э.) до середины эпохи Восточная Хань (25–220). Однако, не доказав аутентичность КЦЦ, невозможно дать взвешенного решения относительно того, представляет ли данный трактат ретроспективу философской традиции, реконструирует ли «семейное занятие рода» (家學 *цзя сюэ*) Кун, является ли КЦЦ фактическим свидетельством основных этапов развития древнего конфуцианства.

Содержание трактата отражает особенности конфуцианской философской системы, в нем также приводится полемика с идейными течениями других интеллектуальных школ. На основе проведенного анализа, китайские ученые Фу Яшу 傅亚庶 и Гуань Сюцзяо 关秀娇 отмечают, что в записях изречений и событий КЦЦ содержится множество цитат и заимствований из более ранних классических текстов, некоторые из которых являются утраченными историческими материалами. Кроме того, содержание КЦЦ обнаруживает связь с письменными памятниками, которые относительно недавно стали частью мирового философского наследия — это «бамбуковые планки царства Чу эпохи Чжаньго из коллекции Шанхайского музея» 上海博物馆藏战国楚竹书, а также «бамбуковые планки царства Чу из захоронения в Годянь» (郭店楚墓竹简 *годянь чу му чжу цзянь*)[1]. В отличие от годяньских и шанхайских

[1] Подробнее о шанхайских и годяньских рукописях см. [Яковлев 2015: 611–614], [Ступникова 2015: 83].

рукописей, трактат КЦЦ не был погребен под землей, но открытие и изучение вышеуказанных новых письменных памятников возродило интерес и к нему. Поэтому, как полагают Фу Яшу и Гуань Сюцзяо, КЦЦ можно использовать для исправления ошибок для реконструкции и редактуры цитируемых текстов, а также для подтверждения и корректировки современных научных выводов [傅亚庶，关秀娇 2014: 35].

Если предположить, что КЦЦ действительно передавался из поколения в поколение членами рода Кун и отражает древние конфуцианские философские воззрения, а также является подлинным свидетельством о жизни представителей рода Кун, то этот трактат по важности может сравниться с главным текстом конфуцианства «Лунь юй» («Беседы и суждения» 論語). Кроме того, КЦЦ содержит множество цитат из конфуцианской классики: «Ши цзин» («Канон поэзии» 詩經) и «Шу цзин» («Канон записей» 書經), «Ли цзи» («Записки о ритуале» 禮記), а также такого важного текста, который ученые относят к философской эклектике, как «Люйши чуньцю» («Вёсны и осени господина Люя» 呂氏春秋). Однако относительно датировки КЦЦ на данный момент у представителей академического сообщества больше вопросов, чем ответов. Несомненно лишь то, что в процессе составления данного текста последующие поколения постоянно редактировали, изменяли и дополняли его. Однако, ввиду вышеизложенного, можно сказать, что изучение теоретического наследия КЦЦ является актуальной научной задачей.

Что касается названия трактата, то привычный вариант, по всей видимости, появляется довольно поздно. Профессор Ян Цзюнь 杨军 пишет, что трактат «Кун цун цзы» изначально назывался «Пан юй» 磻盂, то есть «лохань и чаша», поясняя, что «в древности эпитафии, мемориальные надписи или чьи-либо достижения выгравировали на лоханях и чашах в качестве примеров и предостережений… После эпохи Восточная Хань появилось название «Кун цун», а в эпоху Сун — уже известное ныне КЦЦ» [杨军 2005: 49].

Если обратиться к книжной серии «Сы ку цюань шу» («Полное собрание книг по четырём разделам» 四庫全書), то в ней КЦЦ относится к разделу «трактаты» (子 *цзы*) и классифицируется как конфуцианский текст (儒家類 *жуцзя лэй*). В общем каталоге библиографического раздела находим следующие сведения: «“Кун цун цзы” в трех свитках. Древ-

няя версия приписывалась Кун Фу 孔鮒. Она состоит из двадцати одной главы с изречениями и деяниями Чжун Ни 仲尼, а также Цзы Шана 子上, Цзы Гао 子高 и Цзы Шуня 子順. В конце также есть две главы в качестве приложения — послесловие, написанное Кун Цзаном 孔臧, известное как «Лянь цун» 連叢. Кун Фу, второе имя которого Цзы Юй 子魚, был потомком Кун-цзы в 8-м поколении, служил при Чэнь Шэне[2] и был *боши*[3]. Кун Цзан был сыном заслуженного государственного деятеля при императоре Гао-цзу[4], унаследовал титул правителя местности Ляо и служил *тайчаном*[5] во время правления императора У-ди[6]. В «Вэнь сянь тункао» («Исследование всех главных разделов [истории Китая]» 文獻通考) книга состоит из семи свитков, тогда как современная версия состоит из трех свитков; кто их объединил — неизвестно. В трактате Чао Гунъу 晁公武 «Цзюньчжай душу чжи» («Библиографические заметки из кабинета областного правителя» 郡齋讀書志) сказано:

> В библиографическом разделе «Хань шу» («Книга об эпохе Хань» 漢書) не упоминается «Кун цун цзы», в конфуцианской школе есть [текст] Кун Цзана в семи главах 孔臧七篇, а в школе эклектиков — [текст] «Кун цзя пань юй эр ши лю пянь» ([Текст] Кун Цзя «Лохань и чаша» в двадцати шести главах 孔甲盤盂書二十六篇, среди которых глава «Дучжи» («Единоличное управление» 獨治) [написана Кун] Фу, которого также называли «Кун цзя» 孔甲. Вероятно, «Кун цун цзы» — это «Кун цзя пань юй», а «Лянь цун» — это книга, [написанная] Кун Цзаном [四庫全書總目提要].

Затем в «Сы ку цюань шу» приводятся мнения таких видных ученых древности, как Янь Шигу 顏師古, Чжу Си 朱熹, Чэнь Чжэньсунь 陈振孙 и др. Все они сходятся в том, что трактат «КЦЦ» не был написан Кун Фу и является более поздней подделкой (偽書 *вэй шу*).

---

[2] Чэнь Шэн 陳勝 или Чэнь Шэ 陳涉 (?–208 до н.э.) — предводитель первого в череде восстаний, приведших к падению империи Цинь, был ваном царства Чу.

[3] *Боши* 博士, т.е. «главный эрудит», — должность и звание, с эпохи Цинь (221–206 до н.э).

[4] Гао-цзу 高祖 (256–195 до н.э.) — первый император династии Хань.

[5] *Тайчан* 太常 — чиновник-распорядитель обрядами в храме предков императора.

[6] У-ди 武帝 (156–87 до н.э., прав. 141–87 до н.э.), личное имя — Лю Чэ 劉徹 — седьмой правитель империи Западная Хань, который резко расширил территорию государства. Считается одним из самых выдающихся государей в истории Китая.

Важно отметить, что Кун Цзя — это второе имя Кун Фу, о чем мы находим свидетельства не только в «Сы ку цюань шу», но и в гораздо более древних источниках, например в «Ши цзи» («Исторические записки» 史記):

> У Конфуция был сын Ли, по прозвищу Бо-юй. Бо-юй умер раньше Конфуция, на пятидесятом году жизни. У Бо-юя родился Цзи, по прозвищу Цзы Сы. Он прожил шестьдесят два года и [неоднократно] оказывался в трудных обстоятельствах в княжестве Сун. Цзы Сы составил книгу Чжун-юн («Учение о середине»). У Цзы Сы родился Бай, по прозвищу Цзы Шан, он прожил сорок семь лет. У Цзы Шана родился Цю, по прозвищу Цзы Цзя, который прожил сорок пять лет. У Цзы Цзя родился сын Цзи, по прозвищу Цзы Цзин, который прожил сорок шесть лет. У Цзы Цзина родился Чуань, по прозвищу Цзы Гао, который прожил пятьдесят один год. У Цзы Гао родился Цзы Шэнь, проживший пятьдесят семь лет и бывший первым советником в княжестве [Большое] Вэй. У Цзы Шэня родился Фу, который прожил пятьдесят семь лет и являлся у чэньского вана Шэ, при власти которого он и умер [Сыма Цянь].

Профессор Ян Цзюнь, рассматривая версию КЦЦ в 7 свитках, которая приводится в серии «Сы бу цун кань» («Собрание литературных произведений по четырём разделам» 四部從刊), выдвигает предположение, что первые шесть свитков действительно были написаны Кун Фу, а седьмой свиток, то есть «Лянь цун», был дополнен потомком (потомками) семьи Кун во времена династии Восточная Хань. Однако, что касается раздела «Лянь цунь», состоящего из двух частей, он едва ли мог быть полностью написан Кун Цзаном. В разделе «Лянь цунь» есть глава под названием «Сюй ши» («Генеалогия» 叙世), в которой описываются деяния сына Кун Цзана — Кун Линя 孔琳 и его потомков [孔叢子], причем нижняя временная граница этих событий охватывает период Восточной Хань, то есть более чем через 200 лет после смерти Кун Цзана. Это доказывает, что верхняя и нижняя части «Лянь цун» были завершены не Кун Цзаном, а фактически написаны потомками Кун-цзы после третьего года правления под девизом Яньгуан (124 г.) эпохи Восточная Хань [杨军 2005: 51].

Если говорить об авторстве и времени создания КЦЦ, то, например, видный ученый современности, Ли Сюэцинь 李学勤 в книге «История науки и утерянные книги на бамбуке и шелке» считает, что, поскольку

у Хуанфу Ми 皇甫謐 в произведении «Ди ван ши цзи» («Век императоров и ванов» 帝王世紀), которое датируется эпохой Вэй-Цзинь (220–420), уже есть ссылки на КЦЦ, то, следовательно, составление данной книги должно было произойти очень давно. Возможно, ее написал Цзи Янь или представитель одного из последующих поколений семьи Кун [席慧娟 2010: 13]. Однако в «Лянь цун» сказано: «Цзи Янь умер в возрасте 49 лет в день Динчжоу одиннадцатого месяца третьего года под девизом правления Яньгуан (124)» [孔叢子]. Этими словами и заканчивается весь трактат. Это указывает на то, что Цзи Янь не мог быть окончательным составителем КЦЦ и что текст, видимо, был написан его потомками. В то же время это не исключает того, что Цзи Янь мог быть автором или редактором части текста.

Ученик Ли Сюэциня, Хуан Хуайсинь 黄怀信 в своей работе «Эпоха и автор КЦЦ» утверждает, что трактат «КЦЦ» был написан Кун Фу и его младшим братом Цзы Сяном 子襄 в конце периода Чжаньго. Последним составителем и редактором КЦЦ был Чжун Юань, потомок Кун-цзы в 19-м поколении, ученый времен эпохи Восточная Хань [席慧娟 2010: 13].

Ли Цуньшань 李存山 в статье «Рассуждения Кун-цзы о поэзии в КЦЦ» высказывает мнение, что КЦЦ представляет собой плод творчества философской школы рода Кун и датируется временным промежутком эпох Хань-Вэй, при этом первые 3 свитка, по всей видимости, аутентичные доциньские сочинения рода Кун [席慧娟 2010: 13].

Что касается наиболее раннего упоминания, то о «Кун цун» впервые сказано у Ван Су в его сочинении «Шэн чжэн лунь» («О доказательствах совершенномудрых» 聖證論). Хотя текст не дошел до нашего времени, но указание на эту информацию находим в библиографическом разделе трактата «Суй шу» («Книга эпохи Суй» 隋書) [八史经籍志·隋书经籍志（卷一、二）]. По всей видимости, книга КЦЦ или уже существовала в эпоху Вэй-Цзинь, или же была создана в этот период. Очевидно, существовавшая на тот момент версия была написана не позднее эпохи Вэй-Цзинь. Но вопрос в данном случае заключается в том, была ли эта книга написана в предыдущие эпохи?

Как отмечает профессор Ян Цзюнь, самый ранний из сохранившихся документов, использующих название «Кун цун», находится в «Шуй цзин чжу» («Комментарий к канону водных путей» 水經注) писателя и географа Ли Даоюаня 酈道元, а именно в разделе, посвященном реке Сышуй.

> В «Кун цун» сказано: «Гробница Кун-цзы находится в квадрате площадью один ли, в шести ли к северу от города Лучэн на реке Сышуй. Имена более чем пятидесяти человек, получивших в наследство имущество от рода Кун, уже невозможно установить по родословной (порядку старшинства). Сохранились три стелы и мемориальные таблички в виде животных» [杨军 2005: 49].

Если говорить об исторических источниках, то «Кун цун цзы» впервые упоминается именно в «Суй шу», где сказано, что текст «Кун цун» представляет собой произведение в семи свитках с примечаниями, авторство приписывается Кун Фу, изучавшему «Лунь юй», ученому времен Чэнь Шэна. В предисловии говорится, что «Кун цун» и «Цзя юй» (то есть «Кун-цзы цзя юй» («Речи школы Конфуция» 孔子家語) содержат идеи Чжун Ни, переданные представителями рода Кун, оба текста существовали в качестве приложения к «Лунь юй» [八史经籍志·隋书经籍志（卷一、二）].

То есть трактат под названием «Кун цун» возник до эпохи Тан, и его автором ко времени составления «Суй шу» все еще считался Кун Фу. Наиболее веская причина, по которой большинство ученых считали КЦЦ подделкой, заключается в том, что трактат не упоминается в разделе «И вэнь чжи» («Библиография» 藝文志) «Хань шу». Во-первых, далеко не все книги упомянуты в библиографическом разделе «Хань шу», поэтому этот тезис может быть поставлен под сомнение. Во-вторых, на вопрос о том, действительно ли трактат КЦЦ не упомянут в «Хань шу», также нельзя ответить однозначно.

Дело заключается в следующем: как доказывает профессор Ян Цзюнь, изначальное название «КЦЦ» — это «Пань юй». В «Хань шу» нет упоминания о КЦЦ, но есть упоминание о книге «Кун цзя пань юй эр ши лю пянь». В библиографическом разделе «Хань шу» она в силу определенных причин отнесена к школе эклектиков (雜家 *цза цзя*). То есть «Кун цзя пань юй» по определению должна была сочетать в себе воззрения разных школ мысли. И если обратиться к содержанию КЦЦ, то, по всей видимости, цель написания данного трактата состоит именно в том, чтобы подчеркнуть идейное превосходство конфуцианской традиции, запечатлев воззрения нескольких поколений философов, идущих от Кун-цзы.

Кроме того, в трактате содержится полемика с представителями других философских школ древности, например, глава XI «Сяо Эръя»

(«Малый Эръя» 小爾雅), очевидно, не является отражением конфуцианских воззрений, никак не связана с содержанием других глав, скорее всего, включена в данную логически выстроенную последовательность искусственно [毕庶春 2020: 37] и по этой причине в некоторых современных изданиях данная глава отсутствует.

В главе XII «Гунсунь Лун» 公孫龍 Цзы Гао критикует главное сочинение школы имён (名家 *мин цзя*) — трактат «Гунсунь Лун-цзы». В главе XVIII «Цзе Мо» («Опровергая Мо-цзы» 贅墨) приводятся девять критических замечаний со стороны философа Мо-цзы в адрес слов и поступков Кун-цзы, а Цзы Юй дает свои опровержения к каждому из них. Ян Цзюнь справедливо отмечает, что включение трудов Кун-цзы в категорию школы эклектиков в «Хань шу» связано с определением школы эклектиков в этой книге:

> Те, кто принадлежал к школе эклектиков, как правило, происходил из числа чиновников, которые сочетали конфуцианство и моизм, интегрируя школу имён и легистов, осмысляя государственную систему управления… Поскольку текст «Кун цзя пань юй», видимо, был написан после сожжения книг во времена династии Цинь, поэтому он был включен в «Хань шу» как произведение школы эклектиков. А когда позже этот текст стали называть «Кун цун», то название «Кун цзя пань юй» естественным образом бесследно исчезло [杨军 2005: 50].

Ян Цзюнь делает вывод, что КЦЦ и «Кун цзя пань юй» одна и та же книга, но под двумя разными названиями. Его аргументы представляются убедительными, а следовательно вопрос об фальсификации КЦЦ нельзя считать окончательно решенным.

Большинство современных китайских ученых сходятся на мысли о том, что название «Кун цун» появляется в эпоху Восточная Хань, что связано с деятельностью Кун Цзана, а название КЦЦ возникает еще позднее, в эпоху Северной Сун, когда были написаны комментарии Сун Сяня 宋咸. Отредактировав и упорядочив содержание книги, что и было, по всей видимости, основной задачей Сун Сяня, а также добавив комментарии, Сун Сянь изменил название с «Кун цун» на КЦЦ и в 1058 г. представил свою работу императору. Сун Сянь полагал, что оригинальная версия КЦЦ к этому времени «обросла» более поздними дополнениями. В предисловии Сун Сянь пишет: «Я разыскал и дополнил произведение различными способами и лишь недавно завершил этот сборник.

Однако некоторые формулировки были поверхностными и невежественными, не отражали истинного смысла и, предположительно, были добавлены более поздними поколениями, поэтому все они были мной удалены. Основные принципы также были избыточными и неясными, поэтому я их тоже вычеркнул». Данный комментарий был составлен в эпоху Сун (960–1279), в период правления под девизом Цзяю (1056–1063) императора Жэнь-цзуна (1010–1063).

По всей видимости, в эпоху Северной Сун (960–1127) содержание трактата «КЦЦ» в значительной степени принималось учеными и не вызывало особых вопросов. Однако, как отмечает Йоав Ариэль, в эпоху династии Южная Сун (1127–1279), с появлением более критического подхода по отношению к определению подлинности древних текстов, распространился подход, согласно которому трактат КЦЦ являлся поздней подделкой и поэтому рассматривался как произведение, не представляющее особой научной ценности… «Любая попытка переоценки ее содержания — вне рамок этого общепринятого заключения — означала бы бунт против научного и авторитетного заявления Чжу Си» [Ariel 1989: 3].

Большинство исследователей сходятся на мысли о том, что негативная оценка подлинности КЦЦ связана в первую очередь именно с критикой Чжу Си, который придерживался мнения, что КЦЦ не является древним произведением, прямо называя книгу подделкой. Чжу Си писал:

> «КЦЦ» — это подделка, сделанная кем-то, кто её комментировал. Прочитав первые несколько глав, которые имитируют «Цзо чжуань», я уже засомневался. После прочтения послесловия, в котором говорится, что автор отдавал предпочтение «Цзо чжуань», всё становится ясно [朱熹].

А также:

> Ханьские чиновники не раз обращались к изречениям Кун-цзы, говоря, что они взяты из КЦЦ, но я не знаю, правда ли это. Язык, которым написан КЦЦ, очень похож на язык эпохи Восточной Хань, его стиль слабый, совершенно не похож на язык эпохи Западной Хань. Более того, если такие изречения существовали в начале династии Хань, почему они почти полностью отсутствуют в трудах Цзя И и Дун Чжуншу, появляясь только в текстах времен Восточной Хань? Все это непостижимо [朱熹].

Как пишет молодая исследовательница Си Хуэйцзюань 席慧娟: «После правления под девизом Цинли (1041–1048) научное направление резко изменилось, усилилось движение к сомнению в классических текстах и оспариванию древности. Период от Южной Сун до Китайской Республики (1912–1949) стал временем споров о подлинности КЦЦ, в течение которого он в значительной степени считался подделкой и был забыт. После Движения 4 мая, а также благодаря обнаружению таких текстов, как “Жу цзя чжэ янь” из уезда Динсянь и бамбуковых планок царства Чу эпохи Чжаньго из коллекции Шанхайского музея, КЦЦ вновь привлек внимание общественности» [席慧娟 2010: 24]. Важно отметить, что со времен Южная Сун и фактически до середины XX в. трактат КЦЦ повсеместно считался неаутентичным текстом, и, казалось бы, эту тенденцию уже невозможно было изменить. На данный момент в мировом академическом сообществе точка зрения о том, что трактат КЦЦ целиком и полностью является литературной подделкой, если и не считается тотально устаревшей, то многие исследователи относятся к ней с большой осторожностью и известной долей скепсиса. Например, Ян Цзюнь твердо убежден, что существующие выводы сомнительны, необходимо установить автора этой книги и четко описать процесс ее составления, а также тщательно проанализировать содержание книги, только тогда вопрос ее литературной подлинности может быть решен [杨军 2005: 49, 54]. В ходе проведенного исследования Фу Яшу 傅亚庶 и Гуань Сюцзяо 关秀娇 резюмируют: «Вышеизложенное демонстрирует неоспоримую историческую ценность КЦЦ, и нет необходимости дальше обсуждать возможность возрождения научных трудов Чжу Си, Яо Цзихэна, Гу Ши и Ло Гэньцзэ» [傅亚庶, 关秀娇 2014: 36]. Си Хуэйцзюань пишет следующее: «Научные исследования также подтверждают, что он (КЦЦ) содержит достоверные исторические материалы доциньской эпохи» [席慧娟 2010: 15].

В то же время и сейчас существуют работы, результаты которых свидетельствуют о том, что трактат КЦЦ является литературной фальсификацией. Так, например, Ли Цзяньшэн (李健胜), анализируя диалоги Кун-цзы и Цзы Сы, которые содержатся в КЦЦ, приходит к заключению, что, хотя, по всей видимости, при написании КЦЦ были использованы некоторые данные из достоверных исторических источников, при этом слова и действия Цзы Сы однозначно противоречат установленным фактам, в связи с чем КЦЦ нельзя считать аутентичной книгой, она является

подделкой. Ли Цзяньшэн прямо заявляет, что «нам следует критически осмыслить соответствующие взгляды школы “сомнения в древности” и не впадать в трясину тотальной веры в древность, стремясь “покинуть эпоху сомнения в древности”» [李健胜 2010: 106].

Такой подход представляется взвешенным и осторожным. На мой взгляд, не стоит всецело полагаться на авторитет прошлого, равно как и не стоит слепо следовать современным академическим тенденциям и объявлять все недавно обнаруженные письменные памятники, а также тексты, которые так или иначе могут быть приспособлены для решения определенных научных задач, аутентичным письменным наследием древности, в этом еще предстоит разобраться. Так или иначе, но пока не будет проведено всестороннее исследование идейного содержания данного письменного памятника, а также сопоставление его с классическими текстами, выявлены нестыковки и спорные моменты, сложно сделать окончательные выводы. На данный момент становится очевидно, что, по крайней мере, не весь текст целиком является фальсификацией. Однако, как показывают разработки современных китайских ученых, он содержит отрывки, как противоречащие здравому смыслу, так и не согласующиеся с информацией из достоверных источников, а также более поздние фрагменты. Но с полной уверенностью утверждать, что КЦЦ является подделкой, по всей вероятности, пока преждевременно. Этот вопрос требует более тщательного и комплексного изучения.

Библиографический список

Ступникова В.В. «Канон перемен» из глубины времен // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. Выпуск № 4. С. 77–86.

Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. VII / пер. с кит., предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. ― М.: Вост. лит., 1996. URL: https://drevlit.ru/docs/kitay/I/Syma_Tsjan/Tom_VI/text47.php?ysclid=mo6w1i1im4656001438 (дата обращения: 28.04.2026).

Яковлев В.М. Особенности текста «Книги Перемен» («Чжоу и») из царства Чу // XXXVIII научная конференция «Общество и государство в Китае». М.: ИВ РАН, 2015. С. 611–635.

Ariel, Yoav. K'ung-ts'ung-tzu: The K'ung Family Masters' Anthology. — Princeton : Princeton University Press, 1989.

八史经籍志·隋书经籍志（卷一、二）[Библиография «Восьми историй», библиографический раздел «Книги об эпохе Суй», свитки 1-2]. URL: https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=7809675&remap=gb (дата обращения: 24.04.2026).

毕庶春:《孔丛子》作者与成书考论(上) [*Би Шучунь*. Рассуждения об авторе и составлении «Кун цун цзы». Часть 1] // 辽东学院学报 (社会科学版), 第 22 卷第 1 期 2020 年 2 月, 第 26–38 页。

孔叢子 [«Собрание [идей семьи] Кун»]. URL: https://ctext.org/kongcongzi (дата обращения: 28.04.2026).

四部叢刊初篇 [Первая редакция «Собрания литературных произведений по четырём разделам»]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=en&res=77397 (дата обращения: 29.04.2026).

四庫全書摘要提要 [Общий каталог библиографического раздела «Сы ку цюань шу»]. URL: http://ab.newdu.com/book/story.php?id=9262 (дата обращения: 28.04.2026).

傅亚庶，关秀娇: 论《孔丛子》的史料价值 [*Фу Яшу*, *Гуань Сюцзяо*. Об исторической ценности «Кун цун цзы»] // 吉林师范大学学报（人文社会科学版）, 第 4 期 7 月 2014 年, 第 32–36 页。

李健胜: 从所载子思言行看《孔丛子》的伪书性质—兼说疑古派观点的价值与意义 [*Ли Цзяньшэн*. Оценка аутентичности «Кун цун цзы» на основе записанных изречений и деяний Цзы Сы — дискуссия о ценности и значении школы «сомнения в древности»] // 史学月刊, 2010 年第 6 期, 第 106 页。

席慧娟: 《孔丛子》真伪诸说考 [*Си Хуэйцзюань*. Изучение аутентичности «Кун цун цзы»] // 文学界（理论版），2010 年, 第 5 期，第 13–24 页。

杨军:《孔丛子》考证 [*Ян Цзюнь*. Критическое исследование «Кун цун цзы»] // 苏州科技学院学报（社会科学版）, 第 22 卷第 4 期 2005 年 11 月, 第 49–54 页。

朱熹: 朱子语类、卷一百二十五 老氏 [*Чжу Си.* Классифицированные речи учителя Чжу, свиток 125, школа Лао-цзы]. URL: http://www.guoxue123.com/zhibu/0101/01zzyl/127.htm (дата обращения: 29.04.2026).

朱熹: 朱子语类、卷一百三十七 战国汉唐诸子 [*Чжу Си*. Классифицированные речи учителя Чжу, свиток 137, мудрецы эпох Чжаньго, Хань и Тан). URL: http://www.guoxue123.com/zhibu/0101/01zzyl/139.htm (дата обращения: 29.04.2026).

References

Ariel, Yoav (1989). K'ung-ts'ung-tzu: The K'ung Family Masters' Anthology. Princeton: Princeton University Press.

Stupnikova V.V. (2015). «Kanon peremen» iz glubiny vremen [“Canon of Changes” from the depths of time], *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov, seriya: Filosofiya*, No 4: 77–86. (In Russian)

Syma Cjan' (1996). Istoricheskie zapiski (Shi czi) [Historical notes (Shi ji)]. Vol. VII. Tekst vosproizveden po izdaniju: Per. s kit., predisl. i komment. R.V. Vjatkina. Moscow, Vostochnaya literetura. URL: https://drevlit.ru/docs/kitay/I/Syma_Tsjan/Tom_VI/text47.php?ysclid=mo6w1i1im4656001438 (accessed: 28.04.2026). (In Russian)

Yakovlev V.M. (2015). Osobennosti teksta «Knigi Peremen» («CHzhou i») iz carstva Chu [Features of the text of the Book of Changes (Zhou Yi) from the kingdom of Chu], *XXXVIII nauchnaya konferenciya «Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae»*. Moscow.: IV RAN. Pp. 611–635. (In Russian)

毕庶春 (2020).《孔丛子》作者与成书考论(上) [*Bi Shuchun.* A Study on the Authorship and Composition of the Kong Cong Zi (Part 1)]. 辽东学院学报 (社会科学版), 第 22 卷第 1 期 2020 年 2 月, 第 26–38 页。

八史经籍志·隋书经籍志（卷一、二）[Bibliography of the Eight Stories, Bibliographic Section: Books on the Sui Dynasty, Scrolls 1–2]. URL: https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=7809675&remap=gb (accessed: 24.04.2026). (In Chinese)

傅亚庶，关秀娇 (2014). 论《孔丛子》的史料价值 [*Fu Yashu, Guan Xiujiao*. On the Historical Value of the Kong Cong Zi], 吉林师范大学学报（人文社会科学版）, No 4: 32–36 页. (In Chinese)

孔叢子 [Kong Cong Zi]. URL: https://ctext.org/kongcongzi (accessed: 28.04.2026). (In Chinese)

四部叢刊初編 [First edition of the “Collection of Literary Works in Four Sections”]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=en&res=77397 (accessed: 24.04.2026). (In Chinese)

四庫全書摘要提要 [Summary of the Complete Library of the Four Treasuries]. URL: http://ab.newdu.com/book/story.php?id=9262 (accessed: 28.04.2026). (In Chinese)

李健胜 (2010). 从所载子思言行看《孔丛子》的伪书性质—兼说疑古派观点的价值与意义 [*Li Jiansheng.* On the Forged Nature of the Kong Congzi Based on the Recorded Sayings and Deeds of Zisi—Also Discussing the Value and Significance of the Doubting Antiquity School's Viewpoint], 史学月刊. No: 106. (In Chinese)

席慧娟 (2010). 《孔丛子》真伪诸说考 [*Xi Huijuan.* A Study of Various Theories on the Authenticity of the Kong Cong Zi], 文学界（理论版）. No 5: 13–24. (In Chinese)

杨军 (2005).《孔丛子》考证 [*Yang Jun.* A Textual Research on the Kong Cong Zi], 苏州科技学院学报（社会科学版）. Vol. 22 (4): 49–54. (In Chinese)

朱熹: 朱子语类、卷一百二十五 老氏 [*Zhu Xi.* Classified Conversations of Master Zhu, Volume 125, Laozi]. URL: http://www.guoxue123.com/zhibu/0101/01zzyl/127.htm (accessed: 29.04.2026). (In Chinese)

朱熹: 朱子语类、卷一百三十七 战国汉唐诸子 [*Zhu Xi.* Classified Conversations of Master Zhu, Volume 137: Philosophers of the Warring States, Han, and Tang Dynasties]). URL: http://www.guoxue123.com/zhibu/0101/01zzyl/139.htm (accessed: 29.04.2026). (In Chinese)

DOI: 10.48647/ICCA.2026.90.56.003

Ван Ицюнь

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ КЛАССИЧЕСКОЙ КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТЕОРИИ: О ЗНАЧЕНИИ «ТЕОРИИ ЛИТЕРАТУРНОГО СМЫСЛА» У СИНМИНА[1]

***Аннотация*:** С 1990-х годов в китайском литературоведении постоянно звучит призыв к продвижению современной трансформации древнекитайского литературоведения с тем, чтобы оно могло эффективно откликаться на эстетический опыт современного человека. Распространённый подход заключается в использовании западной литературной теории в качестве ориентира и в выстраивании определённой системы знаний о древнекитайской литературной мысли через сопоставление понятий, категорий и тезисов. В настоящей статье показано, что такой подход несёт в себе риск «прокрустова ложа». Согласно идеям У Синмина 吴兴明 (1957–2022), главное устремление древнекитайского литературоведения заключается в непосредственном схватывании первозданного состояния переживания литературного смысла. Данный метод критики обусловлен традицией «учения о сердце» (*синьсюэ*) древних китайцев и одновременно отвечает требованиям, кото-

[1] Статья публикуется в составе избранных материалов XXVII Международной научной конференции «Китай и Восточная Азия: философия, литература, культура» (Москва, ИКСА РАН, 3–4 июня 2026 г.). Перевод А.Ю. Блажкиной.

рые предъявляет к литературной критике уникальный способ существования самого литературного смысла. Возвращая литературный смысл к самой природе литературы, этот подход способен заложить определенный нормативный фундамент для литературоведческих исследований.

***Ключевые слова*:** древнекитайское литературоведение, теория литературного смысла, У Синмин

***Автор*:** ВАН Ицюнь 王逸群, доктор филологических наук, зам. зав. Центром по изучению современной России, доцент Института международных отношений, Сычуаньский университет (кампус Ванцзян, 24, южный сектор 1, ул. Ихуаньлу, Чэнду, пров. Сычуань, КНР, 610065). E-mail: 770972623@qq.com

Wang Yiqun

Reconsidering the Contemporary Transformation of Classical Chinese Literary Theory: On the Insights of Wu Xingming's Theory of Literary Meaning

***Abstract*:** Since the 1990s, there has been a persistent call within the field of literary studies in China to advance the contemporary transformation of classical Chinese literary theory, so that it may effectively respond to the aesthetic experience of modern readers. A common approach has been to take Western literary theory as a reference point, constructing a system of knowledge for classical Chinese literary thought by linking concepts, categories, and propositions. This paper argues that such an approach is tantamount to forcing an unnatural fit. Following Wu Xingming's 吴兴明 (1957–2022) insights, the core concern of classical Chinese literary theory lies in the direct apprehension of the primordial state of experiencing literary meaning. This critical approach is determined by the *Xinxue* (Philosophy of Mind) tradition of ancient Chinese thought, while simultaneously responding to the requirements imposed on literary criticism by the specific mode of existence inherent in literary meaning itself. By returning literary meaning to literature as such, this approach can lay a certain normative foundation for literary studies.

***Keywords*:** classical Chinese literary theory, theory of literary meaning, Wu Xingming

***Author*:** WANG Yiqun 王逸群, Ph.D. of Literature, Deputy Director of the Russian Studies Center, Associate professor, School of International Studies, Sichuan University (Wangjiang campus, 24, South Section 1, Yihuan Road, Chengdu, Sichuan province, PRC, 610065). E-mail: 770972623@qq.com

Начиная с 1990-х гг. XX в. в среде китайского литературоведения постоянно звучит призыв к возрождению древнекитайского литературоведения, осуществления его современной трансформации и обеспечению его эффективного реагирования на современный эстетический опыт. Активизация древнего литературоведения в контексте современной культуры отражает стремление к его переосмыслению, что можно рассматривать как ответ китайских учёных на развитие современной китайской культуры. В частности, в условиях «вестернизации» и «теоретического увлечения» такими течениями, как формализм, новая критика, структурализм, феминизм, психоанализ, постколониализм и др., которые, проникнув в Китай, стремительно стали модными теоретическими инструментами. Все это в рамках литературоведческого сообщества неизбежно привело к так называемой культурной «афазии». Иными словами, хотя ученые и высказывают суждения, но если их интеллектуальное оружие заимствовано извне, то можно ли сказать, что они действительно высказывают суждения? Таким образом, потребность в культуре, которая говорит о своём собственном опыте на своём собственном языке, становится всё более актуальной.

Итак, как же возможна современная трансформация древнекитайского литературоведения? В традиционных исследованиях древнее литературоведение обычно трактуется как различные категории, суждения и идейные течения, или же как положения, которые классифицируются по жанрам, стилям, этапам создания и критическим подходам. Следуя этой логике, «*Дао*» (Путь), «*ци*» (жизненная энергия, пневма), «*цин*» (чувства), «*чжи*» (воля, интенция, намерение) и «*вэй*» (вкус, изящество) можно рассматривать как категории, в то время как «вдохновляясь вещами, выражать свое намерение», «литература — носитель высоких идей» и «главное в произведении — это жизненная энергия» классифицируются как положения. При таком подходе древнекитайское литературоведение сравнивают с западным, стремясь создать целостную систему знаний. Однако, если древнекитайскому литературоведению не хватает систематизированного сознания, присущего западному литературоведению, то при таком подходе мы лишь искусственно подгоняем китайское литературоведение под готовую схему. Конечно, некоторые ученые, похоже, осознают это, пытаясь вернуться к контексту, в котором возникло древнекитайское литературоведение, представляя его историю с точки зрения «литературных концепций», «творческих субъек-

тов», «методов осмысления», «литературных стилей» и «литературных функций». Этот тип исследований акцентирует внимание на упорядочивании знаний, тем самым заслоняя уникальное экзистенциальное качество литературной теории. Но еще более важным представляется то, что китайское литературоведение коренится в уникальном жизненном мире древних, оно чрезвычайно далеко от литературного опыта современных людей. Мы не можем просто комментировать современные произведения на основании слов древних. Поэтому, независимо от того, насколько тщательной или всеобъемлющей является попытка систематизировать древнекитайское литературоведение, ей трудно сыграть существенную роль в «трансформации».

Действительно, проблема «трансформации» не уникальна для области литературоведения. В последние годы китайское гуманитарное сообщество постоянно обсуждает современную трансформацию древнего искусства, древней архитектуры и древней драмы. И тут аналогичная проблема: без возрождения духа и сущности древнего китайского искусства в современном мире «трансформация» легко вырождается в простое подражание формам, присвоение символов и своего рода «коллаж». Возьмем, к примеру, архитектуру: современное городское планирование, ландшафтный дизайн и даже оформление интерьеров, часто называемые «новым китайским стилем», в значительной степени сосредоточены на использовании определенных цветов (таких как глазурованный желтый и нефритово-белый), материалов (таких как мрамор и бамбуковое плетение) и декоративных элементов (таких как вход круглой формы — «лунные врата»), ширмы и «пейзаж в цветочном горшке»), тем самым сужая художественный мир древних до безжизненных культурных символов.

«Трансформация» древней литературы, искусства, архитектуры и других областей является одним из пунктов «трансформации» древней культуры в целом. Идеи из любой отдельной области могут породить смежные размышления и послужить ориентиром для других областей. Наш современник, профессор У Синмин 吴兴明 (1957–2022) прекрасно это понимал. Основываясь на своих размышлениях о современной трансформации древнего литературоведения, он предложил реконструкцию «теории литературного смысла» (文学意义论 *вэньсюэ ии лунь*). Размышляя о «китайском стиле» и исследуя философские основания авангарда, он предлагает термин «китайская мягкая чувствительность»

(中国式柔性物感 *чжунгоши жосин угань*). Аргументы У Синмина выверены и четки, кроме того, учитывая важность современной трансформации древнекитайского литературоведения, а также ввиду небольшого числа академических исследований, посвященных изучению воззрений У Синмина, необходимо рассмотреть данный вопрос более подробно.

1. Экзистенциальные характеристики древнекитайского литературоведения

Чтобы понять, как древнекитайское литературоведение осуществляло трансформацию, придя к современному состоянию, для начала необходимо выявить его экзистенциальную природу. С этой целью предлагается сначала рассмотреть соответствующие академические исследования, прежде чем углубляться в идеи У Синмина.

Обычно в академической среде древнекитайское литературоведение изучается посредством исторического анализа и тематических исследований, и это вполне обосновано: начиная с доциньского периода, способы выражения, направленность и ценностные установки древнекитайского литературоведения претерпели значительные изменения. Например, конфуцианская и даосская литературные теории сильно различались по своему характеру в доциньскую и ханьскую эпохи; осознанное восприятие литературы возникло в эпохи Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий; а начиная с эпох Тан и Сун господствовали такие роды литературной критики, как «заметки о [жанре] *цы*» (词话 *цы хуа*), «заметки о [драме] *цюй*» (曲话 *цюй хуа*), а также критика художественной прозы. Исходя из этого, некоторые ученые подчеркивают необходимость учета преобладающих временных тенденций при оценке литературоведения того или иного периода. Например, в эпоху Вэй, Цзинь, а также Южных и Северных династий был широко распространен «стиль парных построений» (骈文 *пяньвэнь*), и «большинство писателей, включая литературоведов, этой эпохи, оценивая художественную ценность произведений, всегда сосредоточивались на том, обладают ли они риторическими украшениями параллельной прозы, то есть витиеватым слогом, совершенным параллелизмом, гармоничной рифмой и т.д., а не на других аспектах» [王运熙 1987: 15]. Конечно, есть и ученые, которые придерживаются целостного подхода в отношении древнекитайского литературоведения.

Они больше сосредоточиваются на культурной психологии, лежащей в основе литературных теорий, таких как «единство человека и природы» и «высокая степень единства между гуманистическим сознанием и эстетикой», используя метод «созерцать вещи и обретать образы, утверждая образы, полностью выражать смысл», чтобы «конкретизировать, а не абстрагировать духовные запросы» [袁济喜 2005: 9–19]. Нетрудно предположить, что это неизбежно приводит к выявлению в литературоведении конкретных идеологических корней, таких как конфуцианство и философия Лао-цзы и Чжуан-цзы, что вызывает многочисленные дискуссии. Такой подход также характерен для изучения традиционной китайской каллиграфии и живописи. Сюй Фугуань полагал, что даоская философия коренным образом определяет внутренний дух традиционной китайской пейзажной живописи: «Чистота и прозрачность в философии Чжуан-цзы может быть реализована только в пейзажной живописи, где главным объектом является природа» [徐复观 2010: 213]. В отличие от Сюй Фугуаня, Цзинь Гуаньтао считал, что «духом традиционной китайской пейзажной живописи является неоконфуцианство эпох Сун-Мин» [金观涛 2019: 13]. В обеих точках зрения есть свое рациональное зерно, поэтому дискуссия о том, кто прав, по сути бесконечна.

Итак, как же подлинно постичь экзистенциальный характер древнекитайского литературоведения? Подход У Синмина заключается в том, чтобы сначала при помощи сопоставления китайской и западной традиций дать общее описание «трансцендентального фона» (先验背景 *сяньянь бэйцзин*) древнекитайского интеллектуального дискурса, а затем исследовать экзистенциальные характеристики литературоведения. «Трансцендентальный фон» относится к семантическому контексту, лежащему в основании культуры, он позволяет проявляться и аккумулировать различным идеям. Он составляет «исходную область» (原域 *юань юй*), из которой возникает и начинает функционировать древнекитайское литературоведение. Для У Синмина сравнение китайской и западной традиций не сводится ни к использованию логической структуры одной стороны для оценки другой — это фактически отрицает гетерогенность последней, ни к поиску общей логической структуры — их соответствующая гетерогенность определяет, что такой поиск бесполезен. У Синмин призывает отходить от конкретных логических рамок и интеллектуальных дискурсов, чтобы выявить различные духовные основы китайской и западной интеллектуальных традиций.

У Синмин закладывает основу для сравнения китайской и западной интеллектуальных традиций, опираясь на концепцию «языковой области сердца» (心之言域 *синь чжи янь юй*): «Подлинным “трансцендентальным фоном” или логической основой для китайской и западной мысли является их систематическое знание о “сердце”» [吴兴明 2001: 163]. Почему же «сердце» так важно? Во-первых, категория «сердца» является ключевой в древнекитайской культуре: неоконфуцианство эпох Сун и Мин разработало «учение о сердце», легизм обсуждал «искусство сердца», и даже в других школах мысли, которые не рассматривали «сердце» конкретно, вопрос о том, как «использовать сердце», был самоочевидной предпосылкой. «Можно сказать, что “языковая область сердца” является основополагающей областью традиционной китайской мысли, или, используя терминологию эссенциализма, языковая область сердца является основополагающей сферой традиционной китайской мудрости» [吴兴明 2026:159][2].

Во-вторых, «сердце — это знак имманентности самой жизни», и, таким образом, составляет основополагающую сферу и для западной мысли. «Невидимое сердце — это также внутренняя душа, которая определяет и управляет видимой формой. Таким образом, при взаимной интерпретации в разных культурах возникает состояние: интерпретировать форму легко, но интерпретировать сердце сложно» [吴兴明 2001: 147]. Итак, в чем же заключается различие между «сердцем» в интеллектуальных традициях Китая и Запада? У Синмин, заимствуя концепцию Р. Рорти, указывает, что в западной интеллектуальной традиции «сердце» можно рассматривать как «зеркало познания», отполированное до блеска и доведенное до совершенства благодаря непрерывной рефлексии. «Сердце» разделяется на «разум» (mind), «сердце-психику» (heart) и т.д. Основываясь на разделении знания, чувства и мысли, эта эпистемология далее проводит разделение на истину/ложь и чувственность/разум, в конечном итоге приводя мыслящий субъект к рафинированному и точному знанию. Однако в китайской интеллектуальной традиции сердце представляет собой недифференцированное «целостное сердце» (心之整体 *синь чжи чжэнти*), включающее в себя знание, чувство и мысль. Оно обладает метафизическими измерениями врожденного благознания, а также связано с сознанием, желаниями и жизнью. Оно

[2] Работа «Литературная теория смысла» (2026) — последнее, предсмертное произведение У Синмина.

соединяет «я» и мир вещей, «я» и других людей, а также всю Вселенную, охватывая все смыслы жизни. «Сердце — это сердце естества, противостоящее телу, но внутренне взаимосвязанное и взаимопреобразуемое» [吴兴明 2001: 155]. Следовательно, мы можем постичь «сердце» только в рамках взаимосвязи между сердцем и вещами, а также между сердцем и телом. Если мы определим его значение посредством рациональной классификации, мы потеряем саму его суть. Другими словами, «языковая область сердца» в древнем Китае включает в себя недифференцированные смысловые переживания, что делает невозможным получение подлинного, точного в западном понимании знания.

Стоит отметить, что подход У Синмина имеет духовную связь с идеями французского учёного Ф. Жюльена (François Jullien). В своих работах, таких как «Намерение совершенномудрого» («Совершенномудрый не имеет намерений», Un sage est sans idée ou L'Autre de la philosophie, 1998) и «Путь к цели: в обход или напрямик» (Le Détour et l'Accès. Stratégie du sens en Chine, en Grèce, 1995), Жюльен систематически критиковал практику изучения древнекитайских текстов в рамках европейской концептуальной системы, при которой китайская мысль сводится к чуждой концепции. Жюльен же пытается выявить её уникальную духовную основу. Он указывал, что сущность китайской «мудрости» заключается в поддержании состояния элиминирования явного смысла, а именно «намерения совершенномудрого»: совершенномудрый не выбирает одну концепцию из множества источников в качестве основы мышления, так как это нивелирует возможность руководствоваться другими концепциями. В противоположность этому, западная философия отдаёт приоритет конкретным концепциям, впадая в бесконечные дебаты об идеях. Когда У Синмин писал работу «Система знаний в традиционном китайском литературоведении» (2001 г.), он, по всей видимости, ещё не был знаком с работами Жюльена. Начиная с 2007 г., У Синмин опубликовал серию статей[3], комментирующих идеи Жюльена, в которых он принимает, а также переосмысляет идеи Жульена. Заинтересованные читатели могут более подробно изучить связи и расхождения между воззрениями этих двух ученых.

Давайте вернемся к основным характеристикам древнекитайского литературоведения. По мнению У Синмина, традиция китайского «учения о сердце» определила способ, на основании которого древние уче-

[3] Подробнее см. [吴兴明 2013].

ные анализировали смысл литературы: они не прибегали к анализу, а скорее к «образности» (喻示性 *юйшисин*). «Образность» означает использование образов для передачи смысла. Объективно говоря, даже если отбросить конкретные аргументы У Синмина, то «образный» характер древнекитайского литературоведения очевиден. Рассмотрим несколько примеров:

> Когда мысли находятся в движении, возникают бесчисленные пути, правила и нормы превращаются в пустые пространства, а резьба становится бесформенной. Поднимаясь на гору, человек наполняется чувствами, связанными с созерцанием гор; глядя на море, его мысли наполняются чувствами, связанными и с созерцанием моря. Сколько бы ни было у меня таланта, он будет мчаться вместе с ветрами и облаками («Резной дракон литературной мысли», гл. «О божественном вдохновении») [周明 2007: 246].

> Стихи Фань Юня ясны и в то же время изменчивы, словно струящийся ветер и кружащийся снег. Стихи Цю Юня прекрасны и гармоничны, словно опавшие лепестки, разбросанные по траве. Поэтому они уступают стихам Цзян Яня, но превосходят стихи Жэнь Фана (Чжун Жун о поэтическом стиле Фань Юня и Цюй Чи) [钟嵘 2019: 138].

> Поэзия и проза Лу Чжи подобны вкусу крабов и гребешков: их стиль и рифма настолько изысканны, что делают другие блюда совершенно бесполезными. Однако не следует употреблять их слишком много, ибо чрезмерное потребление вызовет вздутие живота и беспокойство в желудке (Су Ши о стихах и прозе Хуан Тинцзяня) [苏东坡 2019: 51].

Термин «образная критика», также известный в китайской академической среде как «изобразительная критика», «метафора, основанная на образах» или «критика, основанная на образах», всегда был предметом бурных дискуссий. Некоторые ученые полагают, что данный термин отражает произвольный и персонализированный характер древнекитайских литературоведческих исследований, «часто представляющих собой лишь субъективные и эмпирические обобщения, далекие от методоло-

гии современных академических изысканий» [李浩 2011: 3]. Этот подход рассматривает древнекитайское литературоведение как некую непросвещенную форму литературоведения. Однако некоторые исследователи выступают в защиту древнекитайских ученых. В своей работе «Исследование методов древнекитайского литературоведения» Чжан Бовэй 张伯伟 посвящает главу детальному анализу структуры, идейному основанию, истории развития и общих характеристик «образной критики», предлагая несколько выводов: «характерное мышление “образной критики” представляет собой движение от конкретного к абстрактному, а затем от абстрактного к конкретному; это сочетание чувственности и рациональности»; «Это общее понимание критиком стиля произведения, целостное впечатление, полученное на основе реального опыта восприятия произведения, и проекция воображения на рациональность…» [张伯伟 2002: 269, 271]. Следует отметить, что, хотя такое обобщение и является всеобъемлющим, оно вместе с тем расплывчато и лишено ясного понимания, оно не доходит до самой сути вопроса и не раскрывает саму природу способа самовыражения древних.

В сравнении с этим оригинальность идеи У Синмина заключается в том, что «образность» определяется, с одной стороны, традицией китайского «учения о сердце», в рамках которого отвергалось аналитическое разложение объекта дискурса, вместо этого извлекался смысл из образа и сохранялась целостность смысла внутри образа; с другой стороны, «образность» также является требованием, предъявляемым к литературной критике, уникальным способом существования литературного смысла. Смыслы, порождаемые нашим взаимодействием с литературными произведениями, изменчивы и динамичны. Аналитическое описание подобно созданию чучела порхающей бабочки, при создании которого нивелируется её живая красота. То есть «образность» — это фундаментальная дискурсивная стратегия древних китайцев, которые напрямую схватывали смысл литературного произведения, «фиксируя» динамический чувственный опыт. «Образный» дискурс может показаться промежуточным, неокончательным и неясным — он объясняет некую вещь через другие вещи, — но это не означает, что он далек от самого объекта дискурса. В действительности именно эта двусмысленность позволяет объекту дискурса сохранять свою внутреннюю открытость и целостность. «Когда начало запечатано, то Дао погибает», а «образность» позволяет литературному смыслу, порождаемому в процессе

чтения, оставаться в своей бесконечности, обеспечивая тем самым точность выражения. Таким образом становится понятным утверждение У Синмина: «Сцепка, слияние и представление бесконечного смысла как осязаемого образа — это сущностное состояние китайской поэтики» [吴兴明 2026: 154]. В этом смысле «образность» ассоциируется с «колебанием» (夷犹 *ию*) (нерешительностью, медлительность), на которое делается акцент в поэтике Гу Суя. По мнению Гу Суя, «колебание» можно интерпретировать как «свободное плавание, подобно утке на воде» («Чуские строфы», стихотворение «Выбирать [гаданием] место для жилища»): «Утка плавает в воде и не прилагает усилий, как же так? Как она может быть естественной без усилий? Утка в воде довольна собой» [顾随 2013: 70]. Обратите внимание, что интерпретация «колебания» у Гу Суя также является «образной». «Колебание» относится как к выражению расслабленной и самодовольной позы, так и к сохраняющемуся очарованию самого выражения. В этой двусмысленности «образность» языка позволяет сохраняет его гибкость, вот прекрасный пример для понимания того, что такое «колебание».

Здесь отчетливо проявляется неоднородность древнекитайского литературоведения. Древние китайцы использовали стратегию «образности» для описания «непосредственного и интуитивного» восприятия литературного смысла. У Синмин отмечает, что термины, часто применяемые в древнекитайском литературоведении, такие как «сильный стиль», «текстура», «атмосфера», «вкус» и др., в сравнении с категориями «структура», «тип» и «форма» в западном литературоведении, указывают на это «непосредственное и интуитивное» чувственное восприятие:

> Образы, формы, цвета, запахи, вкусы и звуки, воспринимаемые пятью органами чувств, наряду с духом, ритмом, состоянием, чувствами, интересом и атмосферой, воспринимаемыми интуицией, составляют прямые референты коннотаций этих понятий. Это то, что называется «созерцанием»... Понятия формы и духа, реальности и иллюзии, ритма и атмосферы не только интуитивны, но и представляют собой основной способ повествования во всей традиционной китайской литературной и художественной теории, их можно назвать прежде всего ярким изображением состояния восприятия произведений искусства [吴兴明 2001: 171].

Определение экзистенциального качества древнекитайского литературоведения как прямого постижения живого опыта литературного смысла кажется простым, но на самом деле оно раскрывает подлинную сущность истории древнекитайского литературоведения. Оно возвращается к самому непосредственному дискурсу, избегая социологического редукционистского понимания древнекитайского литературоведения как простого комментария к произведениям различных эпох, раскрывая разнообразные идейные истоки литературоведения в их общем духовном фундаменте. С этой точки зрения наука получает ряд новых идей о древнекитайском литературоведении. Так, Конфуций говорил: «Поэзия может вдохновлять, может быть предметом созерцания, может гармонизировать, может вызывать недовольство» [孔子 XVII, 9]. Многие современные ученые рассматривают эту характеристику как «социальную функцию литературы» [李建中 2007: 29]. Такое утверждение кажется неоспоримым, но остается вопрос: как «поэзия» выполняет социальную функцию? По словам Конфуция, поэзия не апеллирует к познанию, а опирается на «вдохновение», или, как называл это Чжу Си, «взволновать и воодушевить мысль и волю»[4]. Предпосылка «выявления выгод и потерь» и «гармонии без единообразия» — это и есть то, что Чжу Си называет «взволновать и воодушевить мысль и волю». Иными словами, сущностная характеристика поэзии заключается не в её социальной функции, а в том, что она способна «вдохновлять».

2. Размышления о современных литературоведческих исследованиях, основанные на «теории литературного смысла»

Следуя этой логике, как возможно осуществить современную трансформацию древнекитайского литературоведения? Как уже упоминалось, мы не можем напрямую переносить литературные теории древних для осмысления современного литературного опыта. Например, при рассмотрении художественных произведений А.П. Чехова и Лу Синя

[4] Согласно интерпретации Чжу Си, «вдохновлять» означает «вдохновлять и мотивировать волю», «созерцать» означает «выявить выгоды и потери», «гармонизировать» означает «гармония без единообразия», а «недовольство» означает «чувствовать обиду без гнева» [Чжу Си 1983: 178].

просто называть их утонченными, возвышенными, непостижимыми, изысканными, выразительными, сочными, своеобразными — это не только не соответствует требованиям современности, но и упрощает скрытый смысл этих произведений. Однако мы можем применять основные подходы и методы древних при осмыслении поэзии и прозы к современным литературным исследованиям. Важно подчеркнуть, что У Синмин неоднократно описывает, как древние китайцы непосредственно сталкивались с состоянием переживания литературного смысла и схватывали живой смысл литературного произведения в процессе рефлексивного анализа, называя это «интуитивным выражением» (意态直观 *итай чжигуань*). При этом У Синмин не рассматривал эту высшую эстетическую деятельность как исключительно присущую только древним китайцам. Фактически, основываясь на своих размышлениях о «теории литературного смысла» (文学意义论 *вэньсюэ ии лунь*), он видит в древнекитайском литературоведении возможность разрешения трудностей в осмыслении современных литературных исследований и возвращения литературного смысла в саму литературу.

Что такое «теория литературного смысла»? В своей статье «Перспективный анализ: создание литературоцентричной теории смысла» У Синмин отмечает:

> Литература — это факт смысла. Конечно, её можно также назвать фактом языка, поскольку любой смысл обязательно включает в себя язык. Однако особый смысл утверждения, что литература — это факт смысла, заключается в том, что среди всего сущего только литература является дискурсивным текстом, существующим специально для переживания смысла» [吴兴明 2015].

Согласно этому заключению, смысл литературы можно разделить на несколько уровней. Во-первых, смысл литературы — это не объективная вещь, ожидающая открытия, он скорее циркулирует в рамках отношений между читателем и автором, языковых символов и норм понимания, распространяясь на бесконечный жизненный мир. Во-вторых, возникновение литературного смысла имеет экзистенциальное измерение: всё литературное вдохновение связано с жизненным опытом людей в этом мире; только когда читатель привносит в литературный мир собственное ощущение жизни и переживает его экзистенциальный смысл,

литература оживает и способна раскрыть обыденному миру истину смысла. В-третьих, литературный смысл раскрывается в постоянно изменчивом состоянии литературного опыта. Только посредством феноменологической рефлексивной интуиции, а именно посредством «интуитивного выражения», может сохраниться личностная и целостная природа переживания литературного смысла, позволяя тем самым «понятому смыслу стать “ясным прозрением” (明见性 *минцзянь син*), постигаемым рациональной интуицией». У Синмин утверждает: «На сегодняшний день это единственная исследовательская точка зрения, которая соответствует природе литературного смысла» [吴兴明 2026: 110].

Это напоминает нам, что, хотя в древности «интуитивное выражение» было критическим методом, высоко ценившимся культурной элитой, оно представляло собой не столько литературоведческую перспективу, стоящую в одном ряду с формализмом, психоанализом и культурологическими исследованиями, сколько нормативное основание для всех литературоведческих изысканий. Мир литературы так же обширен, сложен и многогранен, как и мир, в котором мы живем, а это значит, что исследования с любой точки зрения имеют свою ценность. Однако, независимо от типа исследования, пока оно признает, что его объектом изучения является литература, оно не может постичь ее смысл посредством познания, как это было бы в случае с социологическими текстами. Вместо этого необходимо посредством «интуитивного выражения» извлекать конкретный смысл, который представляется ценным. Как автор настоящей статьи уже писал в предыдущей работе:

> При знакомстве с художественным произведением, независимо от способа его интерпретации, если оно эффективно, оно неизбежно раскрывает своеобразие смысла данного произведения. Поскольку литературный смысл передается чувственным образом, его своеобразие проявляется как своеобразие чувственного восприятия произведения. Иными словами, ключ к пониманию литературного смысла лежит в постижении чувственных качеств произведения: чтобы исследовать этику в произведении, необходимо постичь чувственные качества, которые воплощают этические элементы; чтобы исследовать идеи в произведении, необходимо постичь чувственные качества, которые пронизывают смысловые элементы; чтобы исследовать культуру в произведении, необходимо уловить чувственные

качества, которые наполняют произведение культурными коннотациями… Хорошее исследование не извлекает ценности и концепции из произведения, а скорее видит, как они переплетаются с чувственными элементами произведения, извлекая их из коллективного чувства [王逸群 2022].

К сожалению, современные литературоведческие исследования сильно оторвались от литературного опыта. Каждый год мы видим множество публикаций по литературоведению, где одна за другой появляются новые теории и методы, словно соревнуясь в демонстрации «глубины» исследования. Однако они часто не отвечают на некоторые простые вопросы, возникающие во время чтения: это хорошее произведение? Почему оно меня тронуло? Как реагировать на чувства, возникающие при чтении, такие как, например, грусть, печаль, замешательство? Чем чтение литературного произведения отличается от эстетического опыта просмотра фильмов или веб-сериалов? Когда опыт литературного чтения остается неосмысленным, литературоведческие исследования превращаются в теоретическую пустоту, далекую от самой литературы. Как отмечает У Синмин в своей критике формализма: «Исследователь бесконечно приближается к объективности своего исследовательского подхода, но упускает личностные и эмпирические аспекты понимания смысла» [吴兴明 2015], что приводит к отклонению и сужению смысла литературы.

На этом фоне современная литературная критика, созвучная духу древнекитайского литературоведения, кажется особенно близкой. Лян Цзундай, осмысляя произведения Цюй Юаня, писал: «Когда мы читаем его стихи, мы как будто соприкасаемся с бескрайней атмосферой Вселенной, погружаемся в постоянно изменчивые ветры и дожди, в сменяющие друг друга свет и тьму». «Что в них смутно и неясно, а что отчетливо и светло?» «Цюй Юань при помощи простого, незамысловатого движения навечно фиксирует необозримые движения дня и ночи» [梁宗岱 2006: 175, 177]. Аналогично Му Синь, анализируя романы Ф.М. Достоевского, заключает: «Шероховатость и простота Ф.М. Достоевского — это высший уровень красоты; она поистине недостижима, вызывает неизменное восхищение. Точно барельефы животных, вырезанные на мавзолеях эпохи Хань, если бы они были отполированы до гладкости и изящества, то не были бы настолько прекрасны» [木心 2013: 646].

Конечно, за пределами китайского академического сообщества, в литературоведении М. Бахтина, Ж.-П. Сартра, Д. Лукача и др., мы также можем распознать точное схватывание литературного смысла посредством «интуитивного выражения». Поэтому идеи и воззрения этих ученых искрятся чувственным светом, обладая силой, которая поражает точно в сердце. Разве это не свидетельствует о том, что «интуитивное выражение» является важнейшим путем для возвращения литературного смысла к самой сущности литературы?

Библиографический список

顾随：《驼庵诗话》[*Гу Суй*. Поэтические заметки из обители Верблюда]. — 北京：生活·读书·新知三联书店，2013 年。

金观涛：《论山水画的起源与演变》[*Цзинь Гуаньтао*. О происхождении и эволюции пейзажной живописи] // 王平主编：《理想的境界：历史真实中的山水画》，北京：中信出版社，2019 年。

孔子: 論語 [Конфуций. Беседы и суждения]. URL: https://ctext.org/analects/yang-huo (accessed: 08.07.2026).

李浩主编：《中国古代文学研究方法导论》[*Ли Хао* (гл. ред.). Введение в методологию изучения древнекитайской литературы]. — 北京：高等教育出版社，2011年。

李建中主编：《中国古代文论》[*Ли Цзяньчжун* (гл. ред.). Древнекитайская литературная теория]. — 武汉：华中师范大学出版社，2007 年。

梁宗岱著，刘志侠、卢岚编：《梁宗岱选集》[*Лян Цзундай, Лю Чжися* (сост.), *Лу Лань* (сост.). Избранные произведения Лян Цзундая]. — 北京：中央编译出版社，2006 年。

木心讲述，陈丹青笔录：《文学回忆录》[*Му Синь, Чэнь Даньцин* (сост.). Лекции по всемирной литературе]. — 桂林：广西师范大学出版社，2013 年。

苏东坡撰，石海光评注：《东坡诗话》[*Су Дунпо, Ши Хайгуан* (коммент.). Поэтические заметки Дунпо]. — 北京：中华书局，2019 年。

王逸群：《走向文学批评的“物美学” –从文学研究与文学体验的脱节谈起》[*Ван Ицюнь*. На пути к «материальной эстетике» литературной критики: о разрыве между литературоведением и переживанием литературы] // 文艺研究，2022 年，第 2 期，第 23–35 页。

王运熙：《中国古代文论管窥》[*Ван Юньси*. Взгляд на древнекитайскую литературную теорию]. — 济南：齐鲁书社，1987 年。

吴兴明：《如何从后现代视野打量中国文化？ — 以弗朗索瓦·于连<迂回与进入>为例》[*У Синмин*. Как рассматривать китайскую культуру в постмодернистской перспективе: на примере труда Франсуа Жюльена «Путь к цели: в обход или напрямик»] // 文艺研究，2013 年，第 6 期，第 143–154 页。

吴兴明：《视野分析：建立以文学为本位的意义论》[*У Синмин*. Перспективный анализ: создание литературоцентричной теории смысла] // 文艺研究，2015 年，第 1 期，第 5–17 页。

吴兴明：《文学意义论》[*У Синмин*. Литературная теория смысла]. — 成都：四川人民出版社，2026 年。

吴兴明：《“迂回”与“对视”–弗朗索瓦·于连中西比较的路径分析》[*У Синмин*. “Обход” и “встречный взгляд”: анализ методов сравнительного изучения Китая и Запада Франсуа Жюльена] // 西南民族大学学报（人文社科版），2007 年，第 7 期，第 56–61 页。

吴兴明：《迂回作为示意–简论于连对中国文化“意义发展方向”的思索》[*У Синмин*. Обход как способ обозначения: краткий анализ размышлений Ф. Жюльена о векторе развития смысла в китайской культуре] // 文艺理论研究，2007 年，第 5 期，第 10–18 页。

吴兴明：《中国传统文论的知识谱系》[*У Синмин*. Система знаний в традиционном китайском литературоведении]. — 成都：巴蜀书社，2001 年。

徐复观：《中国艺术精神》 [*Сюй Фугуань*. Дух китайского искусства]. — 北京：商务印书馆，2010 年。

袁济喜：《中国古代文论精神》[*Юань Цзиси*. Дух древнекитайской литературной теории]. — 太原：山西教育出版社，2005 年。

张伯伟：《中国古代文学批评方法研究》[*Чжан Бовэй*. Исследование методов древнекитайского литературоведения]. — 北京：中华书局，2002 年。

钟嵘撰，李子广评注：《诗品》 [*Чжун Жун, Ли Цзыгуан* (коммент.). Категории стихов]. — 北京：中华书局，2019。

周明：《文心雕龙校释译评》[«Вэньсинь дяолун»: критический текст, комментарии, перевод и интерпретация]. — 南京：南京大学出版社，2007 年。

朱熹：《四书章句集注》[*Чжу Си*. Четверокнижие с разбиением на фразы и параграфы со сводным комментарием]. — 北京：中华书局，1983 年。

References

顾随 (2013). 驼庵诗话 [*Gu Sui*. Tuo'an Shihua: Discourses on Poetry]. 北京：生活·读书·新知三联书店. (In Chinese)

金观涛 (2019). 论山水画的起源与演变 [*Jin Guantao*. On the Origin and Evolution of Shanshui Painting], 王平主编：《理想的境界：历史真实中的山水画》，北京：中信出版社. (In Chinese)

孔子. 論語 [*Confucius.* The Analects]. URL: https://ctext.org/analects/yang-huo (accessed: 08.07.2026). (In Chinese)

李浩主编 (2011). 中国古代文学研究方法导论 [*Li Hao* (ed.). An Introduction to the Methodology of Ancient Chinese Literary Research]. 北京：高等教育出版社. (In Chinese)

李建中主编 (2007). 中国古代文论 [*Li Jianzhong* (ed.). Classical Chinese Literary Theory]. 武汉：华中师范大学出版社. (In Chinese)

梁宗岱著，刘志侠、卢岚编 (2006). 梁宗岱选集 [*Liang Zongdai, Liu Zhixia and Lu Lan* (eds.). Selected Works of Liang Zongdai]. 北京：中央编译出版社. (In Chinese)

木心讲述，陈丹青笔录 (2013). 文学回忆录 [*Mu Xin, Chen Danqing* (rec.). Memoirs of Literature]. 桂林：广西师范大学出版社. (In Chinese)

苏东坡撰，石海光评注 (2019). 东坡诗话 [*Su Dongpo, Shi Haiguang* (com.). Dongpo's Remarks on Poetry]. 北京：中华书局. (In Chinese)

王逸群 (2022). 走向文学批评的“物美学”——从文学研究与文学体验的脱节谈起 [*Wang Yiqun*. Towards an “Aesthetics of Things” in Literary Criticism: On the Gap Between Contemporary Literary Experience and Criticism], 文艺研究, No 2: 23–35. (In Chinese)

王运熙 (1987). 中国古代文论管窥 [*Wang Yunxi*. A Limited View of Ancient Chinese Literary Theory]. 济南：齐鲁书社. (In Chinese)

吴兴明 (2013). 如何从后现代视野打量中国文化？——以弗朗索瓦·于连《迂回与进入》为例 [*Wu Xingming*. How to Examine Chinese Culture from a Postmodern Perspective: Taking François Jullien's *Detour and Access* as an Example], 文艺研究，No 6: 143–154. (In Chinese)

吴兴明 (2015). 视野分析：建立以文学为本位的意义论 [*Wu Xingming*. A Perspective Analysis: Establishing a Literature-Centered Theory of Meaning], 文艺研究，No 1: 5–17. (In Chinese)

吴兴明 (2026). 文学意义论 [*Wu Xingming*. A Theory of Literary Meaning]. 成都：四川人民出版社. (In Chinese)

吴兴明 (2007). “迂回”与“对视”——弗朗索瓦·于连中西比较的路径分析 [*Wu Xingming*. “Detour” and “Gaze”: An Analysis of François Jullien's Approach to China-West Comparative Studies], 西南民族大学学报(人文社科版), No 7: 56–61. (In Chinese)

吴兴明 (2007). 迂回作为示意——简论于连对中国文化“意义发展方向”的思索 [*Wu Xingming*. “Detour” as Signification: A Brief Discussion on François Jullien's Reflections on the “Direction of Meaning” in Chinese Culture], 文艺理论研究, No 5: 10–18. (In Chinese)

吴兴明 (2001). 中国传统文论的知识谱系 [*Wu Xingming*. The Genealogy of Knowledge in Traditional Chinese Literary Theory]. 成都: 巴蜀书社. (In Chinese)

徐复观 (2010). 中国艺术精神 [*Xu Fuguan*. The Spirit of Chinese Art]. 北京：商务印书馆. (In Chinese)

袁济喜 (2005). 中国古代文论精神 [*Yuan Jixi*. The Spirit of Ancient Chinese Literary Theory]. 太原：山西教育出版社. (In Chinese)

张伯伟 (2002). 中国古代文学批评方法研究 [*Zhang Bowei*. Studies on the Methods of Ancient Chinese Literary Criticism]. 北京：中华书局. (In Chinese)

钟嵘撰，李子广评注 (2019). 诗品 [*Zhong Rong, Li Ziguang* (com.). *Poetry Gradings*]. 北京：中华书局. (In Chinese)

周明 (2007). 文心雕龙校释译评 [*Zhou Ming*. The Literary Mind and the Carving of Dragons: Collation, Annotation, Translation, and Commentary]. 南京：南京大学出版社. (In Chinese)

朱熹 (1983). 四书章句集注 [*Zhu Xi*. The Collected Commentaries on the Four Books]. 北京：中华书局. (In Chinese)

DOI: 10.48647/ICCA.2026.40.49.004

О.И. Завьялова

НОВЫЙ ВАРИАНТ ЗАКОНА КНР О ЯЗЫКЕ И ПИСЬМЕННОСТИ

***Аннотация*:** С 1 января 2026 г. вступил в силу новый вариант Закона КНР об общегосударственных языке и письменности, принятый в декабре 2025 г. Поправки, появившиеся в законе, ожидаемо связаны с реалиями эпохи глобализации и информационных технологий. Не в последнюю очередь изменения в языковом законодательстве обусловлены также теми политическими процессами, которые характерны для Китая последних лет. В тексте появилось упоминание КПК, к языковым задачам добавлены сформулированные Си Цзиньпином задачи укрепления сознания общности китайской нации и уверенности в собственной культуре. Как в новом, так и в принятом в 2000 г. исходном варианте закона термин «общегосударственный язык» постепенно вытесняет официально введенный вскоре после образования КНР «демократичный» термин *путунхуа*, или «общеупотребительный говор». В законе выделена отдельная глава «Правовая ответственность». Практически без изменений остались разделы, посвященные далеко отстоящим друг от друга китайским диалектам и многочисленным языкам малых народов. Новые положения об использовании языков малых народов при доминирующей роли «общегосударственного языка» тем не менее присутствуют в недавно принятом Законе КНР о содействии национальной сплоченности и прогрессу.

***Ключевые слова*:** китайский язык, языковое законодательство, языковая политика, глобализация, информационные технологии

***Автор*:** ЗАВЬЯЛОВА Ольга Исааковна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997). ORCID: 0000-0003-3355-4598. E-mail: olgazavyalova@yahoo.com

Olga I. Zavyalova

New Version of the PRC Law on Language and Script

***Abstract*:** A revised version of the Law on the Standard Language and Script of the People's Republic of China (literally "on the commonly used in the state language and script" in Chinese) was adopted on December 27, 2025 and came into force on January 1, 2026. The amendments to the law were caused not only by the realities of the era of globalization and information technology, but also by the recent political changes in China. Article 5 of the new variant includes a reference to the Communist Party, "whose leading role must be taken into account in resolving language issues," while Xi Jinping's concepts of strengthening the sense of community of the Chinese nation and of the cultural trust are mentioned in Article 1 alongside with the most important language tasks. In both the first and the new versions of the law, the term "commonly used in the state language" replaces in most cases the "democratic" term Putonghua, or "common speech," introduced soon after the founding of the People's Republic of China. The law contains a new separate chapter entitled *Legal Liability*. The articles devoted to the sphere of the use of the Chinese dialects and the numerous minority languages, however, remained almost unchanged. At the same time, provisions on the minority languages with the dominant role of the "commonly used in the state language" appeared in the new Law on Promoting Ethnic Unity and Progress.

***Keywords*:** Chinese language, language legislation, language policy, globalization, information technology

***Author*:** Olga I. ZAVYALOVA, Dr. Sc. (Philology), Principal Research Associate, Chinese Culture Research Center, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences. ORCID: 0000-0003-3355-4598. E-mail: olgazavyalova@yahoo.com

Проблемы, связанные с языковым законодательством, стали активно обсуждать в КНР с началом периода «реформ и открытости» в конце 1980-х гг. [张振达 2025]. Первый в истории страны Закон об общегосударственных языке и письменности был принят 31 октября 2000 г. на 18-м заседании ПК ВСНП 9-го созыва и вступил в силу 1 января 2001 г.

[Завьялова 2003]. О необходимости внесения поправок в текст этого закона китайские чиновники из Государственного комитета по работе в области языка и письменности заговорили уже начиная с 2018 г. В декабре 2023 г. закон с поправками был включен в «План работы ПК ВСНП по законодательству на 2024 г.» [张日培 2024: 038]. В сентябре 2025 г. обновленный вариант поступил на рассмотрение в ПК ВСНП, в декабре этого же года он был окончательно принят в ходе 19-й сессии ПК ВСНП 14-го созыва и вступил в силу с 1 января 2026 г. [新修… URL; 陈雅静 URL]. Закон 2000 г. включал четыре главы и 28 статей, новый вариант содержит пять глав и 32 статьи, в тексте выделена отдельная глава «Правовая ответственность» [中华 2025… URL].

Поправки в законе, как и следовало ожидать, отражают реалии эпохи глобализации, широкого распространения Интернета и современных информационных технологий. Именно этим изменениям было посвящено большое количество материалов в китайских СМИ [我国… URL]. В статью 6 к ранее поставленным задачам в языковой сфере в новом законе добавили положение «содействие информатизации, цифровизации и интеллектуализации общегосударственных языка и письменности». В статью 15 включили отдельный пункт, который обязывает использовать общегосударственные язык и письменность в Интернете: в развлекательных программах, театральных постановках, фильмах и других аудио- и видеоматериалах, а также в онлайн-играх и во всех прочих случаях использования языка в сети.

Не в последнюю очередь появление изменений в законе обусловлено также теми политическими процессами, которые характерны для Китая последних лет. В тексте появилось упоминание КПК, «на руководящую роль которой нужно твердо ориентироваться при решении языковых проблем» (статья 5). В первой статье к собственно языковым задачам добавлены сформулированные Си Цзиньпином задачи укрепления сознания общности китайской нации и уверенности в собственной культуре. Задача «укрепления сознания общности китайской нации» ожидаемо обозначена также в новом Законе КНР о содействии национальной сплоченности и прогрессу, принятом 12 марта 2026 г. [民族… URL].

Важно также отметить, что если в тексте 2000 г. речь шла только о контроле соответствующих организаций и о дисциплинарных мерах, то в новом варианте говорится также об ответственности перед законом. В статье 30 указано, что в случае нарушения положений второй главы

«Использование общегосударственных языка и письменности» соответствующие ведомства «должны потребовать исправления ситуации; в случае отказа от исправления должно быть вынесено предупреждение или инициирована публичная критика, а руководители и другой ответственный персонал понесут наказание в соответствии с законом». Любые организации и физические лица при этом не должны, как это отмечено в расширенной статье 4 нового варианта, препятствовать изучению и употреблению гражданами общегосударственных языка и письменности. Более того, в соответствии со статьей 28 «граждане и организации могут не только критиковать и вносить предложения», но также «подавать жалобы или заявления в ответственные органы». Примечательно, что от государственных органов на уровне уездов и выше закон впервые требует включать мероприятия по развитию языка и письменности в соответствующие планы и предоставлять финансирование из местных бюджетов (статья 7).

И в первом, и во втором варианте закона параллельно употребляются два термина — введенный вскоре после образования КНР «демократичный» термин *путунхуа* (普通话 *pǔtōnghuà* — «общеупотребительный язык», «общеупотребительный говор») и новый термин «общегосударственный язык» (国家通用语言 *guójiā tōngyòng yǔyán* — «общеупотребительный в государстве язык»). В статье 2 дано разъяснение: «Общегосударственные язык и письменность — это *путунхуа* и стандартное иероглифическое письмо». В тексте 2025 г. при этом термин *путунхуа* встречается еще реже, чем в тексте 2000 г.; ср. в статье 3 закона 2000 г. «Государство распространяет *путунхуа*, продвигает стандартное иероглифическое письмо» и в этой же статье 2025 г. «Государство распространяет и продвигает общегосударственные язык и письменность». Официальный перевод названия закона на английский язык тем не менее — “Law on the Standard Spoken and Written Chinese Language of the People’s Republic of China”, иначе говоря, «Закон КНР о стандартном устном и письменном китайском языке», в китайских СМИ на русском языке предложен вариант «Закон об общепринятом языке и письменности» [Law… URL; В Китае… 2025]. Интересно, что оба термина употребляются также в Законе КНР о содействии национальной сплоченности и прогрессу. Языковым проблемам посвящена отдельная статья 15 этого закона, в которой, в частности, речь идет о необходимости использовать общегосударственные язык и письменность не только в об-

разовательных, но также в дошкольных учреждениях: «Государство способствует тому, чтобы дети дошкольного возраста овладевали *путунхуа*, а подростки, завершившие обязательное образование, в основном освоили общегосударственные язык и письменность».

Известно, что в многодиалектном Китае единая устная форма китайского языка стала объектом внимания властей с конца правления эпохи Цин. Традиционно китайские власти уделяли внимание только иероглифической письменности и по сути дела официальному письменному языку *вэньянь*, основанному на древнекитайской лексике и грамматике. В основу новой официальной устной формы лег прежде всего столичный пекинский вариант того уже существовавшего наддиалектного средства общения, которое использовалось главным образом перемещавшимися по стране чиновниками и так и называлось — «язык чиновников» *гуаньхуа*. В 1909 г. официальный устный вариант получил название *гоюй* — «государственный язык», этот же заимствованный из японского языка термин (国語 *kokugo*) использовался в Китайской Республике и после 1949 г. на Тайване. Интересно, что введенный в КНР «демократичный» термин *путунхуа*, заменивший термин *гоюй*, на самом деле тоже не был новым и употреблялся в XIX в. перемещавшимися по стране торговцами. Об «общеупотребительном говоре», противопоставляя его официальному «государственному языку», на рубеже XIX и XX вв. говорили также китайские интеллектуалы, левые литераторы и политики; подробнее см. [Завьялова 2020].

В КНР задача распространения *путунхуа* была поставлена — наряду с задачей ввести в официальное употребление упрощенные варианты написания иероглифов и разработать новый вариант латинизированного алфавита — на Всекитайской конференции по реформе письменности в 1955 г. В 1956 г. в «Указании Госсовета КНР о распространении *путунхуа*» было дано определение: «Основа единства китайского языка уже существует. Это *путунхуа*, фонетической нормой которого является пекинское произношение, основой — диалекты северной группы *гуаньхуа*. Грамматические стандарты *путунхуа* отражены в образцовых произведениях, написанных на современном варианте письменного языка *байхуа*». И наконец, в принятой в 1982 г. Конституции КНР появилось положение «Государство распространяет повсеместно употребляющийся в стране *путунхуа*» [Софронов 2007: 327–335; Софронов 1979; Завьялова 2020: 67–70].

С учетом данных переписи населения 2010 г. и инициированных государством масштабных полевых исследований по всей стране, китайские диалекты, или «синитические языки», как их называют во многих западных работах, остаются родными для 1 млрд 100 млн чел. [曹志耘 2014]. По данным седьмой переписи населения 2020 г., в разной степени владеют при этом *путунхуа* уже 80,72 % жителей КНР, с иероглифическим письмом знакомы более 95 %, доля неграмотных сократилась до 2,67 % [教务部… URL]. Эти показатели зависят от уровня экономического развития регионов и, соответственно, от уровня образования населения. Бедные западные регионы — как китайские с их разнообразными диалектами, так и регионы с численно доминирующими малыми народами — в целом отстают в знании *путунхуа* и иероглифической письменности от экономически процветающих восточных. Более того, трудности с пониманием *путунхуа* по-прежнему возникают в разных районах страны.

Не случайно, что в новом тексте языкового закона статья, в которой речь идет об использования китайских диалектов, осталась практически без изменений. На диалектах могут говорить даже должностные лица при исполнении служебных обязанностей; допускается диалектное радио- и телевещание с разрешения властей соответствующего уровня — центрального или провинциального; употребление диалектов возможно в театре и в кинофильмах; диалекты — когда это необходимо — могут использоваться в издательской деятельности, в процессе преподавания и в научных исследованиях (статья 16 прежнего варианта закона, статья 18 нового варианта).

Незначительные изменения связаны в законе 2025 г. также с использованием языков малых народов. По данным переписи населения 2000 г., в Китае насчитывается 125,47 млн человек, относящихся к национальным меньшинствам, что составляет 8,89 % населения [Нин Цзинчжэ URL]. В фундаментальном томе, выпущенном китайскими лингвистами в 2007 г., содержится описание 129 языков, включая китайский [中国… 2007]. Тем не менее некитайские языки используют в качестве родных только 60 млн жителей страны, некоторые из этих языков уже находятся под угрозой исчезновения [曹志耘 2014]. Статья 9 языкового закона 2025 г. (она же статья 8 варианта 2000 г.) по-прежнему гласит: «Все национальности имеют право использовать и развивать свои языки и письменности». Более того, в статье 7 появилось рас-

ширение: «Государство должно создавать условия для распространения и популяризации общегосударственных языка и письменности в районах проживания национальных меньшинств, в сельских и отдаленных регионах».

Новые положения относительно языков малых народов тем не менее присутствуют в недавно принятом Законе о содействии национальной сплоченности и прогрессу. С одной стороны, в статье 15 этого закона отмечено, что государство «уважает и гарантирует изучение и использование языков национальных меньшинств, способствует их стандартизации, нормализации и информатизации», поддерживает программы по «сохранению, систематизации и использованию древних памятников на языках малых народов». С другой стороны, в этой же статье подчеркивается, что в тех случаях, когда в официальных документах используются языки малых народов, эти документы параллельно должны быть представлены на общегосударственном языке. Более того, при одновременном использовании общегосударственного языка и языка одного из малых народов «в плане расположения, порядка и других аспектов» на первом месте должен стоять именно общегосударственный язык.

Появление поправок в тексте Закона КНР об общегосударственных языке и письменности, таким образом, ожидаемо обусловлены потребностями эпохи глобализации и информационных технологий. Не в последнюю очередь изменения в законе связаны также с теми политическими процессами, которые характерны для Китая последних лет. В новом тексте выделена отдельная глава «Правовая ответственность», в которой речь идет не только о дисциплинарных мерах, но также об ответственности перед законом в случае нарушений. Практически без изменений тем не менее осталась статья, посвященная использованию китайских диалектов, или «синитических языков», которые по-прежнему остаются родными для большей части населения страны. С недавнего времени диалекты воспринимаются в Китае как драгоценное нематериальное наследие и, очевидно, имеют право сосуществовать параллельно с «общегосударственным языком». Значимые положения относительно употребления языков малых народов при доминировании общегосударственного китайского языка тем не менее содержатся в новом Законе о содействии национальной сплоченности и прогрессу.

Библиографический список

В Китае приняли пересмотренный Закон об общепринятом языке и письменности. Синьхуа. 29.12.2025. URL: https://russian.people.com.cn/n3/2025/1229/c31521-20407703.html (дата обращения: 29.12.2025).

Завьялова О.И. Языковое законодательство в Китае // Решение национально-языковых вопросов в современном мире. СПб: Златоуст, 2003. С. 202–206.

Завьялова О.И. Китайский язык: термины в XXI веке // Восточная Азия: факты и аналитика. 2020, № 3. С. 65–78.

Нин Цзинчжэ. Основные данные седьмой всекитайской переписи населения. Китай сегодня. Статистика. 06.12.2021. URL: https://ru.theorychina.org.cn/c/2021-12-06/1426576.shtml (дата обращения: 02.12. 2025).

Софронов М.В. Китайский язык и китайское общество. М.: Наука, 1979.

Софронов М.В. Китайский язык и китайская письменность: курс лекций. М.: АСТ, 2007.

Law on the Standard Spoken and Written Chinese Language of the People's Republic of China. Ministry of Education. The People's Republic of China. 21.07.2009. URL: http://en.moe.gov.cn/Resources/Laws_and_Policies/201506/t20150626_191388.html (дата обращения: 07.12.2025).

曹志耘：方言濒危， 文化碎片和方言学者的使命 [*Цао Чжиюнь*. Исчезающие диалекты, остатки культур и миссия диалектологов] // 中国语言学报，2014年， 第 1 期， 第 207–214 页。

陈雅静： 完善新时代语言文字工作法治保障 –新修订《国家通用语言文字法》正式施行 [Совершенствовать правовые гарантии работы в области языка и письменности в новую эпоху: официально вступил в силу пересмотренный Закон об общегосударственных языке и письменности]. 中国语言文字网. 07.01.2026. URL: http://www.china-language.edu.cn/#/newsInformation/detail?id=1882 (дата обращения:10.01.2026).

教育部：全国普通话普及率达 80.72%，文盲率下降至 2.67% [Министерство образования: общекитайский уровень владения *путунхуа* достиг 80,72%, уровень неграмотности упал до 2,67%]. 教育部. 28.06.2022. URL: http://www.moe.gov.cn/fbh/live/2022/54618/mtbd/202206/t20220628_641478.html (дата обращения: 22.01.2026).

民族团结进步促进法 [Закон о содействии национальной сплоченности и прогрессу]. 中华人民共和国司法部. 13.03.2026. URL: https://www.moj.gov.cn/pub/sfbgw/zwgkztzl/2026nianzhuanti/2026qglh0206/lhjj20260206/lhjjyw20260206/202603/t20260313_532735.html (дата обращения: 17.04.2026).

我国拟修订国家通用语言文字法, 规范网络空间用语用字 [Наша страна намерена пересмотреть Закон КНР об общегосударственных языке и письменности, нормализовать их употребление в Интернете]. 人民网. 08.09.2025. URL:

http://politics.people.com.cn/n1/2025/0908/c461001-40559421.html (дата обращения: 15.09.2025).

张日培. “中华人民共和国国家通用语言文字法” 的贯彻实施与修订 [Исполнение и пересмотр «Закона КНР об общегосударственных языке и письменности»]. 中国语言生活状况报告(2024) [Доклад о языковой ситуации в Китае: 2024]. — 北京：商务印书馆，2024 年，第 035–040 页。

张振达. “国家通用语言文字法” 研究的回顾与思考 [Обзор и размышления об исследованиях «Закона КНР об общегосударственных языке и письменности»] // 语言战略研究，2025 年，第 1 号，第 36–43 页。

中国的语言 [Языки Китая]. 孙宏开, 胡增益, 黄行主編. — 北京：商务印书馆，2007 年。

中华人民共和国国家通用语言文字法 [Закон КНР об общегосударственных языке и письменности]. 27.12.2025. 中国语言文字网. URL: http://www.china-language.edu.cn/#/newsInformation/detail?id=1880 (дата обращения: 06.02.2026).

References

Law on the Standard Spoken and Written Chinese Language of the People’s Republic of China. Ministry of Education. The People’s Republic of China. 21.07.2009. URL: http://en.moe.gov.cn/Resources/Laws_and_Policies/201506/t20150626_191388.html (accessed: 07.12.2025).

Nin Tszinchzhe (2021). Osnovniye danniye sed’moy vsekitayskoy perepisi naseleniya [Main data of China’s Seventh National Population Census]. Kitay segodnya. Statistika. 06.12.2021. URL: https://ru.theorychina.org.cn/c/2021-12-06/1426576.shtml (accessed: 02.12.2025). (In Russian).

Sofronov M.V. (1979). Kitayskiy yazyk i kitayskoye obshchestvo [Chinese language and Chinese society]. Moscow: Nauka. (In Russian)

Sofronov M.V. (2007). Kitayskiy yazyk i kitayskaya pismennost’: kurs lektsiy [Chinese language and Chinese script: course of lectures]. Moscow: AST. (In Russian)

V Kitaye prinyali peresmotrenniy Zakon ob obshcheprinyatom yazyke i pis’mennosti [A revised Law on the Standard Spoken and Written Chinese was adopted in China] Xinhua. 29.12.2025. URL: https://russian.people.com.cn/n3/2025/1229/c31521-20407703.html (accessed: 29.12.2025). (In Russian)

Zavyalova O.I. (2003). Yazykovoye zakonodatelstvo v Kitaye [Language legislation in China]. Resheniye natsionalno-yazykovykh voprosov v sovremennom mire [Solving problems of the national-language policy in the modern world]. Saint-Petersburg: Zlatoust. Pp. 202–206. (In Russian)

Zavyalova O.I. (2020). Kitayskiy yazyk: terminy v XXI veke [Chinese language: terminology in the 21st century], *Vostochnaya Aziya: fakty i analitika [East Asia: Facts and Analytics]*, No 3: 65–78. (In Russian)

曹志耘 (2014). 方言濒危，文化碎片和方言学者的使命 [The endangered dialects, remnants of cultures and the mission of dialectologists], 中国语言学报, No 1: 207–214. (In Chinese)

陈雅静 (2026). 完善新时代语言文字工作法治保障 –新修订《国家通用语言文字法》正式施行 [Provide the guarantees of the rule of law for the work in the field of language and writing in the New Era — The revised version of the Law on the Standard Spoken and Written Chinese of the People's Republic of China has been officially published]. 中国语言文字网. 07.01.2026. URL: http://www.china-language.edu.cn/#/newsInformation/detail?id=1882 (accessed: 10.01.2026). (In Chinese)

教育部：全国普通话普及率达 80.72%，文盲率下降至 2.67% [Ministry of Education: the proficiency rate of Standard Mandarin has reached 80.72%, the illiteracy rate has dropped to 2.67%]. 教育部. 28.06.2022. URL: http://www.moe.gov.cn/fbh/live/2022/54618/mtbd/202206/t20220628_641478.html (accessed: 22.01.2026). (In Chinese)

民族团结进步促进法 [Law on Promoting Ethnic Unity and Progress]. 中华人民共和国司法部. 13.03.2026. URL: https://www.moj.gov.cn/pub/sfbgw/zwgkztzl/2026nianzhuanti/2026qglh0206/lhjj20260206/lhjjyw20260206/202603/t20260313_532735.html (accessed: 17.04.2026). (In Chinese)

我国拟修订国家通用语言文字法,规范网络空间用语用字 [China intends to revise the Law on the Standard Spoken and Written Chinese Language of the People's Republic of China in order to standardize the use of language and script in the cyberspace]. 人民网. 08.09.2025. URL: http://politics.people.com.cn/n1/2025/0908/c461001-40559421.html. (accessed: 15.09.2025). (In Chinese)

张日培 (2024). "中华人民共和国国家通用语言文字法" 的贯彻实施与修订 [The implementation and revision of the Law on the Standard Spoken and Written Chinese Language of the People's Republic of China], 中国语言生活状况报告 (2024) [Language situation in China: 2024]. 北京：商务印书馆. Pp. 035–040. (In Chinese)

张振达 (2025). "国家通用语言文字法" 研究的回顾与思考 [A review and reflections on the studies of the Law on the Standard Chinese Language and Script of the People's Republic of China], 语言战略研究, No 1: 36–43. (In Chinese)

中国的语言 [Languages of China]. 孙宏开, 胡增益, 黄行主編 (2007). 北京: 商务印书馆. (In Chinese)

中华人民共和国国家通用语言文字法 [Law on the Standard Spoken and Written Chinese Language of the People's Republic of China].中国语言文字网. 27.12.2025. URL: http://www.china-language.edu.cn/#/newsInformation/detail?id=1880 (accessed: 06.02.2026). (In Chinese)

DOI: 10.48647/ICCA.2026.26.70.005

К.М. Писцов

СВИДЕТЕЛЬСТВО ЛЮ ЖОЮЯ (1584–?) О КНИГАХ ПРИ ИМПЕРАТОРСКОМ ДВОРЕ ЭПОХИ МИН[1]

***Аннотация*:** Придворный евнух Лю Жоюй 劉若愚 (1584–?) оставил содержательные мемуары об императорском дворе. В одной из глав этого сочинения рассказано об императорской библиотеке. Это учреждение называлось Склад канонов 經廠 и подчинялось ключевому дворцовому ведомству — Директорату Церемониала 司禮監. Лю Жоюй подробно анализирует состав библиотеки, приводит полный список хранящихся в ней книг. Автор рассказывает о системе обучения дворцовых евнухов и собственных идеях по ее усовершенствованию. Можно заключить, что это обучение, по сути, напоминало программу подготовки студентов к государственным экзаменам. Из текста можно узнать о читательских предпочтениях дворцовых евнухов — популярностью пользовался роман «Троецарствие» и сочинения литератора эпохи Хань Лю Сяна 劉向. Рукописи редких книг могли выступать в качестве ценного подарка в высших слоях придворного общества. Лю Жоюй рассказывает о грандиозной энциклопедии «Юн-лэ да дянь» 永樂大典, составленной в начале XV века. На основании его повествования можно сделать вывод, что к этому сочинению имел доступ лишь крайне

[1] Статья публикуется в составе избранных материалов XXVII Международной научной конференции «Китай и Восточная Азия: философия, литература, культура» (Москва, ИКСА РАН, 3–4 июня 2026 г.).

ограниченный круг лиц. Из анализируемой главы можно узнать о роли, которую играли книги при китайском императорском дворе в начале XVII века. Косвенные данные из текста позволяют также пролить некоторый дополнительный свет на личность и биографию Лю Жоюя.

***Ключевые слова*:** Лю Жоюй, «Мин гун ши», императорский двор, эпоха Мин, «Юн-лэ да дянь», книги

***Автор*:** ПИСЦОВ Константин Михайлович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт востоковедения РАН (Рождественка, 12, Москва, 107031). ORCID: 0000-0002-7594-4466. E-mail: pistsov-gmv @mail.ru

Konstantin M. Pistsov

Liu Ruoyu`s (1584–?) Testimony on Books at the Ming Imperial Court

***Abstract*:** The court eunuch Liu Ruoyu 劉若愚 (1584–?) left meaningful memoirs about the imperial court. One of the chapters of this work describes the imperial library. This institution was named “The Warehouse of Canons” 經廠 and it was subordinated to the key palace department — the Directorate of Ceremonial 司禮監. Liu Ruoyu analyzes the library 's composition in detail and provides a complete list of the books stored in it. The author talks about the education system for palace eunuchs and his own ideas for improving it. It can be concluded that this training was essentially a preparation program for state exams. From the text you can learn about the reading preferences of the court eunuchs — the novel “The Three Kingdoms” and the writings of the Han dynasty writer Liu Xiang 劉向 were popular. Manuscripts of the rare books could be used as valuable gifts in the upper strata of court society. Liu Ruoyu talks about the great encyclopedia *Yong Le Da Dian* 永樂大典 compiled in the early 15th century. Based on his narrative, it can be concluded that only a very limited number of people had access to this work. From the analyzed chapter we learn about the role that books played in the Chinese imperial court in the early 17 th century. Indirect data from the text also sheds some light on Liu Ruoyu`s personality and biography.

Keywords: Liu Ruoyu, *Ming Gong Shi*, imperial court, Ming dynasty, *Yong Le Da Dian*, books

Author: Konstantin M. PISTSOV, Ph.D. (History), Senior Researcher, Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, (12, Rojdestvenka, Moscow, 107031). ORCID: 0000-0002-7594-4466. E-mail: pistsov-gmv@mail.ru

Роль литературы (в самом широком смысле), письменного слова в китайском традиционном обществе трудно переоценить. Достаточно вспомнить в качестве двух крайних полюсов о системе государственных экзаменов и о народных книгах. В данной статье речь пойдет о книжной культуре императорского двора конца эпохи Мин (1368–1644). Источником послужит книга «История Минского дворца» 明宮史 , которая является сокращенной версией мемуаров придворного евнуха Лю Жоюя 劉若愚 (1584–?).

Поскольку свою цель Лю Жоюй видел в описании малодоступных и малоизвестных «внутренних» учреждений императорского дворца, то он повествует не о государственной императорской библиотеке (Павильоне Литературного Омута 文淵閣), а о личном императорском книгохранилище. Это учреждение называлось Склад канонов 經廠 и подчинялось ключевому дворцовому ведомству — Директорату Церемониала 司禮監. Склад канонов совмещал функции императорского архива, библиотеки и печатни: помимо рукописных документов и самих книг здесь хранились доски для ксилографов [劉若愚 1982: 92], что обеспечивало длительное сохранение текста и оперативную возможность «репринта».

В специальной главе «Перечень отпечатанных во Внутренней [Резиденции] книг» 內板書數 Лю Жоюй предельно кратко характеризует административное устройство Склада канонов и описывает удручающую ситуацию, связанную с расхищением и порчей книжных фондов. Основное содержание главы составляет перечень изданных и хранящихся во дворце книг. После каждого заголовка Лю Жоюй скрупулезно указывает количество тетрадей и страниц [劉若愚 1982: 93–103]. Подобные принципы выдержаны и при описании собраний сакральных текстов — буддийского, даосского и фаньского (подразумевается тибетский буддизм), применительно к ним Лю Жоюй перечисляет количество бумаги особых категорий, тонкого синего и желтого шелка, туши и других расходных материалов [劉若愚 1982: 103–104].

По подсчетам современного американского синолога Скарлет Чжан, самой многочисленной категорией книг, издававшихся дворцовой печатней, являлись предназначенные для наставления членов императорской семьи и ее родственников (Jang 2008: 149). Следует учитывать, что не всегда легко провести четкое разграничение книг по категориям: исторические или политические сочинения содержали элементы морально-этических наставлений, основополагающие конфуцианские трактаты

входили в качестве составной части в нормативную учебную программу и т.д. Поэтому в рамках статьи мы откажемся от попыток статистического анализа и вместо этого сосредоточимся на наиболее интересных моментах повествования Лю Жоюя. В любом случае одно из первых мест по количеству займут классические конфуцианские сочинения и комментарии к ним. В списке представлено большое число справочников различной направленности — филологической, географической, административной, в том числе два китайско-монгольских словаря. Значительное место в книжном собрании занимали учебные пособия, и нетрудно понять, почему — в этой же главе Лю Жоюй характеризует программу обучения дворцовых евнухов.

Для прохождения курса отбирались евнухи в возрасте около десяти лет, каждый учащийся получал необходимую литературу (отпечатанную на Складе канонов) и писчие принадлежности. Педагогами выступали ученые из Академии Ханьлинь [劉若愚 1982: 27][2]. Изучали «Четверокнижие» 四書[3]; «Книгу документов» 書經[4]; «Книгу песен» 詩經[5]; «Полный свод сочинений о Природе и Принципе» 性理大全 — сборник философов неоконфуцианской школы; «Извлечения [господина] Шаовэя[6] из “Всеобщего Зерцала”» 少微通鑑節要 — сочинение, составленное на основе хроники Сыма Гуана 司馬光 (1019–1086); «Стихи тысячи поэтов» 千家詩; «Стихотворения Танских мудрецов в трех стилях» 唐賢三體詩; «Истинные сокровища древней литературы» — антологию поэзии и прозы, составленную в эпоху Сун 古文眞寶; «Антологию классической прозы» 古文精粹. Кроме того, юные скопцы учились писать шаблоны писем и составлять парные надписи, эти практические навыки должны были пригодиться им в ходе дальнейшей карьеры. Наиболее

[2] Организационные аспекты обучения евнухов и дворцовых служанок (о чем будет сказано ниже) рассмотрены в другой главе — «Служебные функции во Внутренней Резиденции» 內府職掌.

[3] Четверокнижие — свод конфуцианских канонических текстов, включающий «Великое учение» 大學, «Следование середине» 中庸, «Суждения и беседы» 論語, «Мэн-цзы» 孟子 [Переломов 2006: 623].

[4] «Книга документов» — один из наиболее почитаемых конфуцианских канонов [Юркевич 2006: 626–628].

[5] «Книга песен» — древнейшая антология китайской поэзии, входит в конфуцианские своды классической литературы [Кобзев 2006: 623–625].

[6] Шаовэй 少微 — прозвище Цзян Чжи 江贽 (второе имя 字 Шучжи 叔直), ученого-эрудита эпохи Сун.

одаренные и амбициозные читали сочинение южносунского неоконфуцианца Чжэнь Дэсю 真德秀 (1178–1235) «Расширенное понимание Великого Учения» 大學衍義; политический трактат танского государственного деятеля У Цзина 吳競 (670–749) «Основы управления периода Чжэнь-гуань» 貞觀政要; составленный по повелению минского императора Чэн-цзу 成祖[7] политический трактат «Метод духовного совершенствования Совершенномудрого Учения» 聖學心法; сочинение Чжу Си (1130–1200) «Основное содержание “Всеобщего зерцала, правлению помогающего”» 資治通鑑綱目. В свободное время ученики добирались до «Собрания повестей» 說苑 и «Нового введения» 新序 ханьского литератора Лю Сяна 劉向 (77–6 гг. до н.э.), а особым спросом пользовалось «Общедоступное популярное изложение “Истории Трех царств”» 三國志通俗演義 — эти книги тоже имелись в библиотеке [劉若愚 1982: 93].

Лю Жоюй также сообщает, что предлагает собственную новую программу для учащихся, которую уже представил на высочайшее рассмотрение. Предполагалось создание хрестоматии из лучших произведений древней литературы и образцовых экзаменационных сочинений эпохи Мин [劉若愚 1982: 93][8]. Включение в программу экзаменационных сочинений подтверждает высказанную ранее исследователями мысль об идентичности образования в школе евнухов с нормативной системой обучения будущих чиновников [Jang 2008: 137]. Факт обращения к императору дополнительно свидетельствует, что Лю Жоюй (в то время находившийся в тюрьме в ожидании казни) активно стремился обратить на себя внимание, надеясь на пересмотр дела.

Получали образование и некоторые дворцовые служанки[9], причем программа несколько отличалась, а учителями выступали дворцовые евнухи [劉若愚 1982: 64]. Дворцовые служанки читали «Фамилии ста семей» 百家姓; «Текст из 1000 иероглифов» 千字文[10]; «Канон сыновней

[7] Чэн-цзу — минский император Чжу Ди 朱棣, царствовал в 1402–1424, девиз правления Юн-лэ 永樂.

[8] Высочайшая реакция на выдвинутое Лю Жоюем предложение так и осталась для него неизвестной [劉若愚 Лю 1982: 93].

[9] Лю Жоюй использует термин 宮女, из контекста понятно, что речь идет о служащих во дворце девушках с изначально невысоким статусом.

[10] «Фамилии ста семей» и «Текст из 1000 иероглифов» в средневековом Китае относились к числу обычных учебных текстов, предназначенных для заучивания наизусть [Завьялова, Немтинова, Тавровский 2008: 688].

почтительности» 孝經; а также «Правила для женщин» 女訓, составленные минской вдовствующей императрицей Чжан шэн цы жэнь 章聖慈仁太后[11] [Jang 2008: 145]; «Канон дочерней почтительности» 女孝經, составленный некой госпожой Чжэн 鄭 в эпоху Тан; «Наставления женщинам» 女誡 знаменитой Бань Чжао 班昭 (49? — 120?), жившей в эпоху Хань; «Внутренние правила» 内則[12], затем «Стихи» 詩[13]; «Великое учение» 大學; «Учение о середине» 中庸; «Суждения и беседы» 論語. Такую учебную программу, особенно если изучение книг проходило именно в том порядке, как перечислено у Лю Жоюя, следует признать значительно адаптированной. Наиболее серьезные в учебе, «способные проникнуть [в смысл учения]» 能通者, получали повышения: для них открывалась возможность занять должности девицы-*сюцая* 女秀才[14], девицы-писца 女史, а потолком карьеры могли стать посты начальника дворцового надзора 宮正司 и хранителя печати одного из Шести бюро 六局掌印[15] [劉若愚 1982: 64].

Лю Жоюй лишь вскользь упоминает о том, что еще одним — наиболее значимым — учеником во дворце был сам император [劉若愚 1982: 92]. Известно, что будущий монарх начинал учебу в детском возрасте, но даже достигнув совершеннолетия император продолжал более-менее регулярно слушать лекции, хотя их периодичность на практике определялась его собственным желанием. Если же император

[11] Мать минского императора Ши-цзуна 世宗 (см. примеч. 23), носила фамилию Цзян 蔣, являлась супругой удельного князя Син-вана 興王, но ее сын, вступивший на трон после смерти бездетного двоюродного брата, присвоил матери титул вдовствующей императрицы.

[12] В данном случае подразумевается глава из «Книги ритуалов» 禮記 [Jang 2008: 145], о «Книге ритуалов» — см. [Юркевич 2006: 308–309].

[13] Вероятно, Лю Жоюй имел в виду «Книгу песен».

[14] Данная должность подразумевала функции церемониймейстера при одной из императорских супруг [劉若愚 1982: 1964].

[15] Шесть бюро — шесть внутренних дворцовых управлений, укомплектованных придворными женщинами, ведавшие делами «Шести дворцов», под которыми подразумевались резиденции императорских супруг. Интересно отметить, что в наименовании высших должностей исчезает приставка, означающая «женщина/девушка» 女 — возможно, в данном случае иерархический признак оказывался важнее гендерного. Чисто теоретически служащая во дворце девушка могла подняться и выше, став супругой императора и даже императрицей, но подобная возможность не была напрямую обусловлена только полученным во дворцовой школе образованием.

вступал на трон еще в детском возрасте, то его учеба рассматривалась как первостепенная государственная задача. Памятником подобной ситуации являются названные Лю Жоюем книги — «Простое объяснение “Книги документов”» 書經直解, «Простое объяснение “Всеобщего зерцала”»通鑑直解 и «Иллюстрированное изложение Зерцала императоров» 帝鑑圖説, составленные одним из крупнейших государственных деятелей эпохи Мин, Чжан Цзюйчжэном 張居正 (1525–1582) для обучения малолетнего императора Шэнь-цзуна 神宗[16] [劉若愚 1982: 103]. Само собой разумеется, что классическое образование получали все императорские сыновья и дочери. Книги для августейших учеников тоже печатались Директоратом Церемониала.

Спецификой дворцового книжного собрания можно считать относительно большое количество сочинений разных жанров, написанных императорами, их матерями и женами, а также высшими сановниками, еще одной особенностью является значительное число наставлений, адресованных женщинам [劉若愚 1982: 93–103].

Исследователи уже отмечали, что китайский двор посылал отпечатанные на Складе канонов книги и календари в дар подданным или вассалам. Но описанные случаи носили характер не столько собственно одаривания, сколько инструктирования — таким образом распространялись «Свод законов Великой Мин» 大明會典 и «Собрание ритуалов Великой Мин» 大明集禮 [Jang 2008: 146]. Получение календаря от китайского двора являлось выражением вассальной зависимости, а названные книги должны были помочь чиновникам в выполнении служебных обязанностей и иностранным правителям в усвоении норм китайской культуры. Между тем Лю Жоюй свидетельствует, что редкие книги сами по себе могли выступать ценным подарком. Например, император У-цзун 武宗[17], посетивший во время своего знаменитого путешествия на Юг усадьбу великого секретаря Ян Ицина 楊一清 (1454–1530), получил в подарок от радушного хозяина список уникальной энциклопедии «Цэ фу Юань гуй» 册府元龜 объемом 202 тома [劉若愚 1982: 104]. Это сочинение, название которого можно перевести как «Исходное/магическое отражение (букв.: большая черепаха/великий

[16] Шэнь-цзун — минский император Чжу Ицзюнь 朱翊鈞, правил в 1572–1620, девиз правления Вань-ли 萬曆.

[17] У-цзун — минский император Чжу Хоучжао 朱厚照, правил в 1505–1521 гг., девиз царствования Чжэн-дэ 正德.

оракул) [августейшего] книгохранилища»[18] было составлено в эпоху Сун и при минском дворе считалось необыкновенной ценностью. Лю Жоюй цитирует в связи с этим письмо уже упомянутого Чжан Цзюйчжэна: заслуженный сановник сообщает, как около середины XVI века комплект «Цэ фу Юань гуй», принадлежащий Государственной канцелярии, в результате цепочки случайностей оказался в частных руках и попал в библиотеку его отца. Чжан Цзюйчжэн, с одной стороны, восторженно отзывается об исключительном интеллектуальном значении книги, читая которую можно достичь небывалой степени эрудиции, а с другой — считает делом чести вернуть бесценный экземпляр в Государственную канцелярию [劉若愚 1982: 105]. Значительно позже, уже на памяти самого Лю Жоюя, другой список «Цэ фу юань гуй» был частным образом подарен высокопоставленному евнуху Ван Тицяню (?–1640) [劉若愚 1982: 105]. Очевидно, что раритетное сочинение вполне могло выступать в функции представительского подарка в обществе, где книги традиционно высоко ценились.

Глава содержит также одно из ранних упоминаний о грандиозной энциклопедии «Юн-лэ да дянь» 永樂大典. Принято считать, что эта энциклопедия не была издана в виде ксилографа, а так и осталась в рукописи по причине ее огромного объема. Такое объяснение представляется логичным и как будто подтверждается данными Лю Жоюя:

> 纍臣若愚曾聞成祖勅儒臣纂修《永樂大典》一部，係湖廣王洪等編纂，號召四方文墨之士，累十餘年而就，計二萬二千八百七十卷，一萬一千九十五本。因卷帙浩繁，未遑刻板。
>
> «Скованному слуге[19] Лю Жоюю доводилось слышать, что император Чэн-цзу приказал штатным ученым-конфуцианцам составить и подготовить «Юн-лэ да дянь» — один комплект, Ван Хун[20]

[18] Перевод названия принадлежит А.И. Кобзеву, подробнее см. [Кобзев 2009: 733–734].

[19] Так, в соответствии с традицией, называет себя Лю Жоюй, писавший свою книгу в тюрьме.

[20] Ван Хун (1380?–1420?) — литератор, чиновник, в 18-летнем возрасте выдержал экзамен на степень *цзиньши* 進士, занимал различные должности, в период работы над «Юн-лэ да дянь» состоял историографом 檢討 при Академии Ханьлинь 翰林院. Биография Ван Хуна в официальной истории «Мин ши» 明史 помещена в раздел «Литературный мир» 文苑 [明史 1958: 31269/3077].

из Хугуана и другие отредактировали и составили. Созвали отовсюду образованных мужей, [они] завершили [работу по переписыванию], трудясь изо всех сил 10 с лишним лет, всего 22 870 цзюаней, 11 095 томов. Из-за многочисленности цзюаней и книг не было времени вырезать [текст на печатных] досках» [劉若愚 1982: 104].

Но Лю Жоюй этим не ограничивается, а излагает дальнейшую историю произведения. После того как энциклопедия была составлена, следующее связанное с ней событие относится лишь к периоду правления Хун-чжи (1487–1505), приблизительно через сто лет. Император Сяо-цзун 孝宗[21] лично переписал несколько содержащихся в «Юн-лэ да дянь» медицинских рецептов, чтобы сделать их доступными подданным за пределами дворца:

…識以御寶，賜太醫院使臣王聖濟殿內臣寵，蓋欲推之以福海內也。閣臣王文恪鏊恭撰頌以揄揚盛美.

«…скрепил императорской печатью, пожаловал чиновнику Придворной медицинской палаты, внутреннему слуге зала Совершенномудрой помощи Ван Чуну[22]. Вероятно, [император] хотел распространить их[23], чтобы [этим] осчастливить [всех] в пределах [четырех] морей. Сановник [Государственной] Канцелярии *вэнькэ*[24] Ван Ао 王鏊[25] почтительно сочинил гимн, чтобы восхвалить великое деяние» [劉若愚 1984: 104].

Специально не уточняется, было ли это самостоятельным решением императора, или инициатива исходила от кого-то из чиновников (может быть, от Ван Чуна или Ван Ао). Дальнейшая информация свидетельст-

[21] Сяо-цзун — минский император Чжу Ютан 朱祐樘, правил в 1486–1505 гг., девиз царствования Хун-чжи 弘治.

[22] Ван Чун — биографических данных указанного лица не удалось разыскать, очевидно, что речь идет о придворном евнухе, не следует смешивать с поэтом Ван Чуном 王寵, жившим в ту же эпоху.

[23] Их — т.е. медицинские рецепты.

[24] *Вэнькэ* 文恪 — посмертный почетный титул Ван Ао, можно перевести как «просвещенный и осмотрительный».

[25] Ван Ао (1450–1524) — литератор, крупный государственный деятель, великий секретарь (1506–1509).

вует, что энциклопедия очень ценилась. Во время пожара во дворце, случившегося в середине XVI века, император Ши-цзун 世宗[26] лично отдал приказ о ее спасении. Вслед за этим, по приказу императора и под контролем его фаворита Сюй Цзе 徐階 (1503–1583), была выполнена еще одна рукописная копия, причем к работе было привлечено 108 переписчиков, а весь процесс занял около семи лет [劉若愚 1982: 104]. Вот и все события. Причем не упоминается, чтобы к материалам энциклопедии обращался кто-то из подданных. Показательно, что сам Лю Жоюй, вероятно, живо интересовавшийся данной темой, «Юн-лэ да дянь» никогда не видел и в рассказе использует лишь выражения «доводилось слышать…» 曾聞, «передают, что…» 相傳. Более того, он прямо признает, что не знает, где сейчас хранятся оба экземпляра [劉若愚 1982: 104]. Возникают некоторые сомнения относительно направленности причинно-следственной связи. Круг читателей энциклопедии был крайне узок из-за того, что она существовала лишь в форме рукописи в единственном экземпляре (позже в двух)? Или в публикации просто не было необходимости, поскольку информация, собранная в «Юн-лэ да дянь», изначально предназначалась лишь для крайне узкого круга? Обращает на себя внимание, в частности, тот факт, что император Сяо-цзун переписал рецепты *собственноручно* — чему можно предложить различные толкования. В принципе, традиция книг для служебного пользования имела при китайском дворе достаточно долгую историю. Прецеденты встречались как в древности, так и в недавнем (для империи Мин) прошлом. Например, в эпоху Западной Хань удельный князь, прибывший с визитом ко двору императора Чэн-ди (32–7 гг. до н.э.), попросил предоставить ему книги из императорской библиотеки. После обсуждения при дворе было решено, что в книгах содержатся описания военных стратагем эпохи Чжаньго и дворцовых заговоров начала эпохи Хань, поэтому князь получил отказ, ему рекомендовали сосредоточиться на чтении канонов [Синицын 1974: 164–165]. В эпоху Юань, где-то во второй четверти XIV века, ученый, чиновник, каллиграф и поэт Юй Цзи 虞集 (1272–1348) запросил у императора для историографических нужд книгу «То бу чи янь» 脫卜赤顏[27].

[26] Ши-цзун — минский император Чжу Хоуцун 朱厚熜, правил в 1521–1567, девиз царствования Цзя-цзин 嘉靖.

[27] «То бу чи янь» — китайская транскрипция названия написанного на монгольском языке сочинения «Тайная история Юаньского двора», в отечественной традиции больше известного как «Сокровенное сказание».

Ему отказали под тем предлогом, что эту книгу нельзя передавать чужакам [王国维 2010: 507]. Допустимо предположить, что и «Юн-лэ да дянь» в минскую эпоху рассматривалась как всеобъемлющий источник знаний, доступ к которому предельно ограничен.

Таким образом, данная глава сочинения Лю Жоюя интересна общей (хотя и не исчерпывающей) характеристикой роли книг в жизни императорского двора эпохи Мин. Охарактеризованы состав императорской библиотеки, учебная программа школы евнухов и их читательские предпочтения. Косвенные данные из текста позволяют пролить некоторый дополнительный свет на личность и биографию Лю Жоюя.

Библиографический список

Завьялова О.И., *Немтинова А.В.*, *Тавровский Ф.Ю.* Бай цзя син // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 томах / гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 3. Ин-т Дальнего Востока РАН. — М.: Восточная литература РАН, 2008. С. 688–690.

Кобзев А.И. Цэ фу юань гуй // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 томах / гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 4. Ин-т Дальнего Востока РАН. — М.: Восточная литература РАН, 2006. С. 733–734.

Кобзев А.И. Ши-цзин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 томах / гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 1. Ин-т Дальнего Востока РАН. — М.: Восточная литература РАН, 2006. С. 623–625.

Переломов Л.С. Сы шу // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 томах / гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 4. Ин-т Дальнего Востока РАН. — М.: Восточная литература РАН, 2006. С. 623.

Синицын Е.П. Конфуцианство в эпоху Цинь // История и культура Китая (Сб. памяти академика В.П. Васильева). Академия Наук СССР, Институт востоковедения. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1974. С. 147–199.

Юркевич А.Г. Ли цзи // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 томах / гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 1. Ин-т Дальнего Востока РАН. — М.: Восточная литература РАН, 2006. С. 308–309.

Юркевич А.Г. Шу цзин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 томах / гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 1. Ин-т Дальнего Востока РАН. — М.: Восточная литература РАН, 2006. С. 626–628.

Jang, Scarlett. The Eunuch Agency Directorate of Ceremonial and the Ming Imperial Publishing Enterprise // Culture, Courtiers and Competition: the Ming Court (1368–1644). — Cambridge: Harvard University Asia Center, 2008. P. 116–185.

王国维：蒙文元朝秘史跋 [*Ван Говэй*. Предисловие к «Тайной истории Юаньского двора» на монгольском языке] // 王国维全集 [*Ван Говэй*. Полное собрание сочинений]. 第 14 卷. — 杭州：浙江教育出版社, 2010 年，第 507–509 页。

劉若愚：明宮史，高士奇：金鰲退食筆記 [*Лю Жоюй*. История Минских дворцов, *Гао Шици*. Записки во время приема пищи подле Золотой черепахи]. — 北京：北京古籍出版社, 1982 年。

張廷玉等：明史 [*Чжан Тинъюй и др.* История [империи] Мин]. Т. 3. — 上海: 商務印書館, 1958 年。

References

Jang, Scarlett (2008). The Eunuch Agency Directorate of Ceremonial and the Ming Imperial Publishing Enterprise, *Culture, Courtiers and Competition: the Ming Court (1368–1644)*. Cambridge: Harvard University Asia Center. Pp. 116–185.

Kobzev A.I. (2006). Tse fu yuan gui [Ce fu yuan gui], *Duhovnaya kultura Kitaya: eciclopediya: v 5 tomah / gl. red M.L. Titarenko, Institut Dalnego Vostoka RAN* [*Spiritual culture of China: encyclopedia in 5 volums / edit-in-chief M.L. Titarenko, Institute of Far East RAS*]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN. Vol. 4.: 733–734. (In Russian)

Kobzev A.I. (2006). Shi-czin [Shi Jing], *Duhovnaya kultura Kitaya: eciclopediya: v 5 tomah / gl. red M.L. Titarenko, Institut Dalnego Vostoka RAN* [*Spiritual culture of China: encyclopedia in 5 volums / edit-in-chief M.L. Titarenko, Institute of Far East RAS*]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN. Vol. 1.: 623–625. (In Russian)

Perelomov L.S. (2006). Sy shu [Si Shu], *Duhovnaya kultura Kitaya: eciclopediya: v 5 tomah / gl. red M.L. Titarenko, Institut Dalnego Vostoka RAN* [*Spiritual culture of China: encyclopedia in 5 volums / edit-in-chief M.L. Titarenko, Institute of Far East RAS*]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN. Vol. 4.: 623. (In Russian)

Sinicyn E.P. (1974). Confucianstvo v epohu Cin [Confucianism in Qin dynasty], *Istorya I kultura Kitaya. Academiya Nayk SSSR, Institut vostokovedeniya* [*History and Culture of China. Academy of Sciences of the USSA, Institute of Oriental Studies*]. Moscow: Glavnaya redakciya vostochnoy literatury izdatel`stva “Nauka”. Pp. 147–199. (In Russian)

Yurkevich A.G. (2006). Li czi [Li Ji], *Duhovnaya kultura Kitaya: eciclopediya: v 5 tomah / gl. red M.L. Titarenko, Institut Dalnego Vostoka RAN* [*Spiritual culture of China: encyclopedia in 5 volums / edit-in-chief M.L. Titarenko, Institute of Far East RAS*]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN. Vol. 1.: 308–309. (In Russian)

Yurkevich A.G. (2006). Shu czin [Shu Jing], *Duhovnaya kultura Kitaya: eciclopediya: v 5 tomah / gl. red M.L. Titarenko, Institut Dalnego Vostoka RAN* [*Spiritual culture of China: encyclopedia in 5 volums / edit-in-chief M.L. Titarenko, Institute of Far East RAS*]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN. Vol. 1.: 626–628. (In Russian)

Zav`jalova O.I., *Nemetinova A.V.*, *Tavrovsky F. Yu.* (2008). Baj Czja Sin [Bei Jia Xing], *Duhovnaya kultura Kitaya: eciclopediya: v 5 tomah/ gl. red M.L. Titarenko, Institut Dalnego Vostoka RAN* [*Spiritual culture of China: encyclopedia in 5 volums / edit-in-chief M.L. Titarenko, Institute of Far East RAS*]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN. Vol. 3.: 668–690. (In Russian)

王国维 (2010). 蒙文元朝秘史跋 [*Wang Guowei*. Preface to "The Secret history of the Yuan Court" in Mongolian], *王国维全集. [Wang Guowei. The Complete Works]. 第 14 卷.* 杭州: 浙江教育出版社. Pp. 507–509. (In Chinese)

劉若愚：明宮史，高士奇：金鰲退食筆記 [*Liu Ruoyu.* The History of Ming palaces, *Gao Shiqi.* Notes during meals near Golden Turtle] (1982). 北京： 北京古籍出版社. (In Chinese)

張廷玉等 (1958). 明史 [Zhang Tingyu et al. The history of Ming dynasty]. Vol. 3. 上海: 商務印書館. (In Chinese)

DOI: 10.48647/ICCA.2026.83.69.006

М.С. Смирнов

КУЛЬТУРНАЯ ДИПЛОМАТИЯ КНР И ЯПОНИИ В 2000-Е ГГ.: МЕЖДУ ГОСУДАРСТВЕННО-ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЙ И РЫНОЧНО-КУЛЬТУРНОЙ МОДЕЛЯМИ[1]

***Аннотация*:** В статье рассматриваются особенности культурной дипломатии Китайской Народной Республики и Японии в 2000-е гг. через призму концепции мягкой силы. Основное внимание уделяется различию двух моделей внешнего культурного продвижения: рыночно-культурной японской модели и государственно-институциональной китайской модели. Показано, что в японском случае мягкая сила во многом формировалась на основе уже существующей международной популярности массовой культуры, креативных индустрий, аниме, манги, видеоигр, моды, дизайна и гастрономии. Государство постепенно стремилось встроить эту привлекательность в стратегию национального брендинга и экономического продвижения, что нашло выражение в развитии курса Cool Japan и поп-культурной дипломатии. В китайском случае культурная дипломатия развивалась как более централизованный государственный проект, связанный с продвижением китайского языка, традиционной культуры, образовательных обменов,

[1] Статья публикуется в составе избранных материалов XXVII Международной научной конференции «Китай и Восточная Азия: философия, литература, культура» (Москва, ИКСА РАН, 3–4 июня 2026 г.).

международных медиа и образа «мирного развития». Особое внимание уделяется Институтам Конфуция, роли государственных ведомств, Олимпиаде 2008 г. в Пекине и Expo 2010 г. в Шанхае. Делается вывод, что в 2000-е гг. Япония и КНР использовали культуру как ресурс внешнеполитического влияния, однако различались по степени государственного контроля, набору инструментов и логике превращения культурной привлекательности в международный политический ресурс.

***Ключевые слова*:** культурная дипломатия, мягкая сила, Япония, Китай, Cool Japan, Институты Конфуция, национальный брендинг, поп-культура

***Автор*:** СМИРНОВ Михаил Сергеевич, студент (современное востоковедение), Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». ORCID: 0009-0001-4415-7750. E-mail: mssmirnov@edu.hse.ru

Mikhail S. Smirnov

Cultural Diplomacy of the PRC and Japan in the 2000s: Between State-Institutional and Market-Cultural Models

***Abstract*:** The article examines the cultural diplomacy of the People's Republic of China and Japan in the 2000s through the concept of soft power. The main focus is placed on the distinction between two models of external cultural promotion: Japan's market-cultural model and China's state-institutional model. The article argues that Japanese soft power was largely based on the already existing international popularity of mass culture, creative industries, anime, manga, video games, fashion, design and gastronomy. The Japanese state gradually attempted to incorporate this cultural attractiveness into the strategy of national branding and economic promotion, which was reflected in the development of the Cool Japan policy and pop-culture diplomacy. In the Chinese case, cultural diplomacy developed as a more centralized state project connected with the promotion of the Chinese language, traditional culture, educational exchanges, international media and the image of "peaceful development". Special attention is paid to Confucius Institutes, the role of state institutions, the 2008 Beijing Olympics and Expo 2010 in Shanghai. The article concludes that in the 2000s both Japan and China used culture as a resource of foreign policy influence, but differed in the degree of state control, the set of instruments and the logic of transforming cultural attractiveness into an international political resource.

***Keywords*:** cultural diplomacy, soft power, Japan, China, Cool Japan, Confucius Institutes, nation branding, popular culture

***Author*:** Mikhail SMIRNOV, student (Modern Oriental Studies), National Research University Higher School of Economics. ORCID: 0009-0001-4415-7750. E-mail: mssmirnov@edu.hse.ru

Введение

В начале XXI в. культурная дипломатия стала одним из наиболее заметных инструментов внешнеполитического влияния государств. В условиях глобализации, развития массовых коммуникаций и усиления конкуренции за внимание зарубежной аудитории культура всё чаще рассматривается не только как сфера гуманитарного обмена, но и как ресурс международного позиционирования. Государства стремятся формировать привлекательный образ страны, укреплять доверие к себе и создавать устойчивый интерес к собственной культуре, языку, модели развития и внешнеполитическим инициативам [Nye 2004: 25–27; Melissen 2005: 4–6].

Особенно показательно эти процессы проявились в Восточной Азии, где в 2000-е гг. культурная дипломатия стала важной частью внешнеполитических стратегий Японии и Китайской Народной Республики. Обе страны стремились укрепить своё влияние в регионе и за его пределами, однако использовали для этого различные механизмы. Япония опиралась прежде всего на уже сложившуюся международную популярность массовой культуры, креативных индустрий, аниме, манги, видеоигр, дизайна, моды и гастрономии. Китай, напротив, выстраивал культурную дипломатию как более централизованный государственный проект, связанный с продвижением китайского языка, традиционной культуры, образовательных обменов, международных медиа и образа «мирного развития» [Катасонова 2017: 57–58; Iwabuchi 2015: 422–424; Wang 2008: 263–264].

Сравнение данных моделей позволяет выявить принципиальное различие в понимании самой мягкой силы. В японском случае она в большей степени воспринималась как результат привлекательности культуры, которая первоначально формировалась преимущественно вне государства — на рынках массовой культуры, в деятельности частных компаний и в потребительских практиках зарубежной аудитории. В китайском случае мягкая сила понималась шире — как элемент совокупной государственной мощи, инструмент улучшения международного образа страны и средство сопровождения экономического и политического подъёма КНР [Iwabuchi 2015: 423–424; Daliot-Bul 2009: 251–253; Glaser, Murphy 2009: 11].

Актуальность темы определяется тем, что культурная дипломатия КНР и Японии в 2000-е гг. демонстрирует два разных способа исполь-

зования культуры во внешней политике. Японскую модель можно охарактеризовать как рыночно-культурную: государство стремилось поддержать, координировать и использовать привлекательность, созданную частными акторами и культурными индустриями. Китайская модель, напротив, имела государственно-институциональный характер: культурная дипломатия развивалась через сеть официальных и полуофициальных структур, связанных с внешней политикой, образованием, информационной работой и продвижением национального языка [Hartig 2016: 91–94; Ван Шо 2018: 3–5].

Цель данной статьи состоит в сравнительном анализе стратегий культурной дипломатии КНР и Японии в 2000-е гг. через призму различий в понимании и практическом применении мягкой силы. Для достижения этой цели рассматриваются японская и китайская интерпретации мягкой силы, основные институты и инструменты культурной дипломатии двух стран, а также ключевые различия между рыночно-культурной и государственно-институциональной моделями.

Концепция мягкой силы в Китае и Японии

Концепция мягкой силы, разработанная Джозефом Наем, обычно определяется как способность государства добиваться желаемых результатов через привлекательность, а не через принуждение или прямое материальное стимулирование. В качестве основных ресурсов мягкой силы выделяются культура, политические ценности и внешняя политика, если они воспринимаются зарубежной аудиторией как легитимные и привлекательные [Nye 2004: 20–27; Nye 2008: 94–96]. В рамках настоящей статьи особое значение имеет именно культурное измерение мягкой силы, поскольку оно позволяет сопоставить Японию и КНР как две восточноазиатские державы, активно использовавшие культуру для укрепления международного влияния.

Культурная дипломатия в этом контексте рассматривается как один из основных инструментов реализации мягкой силы. Она включает продвижение языка, искусства, образования, культурного наследия, массовой культуры, гуманитарных обменов, выставок, фестивалей, академического сотрудничества и деятельности специализированных институтов. В отличие от более широкой публичной дипломатии, культурная

дипломатия сосредоточена именно на культурных ресурсах и долгосрочном взаимодействии с зарубежной аудиторией [Leonard 2002: 20–22; Melissen 2005: 147–149; Gregory 2008: 275–276]. Однако на практике её содержание зависит от политической системы, исторического опыта, экономических интересов и внешнеполитических задач конкретного государства.

Именно поэтому Япония и КНР, используя близкий набор понятий — «мягкая сила», «культурная дипломатия», «публичная дипломатия», «национальный имидж», — вкладывали в них разное содержание. В японском случае понимание мягкой силы оставалось достаточно близким к классической трактовке Ная: оно строилось вокруг идеи привлекательности, доверия, культурной близости и добровольного интереса зарубежной аудитории. Японская массовая культура становилась ресурсом мягкой силы не потому, что изначально была создана государством как инструмент внешней политики, а потому, что оказалась востребованной за рубежом [Iwabuchi 2015: 419–432; Daliot-Bul 2009: 251–253].

Китайская модель формировалась иначе. В КНР мягкая сила была воспринята не только как привлекательность культуры, но и как ресурс государства, связанный с национальным развитием, политической стабильностью, экономическим ростом и международной легитимацией. В китайском политическом и академическом дискурсе soft power с самого начала получила более широкое толкование, чем в классической западной концепции: она рассматривалась как инструмент укрепления совокупной государственной мощи, преодоления негативного образа «китайской угрозы» и формирования представления о Китае как миролюбивой, ответственной и развивающейся державе [Glaser, Murphy 2009: 11; Wang 2008: 263–264; Zubair 2023: 4–5].

В этом смысле японская модель культурной дипломатии в 2000-е гг. развивалась по логике «культура — экономическая и политическая капитализация». Сначала возникала международная привлекательность культурных продуктов, затем государственные структуры пытались встроить её в более широкую стратегию продвижения страны. Китайская культурная дипломатия, напротив, развивалась по логике «экономика — культура»: быстрый экономический рост КНР, вступление в ВТО, расширение внешнеэкономических связей и рост международного внимания к Китаю создали запрос на более благоприятный образ страны [Kurlantzick 2007: 20–21; Zheng 2009: 4–5].

Японская модель культурной дипломатии в 2000-е гг.: от массовой культуры к Cool Japan

Во всём мире современная японская массовая культура в первую очередь ассоциируется с такими контентными продуктами, как аниме, манга, фильмы и компьютерные игры. На протяжении значительной части послевоенного периода эти продукты рассматривались в Японии либо как развлечение, либо как субкультурная сфера, связанная, например, с отаку. Однако в 1990-х гг. их внутренний статус начал меняться под влиянием экономической ценности и растущей международной популярности [Kinsella 1998: 289–316; Iwabuchi 2015: 422–423].

Больше всего продвижению японской массовой культуры за пределами страны способствовал её благоприятный приём зарубежной аудиторией. В 1990-х гг. манга, аниме, видеоигры, телевизионные драмы и японская поп-музыка привлекали значительное внимание СМИ в Японии и за рубежом. Важно, что глобализация японской популярной культуры происходила на фоне затяжного экономического спада, перестройки мирового порядка и сохраняющейся настороженности со стороны азиатских соседей [Iwabuchi 2015: 422–424].

В поисках новых направлений выхода из рецессии и укрепления позиций в Восточной Азии премьер-министр Коидзуми Дзюнъитиро в феврале 2002 г. заявил о необходимости разработки государственной политики в сфере интеллектуальной собственности, ориентированной на развитие креативных и инновационных индустрий [Koizumi URL]. К началу 2000-х гг. креативные индустрии уже занимали заметное место в экономике страны, а их продвижение за рубежом стало восприниматься как часть стратегии культурного и экономического позиционирования Японии [Тимонина 2017 URL].

Одновременно с новым курсом, обозначенным правительством Коидзуми, появился и концепт Cool Japan. В 2002 г. статья американского журналиста Дугласа Макгрея Japan’s Gross National Cool способствовала популяризации представления о Японии как производителе глобальной «крутости» через мангу, аниме, игры, моду и дизайн [McGray URL]. При этом сама идея Cool Japan начала институционально оформляться как официальная политика японских властей лишь позднее, прежде всего к рубежу 2000–2010-х гг. [Daliot-Bul 2009: 251–252].

При правительстве Коидзуми (2001–2006) была закреплена политическая установка на использование медиакультуры для укрепления национальных интересов. В рамках данного подхода понятие интеллектуальной собственности трактовалось широко и включало не только технологии, но и культурные продукты — музыку, кино, дизайн, анимацию и видеоигры [Daliot-Bul 2009: 252–253]. Первая стратегическая программа 2004 г. закрепила приоритет медиаконтента как средства продвижения Японии за рубежом, связывая развитие креативных индустрий с задачами экономического роста и публичной дипломатии [Creative Japan URL]. В последующих программах, в частности в 2008 г., политика была расширена и включила поддержку национальных брендов, гастрономии и моды. Это свидетельствовало о постепенном формировании комплексной стратегии, позднее получившей развитие в рамках инициативы Cool Japan [Intellectual Property Strategic Program 2008 URL]. Именно в 2000-е гг. японское государство начинает смотреть на культуру не только как на средство имиджа, но и как на культурно-экономический ресурс.

Потенциал медиакультуры для создания привлекательного международного образа Японии обсуждался различными министерствами и ведомствами. Хотя в стране не было единого министерства, ответственного за последовательную культурную политику, Министерство экономики, торговли и промышленности Японии (METI) стало одним из ключевых акторов в продвижении креативных индустрий [METI URL]. В свою очередь, Министерство иностранных дел Японии (MOFA) включило элементы Cool Japan в программу публичной дипломатии и в 2006 г. официально приняло курс на дипломатию поп-культуры [Diplomatic Bluebook 2004 URL; Diplomatic Bluebook 2007 URL]. MOFA и METI были заинтересованы в улучшении международного имиджа Японии, однако их подходы различались. METI в большей степени связывало Cool Japan с экспортом и промышленной политикой, тогда как MOFA подчёркивало, что продвижение японской медиакультуры не должно ограничиваться коммерческими целями. Показательными примерами стали назначение Дораэмона «послом аниме», поддержка Всемирного саммита по косплею и учреждение Международной премии манга [Nakamura 2013: 4–5; Diplomatic Bluebook 2007 URL].

В 2000-е гг. Японская организация внешней торговли (JETRO) также расширила свои функции, перейдя от преимущественно экономических задач к более активному участию в культурном продвижении.

В рамках общего курса на популяризацию японского бренда JETRO поддерживала продвижение анимации, моды, гастрономии и дизайна как элементов национального образа [JETRO. Cool Japan URL]. Особое внимание уделялось японской кухне, что стало особенно заметно после включения традиционной японской кухни 和食 *васёку* в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО в 2013 г. [JETRO. Washoku Promotion URL].

Вместе с тем культурная политика Японии 2000-х гг. оставалась межведомственной и не всегда согласованной. MOFA, METI, JETRO и другие структуры действовали не из единой логики: одни подчеркивали доверие и международное понимание, другие — коммерциализацию и экспорт. Это делало японскую культурную политику масштабной, но внутренне неоднородной. Таким образом, в 1990-е — начале 2000-х гг. японская мягкая сила постепенно превращалась из относительно стихийного рыночного процесса в объект целенаправленного государственного внимания [Iwabuchi 2015: 423–424; Daliot-Bul 2009: 252–253].

Китайская модель культурной дипломатии в 2000-е гг.: институционализация мягкой силы

Одной из важнейших особенностей китайской модели стала многоуровневая и межведомственная организация культурной дипломатии, функции внешнего культурного и публично-дипломатического продвижения были распределены между рядом партийно-государственных институтов. Ван Ивэй указывал, что Министерство культуры отвечало за культурную дипломатию, Канцелярия информации Госсовета — за медиадипломатию, Международный отдел ЦК КПК — за межпартийные контакты, а Ханьбань — за создание и координацию Институтов Конфуция [Wang 2008: 263–264].

В этой конфигурации культура изначально не отделялась от дипломатии, информации и образования, а включалась в более широкую систему управления международным образом страны. Особенно заметную роль играли Министерство иностранных дел, Министерство культуры, Министерство образования и Канцелярия информации Госсовета. На институциональном уровне это выражалось, в частности, в расширении международного присутствия таких СМИ, как Синьхуа, CCTV, China

Radio International и China Daily, а также в перестройке формата международной подачи китайских медиа [d'Hooghe 2015: 22, 38, 55, 165].

Не менее значимой была роль Министерства культуры. Бюро внешних культурных связей отвечало за руководство международными культурными обменами, подготовку соглашений о культурном сотрудничестве и организацию крупных внешнекультурных мероприятий [Hartig 2016: 91–92]. Министерство культуры курировало и сеть зарубежных китайских культурных центров, которые, в отличие от Институтов Конфуция, создавались как самостоятельные учреждения на основе двусторонних соглашений и напрямую управлялись китайской стороной [Hartig 2016: 92].

К 2009 г., по официальным данным пресс-конференции Госсовета, Китай уже имел культурные отделы или группы в зарубежных представительствах, семь действующих зарубежных китайских культурных центров и ещё девять строившихся, а культурные соглашения были заключены более чем со 160 государствами [国新办 URL]. Для 2000-х гг. характерно, что эти площадки работали не изолированно, а в сочетании с национальными годами и фестивалями. Показателен китайско-российский цикл: после «Года России» в Китае в 2006 г. в России в 2007 г. был открыт «Год Китая» [文化部 URL].

Вторым ключевым направлением институционализации стала образовательная дипломатия. В китайской стратегии именно образование и язык рассматривались как каналы долговременного культурного присутствия. Министерство образования отвечало за интернационализацию образовательной системы, международные образовательные обмены, политику в отношении китайских студентов за рубежом и иностранных студентов в Китае, а также за международное продвижение китайского языка [Hartig 2016: 93].

При Министерстве образования действовал комплекс аффилированных структур, обеспечивавших международную образовательную кооперацию, включая Chinese Education Association for International Exchange, Chinese Service Centre for Scholarly Exchange, China Scholarship Council и Hanban [Hartig 2016: 93–94]. Китайское правительство расширяло стипендиальные программы и улучшало учебную инфраструктуру, стремясь увеличить число иностранных студентов: в 2012 г. их число достигло 290 тыс., а заявленная цель составляла 500 тыс. к 2020 г. [d'Hooghe 2015: 173–175].

Наиболее заметным выражением институционализации китайской культурной дипломатии стали Институты Конфуция. Их значение состоит не только в масштабе, но и в том, что именно они превратили продвижение языка и культуры в глобально узнаваемую организационную сеть. Создание с 2004 г. Институтов и классов Конфуция стало крупной частью китайской образовательной и культурной стратегии ещё до того, как публичная дипломатия получила официальное признание на высшем политическом уровне [d'Hooghe 2015: 175; Ван Шо 2018: 3–5]. К июню 2005 г. уже действовали восемь Институтов Конфуция; в 2007 г. сообщалось о 210 институтах в 64 странах и регионах, а в 2008 г. — уже о 305 институтах и классах [教育部 URL]. К началу 2013 г. действовало более 400 Институтов Конфуция и около 473 классов Конфуция более чем в 100 странах; их финансировал и направлял Hanban, аффилированный с Министерством образования [d'Hooghe 2015: 175]. Hanban, несмотря на формальный статус некоммерческой организации, фактически отражал позиции государства: его деятельность финансировалась китайским правительством, а сама сеть Институтов Конфуция обслуживала национальную стратегию строительства культурной мягкой силы [Liu 2020: 129]. После речи Ху Цзиньтао о необходимости укрепления культурной мягкой силы в 2007 г. Hanban получил новое символическое оформление в виде вывески Confucius Institute Headquarters, что подчёркивало его роль в глобальном культурном позиционировании Китая [Liu 2020: 129].

Китайское государство постепенно связывало культуру с экономикой на уровне официальной стратегии. Культурная дипломатия и культурная торговля в КНР жёстко не разводились: государство одновременно говорило о международном признании китайской культуры, улучшении внешней среды и расширении мирового присутствия китайских культурных продуктов и услуг [Opinions URL]. Уже в 2006 г. ставилась задача усиливать внешние культурные обмены, расширять внешнюю культурную торговлю и менять неблагоприятную ситуацию с дефицитом в торговле культурной продукцией [孙三军, 文军 2015: 35].

Именно здесь обнаруживается одно из принципиальных отличий Китая от Японии. Японская культурная дипломатия конца XX — начала XXI в. во многом опиралась на уже популярные продукты — аниме, мангу, видеоигры, дизайн, моду, гастрономию, — то есть на путь «культура — экономическая и политическая капитализация». Китайский путь

в 2000-е гг. был иным: экономический рост, роль «фабрики мира», вступление в ВТО и накопление финансовых ресурсов создавали внешнее внимание к Китаю, после чего государство стремилось преобразовать его в более устойчивую симпатию через культурную дипломатию, образовательные программы, Институты Конфуция и мегасобытия [Zheng 2009: 4–5; Kurlantzick 2007: 20–21].

На прикладном уровне это означало, что экономические инструменты и культурная дипломатия усиливали друг друга. В докладе CSIS подчёркивается, что обменные программы являются центральным элементом китайской публичной дипломатии, но их быстрый рост был возможен именно благодаря экономическим ресурсам государства [Zheng 2009: 4–5]. Поэтому для анализа китайской культурной дипломатии важно учитывать, что экономика не просто сопровождала soft power, а делала её масштабирование возможным и политически полезным [Hartig 2016: 93–94; Kurlantzick 2007: 20–21].

Важнейшим направлением китайской культурной дипломатии в 2000-е гг. стало использование крупных международных событий как инструментов внешнеполитического позиционирования. Олимпиада 2008 г. в Пекине и Всемирная выставка Expo 2010 г. в Шанхае занимают особое место, поскольку через них Китай стремился предъявить себя миру не только как экономически растущую страну, но и как современную, организованную, технологически компетентную и цивилизационно значимую державу [Borgerson, Schroeder, Wu 2020: 118–119; Zubair 2023: 103].

Пекинская Олимпиада воспринималась китайской стороной как событие, выходящее далеко за пределы спорта. В исследованиях по китайской публичной дипломатии она характеризуется как одно из важнейших событий для развития внешнего образа КНР и для перехода китайской дипломатии в «высокую передачу» [Pang URL]. Ключевое значение имела церемония открытия, где через мотивы четырёх великих изобретений, Шёлкового пути, разнообразия китайских культур и высокотехнологичных сценических решений Китай представлял себя как страну, где историческая цивилизация естественно переходит в современную инновационную мощь [Borgerson, Schroeder, Wu 2020: 125–126]. Шанхайская Expo 2010 г. представляла иной тип международной платформы. В отличие от Олимпиады, она не концентрировала внимание мира в один момент, но давала инструменты долгосрочного сотруд-

ничества, непосредственной коммуникации и диалога [Xue, Chen, Yu 2012]. Официальная формула «экспо-дипломатии» позволяла рассматривать выставку как часть внешнеполитической стратегии, а не как нейтральное выставочное мероприятие [杨洁篪 2010 URL]. Через тему “Better City, Better Life” Китай продвигал образ управляемой модернизации, устойчивого развития и технологического прогресса [d’Hooghe 2015: 256–257].

Таким образом, Олимпиада 2008 г. и Expo 2010 г. показали, что в 2000-е гг. культурная дипломатия КНР уже не ограничивалась языком, образованием или традиционной культурой, а включала масштабные международные события как средства презентации государства, народа и модели развития. Обе площадки позволили КНР предъявить миру образ управляемой современности, построенный на сочетании организационной способности государства, технологической оснащённости, цивилизационного самоуважения и эстетически оформленной силы [d’Hooghe 2015: 281–283; Borgerson, Schroeder, Wu 2020: 125–126].

Сравнительный анализ японской и китайской моделей

Сравнительный анализ культурной дипломатии Японии и КНР показывает, что обе страны используют инструменты мягкой силы для решения сходной внешнеполитической задачи — формирования позитивного международного имиджа и укрепления влияния в Восточной Азии и за её пределами. Однако сходство целей не означает сходства моделей. Японская модель в большей степени строится вокруг культурной привлекательности, повседневного потребления и рыночного распространения культурных продуктов, тогда как китайская модель опирается на государственную стратегию, институциональную координацию и управляемое формирование международного нарратива [Iwabuchi 2015: 419–432; Wang 2008: 257–273; Hartig 2016: 91–94].

Первое различие связано с ролью государства. В японском случае государство чаще выступает как координатор и усилитель уже существующих культурных процессов. Популярность аниме, манги, видеоигр, японской кухни и дизайна во многом возникала в рыночной и потребительской среде, а затем встраивалась в стратегии Cool Japan, публичной дипломатии и национального брендинга [McGray URL; Daliot-Bul 2009:

251–253; Iwabuchi 2015: 423–424]. В китайском случае государство является главным архитектором культурно-дипломатической стратегии: оно создаёт институты, задаёт нарративы, финансирует инфраструктуру и связывает культуру с задачами международного позиционирования [Wang 2008: 263–264; Liu 2020: 129].

Второе различие касается характера культурных ресурсов. Япония делает акцент на массовой культуре и креативных индустриях, которые воспринимаются зарубежной аудиторией как привлекательные, современные и сравнительно свободные от прямой политической нагрузки. Китай чаще обращается к традиционной культуре, китайскому языку, конфуцианскому наследию, идее гармонии, цивилизационной глубине и образу ответственного развития [Hartig 2016: 91–94; Zubair 2023: 4–5]. Поэтому японскую модель можно определить как рыночно-культурную, а китайскую — как государственно-институциональную и цивилизационно ориентированную.

Третье различие связано с экономикой. Япония в 2000-е гг. пыталась превратить уже существующую культурную популярность в экономический и имиджевый ресурс: отсюда внимание к интеллектуальной собственности, медиаконтенту, креативным индустриям, туризму и экспорту национального бренда [Koizumi URL; Intellectual Property Strategic Program 2008 URL; Тимонина 2017 URL]. Китай, напротив, использовал экономический подъём как базу для масштабирования культурного присутствия: рост торговли, инвестиций и международного интереса к КНР создавал условия для расширения образовательных обменов, сети Институтов Конфуция, государственных медиа и мегасобытий [Zheng 2009: 4–5; d'Hooghe 2015: 173–175].

Наконец, различается проблема доверия. Японская культурная продукция часто воспринимается как относительно автономная от государства, что усиливает её привлекательность, но одновременно ограничивает возможности правительства превращать культурную популярность в конкретное внешнеполитическое влияние. Китайская модель обладает большей координацией, ресурсной обеспеченностью и масштабом, однако высокая степень государственного контроля может снижать доверие к её инструментам: зарубежная аудитория способна воспринимать китайские культурные проекты не как свободный обмен, а как часть политико-идеологической стратегии [Kurlantzick 2007: 5–6; Hartig 2016: 91–94].

Таким образом, Япония и КНР представляют два разных способа использования культуры в международных отношениях. Япония показывает, как рыночная популярность культурных продуктов может стать основой национального бренда и постепенно включаться в государственную стратегию. Китай демонстрирует, как государство может целенаправленно создавать инфраструктуру мягкой силы и использовать культуру для легитимации собственного подъёма. Именно это различие между «культура — привлекательность — капитализация» и «экономический рост — культурная институционализация — управляемый нарратив» является ключевым для понимания культурной дипломатии двух стран в 2000-е гг.

Заключение

Культурная дипломатия Японии и КНР в 2000-е гг. демонстрирует два разных варианта превращения культуры в инструмент внешнеполитического влияния. В обоих случаях культура использовалась для формирования позитивного международного имиджа, расширения гуманитарных связей и укрепления позиций государства в мировой политике. Однако практические механизмы, институциональная логика и понимание мягкой силы существенно различались.

Японская модель была преимущественно рыночно-культурной. Её основой стала международная привлекательность массовой культуры, креативных индустрий, гастрономии, дизайна и повседневной эстетики. Государство постепенно включалось в этот процесс, стремясь превратить культурную популярность в ресурс национального брендинга, экспорта и публичной дипломатии. Сильная сторона такой модели заключалась в органичности и относительно высокой степени доверия со стороны зарубежной аудитории; слабость — в трудности перевода культурной популярности в устойчивое политическое влияние.

Китайская модель, напротив, была государственно-институциональной. Культурная дипломатия КНР развивалась как часть более широкой стратегии сопровождения экономического подъёма, смягчения образа «китайской угрозы» и формирования благоприятной международной среды. Её основными инструментами стали Институты Конфуция, образовательные обмены, государственные медиа, культурные центры и

крупные международные события. Сильная сторона этой модели заключалась в масштабе и координации; слабость — в риске восприятия культурных инициатив как политически контролируемых и пропагандистских.

Следовательно, эффективность культурной дипломатии определяется не только количеством институтов, объёмом финансирования или популярностью культурных продуктов, но и степенью доверия, диалогичности и соответствия транслируемого образа реальному опыту взаимодействия с данной страной. Сопоставление японской и китайской моделей показывает, что в XXI в. культура, символы, образы и нарративы становятся важнейшими ресурсами международного влияния, однако способы их использования зависят от политической системы, экономической стратегии и характера отношений государства с обществом и рынком.

Библиографический список

Ван Шо. Институт Конфуция как инструмент культурной дипломатии Китая (2004–2017 гг.). Дисс. канд. ист. наук. — М., 2018.

Катасонова Е.Л. Япония и проблемы «мягкой силы» // Труды Института востоковедения РАН. 2017. № 3. С. 57–58.

Тимонина И. Япония: стратегия продвижения креативных отраслей за рубеж // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2017. № 4. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/yaponiya-strategiya-prodvizheniya-kreativnyh-otrasley-za-rubezh (дата обращения: 22.06.2026).

Borgerson J., *Schroeder J.*, *Wu Z.* Brand Culture, Nation Branding and the 2008 Beijing Olympics // Soft Power with Chinese Characteristics: China's Campaign for Hearts and Minds / K. Edney, S. Rosen, Y. Zhu eds. — London; New York: Routledge, 2020. P. 118–126.

Creative Japan / Embassy of Japan in the UK and the Japanese Ministry of Foreign Affairs. 2007. URL: http://www.creativejapan.net/index.html (accessed: 22.06.2026).

Daliot-Bul M. Japan Brand Strategy: The Taming of Cool Japan and the Challenges of Cultural Planning in a Postmodern Age // Social Science Japan Journal. 2009. Vol. 12. No. 2. P. 247–266.

Diplomatic Bluebook 2004 / Ministry of Foreign Affairs of Japan. URL: https://www.mofa.go.jp/policy/other/bluebook/2004/index.html (accessed: 22.06.2026).

Diplomatic Bluebook 2007 / Ministry of Foreign Affairs of Japan. URL: https://www.mofa.go.jp/policy/other/bluebook/2007/index.html (accessed: 22.06.2026).

d'Hooghe I. China's Public Diplomacy. — Leiden; Boston: Brill Nijhoff, 2015.

Glaser B., *Murphy M*. Soft Power with Chinese Characteristics: The Ongoing Debate // Chinese Soft Power and Its Implications for the United States / C. McGiffert ed. — Washington: Center for Strategic and International Studies, 2009. P. 10–26.

Gregory B. Public Diplomacy: Sunrise of an Academic Field // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 2008. Vol. 616. P. 274–290.

Hartig F. Chinese Public Diplomacy: The Rise of the Confucius Institute. — London; New York: Routledge, 2016.

Intellectual Property Strategic Program 2008 / Intellectual Property Strategy Headquarters. Tokyo, 18 June 2008. URL: https://www.kantei.go.jp/jp/singi/titeki2/keikaku2008_e.pdf (accessed: 22.06.2026).

Iwabuchi K. Pop-culture diplomacy in Japan: soft power, nation branding and the question of "international cultural exchange" // International Journal of Cultural Policy. 2015. Vol. 21. No. 4. P. 419–432.

JETRO. Cool Japan — JETRO Projects. URL: https://www.jetro.go.jp/en/trends/cooljapan/ (accessed: 22.06.2026).

JETRO. Washoku Promotion. URL: https://www.jetro.go.jp/en/trends/foods (accessed: 22.06.2026).

Kinsella S. Japanese Subculture in the 1990's: Otaku and the Amateur Manga Movement // Journal of Japanese Studies. 1998. Vol. 24. No. 2. P. 289–316.

Koizumi J. Policy Speech by Prime Minister Junichiro Koizumi to the 154th Session of the Diet. Published: 04.02.2002. URL: https://japan.kantei.go.jp/koizumispeech/2002/02/04sisei_e.html (accessed: 22.06.2026).

Kurlantzick J. Charm Offensive: How China's Soft Power Is Transforming the World. — New Haven; London: Yale University Press, 2007.

Leonard M. Public Diplomacy. — London: The Foreign Policy Centre, 2002.

Liu X. China's Cultural Diplomacy: A Great Leap Outward? — London; New York: Routledge, 2020.

McGray D. Japan's Gross National Cool // Foreign Policy. Published: 01.05.2002. URL: https://foreignpolicy.com/2002/05/01/japans-gross-national-cool/ (accessed: 22.06.2026).

Melissen J. The New Public Diplomacy: Soft Power in International Relations. — Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

METI. Creative Industries Policy. Tokyo: Ministry of Economy, Trade and Industry of Japan, 2010. URL: https://www.meti.go.jp/english/policy/mono_info_service/creative_industries/creative_industries.html (accessed: 22.06.2026).

Nakamura T. Japan's New Public Diplomacy: Coolness in Foreign Policy Objectives // Studies in Media and Society. 2013. No. 5. P. 1–23.

Nye J.S. Soft Power: The Means to Success in World Politics. — New York: PublicAffairs, 2004.

Nye J.S. Public Diplomacy and Soft Power // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 2008. Vol. 616. P. 94–109.

Opinions Concerning Further Strengthening and Improving Cultural Product and Service Export Work. Published: 10.07.2005. URL: https://chinacopyrightandmedia.wordpress.com/2005/07/10/opinions-concerning-further-strengthening-and-improving-cultural-product-and-service-export-work/ (accessed: 22.06.2026).

Pang Zhongying. The Beijing Olympics and China's Soft Power // Brookings. Published: 04.09.2008. URL: https://www.brookings.edu/articles/the-beijing-olympics-and-chinas-soft-power/ (accessed: 22.06.2026).

Wang Y. Public Diplomacy and the Rise of Chinese Soft Power // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 2008. Vol. 616. P. 257–273.

Xue K., Chen X., Yu M. Can the World Expo change a city's image through foreign media reports? // Public Relations Review. 2012.

Zheng D.E. China's Use of Soft Power in the Developing World: Strategic Intentions and Implications for the United States. — Washington: Center for Strategic and International Studies, 2009.

Zubair B. Chinese Soft Power and Public Diplomacy in the United States. — Singapore: Palgrave Macmillan, 2023.

国新办就我国文化建设 60 年发展成就举行发布会文字实录 [Стенограмма пресс-конференции Пресс-канцелярии Госсовета о достижениях 60 лет культурного строительства в КНР]. URL: http://www.scio.gov.cn/xwfb/gwyxwbgsxwfbh/wqfbh_2284/2009n_13054/2009n09y14r/wzzb_13117/202207/t20220715_159889_m.html (дата обращения: 22.06.2026).

孙三军、文军：翻译与中国文化外交：历史发展及策略分析 [*Сунь Саньцзюнь*, *Вэнь Цзюнь*. Перевод и культурная дипломатия Китая: историческое развитие и стратегический анализ] // 上海翻译，2015 年，第 1 期， 第 35 页。

文化部在京召开 "俄罗斯文化节"新闻发布会 [Министерство культуры провело в Пекине пресс-конференцию «Фестиваль российской культуры»]. URL: https://www.mct.gov.cn/whzx/tpxw/201111/t20111121_828600 (дата обращения: 22.06.2026).

杨洁篪：杨洁篪外长就中国外交政策和对外关系答中外记者问 [*Ян Цзечи*. Министр иностранных дел Ян Цзечи отвечает на вопросы китайских и иностранных журналистов о внешней политике и внешних отношениях Китая]. 中华人民共和国外交部，2010 年 3 月 8 日. URL: https://www.mfa.gov.cn/ziliao_674904/zt_674979/ywzt_675099/2010nzt_675437/ywzjzw_675471/201003/t20100308_7957104.shtml (дата обращения: 22.06.2026).

教育部: 孔子学院发展情况报告 [Министерство образования КНР. Отчёт о развитии Институтов Конфуция]. URL: http://www.moe.gov.cn/s78/A19/A19_ztzl/baogao/201202/t20120210_130364.html (дата обращения: 22.06.2026).

References

Borgerson J., Schroeder J., Wu Z. (2020). Brand Culture, Nation Branding and the 2008 Beijing Olympics, in: Edney K., Rosen S., Zhu Y. (eds.) Soft Power with Chinese Characteristics: China's Campaign for Hearts and Minds. London; New York: Routledge: 118–126.

Creative Japan. (2007). Embassy of Japan in the UK and the Japanese Ministry of Foreign Affairs. URL: http://www.creativejapan.net/index.html (accessed: 22.06.2026).

Daliot-Bul M. (2009). Japan Brand Strategy: The Taming of Cool Japan and the Challenges of Cultural Planning in a Postmodern Age, Social Science Japan Journal, Vol. 12, No. 2: 247–266.

Diplomatic Bluebook 2004. Ministry of Foreign Affairs of Japan. URL: https://www.mofa.go.jp/policy/other/bluebook/2004/index.html (accessed: 22.06.2026).

Diplomatic Bluebook 2007. Ministry of Foreign Affairs of Japan. URL: https://www.mofa.go.jp/policy/other/bluebook/2007/index.html (accessed: 22.06.2026).

d'Hooghe I. (2015). China's Public Diplomacy. Leiden; Boston: Brill Nijhoff.

Glaser B., Murphy M. (2009). Soft Power with Chinese Characteristics: The Ongoing Debate, in: McGiffert C. (ed.) Chinese Soft Power and Its Implications for the United States. Washington: Center for Strategic and International Studies: 10–26.

Gregory B. (2008). Public Diplomacy: Sunrise of an Academic Field, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 616: 274–290.

Hartig F. (2016). Chinese Public Diplomacy: The Rise of the Confucius Institute. London; New York: Routledge.

Intellectual Property Strategic Program 2008. (2008). Intellectual Property Strategy Headquarters. URL: https://www.kantei.go.jp/jp/singi/titeki2/keikaku2008_e.pdf (accessed: 22.06.2026).

Iwabuchi K. (2015). Pop-culture diplomacy in Japan: soft power, nation branding and the question of "international cultural exchange", International Journal of Cultural Policy, Vol. 21, No. 4: 419–432.

JETRO. Cool Japan — JETRO Projects. URL: https://www.jetro.go.jp/en/trends/cooljapan/ (accessed: 22.06.2026).

JETRO. Washoku Promotion. URL: https://www.jetro.go.jp/en/trends/foods (accessed: 22.06.2026).

Katasonova E.L. (2017). Yaponiya i problemy "myagkoy sily" [Japan and the problems of "soft power"], Trudy Instituta vostokovedeniya RAN [Proceedings of the Institute of Oriental Studies RAS], No. 3: 57–58. (In Russian)

Kinsella S. (1998). Japanese Subculture in the 1990's: Otaku and the Amateur Manga Movement, Journal of Japanese Studies, Vol. 24, No. 2: 289–316.

Koizumi J. (2002). Policy Speech by Prime Minister Junichiro Koizumi to the 154th Session of the Diet. URL: https://japan.kantei.go.jp/koizumispeech/2002/02/04sisei_e.html (accessed: 22.06.2026).

Kurlantzick J. (2007). Charm Offensive: How China's Soft Power Is Transforming the World. New Haven; London: Yale University Press.

Leonard M. (2002). Public Diplomacy. London: The Foreign Policy Centre.

Liu X. (2020). China's Cultural Diplomacy: A Great Leap Outward? London; New York: Routledge.

McGray D. (2002). Japan's Gross National Cool, Foreign Policy. URL: https://foreignpolicy.com/2002/05/01/japans-gross-national-cool/ (accessed: 22.06.2026).

Melissen J. (2005). The New Public Diplomacy: Soft Power in International Relations. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

METI. (2010). Creative Industries Policy. Ministry of Economy, Trade and Industry of Japan. URL: https://www.meti.go.jp/english/policy/mono_info_service/creative_industries/creative_industries.html (accessed: 22.06.2026).

Ministry of Education of the PRC. Kongzi Xueyuan fazhan qingkuang baogao [Report on the development of Confucius Institutes]. URL: http://www.moe.gov.cn/s78/A19/A19_ztzl/baogao/201202/t20120210_130364.html (accessed: 22.06.2026). (In Chinese)

Nakamura T. (2013). Japan's New Public Diplomacy: Coolness in Foreign Policy Objectives, Studies in Media and Society, No. 5: 1–23.

Nye J.S. (2004). Soft Power: The Means to Success in World Politics. New York: PublicAffairs.

Nye J.S. (2008). Public Diplomacy and Soft Power, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 616: 94–109.

Opinions Concerning Further Strengthening and Improving Cultural Product and Service Export Work. (2005). URL: https://chinacopyrightandmedia.wordpress.com/2005/07/10/opinions-concerning-further-strengthening-and-improving-cultural-product-and-service-export-work/ (accessed: 22.06.2026).

Pang Zhongying. (2008). The Beijing Olympics and China's Soft Power, Brookings. URL: https://www.brookings.edu/articles/the-beijing-olympics-and-chinas-soft-power/ (accessed: 22.06.2026).

Timonina I. (2017). Yaponiya: strategiya prodvizheniya kreativnykh otrasley za rubezh [Japan: strategy for promoting creative industries abroad], Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie [Moscow University Bulletin. Series 13. Oriental Studies], No. 4. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/yaponiya-strategiya-prodvizheniya-kreativnyh-otrasley-za-rubezh (accessed: 22.06.2026). (In Russian)

Vang Sh. (2018). Institut Konfutsiya kak instrument kul'turnoy diplomatii Kitaya (2004–2017 gg.) [Confucius Institute as an instrument of Chinese cultural diplomacy (2004–2017)]. PhD diss. Moscow. (In Russian)

Wang Y. (2008). Public Diplomacy and the Rise of Chinese Soft Power, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 616: 257–273.

Xue K., Chen X., Yu M. (2012). Can the World Expo change a city's image through foreign media reports? Public Relations Review.

Zheng D.E. (2009). China's Use of Soft Power in the Developing World: Strategic Intentions and Implications for the United States. Washington: Center for Strategic and International Studies.

Zubair B. (2023). Chinese Soft Power and Public Diplomacy in the United States. Singapore: Palgrave Macmillan.

国新办就我国文化建设 60 年发展成就举行发布会文字实录 [Transcript of the State Council Information Office press conference on the achievements of China's cultural development over 60 years]. URL: http://www.scio.gov.cn/xwfb/gwyxwbgsxwfbh/wqfbh_2284/2009n_13054/2009n09y14r/wzzb_13117/202207/t20220715_159889_m.html (accessed: 22.06.2026). (In Chinese)

文化部在京召开"俄罗斯文化节"新闻发布会 [The Ministry of Culture held a press conference in Beijing on the "Russian Culture Festival"]. URL: https://www.mct.gov.cn/whzx/tpxw/201111/t20111121_828600.htm (accessed: 22.06.2026). (In Chinese)

孙三军、文军 (2015). 翻译与中国文化外交：历史发展及策略分析 [Translation and Chinese cultural diplomacy: historical development and strategic analysis], 上海翻译 (Shanghai Fanyi) [Shanghai Journal of Translators], No. 1: 35. (In Chinese)

杨洁篪 (2010). 杨洁篪外长就中国外交政策和对外关系答中外记者问 (Yang Jiechi waizhang jiu Zhongguo waijiao zhengce he duiwai guanxi da Zhongwai jizhe wen) [Foreign Minister Yang Jiechi answers questions from Chinese and foreign journalists on China's foreign policy and external relations], 中华人民共和国外交部 (Zhonghua Renmin Gongheguo Waijiaobu) [Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China]. URL: https://www.mfa.gov.cn/ziliao_674904/zt_674979/ywzt_675099/2010nzt_675437/ywzjzw_675471/201003/t20100308_7957104.shtml (accessed: 22.06.2026). (In Chinese)

DOI: 10.48647/ICCA.2026.80.26.007

Чжан Юн 张勇

КИТАЙСКИЕ «ЗАГРОБНЫЕ ДЕНЬГИ» 冥币: РЕЛИГИОЗНЫЙ АРТЕФАКТ С ПОЧТИ ДЕСЯТИТЫСЯЧЕЛЕТНЕЙ ИСТОРИЕЙ[1]

冥币：延续近万年的中华信仰物品

***Аннотация*:** «Загробные деньги» 冥币 — это реальные или имитационные денежные знаки, используемые в китайской традиции во время погребального обряда и жертвоприношений. Статья прослеживает эволюцию *минби* от неолитических погребальных ракушек 瘗币, свидетельствующих о ранних контактах Китая с регионом Индийского океана, через глиняные, керамические и бронзовые деньги 寓钱 эпохи Чжоу, с особым вниманием к появлению образа Будды на «денежных деревьях» 摇钱树 юго-западного Китая эпохи Восточная Хань, — до бумажных денег 纸钱, возникновение которых, возможно, следует датировать эпохой Западная Хань, а не эпохой Вэй-Цзинь. В наши дни также широко используются «загробные деньги», преимущественно бумажные и индустриального производства. География распространения «загробных денег» охватывает Китай, Вьетнам, Таиланд и другие страны, тогда как на Корейском полуострове и в Японии они практически не встречаются, что позволяет рассматривать этот религиозный артефакт как один из характерных символов китайской цивилизации.

***Ключевые слова*:** «загробные деньги» 冥币, похороны, жертвоприношение, божество, китайская цивилизация

[1] Статья публикуется в составе избранных материалов XXVII Международной научной конференции «Китай и Восточная Азия: философия, литература, культура» (Москва, ИКСА РАН, 3–4 июня 2026 г.).

***Автор*: ЧЖАН Юн 张勇, доктор филологических наук, профессор, Институт литературы и журналистики, Сычуаньский университет (29, ул. Ванцзянлу, Сычуаньский университет, Чэнду, пров. Сычуань, КНР, 610064). E-mail: zikai99@163.com**

Zhang Yong
Chinese “Deity Money” 冥币: A Religious Artifact with a History of Nearly Ten Thousand Years

***Abstract*:** “Deity money” 冥币 refers to real or imitation currency notes used in Chinese tradition during funeral rites and sacrificial offerings. The article traces the evolution of “deity money” from Neolithic burial shells 瘗币, which bear witness to China's early contacts with the Indian Ocean region, through the clay, ceramic, and bronze money 寓钱 of the Zhou dynasty (with special attention to the appearance of the Buddha image on “money trees” 摇钱树 in southwestern China during the Eastern Han dynasty), to paper money 纸钱, the emergence of which should perhaps be dated to the Western Han dynasty rather than the Wei-Jin period.

Nowadays, “deity money”, predominantly paper-based and industrially manufactured, is also widely used. The geographical distribution of “deity money” encompasses China, Vietnam, Thailand, and other countries, whereas it is practically absent in the Korean Peninsula and Japan, which allows this religious artifact to be considered one of the characteristic symbols of Chinese civilization.

***Keywords*:** “Deity money” 冥币, funeral, sacrifice, deity, Chinese civilization

***Author*:** ZHANG Yong, Ph.D. (Literature), professor, College of Literature and Journalism, Sichuan University (29, Wangjiang Road, Sichuan University, Chengdu, Sichuan Province, PRC, 610064). E-mail: zikai99@163.com

所谓“冥币”，即用于祭奠逝者或神灵的各类钱币。中国冥币当始于中土丧葬，可能在石器时代已经存在，并一直延伸到如今。可以说，冥币乃中国人生活中的常见、必备甚至核心物品之一，涉及到普遍性和根本性的生活方式，在钱币、丧葬和祭拜等领域都占有重要地位。虽然国内外有关研究成果并不乏见，然问题依然不少，迄今不但在起源、种类和用途等方面皆在疑惑甚至空白，甚至连“冥币”的定义都不甚准确，故而值得重新商榷。

一、重新定义：以用途为准绳

有关冥币一系列问题的纠结点，或者说解决疑难的关钥或基石，实乃界定。也就是说，究竟何谓冥币？

1、现有权威工具书的定义

冥币，通称“冥宝”，亦称“冥钱”和“冥财”等。现有汉语辞书对这几个同义或近义词语的阐释，几皆相同。以较为权威的大型汉语工具书《汉语大词典》为例：

【冥宝】旧时祭祀鬼神所焚化的黄白纸锞，俗称纸元宝。……[罗竹风 1988 II：457]

【冥财】为鬼神或已殁之人焚化的纸钱、纸元宝。…… [罗竹风 1988 II: 452]

【冥纸】为鬼神或已殁之人焚化的纸钱。……[罗竹风 1988 II: 453]

【冥钱】为亡人焚化的纸钱。……[罗竹风 1988 II: 456]

【冥钞】为鬼神或已殁之人焚化的假纸币。……[罗竹风 1988 II: 454]

【冥镪】指烧给死人用的纸钱。……[罗竹风 1988 II: 457]

此外，还有“冥楮”等词语，义同。

上述意义皆为冥币的词语，其界定包括三个因素：纸质的假钱，称为“纸钱”、“黄白纸锞”、“假纸币”或“纸元宝”；使用对象，逝者或鬼神；使用方式，焚化。

这些词语的定义，根本无视了冥币在历史上不仅有纸质，还有土、木、布或丝绸、金、银和铜等质地，全然漠视了在出土丧葬物品、文献记载和现实生活中还普遍使用其他货币的事实；完全不顾及冥币除了焚烧，还有其他使用方式的现实。显然，上述定义并不全面，并不准确，当然也不科学。

至于“纸锞”、“纸绽”、“纸元宝”、“纸钱”、“纸钱儿”、“黄锞”、“白锞”、“黄白纸锞”等称呼，也只是指称纸质冥币而已。“锡箔”，也是纸钱，只不过所用为锡纸而已。

“烧袱”一辞，则突出焚烧这一种冥币使用方法而已，而且所烧之“袱”既指冥币，也包括纸质或布质的衣服或其他物品。

“瘗钱”，仅指陪葬的钱币，与上述焚化之冥币有异。

“寓钱”，谓其性质乃假钱，非真钱。《汉语大词典》仍旧限定为纸质：

> 【寓钱】即纸冥钱。古时祭祀或丧葬时用圭璧币帛，祭毕埋在地下，因常被盗，其后或用范土为钱，以代真钱， 魏 晋 以后又改用纸钱。因以纸替代真钱，故称寓钱。…… [罗竹风 1989 III: 1575]

紙冥錢，僅適合“紙銅錢”之類吧。

2、实际研究中的迷惑

在实际研究工作中，学者们对冥币的观念也跳不出上述窠巢。

古代或视冥币为明器，即随葬品。南宋赵彦卫《云麓漫钞》卷五：

> 古之明器，神明之也。今之以紙為之，謂之冥器，錢曰冥財。冥之為言，本於漢武紀。用冥羊馬，不若用明字為近古云。

“明器”一辞，最早见于《礼记·檀弓》：“孔子谓为明器者，知丧道矣，备物而不可用也。……其曰明器，神明之也。涂车刍灵，自古有之，明器之道也。”然如前所述，冥币并不仅仅瘗埋于坟墓中。

当代的研究，如侯锦郎的专著，*Monnaies d offrande et la notion de tresorerie dans la religion chinoese*，虽然讨论的是 *Monnaies d offrande* 即祭祀钱（或译供奉钱、献祭钱），却也仅限于纸质质地和焚烧方式，其范围也只在台湾而已。[Hou Ching-lang 1975]

或仅局限于寓钱范围，称“在中国人的信仰世界里，阴间的鬼神也需要用钱，但是他们使用的不是阳间的真钱，而是冥币”。[余欣 2012: 172–181]

> “冥币是流通货币的仿制品，而非流通货币埋葬于墓葬中（瘗钱），它不属于货币的范畴，但又被泉学界研究。……而冥币就是生者为逝者准备的在阴间使用的货币，冥币没有实用价值……” [杨柳 2021: 1]

上述有关冥币的认知，要皆着眼于其替代性质，故而亦或包括了土、石和木等质地，但多数仍聚焦于纸钱；使用方式，或包括了瘗埋，但又将墓葬中的真实货币排除在外：也就是说，迄今为止的定义，具有

非包容性，并未涵盖冥币的材质和使用情况。现有的定义或观念，无视冥币的发展历程，无视墓葬出土冥币的整体性，也无视目前使用冥币的情况。这当然是不对的。

我们认为，何为冥币，不能以材质或真假为准绳，而当以用途来判定；只要用于丧葬和祭祀，就是冥币。这才是冥币的本质。所以，冥币的较为准确的定义应该是：用于陪葬逝者或祭祀神灵的真实或模拟货币。

二、演变历程：从石器时代直到今天

与现有视为假钱或多限于纸质不同，历史上的冥币不但经历了长期演变，其形态也是多姿多彩的。

1、冥币始于新石器时代的瘗币

古时曾认为，瘗钱始于汉代。《新唐书》王玙传：

> 王玙者，方庆六世孙。少为礼家学。玄宗在位久，推崇老子道，好神仙事，广修祠祭，靡神不祈。玙上言，请筑坛东郊，祀青帝。天子入其言，擢大常博士、侍御史，为祠祭使。玙专以祠解中帝意，有所禳祓，大抵类巫觋。汉以来葬丧，皆有瘗钱。后世里俗，稍以纸寓钱为鬼事。至是，玙乃用之。[歐陽修，宋祁 等 1975 XIII: 4107]

“瘗钱”也者，埋葬死者时所陪葬的钱币也。《史记·酷吏列传》：“会人有盗发孝文园 瘗钱。”裴骃集解引如淳曰：“瘗埋钱于园陵以送死。”“孝文园”，西汉文帝刘恒（前203~前157）陵园也。

王玙，唐玄宗李隆基（685~762， 712~756年在位）时人。

既称“瘗钱”，所埋当为当时流通的钱币。

唐封演《封氏闻见记》卷六“纸钱”条，则认为陪葬钱币习俗要更早一些：

> 按，古者享祀鬼神，有圭璧币帛，事毕则埋之。后代既賫钱货，遂以钱送死。《汉书》称“盗发孝文园瘗钱”，是也。

是谓古代用玉器（圭璧）缯帛（币帛）祭祀鬼神，事毕则加以掩埋。后来珍视（宝）的物品变为金钱，所以以钱陪葬也。

所举《汉书》例子，同于上援《史记》。

陪葬“圭璧币帛”的“古者”究为何时？封氏并未明言。

实际上，据考古发现，新石器时代的墓葬中已然出现了冥币。青海乐都柳湾墓地，即出土了石贝、骨贝甚至海貝。[青海省文物管理处考古队、北京大学历史系考古专业 1976: 67–78]

唯此骨贝和石贝，皆当为当时实用货币，正属于“圭璧币帛”之类也。

商周時期，作为流行货币的海贝更是大量出现，如殷墟妇好墓就随葬了6880多枚[中国社会科学院考古研究所 1980: 220]；四川广汉三星堆二号祭祀坑中，也出土了4600多枚海贝；甚至还有其模仿品绿松石海贝和青铜海贝。这些少量的商代青铜海贝，价值比真海贝高，而且串在一起，装在青铜头像中，故而应该不用于日常交流，而是祭祀用品[四川省管理委员会、四川省文物考古研究所，广汉市文化局、文管所 1989: 1–20]。



插图1，四川广汉三星堆出土的商代海贝和铜贝

三星堆的海贝，具有齿纹，称为“环纹货贝”（或白齿贝、金环宝螺），来自印度洋安达曼海域的暖水区。《大唐西域记》卷二：“若其金、银、鍮石、白玉、火珠，风土所产，弥复盈积；奇珍杂宝，异类殊名；出自海隅，易以求贸。然其货用，交迁有无，金钱、银钱、贝珠、小珠。”可见，即便在南亚次大陆，至迟到唐朝还是以白齿贝作为货币之一。也就是说，封氏所说“古者”，其实可以上推到新石器时代。

综上所述，我们认为，中国冥币当伴随着中华文明而出现，在新石器时代就已然产生了。而中华文明开始的时间，现在一般认为已经延续了8000年 [冯时 2025：206-278]甚至10000年[冯时 等 2023: 108–133]。

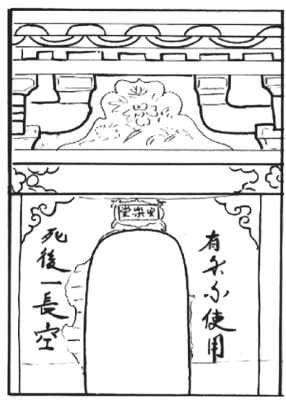
2、冥币出现原因

前援《封氏闻见记》称，陪葬“钱货”乃是延续古代祭祀鬼神时埋葬“圭璧币帛”的习俗；或者说，作为冥币的“钱货”乃是古代“享祀鬼神”所用玉器缯帛的替代品。也就是说，冥币出现在祭祀鬼神的场合。

那么，究竟因何需要在“享祀鬼神”之后，掩埋祭祀时所用“圭璧币帛”？这当然跟灵魂观念紧密相关，认为死者灵魂也需要金钱，故而在祭祀之后，将玉器缯帛或钱货予以陪葬。

2022年在山西阳泉市发现的元代砖室壁画墓M6，大致成于“至元式拾八年”（1291）。东北壁耳室，门洞两侧分别墨书“有不使用，死后一长空”；门洞顶上，画一匾，匾内书“安乐堂”。[郝楚婧,韩利忠,郑海伟 2025: 22–31+196]





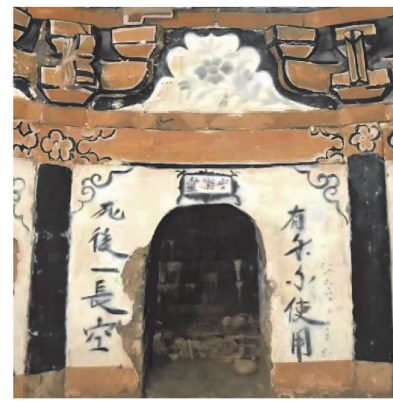


插图 2，山西阳泉元代 M6 墓

“  ”，即“”，“钱”之俗体，说见《宋元以来俗字谱·金部》引《古今杂剧》等、《字学三正·体制上》“时俗杜撰字”条。“长”，“场”之音讹。

“有钱不使用，死后一场空。”也就是说，生前有钱，就得及时花销出去；如果不用，人死之后，无法再用生前积攒的金钱。这乃当时流行的金钱观念。M6将这种及时行乐的观念，也带入了逝者世界。

不过，虽然如此，既然相信灵魂，则逝后亦当需要钱帛，故而自新石器时代以来即一直陪葬现实生活使用的实际货币。

3、西周出现替代货币“寓钱”

陪葬之金钱即“瘗钱”，本为实币，即真钱，可以在现实世界中使用。如前引封演《封氏闻见记》所方言，“瘗钱”先后为“圭璧币帛”和“钱货”。

不过，再后来，出现了“瘗钱”的替代品，即所谓“寓钱”。

一般认为，“寓钱”即纸钱。“纸钱曰寓钱，言其寓形于钱也。”其实，寓钱和纸钱之间，乃包容和被包容的关系：寓钱，包括纸钱；纸钱，只是寓钱的一种。之所以如此，盖误解前援《新唐书》王玙传“后世里俗稍以纸寓钱为鬼事”，误以为“瘗钱”之后就是纸寓钱也。

其实，在纸寓钱之前，还有泥质和铜质等质地的寓钱出现。

泥质寓钱，西周时已然出现，如甘肃庆阳市西峰区发现的西周墓葬中所出土的40多枚陶贝。[何翔 1991: 86–87]





插图3，四川绵阳发现的东汉何家山1号墓摇钱树（部分）

战国时期，作为陪葬品的泥冥币，从湖北江陵地区渐次向周边流行；湖南等个别地方，甚至一直延续到秦汉时期。[黄娟 2021: 103–113]

上揭四川广汉三星堆出土的商代青铜海贝，虽然是海贝的模仿品，但却是用于“享祀鬼神”等的祭祀场合，既是“瘗钱”，又自然属于专门作为陪葬品而制作的寓钱。

三星堆遗址出土的青铜神树，树枝上立有神鸟。延及东汉，四川及其周边地区的墓葬里，出现了摇钱树，树枝上悬挂了若干铜铸钱币；树上有中土西王母和凤凰等形象，甚至来有来自南亚次大陆的佛陀形象。

这些摇钱树上的铜钱，当然也是寓钱，而且很有特色。

4、冥幣上的佛陀像

摇钱树上，何以会出现佛陀形象？

其实，早期传入中国的佛陀，本来就是有着超度亡灵的功能。四川盆地南边的乐山麻浩崖墓1号墓，建于东汉；中后室甬道口外门枋上，镌有高浮雕坐佛一尊，通高37厘米，乃中国早期的佛教造像之一。



插图4，乐山崖墓1号墓上的佛陀像

值得注意的是，麻浩崖墓所镌佛陀像，左手持衣角，右手做施无畏印。而同样的印象，出现在时代相近的、公元二世纪的南亚马土腊石雕中：佛陀上升兜率天，为亡母摩耶夫人（महामाया / mahāmāyā）说法；天梯之两侧，两尊佛陀坐像，也是右手做施无畏印，左手捏着衣角。显然，这两尊马土腊佛像与乐山麻浩崖墓的功用一样，都是为了超度逝者灵魂。



插图5，佛陀生平场景，砂岩浮雕：诞生、成道、天降、初转法轮、涅槃 (约公元2世纪)，马图拉政府博物馆

更值得关注者，公元二世纪的迦腻色迦王（Kaniṣka）时所铸造的金币上，同样有左手握衣角、右手做施无畏印的佛陀形象。这类金币，当非世间流通者，也应该属于冥币一种——寓钱，用做陪葬品。



插图6，迦腻色伽一世钱币上的佛陀像（约公元130年）

5、可能西汉即出现纸质冥币

纸质寓钱的出现，远晚于铜质或泥质冥币。

揆诸情理，纸质冥币的出现，当然在纸张发明之后。而西汉时已经有了最早的植物纸“灞桥纸”，植物纸的前身“絮纸”出现的时间当更早；西汉王莽（公元8–23年在位）新朝之后，植物纸已然开始在民间流行。故而有理由相信，纸质寓钱可追溯至西汉晚期。[张子开，项楚 2015: 51–55]

前援《新唐书》王玙传称，“汉以来葬丧，皆有瘗钱。后世里俗，稍以纸寓钱为鬼事”，仅略言纸寓钱出现在汉代以后。

封演《封氏闻见记》更明确地讲，魏晋以后始有纸钱：

> 纸钱。今代送葬为凿纸钱，积钱为山，盛加雕饰，舁以引柩。[張子開、項楚 2015: 51–55]

率易从简，更用纸钱。纸乃后汉蔡伦所造，其纸钱魏晋以来始有其事，今自王公逮于匹庶，通行之矣。凡鬼神之物，其象似，亦犹涂车刍灵之类。

后汉蔡伦造纸，故属后世归功之说；称魏晋以来才有纸钱，则又当晚于事实矣。

南宋释宗鉴《释门正统》卷四《利生志》称，纸钱由殷长史发明：

《法苑珠林》云：纸钱起于殷长史也。

查《法苑珠林》，实无殷长史之人。《释门正统》下引唐唐临《冥报记》，谓唐时有赵人睦仁蒨，路遇一鬼，自称姓成名景，“本弘农人，仕西晋别驾，今为胡国长史”；胡国，在黄河以北，国王为“昔赵武灵王”；此鬼又曰：“鬼所用钱，即纸钱也。若彩绢，亦纸为之。银即锡纸，金即黄涂之也。”显然，释宗鉴乃误记《冥报记》为《法苑珠林》，又误成长史为殷长史也。倘据《冥报记》，成景所言，仅为鬼用纸钱之事也，并非他创始纸钱。何况，即便是成景发明，也只可上溯到西晋而已。要言之，《冥报记》中的这个故事，不过是唐代流传的鬼使用纸钱的传说而已，与纸钱起源无关。

6、今天的纸质冥币

今天的纸质冥币，中国各地可能有异，但大体不差。

2025年和2026年，笔者在四川地区调查的现状为：

每年清明前，在乡镇集市上，公开销售。城市陵园，则不允许使用。

几乎全为机器制造，手工冥币难觅踪迹。

以捆为单位，每捆一百张或五十张不等。

封面一张，纸张最好，印得也比较清楚、艳丽。其他张，用纸较劣，印得也模糊粗糙。

另外，封面一张，背后一般空白；其他张，背面则有文字。

一般而言，冥币正面标注的发行银行为“天地通用冥币”，金额或同现实货币，或远远超过；头像，则为主管逝者的阎王。背面，注明乃“冥府纸币”、“天地通用纸币”，再印《钞票经》：

洋票要念洋票经，张张洋票如文银。

洋票当中一尊佛，四四方方放光明。

五金山中尊菩提，知完大帝摩诃西。



插图7，现在四川重庆使用的冥币之一：封面页和内页的正面



插图8，现在四川重庆使用的冥币之二：内页的正面和背面

南无阿弥陀佛。

值得注意的是，本世纪以来，还出现了模仿美圆的冥币，只是使用范围不广而已。

三、冥币的种类和使用问题

从冥币的演变可知，冥币其实包括了真实货币（实币）和模仿货币（寓币）两大类。在历代的墓葬中，也都有这两种存在。当然，从唐代开始，纸质冥币渐次成为主流，这也是不争的事实。不过，今天将冥币等同于纸质寓币的普遍认识，其实是错误的。需要指出的是，冥币的使用，也远较现今的认知要宽广。就逝者而言，从落气、葬祀和后来的祭奠，都需要使用。此外，还可用于祭拜神灵。

今天，祭拜逝者主要有三个日子，这些时候可能会使用冥币：

1、农历春节。不同地区，具体时间有异。四川地区，一般是除夕午饭以后，天黑之前。一般需要焚烧纸质冥币。

2、清明节。四川地区，在坟上“挂青”，一般不用冥币。但也不一定。

3、逝者忌日，即其逝世那一天。可能用冥币。

四、余论：东亚文化圈的深层历史印记

冥币在以中国文化为核心的东亚文化圈的使用，已经有近万年的历史。除了中国，邻近的越南和泰国等国，也多使用冥币。朝鲜半岛和日本列岛的原住民，则不用。随着火化的普及，城市陵园一般不允许焚烧纸钱，故而冥币多在乡镇和农村使用，似乎冥币的使用范围在日益缩小。但其实，无论在安放骨灰时，还是逝世时在家中祭祀，还是在陵园外面等地点和场合，即便城市居民也还在普遍在使用冥币。

Библиографический список

Hou Ching-lang. Monnaies d’offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise. — Paris: Collège de France, Institut des hautes études Chinoises, 1975.

冯时：文明论 [*Фэн Ши*. Теория цивилизации]. — 北京：中国社会科学出版社，2025 年。

冯时等：万年中国：中华文明的起源与形成 [*Фэн Ши* и др. Десять тысяч лет Китая: происхождение и формирование китайской цивилизации]. — 上海：东方出版中心，2023 年。

郝楚婧，韩利忠，郑海伟：山西阳泉南杨家庄元代纪年墓 M6 发掘简报 [*Хао Чуцзин, Хань Личжун, Чжэн Хайвэй*. Краткое сообщение о раскопках могилы M6 с датировкой эпохи Юань в деревне Наньянцзячжуан, Янцюань, провинция Шаньси] // 文物季刊，2025 年，第 1 期，第 22–31+196 页。

何翔：甘肃西峰市出土的西周陶贝 [*Хэ Сян*. Керамические раковины эпохи Западного Чжоу, обнаруженные в городе Сифэн провинции Ганьсу] // 文博，1991 年, 第 03 期，第 86－87 页。

黄娟：战国秦汉时期泥质冥币的发现与研究 [*Хуан Цзюань*. Обнаружение и исследование глиняных монет для загробной жизни в период Сражающихся царств, Цинь и Хань] // 考古，2021年, 第06期，第103－113页。

罗竹风（主编）：汉语大词典（第一、二卷）[*Ло Чжунфэн* (гл. ред.). Большой китайский словарь (II, III)]. — 上海：上海辞书出版社，1988年、1989年。

欧阳修、宋祁等：新唐书 [*Оуян Сю，Сун Ц*и. Новая книга Тан]. — 北京：中华书局，1975 年，第 13 册，第 4107 页。

青海省文物管理处考古队、北京大学历史系考古专业：青海乐都柳湾原始社会墓葬第一次发掘的初步收获 [*Археологическая группа управления по делам культурных реликвий провинции Цинхай, Археологическое отделение исторического факультета Пекинского университета*. Предварительные результаты первых раскопок древних могил в р-не Лювань уезда Лэду пров. Цинхай] // 文物，1976 年 1 期，第 67–78 页。

四川省管理委员会、四川省文物考古研究所，广汉市文化局、文管所：广汉三星堆遗址二号祭祀坑发掘简报 [*Сычуаньский административный комитет, Сычуаньский институт археологии и культурных реликвий, Бюро культуры города Гуанхань, отдел управления по делам культурного наследия*.Краткое сообщение о раскопках второй жертвенной ямы в памятнике Саньсиндуй в Гуанхане] // 文物，1989 年 5 期，第 1–20 页。

杨柳：战国秦汉时期湖南地区泥冥币的考古学研究 [*Ян Лю*. Археологические исследования небесных монет в провинции Хунань в период Чжань го, Цинь и Хань]. — 四川大学硕士学位论文，2021年。

余欣：冥币新考——以新疆吐鲁番考古资料为中心[*Юй Синь*. Новое исследование о бумажных деньгах для мертвых: на примере археологических данных из Турфанского оазиса Синьцзяна] // 世界宗教研究，2012年，第1期，第172–181页。

张子开、项楚（主编）：古典文献学（第 2 版）[*Чжан Цзыкай，Сян Чу*. Классическая филология (2-е издание)]. — 重庆：重庆大学出版社，2015 年。

中国社会科学院考古研究所：殷墟妇好墓 [*Институт археологии Китайской академии социальных наук*. Гробница Фу Хао в Иньсюе]. — 北京：文物出版社，1980 年。

References

Hou Ching-lang (1975). Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise. Paris, Collège de France, Institut des hautes études Chinoises. (In French)

冯时（2025）. 文明论 [*Feng Shi*. On Civilization Theory]. 北京：中国社会科学出版社，2025 年. (In Chinese)

冯时等 (2023). 万年中国：中华文明的起源与形成 [*Feng Shi* al. Ten Thousand Years of China: The origin and formation of Chinese civilization]. 上海：东方出版中心. (In Chinese)

郝楚婧, 韩利忠, 郑海伟 (2025). 山西阳泉南杨家庄元代纪年墓 M6 发掘简报 [*Hao Chu-jing,Han li-zhong,Zheng Hai-wei*. Brief Excavation Report on Tomb M6 at Nanyangjiazhuang Cemetery in Yangquan, Shanxi], 文物季刊,2025, No 1: 22–31+196. (In Chinese)

何翔 (1991). 甘肃西峰市出土的西周陶贝[*He Xiang*. Pottery shells of the Western Zhou Dynasty unearthed in Xifeng City, Gansu Province], 文博, No 03: 86–87. (In Chinese)

黄娟(2021).战国秦汉时期泥质冥币的发现与研究[*Huang Juan*.Discovery and Study of Funerary Clay Money During the Warring States,Qin,and Han Periods], 考古, No 06: 103–113. (In Chinese)

罗竹凤（主编）(1988, 1989). 汉语大词典 [*Luo Zhufeng* (ed.). The Great Chinese Dictionary (Vol. 02, 03)]. 上海：上海辞书出版社. (In Chinese)

欧阳修, 宋祁等 (1975). 新唐书 [*Ouyang Xiu, Song Qi* al. New Book of Tang]. 北京：中华书局. (In Chinese)

青海省文物管理处考古队，北京大学历史系考古专业（1976）.青海乐都柳湾原始社会墓葬第一次发掘的初步收获 [*Archaeological Team of Qinghai Provincial Cultural Relics Management Office, Archaeology major in the Department of History, Peking University*. Preliminary findings from the first excavation of primitive society tombs in Liuwan, Ledu, Qinghai], 文物, No 1: 67–78. (In Chinese)

四川省管理委员会、四川省文物考古研究所，广汉市文化局、文管所(1989). 广汉三星堆遗址二号祭祀坑发掘简报 [*Sichuan Provincial Administrative Committee, Sichuan Provincial Institute of Cultural Relics and Archaeology, Bureau of Culture / Cultural Relics Management Institute of Guanghan City*. Excavation Report on the No.2 Sacrifice Pit at the Sanxingdui Site in Guanghan], 文物, No 5: 1–20. (In Chinese)

杨柳 (2021). 战国秦汉时期湖南地区泥冥币的考古学研究 [*Yang Liu*.Archaeological Research on Clay Materials Resembling Money for Dead in Hunan during the Warring States, Qin and Han Dynasties], 四川大学硕士学位论文 [A Master's Degree Thesis of Sichuan University]. (In Chinese)

余欣 (2012). 冥币新考——以新疆吐鲁番考古资料为中心 [*Yu Xin*. The Transformation of Sacrificial Money in Medieval China: New Hypotheses Based on the Archaeological Discoveries in Turfan], 世界宗教研究, No 1. (In Chinese)

张子开，项楚 (2015). 古典文献学 [*Zhang Zikai, Xiang Chu* (editor-in-chief). Ancient Chinese Textual Studies (Second Edition)]. 重庆：重庆大学出版社. (In Chinese)

中国社会科学院考古研究所 (1980). 殷墟妇好墓 [*Institute of Archaeology, Chinese Academy of Social Sciences*. Excavations at the Yinxu Fu Hao Tomb revealed significant artifacts]. 北京：文物出版社. (In Chinese)

II
ПЕРЕВОДЫ И ЭССЕ

DOI: 10.48647/ICCA.2026.83.14.008

Е.А. Завидовская

ЭССЕ ФАНЬ ЮЙСУ: ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО ТРУДОВЫХ МИГРАНТОВ КАК НОВАЯ ПРАВДА О КИТАЕ

***Аннотация*:** Проза и поэзия, написанные трудовыми мигрантами, уже второе десятилетие обретают все более заметное место в культурной жизни Китая. Учитывая, что людей, уехавших в города из сельской местности, в основном обладателей сельской прописки *хукоу*, в Китае около трехсот миллионов, в этой среде немало самородков и литературных талантов. Благодаря их произведениям можно лучше узнать производственные реалии современного Китая изнутри, понять чувства и переживания людей, оторвавшихся от корней и пытающихся выжить и устроить жизнь в новых обстоятельствах. Приехавшая из провинции Хубэй в Пекин Фань Юйсу 范雨素 (род. 1973) с детства очень много читала и занималась самообразованием. В деревне под Пекином, где она проживала с детьми, работал литературный кружок для мигрантов, который она долгое время посещала. В 2017 г. большой резонанс в Китае вызвало ее автобиографическое эссе «Я — Фань Юйсу» 我是范雨素, за сутки набравшее сотни тысяч просмотров, в 2023 г. был опубликован роман Фань Юйсу «Встреча после долгой разлуки» 久别重逢, утвердивший ее имя в числе серьезных писателей. В центре ее прозы — судьбы уехавших на заработки и вечный поиск тепла и понимания.

***Ключевые слова*:** трудовые мигранты, литература, Фань Юйсу, социальная проблематика

***Автор*:** ЗАВИДОВСКАЯ Екатерина Александровна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (Нахимовский пр., 32, Москва, 117997), ORCHID: 0000-0002-8369-7776. E-mail: katushaza@yahoo.com

Ekaterina A. Zavidovskaya

The Essay by Fan Yusu: The Literature of the Labor Migrants as the New Truth About China

***Abstract*:** Prose and poetry written by labor migrants in China has been gaining more attention and influence during the past two decades. Keeping in mind that the number of people who have left their rural homes for jobs in the cities and who mainly hold the rural household registration *hukou* approximates three hundred million, it is obvious that a large number of natural literary talents emerged in this social stratum and produce strong pieces. Their works allow readers to delve deeper into the production realities in the present-day China, the migrants` inner world, personal dramas and stories of survival. Fan Yusu 范雨素 (born 1973) who came to Beijing from Hubei province was fond of reading from the early childhood and was strong in self-education. While living in Picun village in Beijing suburbs with her daughters Fan Yusu attended a literature class for labor migrants. In 2017 her debut essay "I Am Fan Yusu" 我是范雨素 published in WeChat went viral and gained tremendous number of viewings. The novel "The Long-awaited Reunion" 久别重逢 published in 2023 granted Fan Yusu a place among serious writers. Her prose centers on the lives of those who have lost their roots and their eternal search for warmth and understanding.

***Keywords*:** labor migrants, literature, Fan Yusu, social problems

***Author*:** Ekaterina ZAVIDOVSKAYA, PhD (Philology), Leading Research Associate, Centre for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (32, Nakhimovsky Av., Moscow, 117997). ORCHID: 0000-0002-8369-7776. E-mail: katushaza@yahoo.com

Будучи одной из крупнейших экономик мира, Китай также является одним из крупнейших в мире рынков труда. Давно стало аксиомой, что экономическое чудо Китая стало возможно благодаря колоссальным трудовым ресурсам, перемещавшимся из деревень в места сосредоточения производств. В 2025 г. в Китае насчитывалось около 300 миллионов трудовых мигрантов. За последнее десятилетие на фоне бурного роста

сектора услуг происходит отток значительной части трудовых мигрантов из промышленного сектора в крупные города, где они работают водителями такси, курьерами, рабочими в распределительных центрах маркетплейсов и прочих сервисных предприятиях. С момента начала активной миграции сельского населения в города в 1990-х годах уже сменились поколения. Судьбы мигрантов стали объектом исследования «прозы тягот» уже в начале 2000-х гг. Проблемы неравноправия и притеснений людей с сельской пропиской, личные драмы огромного числа людей, оторвавшихся от корней и семьи в поисках заработка, являются центральными темами серьезной литературы Китая. Уже в 2000 гг. в этой среде стали появляться самородки с литературным талантом, так начало складываться течение «поэзии трудовых мигрантов» (*дагун шигэ* 打工诗歌). К настоящему времени направление литературы трудовых мигрантов уже представлено множеством сборников поэзии и прозы.

Здесь мы представляем перевод автобиографического эссе «Я — Фань Юйсу» (*Во ши фань юйсу* 我是范雨素) писательницы-любителя Фань Юйсу 范雨素. Впервые оно появилось на публичном канале в WeChat 15 апреля 2017 г. и тут же буквально взорвало блогосферу, в течение суток набрав сотни тысяч просмотров. Уже на следующий день о «феномене Фань Юйсу» писали государственные медиа Китая. Это эссе не только спровоцировало бум литературы трудовых мигрантов, но и прославило на всю страну литературный центр в деревне Пицунь, находящейся в пригороде Пекина. В нем проходила обучение Фань Юйсу и другие любители словесности.

Фань Юйсу родилась в 1973 г. в сельской местности провинции Хубэй, будучи подростком, работала «народным учителем» в деревенской школе, за труд ей платили односельчане, тот факт, что еще ребенком она уже пошла в учителя, говорит и о ее способностях, и о нехватке учителей на селе. После окончания средней школы Фань Юйсу в 20 лет отправилась в Пекин, работала официанткой, в Пекине вышла замуж и родила двух дочерей, брак оказался неудачным. В 2015 г. она стала посещать литературный кружок в деревне Пицунь, где проживала со своими дочерями. Приходилось работать надомной няней. С детства она горячо любила литературу, запоем читала все книги, что могла найти. Ее эссе — это трогательный рассказ о жизни и испытаниях, о стойкости и человеческом тепле, которого так мало в этом мире. В ней содержится достаточно мощный протестный заряд против косных традиционных устоев

деревни, произвола чиновников, ущемления права детей мигрантов на базовое образование. Ценность подобной литературы в ее открытости и правде, никто не может лучше знать жизнь простых людей, чем они сами. Заслуживает огромного уважения то, что в своей тяжелой жизни трудовые мигранты все же находят силы для творчества.

По мнению критиков, успеху эссе Фань Юйсу способствовало то, что образ няни — тихой и незаметной женщины, помогающей по дому и терпящей самые разные притеснения, является знакомым в современной китайской литературе, начиная с прозы Лу Синя. Однако тут мы видим едва ли не первый за всю историю пример, когда сама представительница этой социально ущемленной группы пишет о себе! И этот правдивый голос говорит от имени миллионов сельских женщин, работающих нянями в городских семьях. Успех сочинения Фань Юйсу привлек больше женщин, также занятых в этой сфере, в литературный кружок в Пицунь, у них появилась возможность быть услышанными, а их проблемы стали предметом жарких онлайн-споров по всей стране [Xiao 2021]. В 2023 г. был опубликован роман Фань Юйсу «Встреча после долгой разлуки» 久别重逢[1], утвердивший ее имя в числе серьезных писателей.

Библиографический список

Xiao Hui Faye. The Sound of Silence: Chinese Domestic Workers' Literary Writings // World Literature Today, 2021, URL: https://worldliteraturetoday.org/2021/spring/sound-silence-chinese-domestic-workers-literary-writings-hui-faye-xiao (accessed: 12.01.2026).

References

Xiao Hui Faye (2021). The Sound of Silence: Chinese Domestic Workers' Literary Writings, *World Literature Today*. URL: https://worldliteraturetoday.org/2021/spring/sound-silence-chinese-domestic-workers-literary-writings-hui-faye-xiao (accessed: 12.01.2026).

[1] 范雨素：久别重逢 [*Фань Юйсу*. Встреча после долгой разлуки]. — 北京：北京十月文艺出版社，2023 年。

Фань Юйсу

Я — ФАНЬ ЮЙСУ[2]

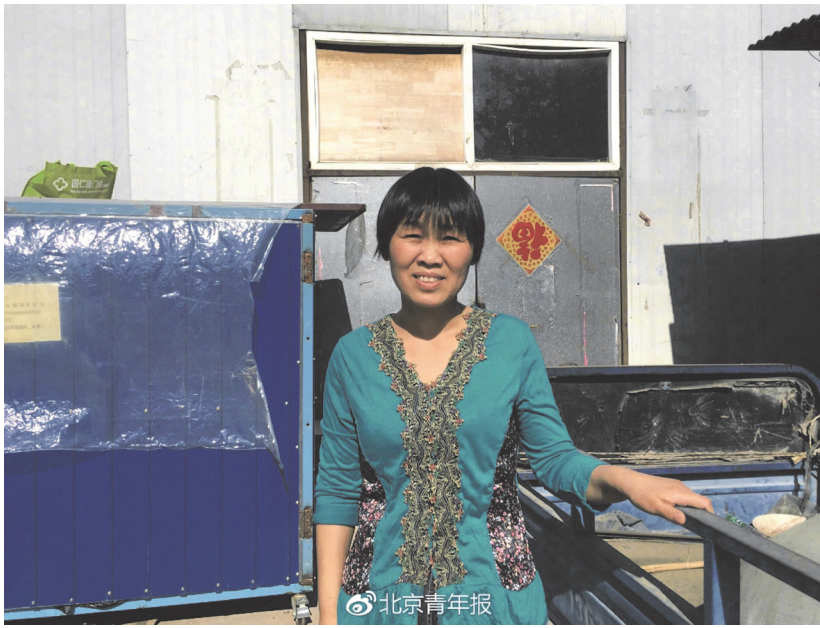


Рис. 1. Фань Юйсу, 2017 г.

Моя жизнь — книга, которую нет сил прочесть до конца, а судьба обернула в невероятно уродливую обложку. Я из Сянъяна провинции Хубэй, в 12 лет начала работать учителем младших классов у себя на родине, мне платили односельчане. Если бы я не уехала из родных мест и продолжала работать, то смогла бы стать официальным государственным учителем. Но монотонная деревенская жизнь как у лягушки на дне колодца стала непереносима, я уехала в Пекин. Я хотела увидеть мир. Мне было 20 лет.

[2] Перевод с китайского Е.А. Завидовской выполнен по тексту эссе, размещенному на портале Chinadigitaltimes. URL: https://chinadigitaltimes.net/chinese/557559.html (дата обращения: 03.09.2026).

В Пекине дела не заладились из-за моей нерадивости, нерасторопности и глупости. Люди управлялись с работой за полчаса, я же и за три часа не могла все доделать. Руки у меня неловкие, не то, что у остальных. Работая в ресторане официанткой, неся блюдо, я могла вздрогнуть, споткнуться и опрокинуть блюдо на пол. А заработанного хватало лишь на то, чтобы не помереть с голоду.

Проболтавшись в Пекине два года, я ощущала себя человеком, который так и не увидел проблесков чего-то прекрасного. Уж лучше выйти за человека с северо-востока. Толком не подумав, я выдала себя замуж.

За короткие пять-шесть лет замужества родила двоих дочерей. У отца детей бизнес шел все хуже, каждый день он был пьян и избивал нас. Я не могла больше выносить домашнее насилие и решила вернуться с двумя детьми на родину в Сянъян. Тот мужчина нас не разыскивал. Потом я узнала, что он из Маньчжурии поехал в Россию, и сейчас наверно пьяный валяется где-нибудь на улице Москвы.

Дома я сообщила матери, что теперь буду самостоятельно растить двух дочерей.

В детстве мы со второй старшей сестрой читали книги, лежа на одной кровати валетом. Когда глаза от чтения уставали, мы начинали болтать о том о сем. Я спрашивала сестру:

— Мы прочитали бесчисленное количество биографий великих людей, история какого известного человека вызывает у тебя наибольшее доверие?

— Известных людей из книг своими глазами не увидишь и не потрогаешь, я ни в одну из этих историй не верю. Верю только в нашего второго брата.

В душе я не могла согласиться с ее словами. Ну да, знаменитых людей из книг не увидишь и не потрогаешь. Но человеком из нашей жизни, который был зрим и осязаем и которому я полностью доверяла, была наша мать. А второй брат был не более чем вундеркиндом.

Мою мать звали Чжан Сяньчжи, она родилась 20 июля 1936 года. Когда ей было 14 лет, она уже умела складно говорить, помогала улаживать споры, народ выбрал ее главой женщин. Она начала эту работу в 1950 году и проработала сорок лет, это дольше, чем время пребывания у власти таких суровых мужчин, как Саддам и Каддафи. Но не это было причиной, почему я полностью доверялась своей матери.

Когда матери было всего несколько лет, дед просватал ее к соседу из дома рядом, он стал моим отцом. Благодаря этому мать потом могла оказывать помощь своему брату, моему дяде. Отец мой в молодости был одаренным человеком, чуждым мирской суеты. Но в отношениях между родителями было мало хорошего, они каждый день ругались.

В те времена, о которых я уже хоть что-то помню, отец мне представлялся тенью большого дерева, которую видишь, но проку от которой никакого. Отец всегда молчал, был слаб здоровьем, не мог выполнять физическую работу. Все пятеро малюток были полностью на плечах матери.

Моя мать была деревенской женщиной, родившейся еще в треклятом старом обществе, она не проучилась и дня. Но имена всем пятерым детям подбирала именно она. Старшему сыну она подобрала имя Фань Юнь (Фань Облако), второму сыну — Фань Фэй (Фань Летящий), надеясь, что они станут «фениксом и драконом среди людей», вознесутся в заоблачные выси благодаря таланту. С подбором имен для нас, троих сестер, она особо не старалась. Самую старшую сестру назвала Фань Гуйжэнь (Фань Коричное дерево), вторая сестра родилась в сезон цветения сливы, и назвать ее должны были Фань Мэйжэнь, но это имя созвучно слову «бедолага», что не принесло бы удачу. Мама назвала ее Фань Мэйхуа (Фань Цветок сливы). Я была самой младшей, родилась в сезон цветения хризантем, мама дала мне имя Фань Цзюйжэнь (Фань Хризантема). В возрасте 12 лет прочитав самый популярный тогда роман «Моросящий дождь», написанный тетушкой Цюн Яо[3], я проявила самоуправство и сменила имя на «Фань Юйсу».

Второй старший брат сызмальства стремился к учебе, но был неудачлив. Ночами не спал, а все учился, сдавал экзамены, но не поступил в университет, через год снова сдавал, но опять не поступил. Старший брат, рассердившись, заявил: «Ты хочешь сбежать из деревни, сдав экзамены в вуз?!» Сам он хотел убежать из деревни, став литератором. Наша семья была очень бедной, обе старшие сестры были с инвалидностью, годами ходили по врачам, в доме шаром покати. Но старший брат желал стать писателем, а чтобы стать писателем, нужно вкладываться. Рис, что был дома, старший брат продал, а вырученные деньги обменял на литературные журналы и известную классику. Когда не стало риса,

[3] Цюн Яо (琼瑶, 1938–2024) — тайваньская писательница, была очень популярна в Китае 1980-х гг., роман «Моросящий дождь» 烟雨濛濛 опубликован в 1964 г.

мы всей семьей питались бататом. Очень повезло, что ни одна из пятерых малявок у матери не умерла с голоду и не стала духом, ждущим перерождения, никто не посмел пожаловаться, что батат противный на вкус.

Старший брат много лет и читал, и писал, но писателем так и не стал. От него, правда, стал исходить дух начитанности и культуры, внешне он был неопрятен, но сыпал всякими «иже» и «аки паки». Таких как он в деревне называли «напившимися учености», он был точь-в-точь как герой господина Лу Синя по имени Кун Ицзи, таких людей презирают.

Но брата от Кун Ицзи отличало то, что у него была смелая мать. Именно благодаря матери никто не бросал на брата уничижительные взгляды.

Мать обладала даром красноречия, казалось, что ее острый язык свернет горы. Она долгое время работала свахой, у нас в Сянъяне ее называли «Красный листик»[4]. За работу «красным листиком» она не брала ни копейки, просто делала доброе дело, на современном языке это можно назвать волонтерством. В 80-е годы прошлого века в каждой деревенской семье было по многу детей, юноша вырастал и должен был жениться, девушка вырастала и должна была выйти замуж. А потому мать была нарасхват.

Старший брат так и не стал писателем, так и не вырвался из деревни, но это еще ничего. А вот то, что брату надо было жениться, стало большой проблемой. Человека такого типа, как брат, в деревне обзывали «сумасшедшим литератором», о жене договориться было трудно. Но у нас была лихая мать, уж она и черное могла выдать за белое, недостатки могла выставить как достоинства. Благодаря непоколебимому авторитету матери в нашей нищей семье появилась скромная невестка, нежная, как цветок весенней акации.

Но после женитьбы старший брат оставался косным ретроградом. Он заявил матери, что мелкий сельский чиновник — это тоже часть коррупционной системы, и он хочет, чтобы мать перестала быть сельской чиновницей, якобы это потеря лица. Тогда я была еще маленькой, но уже понимала, что брат говорит забавные вещи: где это видано, чтобы коррумпированный чиновник питался одним бататом.

[4] Так говорят о брачном посреднике, свате; по легенде девушка написала стихотворение на красном листе и бросила его в канал; течение принесло лист молодому человеку; тот отыскал автора стихотворения и сделал её своей невестой.

Но мать, ничего не сказав, уволилась с должности сельского чиновника, которую занимала сорок лет.

Когда старшей сестре было пять месяцев, у нее поднялся сильный жар и начался менингит. Транспорт тогда был развит плохо, мать попросила своего брата, который быстро бегал, отнести сестру в больницу китайской медицины, которая была в сорока километрах от Сянъяна. Удалось положить ее в больницу, болезнь полностью не вылечили. Жар у сестры прошел, но она осталась умственно отсталой.

По словам матери, старшей сестре кололи слишком сильные лекарства, и у нее случилась интоксикация.

Старшая сестра стала дурочкой, но мать не сдавалась. Она верила, что сможет изменить эту ситуацию, она верила в западную и в китайскую медицину, верила знахарям, хваталась за любую возможность. Часто к нам домой приходили люди и приносили весть о том, что в каком-то месте человек стал бессмертным или обрел божественную силу. Мать просила, чтобы отец со старшей сестрой поехали туда за талисманом или освященной водой. Привезенные талисманы сжигали, пепел добавляли в воду, давали сестре выпить. Надежду сменяло разочарование. Но мать никогда не бросала попыток.

Полиомиелит второй сестры лечили до 12 лет, после того как ноги прооперировали, она постепенно пошла на поправку.

Мать родила пятерых малявок, но ни на одном не экономила своих душевных сил.

Я была единственным здоровым ребенком у матери, которого она родила почти в сорок лет. Все мое детство мать была занята и не обращала на меня внимания. В шесть-семь лет я сама научилась читать. Тут особо нечем гордиться, моя вторая сестра и двоюродная сестра могли прочесть толстенные кирпичи. В детстве единственный раз, что я была горда собой, это когда в восемь лет осилила «Путешествие на запад», написанное полными иероглифами, размещенными на странице по вертикали. Никто этого не обнаружил, и никто не похвалил. Я сама тихо гордилась собой.

В том возрасте я легко заносилась. Успехи в учебе у меня были лучшими в классе. На уроках я никогда не слушала, а прокручивала и перекраивала в уме прочитанные ранее книги. Роман «Месяц сушеной сливы»[5] я прокрутила в уме тысячу раз.

[5] «Месяц сушеной сливы» 梅腊月 — роман Чжоу Сяочуана 周肖创 1985 г.

В школьные годы в литературных журналах публиковали в основном литературу «образованной молодежи»[6], которая учила только как ездить на поезде зайцем, воровать у односельчан зелень, рвать у односельчан плоды, бить дворовых собак, тушить собачье мясо и другим выходкам.

Читая эти произведения, я осознавала, какое же это счастье, что за один прием пищи ты можешь сгрызть два батата. Не надо воровать, не надо грабить, тебя никто не бьет, а у тебя есть два батата, да еще и свободное время для чтения. Став подростком, я пришла к пониманию одной вещи: если человек не ощущает удовлетворения и радости в жизни, значит, он читал слишком мало романов.

Я читала не только литературу «образованной молодежи», но также «Приключения Робинзона Крузо», «Таинственный остров», «Большие надежды», «Оливера Твиста», «В людях», «Историю дядюшки Лэй Фэна», «Песнь Оуян Хая», «Светлый путь». Благодаря чтению книг я стала разбираться в географии и истории Китая и всего мира. Можно было сказать мне название какого-то места, и я знала, на каком континенте оно расположено. Назвать реку — и я могла ответить, в какой океан она впадает.

Мне исполнилось 12 лет, и меня словно распирало изнутри какое-то необоримое желание. Сидя в комнате, я написала на белом листе бумаги слова — «обойти босиком весь свет». Когда мне было 12, во время летних каникул я, не попрощавшись ни с кем, отправилась на юг посмотреть мир.

Я решила ехать на юг потому, что в одном журнале за 1982 год прочитала такую историю. В Пекине жила одна добрая женщина, которая забирала себе беспризорников. Она взяла к себе одного бродяжничавшего ребенка, который зимой спал внутри бетонной трубы, у него оказались отморожены ноги, их ампутировали. Эта история произвела на меня неизгладимое впечатление, я понимала, что если отправлюсь скитаться в Пекин, то могу отморозить там ноги.

Освоив семьдесят два трюка из литературы «образованной молодежи», я смогла без билета доехать до острова Хайнань. Там круглый год лето, и цветут цветы. Вдоль дорог растут папайя и кокосы. Можно есть папайю и пить кокосовое молоко. Я до тошноты объелась фруктов, их я

[6] Литература «образованной молодежи» (知青 *чжицин*) — направление литературы 1980-х гг., авторы которой были городской молодежью, отправленной в годы «Культурной революции» в деревню на перевоспитание.

находила в ведрах с отбросами. Главные герои романов все так и живут. У меня были короткие волосы, замызганное лицо, точь-в-точь у мальчишки-беспризорника, на которого никто не обращает внимания. Торговцы людьми не могли определить мой пол, а потому не заприметили меня.

Но и такая жизнь приедается. Нет учебы в школе, нет книг и нет матери. Я проскиталась на Хайнане три месяца и решила податься назад домой. Назад ехала зайцем, вернулась в родные места, вернулась к матери.

По возвращении только мать посмотрела на меня милостиво, отец и старший брат возненавидели меня до мозга костей, говорили, что я потеряла их лицо. В деревне старшие родственники обратились к матери, говоря, что я потеряла лицо всего рода Фань, и мать должна избить и выгнать меня.

В тот момент я, двенадцатилетняя, словно очнулась ото сна. В сянъянской деревне хлопцы могли уйти из дома на несколько дней и вернуться, это было нормально, но если девка уходила из дома, то это было сродни преступлению из классического романа, когда тайно сбегали с женихом. В нашей деревне девочки никогда так не поступали. Самовольно уйдя из дома, я превратилась в человека с подмоченной репутацией, бросившего тень на родных.

Теперь я не могла смотреть в глаза людям, стыдно было ходить в школу. Но самое главное — у меня теперь не осталось мужества скитаться. Как жить дальше? Продолжать жить — это жесткий принцип.

Мать от меня не отказалась. К этому времени мой второй брат-вундеркинд уже окончил училище, обладая «двойным даром» умственного и эмоционального интеллекта, стал чиновником. По команде матери брат-вундеркинд подыскал мне, двенадцатилетней, работу «народного учителя», чтобы я преподавала в захолустной школе и угомонилась.

Время еле тянулось, и вот в мгновение ока все дети у матери стали совершеннолетними. Мать двадцать лет неустанно вымаливала у врачей лекарство для старшей сестры, но болезнь ее так и не прошла. Когда сестре было двадцать, у нее случился жар, медицина не помогла, и она умерла.

Когда вторая сестра выросла, она стала учителем китайского языка в сельской средней школе. Она преподавала в школе, а ее одаренный молодой человек уехал в Шанхай в поисках лучшей жизни. Сестра, у которой в мозгу как на карте памяти были сохранены тысячи древних стихов, с ненавистью сказала: «Поэтичен лишь тот, кто не знает ни одного иероглифа». Она наша себе неграмотного мужчину, который никогда не учился, и наспех вышла за него.

Старший брат продолжал работать в поле, мотыга, заступ и лопата разбили вдребезги его мечту стать писателем. Теперь он только работал в поле, жил горькой монотонной жизнью. Больше не чесал в затылке, вознося вопросы к небу, вздыхая в стихах о превратностях судьбы.

Добившийся больших успехов в юности второй брат в сорок лет пристрастился к азартным играм. Если на чиновничьем поприще ему слишком везло, то в казино его сопровождало одно слово — «проигрыш». Проигрывая деньги, брат брал кредиты под высокий процент. Очень скоро уже не мог расплатиться по долгам. Он каждый день то ликовал, то занимал, то скрывался, то прятался от кредиторов. С должности тоже слетел.

Люди непостоянны, у брата не осталось ни друзей, ни родных. Темной ночью бродил он по Второму мосту через реку Ханьцзян. В это время появилась мать, она увещевала и утешала брата. Она говорила, что ее сорокалетний сын — хороший мальчик. Он не виноват, это его друзья-чиновники научили его плохому.

Мать говорила, что виновата перед братом в том, что, когда он был маленьким, не позволила ему проучиться еще один год. Если бы он проучился еще год, то поступил был в университет в городе, стал бы городским чиновником, у чиновников в городе уровень воспитания и образования выше, они бы не научили второго брата дурному. Мать говорила: пока жив человек, долги не сгинут, нечего тут бояться, надо продолжать жить. Поддерживаемый материнской любовью второй брат находил в себе волю жить дальше.

Я ушла от пьяницы мужа, который меня избивал, и вернулась в Сянъян с двумя дочерями. Мать не выказала удивления, лишь сказала, понурив голову: «Не бойся». Но старший брат тут же отшатнулся от меня как от прокаженной и потребовал, чтобы я немедленно ехала назад и не доставляла ему неприятностей.

В соответствии с традициями Сянъяна выросшая дочь — это выплеснутая вода, у матери нет права ей помогать. Даже всегда следовавшая политике силы мать не могла выступить против «трех устоев и пяти незыблемых правил», история которых насчитывает пять тысяч лет. Любящая меня мать говорила, что ее старшее дитё не училось, не надо обижаться, она каждый день будет молить небо помочь мне найти средства к существованию.

Тогда я поняла, что у меня больше нет семьи. Мы — нищие деревенские люди, прокормиться и то непросто, вот и родственные узы весьма слабые. Я не жаловалась на старшего брата, я поняла, что являюсь проходящим гостем, которого деревня произвела на свет и вырастила. А двое моих детей и подавно как плавающие в воде водоросли без корней. На всем белом свете нас любила только мать.

Я с двумя детьми вернулась в Пекин, работала няней, присматривала за чужими детьми, у меня был один выходной день в неделю. Старшая дочь присматривала за младшей в съемном жилище в деревне Пицунь за Пятым транспортным кольцом. Мне повезло: семья, где я работала няней, входила в список «Хужунь» самых богатых людей Китая. У хозяина было уже двое взрослых детей. Я присматривала за младенцем неофициальной супруги хозяина.

У хозяина с ней родились сын и дочь. Старший сын был в международной школе, младшей дочери было три месяца. Хозяин нанял для сына тренера по ушу, окончившего школу боевых искусств в Шаолине, выстроил офисное здание, внутри которого была площадка в триста квадратных метров. Там были акробатические снаряды, мешки с песком, брусья… все это в распоряжении у одного сына младшей жены. Кроме обучения боевым искусствам был нанят домашний учитель, с отличием окончивший Университет Жэньминь. Он был на полном пансионе, отвечал за встречу и проводы ребенка, следил за его уроками, направлял его занятия ушу, обучал шестилетнего ребенка программированию.

Я отвечала только за трехмесячную девочку. У малышки был нестабильный сон, она часто просыпалась среди ночи. Я вставала, чтобы дать ребенку смесь и убаюкать. В это время я вспоминала о двух своих дочерях в деревне Пицунь. Ночью, когда рядом нет мамы, им могут сниться кошмары? Могут они заплакать? Думаю про это, а из глаз текут слезы. Благо среди ночи меня никто не видел.

Хозяйка была младше хозяина на 25 лет. Иногда, когда я вставала среди ночи покачать младенца, видела хозяйку в утонченном макияже, сидящей на диване в ожидании мужа. Фигура у хозяйки была лучше, чем у модели, а лицом она была краше этой кинозвезды… как ее там — Фань Бинбин. Она напоминала героиню сериала о дворцовых интригах, всячески ластилась к хозяину, будто просила милостыню, попирая свое достоинство. В прежние годы она уже много натерпелась, теперь не тратила силы на ненужную борьбу.

В такие моменты мне казалось, будто я оказалась во сне, было непонятно, живу ли я в годы расцвета Тан, при Великой Цин или в новом социалистическом Китае. Но я вроде не наделена особыми способностями и не умею путешествовать во времени!

У моей старшей дочери появились две подруги ее лет, которые не посещали школу. Одну звали Дин Цзяньпин, другую — Ли Цзинни. Дин Цзяньпин приехала из Тяньшуя провинции Ганьсу, она не ходила в школу, так как мама бросила папу, папа был рассержен. Папа говорил, что государственная школа не принимает на учебу детей трудовых мигрантов из деревни, учиться можно только в школе для мигрантов, в такой школе за четверть поменялось несколько учителей, качество образования плохое. Ничему толком не научишься, так уж лучше сэкономить деньги.

Ли Цзинни не ходила в школу потому, что у ее папы дома были жена и дети, он обманул маму Ли Цзинни, и так она появилась на свет. Когда мама Ли Цзинни обнаружила обман, то разозлилась и ушла. Ей была не нужна дочь, папа был добрым человеком, он не бросил девочку. Но папа говорил, что Ли Цзинни — «серый ребенок» без прописки, школы для мигрантов в городах — это незаконные школы, у которых нет разрешения на работу. Малявки там учатся, но их учеба не регистрируется в министерстве образования, вернувшись домой, они не могут перейти на среднюю ступень и сдавать экзамены в вуз. Ли Цзинни — серый человек, нет необходимости ей ходить в эту серую школу, выходит «двойная серость». Я же про себя думала: что ж за несчастное министерство образования, кто утвердил такую жестокую политику по отношению к детям из деревень? В газетах пишут, что министерство так поступает, чтобы не позволить школам предоставлять ложные данные о количестве учеников с целью получения больших ассигнований на школьников. Ну почему министерство образования не действует в таких случаях через суд, почему обязательно надо мучать приехавших из деревни детей?

Благодаря молитвам моей матери, обращенным к небу, мои дочери росли здоровыми. Трое детей постарше смотрели за одним ребенком помладше, это было легко и просто, каждый день все у них было прекрасно. Двое детей каждый день пели младшей дочери такую песню: «Наша Родина — это цветущий сад, цветы в саду такие яркие»[7]. Пели до полного восторга, играли с неимоверной радостью.

[7] Строка из патриотической детской песни в синьцзян-уйгурском стиле с названием «Вахаха», адаптированной в 1956 г. Ши Фу.

Деревня Пицунь, где я жила, — это интересное место со своеобразным колоритом. В Китае все знают, что обладатели сельской прописки, живущие в пригородах Пекина, это богачи. Их недвижимость стоит бешеных денег. Богачи, желая показать свое богатство, хвастают машинами и часами, хвастают сумочками, одеждой и едой. Народным массам из Пицунь неведомы подобные способы хвастовства. Мы хвастаем друг перед другом собаками, у кого больше собак. Мой товарищ рабочий по имени Го Фулай, с которым я познакомилась в Пицунь, приехал из уезда Уцяо провинции Хэбэй. В Пицунь он работал строителем, жил в палатке. Один житель деревни Пицунь каждый день выводил боевую упряжку из двенадцати собак, чтобы «проинспектировать» палатки рабочих, поиздеваться над живущими там трудовыми мигрантами. Го Фулай написал хладнокровную повесть «Записки о собаках Пицуня», которая была опубликована в журнале «Пекинская литература»[8], в ней он выразил мысли и чувства свои и своих товарищей.

Сдававший мне жилье хозяин в прошлом был сельским партийным секретарем, почти что президент локального уровня. Хозяин был политиком, обращал ноль внимания на тех, кто держал собак, у него их было всего две. Одна — шотландская колли, вторая — тибетский мастифф. Хозяин говорил, что колли — самая умная собака в мире, а мастифф — самая свирепая. Самая умная и самая свирепая собаки заключили союз, во всем мире с ними никто не смог бы тягаться. Мои дети проживали в резиденции неофициального президента, у них были самые лучшие охранники, мы с детьми чувствовали себя в полной безопасности.

После того как старшая дочь научилась читать, я начала ходить на рынки старья в Паньцзяюане и Хэчжуне, на станции утилизация старья, там я купила дочери пятьсот килограммов книг. К чему покупать так много? Причин две: во-первых, в килограммах купить книги можно очень дешево, во-вторых, попавшие на станцию утиля книги оказались совсем новыми, с многих не была снята пластиковая упаковка. Выброшенная книга, которую еще никто не читал, похожа на человека, который никогда хорошо не жил, на такое больно смотреть.

Я раньше не писала никаких сочинений. Сейчас в свободное время пишу ручкой на бумаге роман. В нем я рассказываю о прошлом и на-

[8] Скорее всего, Фань Юйсу неверно указала название повести Го Фулая, настоящее название которой «Собака из палатки рабочих» (*Гунпэн цзи гоу* 工棚记狗), опубликованной в журнале «Пекинская литература» 北京文学.

стоящем людей, которых знаю. Я мало училась, не уверена в себе, пишу для себя. Название для своего романа я уже продумала — «Встреча после долгой разлуки». История в нем не вымышленная, а взятая из жизни. Искусство берет свои истоки в жизни, а жизнь — абсурдна. Для каждого героя моего романа можно найти прототип из жизни. Мне постоянно хочется еще улучшить роман, который пишу для собственного удовольствия.

В течение года я посещала уроки в литературном кружке «Дома рабочих» деревни Пицунь. В том году у меня было для этого свободное время. Чтобы присматривать за младшей дочерью, я нашла в соседней деревне Игэчжуан работу учителя в школе для детей трудовых мигрантов. Зарплата там была низкая, в месяц давали тысячу шестьсот юаней. Позже, когда младшая дочь подросла, могла самостоятельно ходить в школу и возвращаться домой, покупать поесть, я больше не преподавала. Вернулась работать няней, в месяц платили более шести тысяч, но вернуться и навестить дочерей я могла только раз в неделю. Я больше не могла посещать занятия в литературном кружке.

Мне постоянно казалось, что я бесчувственный и слабый человек. Читая газеты, я обычно наспех пробегала глазами по строкам и не вникала в суть. Если бы можно было сложить вместе новости последних десятилетий, то мы бы обнаружили, что до начала переезда крестьян в города на работу, то есть примерно до 1990 года, уровень самоубийств среди крестьянских женщин Китая был самым высоким в мире. Одна поплачет, другая поскандалит, а третья повесится. Когда появилась возможность уехать на заработки, газеты стали писать, что женщины в деревнях перестали кончать жизнь самоубийством. Но появилось такое странное выражение — «деревня без мам». Деревенские женщины больше не кончали собой, они сбегали. В 2000 году я прочла статью с заголовком «Утки-мандаринки чуть что расходятся», которая писала, что браки у рабочих мигрантов, создавших пару вне родных мест, очень некрепкие. Сбежавшие женщины — это как раз женщины в таких браках.

В Пекине, который сродни деревне посреди города, очень много детей мигрантов, у которых нет мамы. Это все потому, что рыбак рыбака видит издалека, подобное тянется к подобному. Две подруги моей старшей дочери как раз были такими детьми. Судьба их очень незавидна. Моя дочь научилась читать вслед за титрами на экране телевизора, она могла прочесть газету или роман. Позднее, когда старшей дочери

уже не надо было присматривать за младшей, в возрасте 14 лет она начала выполнять тяжелую работу. Вынеся немало тягот, она приобрела множество навыков. В этом году ей исполнилось 20 лет, она стала «белым воротничком», получающим 90 тысяч юаней в год. Ее ровесницы Дин Цзяньпин и Ли Цзинни, у которых не было родных, чтобы помолиться небу и попросить у него помощи, стали винтиками на всемирном заводе, терракотовыми фигурками у конвейера, марионетками, которых дергают за веревочки. Все, кто держал кошку или собаку знают, как они охраняют своих детенышей. А ведь люди — это тоже млекопитающие. Женщина, бросившая своего ребенка, живет с кровоточащим сердцем.

За долгие годы заработков я поняла, что не могу доверять людям, общение с кем бы то ни было почти всегда сводилось к кивку головы, иногда страшно было даже поприветствовать человека. Я пыталась излечиться от этого страха, читая книги по психологии, там было сказано, что у меня «социофобия», либо «цивилизационная фобия». Если подобное состояние усугубится, то может перерасти в депрессию. Только любовь может это вылечить, я часто думала о любви матери ко мне, что во всем мире любила меня одна только мать. Каждый день я заставляла себя думать об этом, и моя болезнь не ухудшалась. В этом году мать позвонила мне и сказала, что у нашей производственной бригады изымают землю, там будет строиться станция высокоскоростной железной дороги Чжэнчжоу-Ваньчжоу. Прописка у меня, дочерей и старшего брата была в нашей деревне, была у нас и земля. При изъятии земли за один *му* площади обещали заплатить 22 тысячи юаней, что несправедливо. Глава бригады вывесил объявление, что каждая семья должна направить представителя для защиты прав, что в администрацию надо направить жалобу и бороться за свои права. Старший брат тоже уехал на заработки, представителем нашей семьи могла выступить только мать.

Мать рассказала мне, что она вместе с делегацией борцов за права ездила в администрации поселка, уезда и муниципалитета. Куда бы они ни приехали, всюду их выпихивали молодые ребята-охранники. Главе производственной бригады было 60 лет, он был самым молодым, крепкие парни по охране порядка сломали ему четыре ребра. Матери был 81 год, у молодчика охранника была совесть, не стал ее толкать, а только оттащил в сторону за руку и вывихнул её.

Наша земля была полностью скуплена за 22 тысячи юаней за один *му*. И так-то на душу населения земли было мало, как прокормиться тому меньшинству, которое не уехало на заработки? Никто из власть имущих не желал думать об этом, никто не желал подумать о душе. И так на просторах всей нашей широкой земли, все смирились с судьбой. Как подумаю, что наша 81-летняя мать в зимние холода добивалась правды для своих никчемных детей, из последних сил хлопотала ради них. Мне остается лишь написать об этом здесь, выразить свое раскаяние, что я еще могу сделать? Что еще я могла бы сделать для матери? Она добрый человек. В моем детстве большая часть нашей деревни лезла драться и издевалась над людьми из Цзюньчжоу, поселившимися у нас за домами, им пришлось уехать из-за ремонта водохранилища Даньцзянкоу. Самым известным человеком в Цзюньчжоу был Чэнь Шимэй[9] из сериала, казненный судьей Бао Цинтянем. Сейчас Цзюньчжоу уже ушел под воду. Моя мать как сильный человек, часто требовала прекратить третировать приезжих из Цзюньчжоу. Когда я выросла и поехала в город, чтобы выжить, там я оказалась в числе слабых на самом дне общества. Женщина, которая в деревне была сильной, зачастую терпит ухмылки и притеснение со стороны городских. Я часто думаю: неужели человек испытывает физическое удовольствие от того, что может унижать и притеснять тех, кто слабее его самого? Или это передается генетически? Поняв это, я прониклась идеей: каждый раз, встретив кого-то, в такой же слабой позиции, как сама, я старалась дать этому человеку любовь и уважение.

Что необходимо делать пока живешь? Я человек без возможностей, я такая бедная, что ж я могу сделать! На улицах Пекина обнимаю каждого бродягу-калеку, обнимаю каждого психически больного, обнимая их, я дарю материнскую любовь, благодарю так мать за ее любовь.

Моя старшая дочь сказала, что в ее компании, занимающейся культурными проектами, каждый день выдают бутылку сока. У нее нет привычки пить напитки, после работы она выносит бутылку и отдает ее бездомной бабушке, которая перебирает отбросы в мусорке у входа.

[9] Чэнь Шимэй 陈世美 — герой известной пьесы «Дело о казни драконьей гильотиной», ученый, ослепленный жадностью, который бросил жену и детей и в конце был казнен судьей Бао Цинтянем 包青天 на гильотине в форме головы дракона. По пьесе был снят сериал.

DOI: 10.48647/ICCA.2026.28.78.009

И.Н. Рябухин

ПОХОРОННЫЙ РИТУАЛ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ: К ПЕРЕВОДУ ГЛАВ 12 И 13 ТРАКТАТА «БЛАГОПРИСТОЙНОСТЬ И РИТУАЛ» (*И ЛИ* 儀禮)

***Аннотация*:** Публикация представляет собой продолжение перевода классического конфуцианского трактата «Благопристойность и ритуал» (*И ли* 儀禮), содержит первый комментированный перевод глав 12 и 13, детально описывающих ход, содержание и атрибутику последнего ритуала жизненного цикла человека — «Похоронный ритуал служилого *ши*» (*Ши сан ли* 士喪禮). Публикация дополняет и уточняет исследования проф. И.Б. Кейдун, в которых были раскрыты философское содержание, символизм и структура похоронного ритуала, но не ставилась задача исчерпывающе изложить весь процесс его совершения.

***Ключевые слова*:** Китай, конфуцианский канон, «И ли», «Благопристойность и ритуал», ритуал-*ли*, ритуалы жизненного цикла, похоронный ритуал

***Автор*:** РЯБУХИН Игорь Николаевич, магистрант, факультет гуманитарных наук, Шанхайский педагогический университет (100, ул. Гуйлиньлу, Шанхай, КНР, 200234). ORCID: 0009-0008-0101-4005. E-mail: yizhixi@mail.ru

Igor N. Riabukhin

Funeral Ritual in Ancient China: Comments on the Translation of the 12th and 13th Chapters of the Treatise *Decency and Ritual* (*Yi li* 儀禮)

***Abstract*:** The article is a continuation of the translation of the classical Confucian treatise *Decency and Ritual* (*Yi li* 儀禮). It contains the first annotated translation of Chapters 12 and 13, which provide a detailed description of the procedure, content, and ritual attributes of the final rite in the human life cycle — *The Funeral Ritual of Shi* (*Shi sang li* 士喪禮). The publication supplements and refines the studies of Prof. Irina Keidun, which uncovered the philosophical meaning, symbolism, and structure of the funeral ritual, but did not aim to exhaustively present the entire process of its execution.

***Keywords*:** China, Confucian canon, *Yi li*, *Decency and Ritual*, the *li* rite, rituals of the life cycle, mourning rite

***Author*:** Igor RIABUKHIN, master student, School of Humanities, Shanghai Normal University (100, Guilinlu, Shanghai, PRC, 200234). ORCID: 0009-0008-0101-4005. E-mail: yizhixi@mail.ru

«Благопристойность и ритуал» (*И ли* 儀禮) — один из тринадцати авторитетнейших памятников древнекитайской мысли, канонизированных конфуцианством и являвшихся вплоть до начала XX в. основой традиционной китайской философии, науки и системы образования. «И ли» представляет собой самый ранний и наиболее ценный памятник, посвященный содержанию и атрибутике древних ритуалов, канонизированных конфуцианской традицией. Известный в наши дни вариант «И ли» восходит к тексту памятника, составленному на основе комментариев ханьского каноноведа Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200) и вошедшему в 837 г. в перечень сочинений Каменного канона периода Кай-чэн (*Кай-чэн шицзин* 開成石經). Правдивое изложение событий и точное отражение реалий отнюдь не было главной задачей памятника, на первое место выходило стремление создать идеальный ритуальный комплекс, наделенный демонстративно-назидательными функциями. С эпохи древности «И ли» пользовался большим авторитетом, вместе с тем традиционные представления о том, что памятник вышел из-под кисти совершенномудрого Чжоу-гуна либо великого учителя Конфуция, на века окружили его атмосферой уважения.

Современный текст «И ли» состоит из 17 глав, подробно описывающих наиважнейшие древнекитайские ритуалы, канонизированные конфуцианской традицией: различные жертвоприношения, пиры, аудиенции, стрельбы из лука, ритуалы жизненного цикла (инициация, брак, похороны). В наших прошлых работах мы исследовали содержание глав 1 (в редакции), 2, 4, 6, 9 «И ли». Объектом настоящей работы станут 12 и 13 главы, посвященные похоронному ритуалу — последнему и наиболее важному ритуалу жизненного цикла человека.

Как известно, в восточной культуре смерть считается наиважнейшим событием на жизненном пути человека. В традиционном Китае отношение к смерти, похоронам, трауру лежало в русле отправления культа предков и обеспечивалось необходимостью соблюсти все важнейшие регламентации, связанные с проводами умершего в иной мир и принесения ему соответствующих почестей [Кейдун 2019: 258]. Основоположники конфуцианства, превознося идею сыновнего уважения старшего поколения семьи и рода, ещё больше сосредоточили внимание на вопросах, связанных с погребением умершего и соблюдением траура по нему. Например, в наиважнейшем конфуцианском каноне «Теоретические речи» (*Лунь юй* 論語), содержащем разнотемные высказывания Конфуция, его учеников и их учеников, встречаем следующие пассажи, раскрывающие важность похоронного ритуала:

曾子曰：慎終追遠，民德歸厚也 [論語注疏 URL: 1, 40].

Цзэн-цзы[1] сказал: «[Если] с вниманием относиться к похоронам [родителей, чтить память] предков, [то] в народе добродетель будет все более укрепляться».

孟懿子問孝。子曰：無違。樊遲御，子告之曰：孟孫問孝於我，我對曰：無違。樊遲曰：何謂也？子曰：生事之以禮；死葬之以禮，祭之以禮 [論語注疏 URL: 1, 53–54].

Мэн И-цзы[2] спросил о сыновней почтительности. [Кун]-цзы ответил: «Не нарушай [ритуал]». [Когда] Фань Чи[3] вез [его] на колес-

[1] Цзэн-цзы 曾子 (Цзэн Шэнь 曾參, V в. до н.э.), один из любимых учеников Конфуция, уроженец Лу.

[2] Мэн И-цзы 孟懿子 (Мэн Чжун-сунь 孟仲孫, V в. до н.э.), сановник из Лу, один из учеников Конфуция.

[3] Фань Чи 樊遲 (Фань Сюй 樊須, VI–V вв. до н.э.), ученик Конфуция, уроженец Лу.

нице, [Кун]-цзы сказал ему: «Мэн Сунь спросил меня о сыновней почтительности, я ему ответил: “Не нарушай [ритуал]”». Фань Чи спросил: «Что это значит?» [Кун]-цзы ответил: «При жизни [родителей] — служить им, следуя ритуалу. [После] смерти — похоронить их, следуя ритуалу, и приносить им жертвы, следуя ритуалу».

子曰：出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不為酒困，何有於我哉？[論語注疏 URL: 2, 75–76].

[Кун]-цзы сказал: «На службе служить правителям и сановникам, дома служить отцу и старшим братьям, не осмеливаться не усердствовать в похоронных делах и не пьянеть от вина — что [из этого трудно] для меня?»

Один из крупнейших философов древнего Китая, неортодоксальный основоположник конфуцианства конца чжоуской эпохи Сюнь-цзы 荀子 (рубеж IV–III вв. — III в. до н.э.) так оценивал значение ритуала для человека:

禮者，謹於治生死者也。生、人之始也，死、人之終也，終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終……夫厚其生而薄其死，是敬其有知，而慢其無知也，是姦人之道而倍叛之心也……一而不可得再復也，臣之所以致重其君，子之所以致重其親，於是盡矣。故事生不忠厚，不敬文，謂之野；送死不忠厚，不敬文，謂之瘠。君子賤野而羞瘠…… [荀子 URL: 4, 115–118].

[Соблюдение] ритуала состоит во внимательном отношении к жизни и смерти. Рождение — начало человека, смерть — его конец. Если от начала и до конца [жизни] человек сумел сохранить добродетельность, он полностью осуществил свой путь человека. Поэтому совершенный человек почтительно [относится] к началу [жизни] и внимательно — к [ее] концу… Если все внимание уделяют жизни и не заботятся о смерти, если уважают [человека, лишь когда он жив и] обладает сознанием, и невнимательны к нему, когда он [мертв и] ничего не сознает, — это путь безнравственного человека, измена в мыслях человеческим чувствам… Смерть наступает один раз, [человек] не возвращается; потому подданный и почитает правителя, а сын — отца, что в этом они выражают свои чувства до

> конца. Поэтому, когда в служении живым людям не проявляют искренности, великодушия и не соблюдают приличий, это называется дикостью; когда во время похорон родителей не проявляют искренности, великодушия и не соблюдают приличий, это называется оскорблением [их памяти]; совершенный человек презирает дикость и стыдится оскорбления [Древнекитайская философия 1993: 180–181].

Такие представления обуславливают чрезвычайно детальную проработку погребально-траурной проблематики в конфуцианской культуре. Так, в древности основоположниками конфуцианства и их учениками был описан и дополнен сложнейший, многоступенчатый ритуальный комплекс похоронного ритуала, неукоснительное следование которому должно было способствовать стабильности универсума, «укреплению добродетели среди народа», сохранению нравственности и духовному совершенствованию человека [Кейдун 2019: 308]. В «Записях о ритуале» (*Ли цзи* 禮記) самый большой массив текста посвящен характеристике вопросов, связанных со смертью и траурными церемониями [Кейдун 2019: 259]. В «И ли» же ритуальный комплекс похоронно-траурного ритуала служилого *ши* изложен в четырех объемных главах: глава 11 «Траурная одежда» (*Санфу* 喪服), глава 12 «Похоронный ритуал служилого *ши*» (*Ши сан ли* 士喪禮), глава 13 «Ритуал, [начинавшийся] по окончании вечернего [оплакивания]» (*Цзи си ли* 既夕禮) и глава 14 «Ритуал заупокойного жертвоприношения служилого *ши*» (*Ши юй ли* 士虞禮). Подробнее остановимся на содержании этих глав.

Глава 11 «И ли» — «Траурная одежда» — полностью, что следует из названия, посвящена описанию сложных систем траурных одежд и родства. Она сильно выделяется на фоне всех других 16 глав «И ли», поскольку является единственной главой, которая была выделена и рассматривалась как самостоятельный текст, имеющий как множество комментариев, написанных специально для неё, так и свою собственную раннюю традицию передачи. Согласно «Истории Суй» (*Суй шу* 隋書), в императорской библиотеке рубежа VI–VII вв. в общей сложности хранилось 4 текста «И ли» с различными комментариями и 65 (!) самостоятельных трудов (комментарии, субкомментарии, схемы, разъяснения смысла и т.д.), посвященных траурным одеждам [隋書 URL: 174–214]. Это свидетельствует не только о ключевой роли системы траур-

ных одежд в структуре похоронно-траурного ритуального комплекса, но и о той «независимости», которую со временем обрела глава «Санфу». Возможно, это объясняется тем, что траурное облачение было одним из немногих аспектов ритуала, который касался каждого человека, а не только чиновников и церемониймейстеров, а значит, правила его ношения требовали подробных, наглядных разъяснений для широких слоев населения.

Глава 14 «И ли» описывает ритуал заупокойного жертвоприношения (*юй* 虞), который совершали сразу после событий, изложенных в 12–13 главах.

Главы 12 и 13 «И ли» — «Похоронный ритуал служилого *ши*», «Ритуал, [начинавшийся] по окончании вечернего [оплакивания]» — детально описывают ход похоронного ритуала, начиная с момента смерти и заканчивая оплакиваниями, следующими за погребением. Отметим, что глава 13 является продолжением предыдущей[4] и заканчивается объемными записками (*цзи* 記), дополняющими и уточняющими общие ритуальные установления, описанные в двух главах.

Глава «Похоронный ритуал служилого *ши*», согласно традиции, была написана в последний год жизни Конфуция лусцем Жу Бэем 孺悲 (IV–V вв). В «Ли цзи» упомянуто: «[Чтобы принести] соболезнования по случаю кончины [Чжун] Ю[5], [луский] Ай-гун[6] послал Жу Бэя к Кунцзы обучаться похоронному ритуалу служилого *ши*. Тогда и был записан “Похоронный ритуал служилого *ши*”»[7]. Из содержания «Лунь юй» знаем, что Конфуций недолюбливал Жу Бэя и однажды даже решил проучить его. «Жу Бэй хотел представиться Кун-цзы, [но] он отказался

[4] По какой причине произошла дифференциация текста «Похоронного ритуала служилого *ши*» точно неизвестно. Китайский исследователь Пэн Линь 彭林 (род. 1949), принимая точку зрения средневековых ученых, полагает, что текст ритуала был разделен на две главы из-за большого размера (по нашим подсчетам, ок. 6000 знаков) [儀禮譯注 2012: 403]. Однако в таком случае неясно, почему по такому же принципу не были разделены другие, еще более объемные главы, например, пятая и седьмая, количество знаков в каждой из которых близится к 7 тыс.

[5] Чжун Ю 仲由 (542–480 гг. до н.э.) — ученик Конфуция, уроженец царства Лу, известен также как Цзы-лу 子路 и Цзи-лу 季路.

[6] Лу Ай-гун 魯哀公 (?–468 гг. до н.э.), личное имя Цзи Цзян 姬將.

[7] В оригинале: 恤由之喪，哀公使孺悲之孔子學士喪禮，士喪禮於是乎書 [禮記正義 URL: 21: 68].

под предлогом болезни. Только посланный вышел из дверей, [Кун-цзы тут же] взял цитру и стал петь, чтобы тот слышал [игру и пение]» [論語注疏 URL: 3, 152–153]. Вероятно, здесь идет речь о другой встрече Жу Бэя с Конфуцием, поскольку похоронный ритуал служилого *ши* все же был описан.

Обратимся к названию главы — «Похоронный ритуал служилого *ши*». Служилый *ши* — это объект или субъект ритуала? Согласно записям ханьского каноноведа Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200), в настоящей главе описан ритуал, который совершал служилый *ши* по случаю смерти одного из родителей. Танский ученый Цзя Гун-янь 賈公彥 (VII в.) отмечает, что помимо родителей служилого *ши*, согласно описываемому ритуалу, также провожали жену и старшего брата служилого *ши*. Цинский ученый Цзян Чжао-си 姜兆錫 (1666–1745) высказал новую точку зрения, согласно которой *ши* становился объектом ритуала, т.е. похоронный ритуал инициировал старший сын по случаю смерти своего отца служилого *ши* [儀禮集編 2021: 871]. Цинский знаток ритуалов Ху Пэй-хуэй 胡培翬 (1782–1849) объединяет вышеперечисленные позиции и, по нашему мнению, приходит к справедливым выводам: настоящий ритуал главным образом описывает ритуальные действия, совершаемые старшим сыном главной жены служилого *ши* по случаю смерти последнего, однако вместе с тем настоящий ритуал (с некоторыми изменениями) мог совершать и сам *ши* в случае смерти своих родителей, жены или старшего брата [儀禮正義 2016: 1221][8].

Текст главы 12 мы разделили на 36 разделов, текст главы 13 — на 17 разделов. В основу такого деления положен критерий «один раздел — один ритуальный акт / смысловой фрагмент», который впервые стали использовать еще средневековые исследователи. Для удобства навигации по переводу, представим содержание ритуала в виде таблицы.

[8] Субъект ритуала в оригинальном тексте именуется «хозяином» (*чжужэнь* 主人), что характерно и для других глав «И ли».

Таблица 1

Содержание «Похоронного ритуала служилого ши»

Номер раздела	**Содержание раздела**	**Номер раздела записок с дополнениями**
Глава 12		
Первый день ритуала		
1	Смерть служилого *ши*; призыв души умершего	17.1, 17.2
2–4	Подготовка к ритуалу; извещение правителя о смерти служилого *ши*	17.2, 17.3, 17.4
5	Прибытие служителя с соболезнованиями от правителя	17.5
6–7	Подношение посмертных одеяний (*суй* 襚) от правителя	17.5
8–11	Подготовка ритуальной утвари, одежды	17.6
12	Омовение умершего	17.6
13	Наполнение рта умершего рисом (*хань* 含)	17.6
14	Подготовка тела умершего: ритуалы *янь* 掩, *тянь* 瑱, *миму* 幎目, *во* 握, *мао* 冒	17.6
15	Установка стойки *чун*, погребальной хоругви, приготовление каши	–
Второй день ритуала		
15–20	Подготовка к малым одеваниям (*сяолянь* 小斂)	17.7
21	Ритуал малых одеваний	17.7
22	Подношение даров *дянь* 奠	–
23	*Дополнение.* Ритуал, совершаемый в случае, если родственники, друзья и коллеги умершего подносили посмертные одеяния	–
Третий день ритуала		
24–25	Подготовка к большим одеваниям (*далянь* 大斂)	17.7
26	Ритуал больших одеваний	17.7
27	Ритуал временного погребения (*бинь* 殯)	17.8

Номер раздела	Содержание раздела	Номер раздела записок с дополнениями
28	Подношение даров *дянь* 奠	–
29	Окончание третьего дня ритуала	–
30	*Дополнение.* Ритуал, совершаемый в случае посещения больших одеваний правителем	17.20
Четвертый день ритуала		
31	Благодарственный визит хозяина к правителю и гостям	17.9
32	Ритуал утренних и вечерних оплакиваний	–
33	Дары *дянь* 奠, подносимые в новолуние	17.10
34	Гадание на место погребения (*ши чжай* 筮宅)	17.11
35	Изготовление внешнего гроба, подготовка материалов для погребаемой утвари	–
36	Гадание на день погребения (*бу жи* 卜日)	–
Глава 13		
Вечер второго дня до погребения		
1	Служитель узнавал время извлечения гроба (*цин цици* 請啟期)	–
День, предшествующий дню погребения		
2	Подготовка к извлечению гроба из временной могилы	17.12, 17.13
3	Извлечение гроба из временной могилы	–
4	Представление духу деда-предка (*чаоцзу* 朝祖)	17.9, 17.13, 17.21
5	Размещение экипажей и лошадей в храме деда-предка	17.14
6	Подготовка прощальных даров (*цзу* 祖); подготовка гроба, погребальной и защитной утвари	17.15, 17.22
7	Подготовка к отбытию к могильной яме	17.16
8	Подношение *гуном* (правителем) даров *фэн* 賵	–
9	Подношение *цинами*, *дафу* и *ши* даров *фэн* 賵, *дянь* 奠, *фу* 賻, *цзэн* 贈	17.17

Номер раздела	**Содержание раздела**	**Номер раздела записок с дополнениями**
День погребения		
10	Подношение прощальных даров (*цзу* 祖)	–
11	Отправка стойки *чун*, погребальной и защитной утвари к погребальной яме	–
12	Оглашение всех поднесенных даров и сопогребаемой утвари	–
13	Отбытие к могильной яме	17.18
14	Прибытие к могильной яме; ритуал погребения	17.19
15	Возвращение в храм и затем в покои на оплакивание	–
16	Ритуал утренних и вечерних оплакиваний после погребения; упоминание последующих ритуалов — *юй* 虞, *цзу ку* 卒哭, *фу* 祔	–
17	Записки (*цзи* 記)	–

Настоящая работа представляет собой дополнение к ранее опубликованным научным трудам проф. И.Б. Кейдун, в которых были всесторонне освещены особенности, философское содержание, символизм, функциональная значимость похоронного ритуала, осуществлен его структурный анализ [Кейдун 2014, 2015а, 2015б, 2016, 2019]. В перечисленных трудах автор не преследовал цели исчерпывающе изложить весь процесс совершения похоронного ритуала, уделяя внимание лишь его ключевым этапам и ритуальным действиям. Мы подготовили первый полный комментированный перевод 12 и 13 глав «И ли», детально описывающих ход, содержание и атрибутику похоронного ритуала служилого *ши*, тем самым восполнив этот пробел. Особое внимание мы уделили уточнению значений ритуальной атрибутики.

Глава 12[9]
ПОХОРОННЫЙ РИТУАЛ СЛУЖИЛОГО *ШИ*
(Из трактата «Благопристойность и ритуал»)

1

Смерть наступала в комнате *диши*[10].

[С умершего снимали одежду и][11] накрывали покрывалом *ляньцинь*[12].

Один *фучжэ*[13], взяв одежду *цзюэбяньфу*[14] [умершего], скреплял юбку с [нижней частью] куртки, перекидывал через левое плечо и заправлял ворот [куртки] за пояс [своего облачения][15].

---

[9] Перевод выполнен по [儀禮正義 2016: 1221–1356].

[10] *Диши* 適室, комната, располагавшаяся позади зала (*тан* 堂) покоев *чжэнцинь* 正寢. Ху Пэй-хуэй поясняет: «Все — от *Тянь-цзы* до *ши* — имели покои *чжэнцинь* 正寢 и *яньцинь* 燕寢… покои *яньцинь* — место постоянного проживания; в покоях *чжэнцинь* пребывали лишь [во время] траура или болезни. [В “Ли цзи” в главе] “Тань-гун” записано: “[Если] *цзюнь-цзы*… не пребывал в трауре [или] не болел, [то] ни днем, ни ночью [не мог] проживать во внутренних [покоях] (*нэй* 内)”. Чжэн [Сюань] комментирует [эти строки так]: “ ‘Внутренние [покои]’ — [то есть] покои *чжэнцинь*”. [Комментарии Чжэн Сюаня] верны. Покои *чжэнцинь*, [во владении] *Тянь-цзы* [или] *чжухоу*, называли *луцинь* 路寢, [а во владении *дафу*] или [*ши*] — *дицинь* 適寢» [儀禮正義 2016: 1223]. В тексте «Комментария Цзо к “Веснам и осеням”» (*Цуньцю Цзо-чжуань* 春秋左傳) пять раз встречаем следующее выражение «[такой-то] *гун* скончался в покоях *луцинь*» (*гун хун юй луцинь* 公薨于路寢), что подтверждает слова Ху Пэй-хуэя.

[11] Добавляем на основе информации в главе «Основные записи о похоронном [ритуале]» (*Сан да цзи* 喪大記) «Ли цзи» [禮記正義 URL: 21, 142].

[12] *Ляньцинь* 斂衾, погребальное покрывало.

[13] *Фучжэ* 復者, букв. «возвращающий [души]». Чжэн Сюань объясняет: «*Фучжэ* — служитель, призывающий души *хунь* и возвращающий души *по* (*чжао хунь фу по* 招魂復魄)» [儀禮集編 2021: 873]. Обязанности *фучжэ* могли выполнять сыновья умершего или один из личных служителей [儀禮正義 2016: 1225]. Зачем же ритуал предписывал «возвратить» душу умершего? Ответ на этот вопрос находим в «Ли цзи» в главе «Тань-гун ся»: «Возвращение [души умершего] — путь, [на котором] любовь достигает предела, и сердце наполнено молениями [о его приходе]» [禮記正義 URL: 5, 25–26].

[14] *Цзюэбяньфу* 爵弁服, набор ритуальных одежд, включавший в себя пурпурную шапку без подвесок (*цзюэбянь* 爵弁), лиловую юбку (*сюньчан* 纁裳), черную куртку (*чуньи* 純衣), черный шелковый пояс (*цзыдай* 緇帶), красно-желтый передник (*мэйгэ* 韎韐).

[15] Цинский каноновед Шэн Ши-цзо 盛世佐 (1718–1755) объясняет эти действия следующим образом: «*Фучжэ* нес одежду *цзюэбяньфу* [умершего] на левом плече, ворот [куртки] заправлял за свой пояс, чтобы зафиксировать одежду и [безопасно] подняться по лестнице [на крышу]» [儀禮集編 2021: 873].

Поднимался [на крышу по лестнице] у передней восточной стрехи.

[Добравшись] до середины крыши[16], [обращался] лицом на север[17], [после чего], придерживая одежду[18], протяжно призывал [душу умершего]: «Призываю [тебя], имярек[19], вернись!»

[Выкрикнув призыв] трижды[20], [*фучжэ* через левое плечо обращался на юг[21] и] бросал одежду вперед, [во двор].

[Служитель][22], подобрав [одежду, помещал ее] в бамбуковый короб (*це* 箦), [после чего] поднимался в [зал] по восточным ступеням, [проходил в комнату и] покрывал ею умершего[23].

Фучжэ спускался [с крыши по лестнице] у задней западной стрехи.

---

[16] Ху Пэй-хуэй поясняет: «[Поднимался] на гребень крыши — [чем] выше издать звук, тем дальше [будет] слышно» [儀禮正義 2016: 1226].

[17] Обращался лицом на север, поскольку именно там, согласно традиционным китайским представлениям, обитали духи.

[18] Перевод этого фрагмента основан на комментариях Цзя Гун-яня и Ху Пэй-хуэя [儀禮正義 2016: 1427].

[19] В ходе ритуала знак *моу* 某 («некто; некий; имярек»), записанный в тексте «И ли», заменяли на имя умершего. О некоторых особенностях речь идет в «Ли цзи»: «Всякий раз, [когда совершали ритуал] возвращения [души, если умершим был] мужчина, называли его первое имя (*мин* 名), [а если] женщина — второе имя (*цзы* 字)» [禮記正義 URL: 21, 110].

[20] О причинах трехкратного призыва духа рассуждает видный средневековый ученый Кун Ин-да 孔穎達 (574–648): «Непременно [выкрикивал] трижды — первый [раз] кричал вверх, надеясь, [что] прибудут духи с небес; второй [раз] кричал вниз, надеясь, [что] прибудут духи из-под земли; третий [раз] кричал перед собой (букв. «в центр». — *И.Р.*), надеясь, [что] прибудут духи, находящиеся между небом и землей» [儀禮正義 2016: 1226].

[21] Перевод этого фрагмента основан на комментариях Цзя Гун-яня и Ху Пэй-хуэя [儀禮正義 2016: 1427].

[22] *Ю-сы* 有司. Так в тексте «И ли» именуют служителей, назначенных для решения конкретной задачи или совершения конкретных вспомогательных действий в ходе ритуала [錢玄, 錢興奇 1998: 363].

[23] Отечественный исследователь С. И. Кучера (1928–2020) убежден, что знак *ши* 尸, упомянутый в данном фрагменте оригинального текста, выступает в значении «лицо, персонифицировавшее умершего», поскольку накладывание на покойника одежд являлось содержанием другого обряда, именуемого *сяолянь* 小斂 [Установления… 2010: 147–149]. Мы вынуждены не согласиться и полагаем, что здесь *ши* все же указывает на тело покойника, поскольку предполагалось, что после совершения ритуала «возвращения» (*фу* 復) душа примыкала к одежде и в момент, когда ею накрывали тело покойника, она должна была вернуться в его тело [儀禮正義 2016: 1227].

2

[Между] зубов [умершего] вставляли роговую ложку[24], фиксировали ноги столиком *яньцзи*[25].

Дары *дянь*[26] — сушеное мясо (*фу* 脯) и мясной соус (*хай* 醢), слабое вино (*ли* 醴) [или][27] чистое вино (*цзю* 酒) — располагали с востока от умершего, поднявшись в [зал] по западным ступеням.

В зале [натягивали] траурный полог (*вэй* 帷).

3

Затем посылали [гонца] известить правителя о смерти [его подчиненного].

Хозяин [вставал] к востоку от западных ступеней, [обращался] лицом на юг, давал указания гонцу, [после чего] провожал [его] поклоном *бай*.

[Если] присутствовали гости, то [хозяин также] кланялся им.

---

[24] *Цзяосы* 角柶, роговая ложка, фиксировала рот умершего.

[25] *Яньцзи* 燕几, небольшой столик, на который опирались во время отдыха.

[26] *Дянь* 奠, жертвоприношение *дянь*, дары *дянь*. Основная цель погребальных церемоний — должным образом обеспечить переход умершего из одного мира в другой. При этом две важнейшие задачи стояли перед обеспечивавшими этот переход родственниками. Заинтересованные в том, чтобы душа умершего впоследствии оказывала благоприятное воздействие на них, живущих в этом мире, близкие покойного стремились исполнить в точности все полагающиеся действия в отношении, во-первых, тела скончавшегося члена семьи или рода, а во-вторых — его души *хунь*. Жертвоприношение *дянь* как раз и было направлено на услужение *хунь*. Оно подразумевало поднесение жертвенных яств и вина: их клали на землю или пол — это действие и называлось *дянь*. Считалось, что душа *хунь*, даже покинув свою внешнюю оболочку *по*, по-прежнему нуждается в том, чтобы ей угождали, например, пищей. Для этого нужно лишь, чтобы близкие поставили вино и пищу, и *хунь* тут же изъявит покорность и низойдет на то место, где выложено подношение, — это локус нисшествия души, цит. по [Кейдун 2019: 262–263]. В тексте дары *дянь* также называются «яствами» (*чжуань* 饌). Поскольку дары *дянь* включают в себя не только жертвенные яства, но и вино, далее по тексту этот термин мы будем переводить как «жертвенные яства [и вина]».

[27] Перевод этого фрагмента основан на записках *цзи* к главе 13 и комментариях средневековых исследователей [儀禮正義 2016: 1229–1230].

4

[Хозяин] входил в [комнату], садился с востока от одра, братья хозяина[28] — позади него, [обращались] лицом на запад, женщины[29] [садились] с противоположной стороны одра, [обращались] лицом на восток, [близкие] родственники[30] находились в комнате.

Дальние родственницы умершего[31] [находились в зале] за дверью [комнаты, обращались] лицом на восток. Мужчины дальние родственники умершего[32] — во дворе, [обращались] лицом на север.

5

Правитель назначал человека [и отправлял его с] соболезнованиями [в дом умершего].

Поднимали траурный полог[33].

Хозяин приветствовал [*дяочжэ*][34] у ворот покоев, увидев его, не рыдал, входил первым, придерживаясь правой [створки] ворот, [затем обращался] лицом на север.

Дяочжэ входил в [ворота], поднимался в [зал] по западным ступеням, [обращался] лицом на восток.

Хозяин проходил в центр двора, *дяочжэ* произносил [свою] речь[35].

---

[28] *Чжунчжужэнь* 衆主人, братья хозяина, уровень траура которых равнялся *чжаньцуй* [儀禮正義 2016: 1232]. Иногда этот термин указывал на братьев хозяина, уровень траура которых был ниже *чжаньцуй* [白玉林, 遲鐸 2019: 719].

[29] *Фужэнь* 婦人, женщины. Чжэн Сюань поясняет: «*Фужэнь* — речь о женах, наложницах… главная жена находилась спереди» [儀禮集編 2021: 877–878].

[30] Круг наиболее близких родственников умершего, уровень траура которых был выше *дагун* [儀禮集編 2021: 878].

[31] *Чжун фужэнь* 衆婦人. Женщины, уровень траура которых был ниже *сяогун.*

[32] *Чжунсюнди* 衆兄弟. Мужчины, уровень траура которых был ниже *сяогун.*

[33] Цинский каноновед Лин Цин-чжи 李清植 (1690–1745) поясняет причину данного действия: «Непременно поднимали траурный полог, поскольку хозяин находился во дворе, [а человек], назначенный [для оплакивания], произносил [свою] речь в зале, [поэтому] не могли [допустить, чтобы] их отгораживал [друг от друга] траурный полог» [儀禮正義 2016: 1234].

[34] *Дяочжэ* 弔者, букв. «тот, кто [прибывал] с соболезнованиями».

[35] Что конкретно он говорил — неизвестно, однако Чжэн Сюань, ссылаясь на «Ли цзи», предполагает, что *дяочжэ* произносил следующие слова: «Правитель узнал о Вашей [тяжелой] утрате, [поэтому] прислал [меня], имярека. Какое горе [в вашей семье]!» (君聞子之喪，使某，如何不淑) [儀禮正義 2016: 1235].

Хозяин рыдал, касался лбом [земли] и [склонялся в] поклоне *бай*[36], [затем] топал [девять раз, выражая горечь утраты][37].

Гость выходил, хозяин провожал [его] за главные ворота, [совершал] поклон *бай*.

6

Правитель назначал человека, [который] даровал [умершему] посмертные одеяния (*суй* 襚).

Поднимали траурный полог.

Хозяин [встречал гостя] — так, как и ранее[38].

Суйчжэ[39], в левой [руке] держа [одеяния] у ворота, а в правой — у талии, входил в [ворота], поднимался в [зал], произносил речь[40].

Хозяин кланялся — так, как и ранее.

Суйчжэ входил в [комнату], накрывал тело умершего [посмертными одеяниями], выходил[41].

Хозяин провожал его поклоном — так, как и ранее.

---

[36] *Бай ци сан* 拜稽顙, поклон *бай* с касанием лба земли. В «Ли цзи» об этом поклоне записано следующее: «Поклон *бай* с касанием лба [земли] — наивысшее [выражение] боли от горести [по умершему]; касание лбом [земли] — [проявление] наивысшей боли» [儀禮正義 2016: 1235]. Стоит отметить интересную деталь: вероятно, поклон *бай ци сан* совершали в обратном порядке: сначала касались лбом земли, а только затем склонялись в поклоне *бай*. К таким выводам нас подталкивают слова Конфуция, упомянутые в той же главе «Ли цзи»: «Кун-цзы сказал: “ [Когда склоняются в] поклоне *бай* и затем касаются лбом [земли] — [проявляют] наивысшее послушание; [когда] касаются лбом [земли] и только затем [склоняются] в поклоне *бай* — [проявляют] глубочайшее сострадание. В трехлетнем трауре я исхожу из [последовательности, проявляющей] глубочайшее [сострадание]”» [儀禮正義 2016: 1236]. Отсюда наш перевод.

[37] В оригинале использованы два знака *чэнюн* 成踴, которые буквально можно перевести как «завершать прыжки». В ходе различных ритуальных актов мужчинам следовало выражать горечь по усопшему прыжками и топаньем ногами (женщинам ритуал предписывал бить себя в грудь). Завершенными прыжки считались, когда участник ритуала подпрыгивал/топал в три подхода (каждый подход по три прыжка, итого девять прыжков) [儀禮正義 2016: 1235].

[38] Т.е. так, как описано в разделе 5.

[39] *Суйчжэ* 襚者, букв. «тот, кто даровал посмертные одеяния».

[40] Чжэн Сюань, ссылаясь на «Ли цзи», предполагает, что *суйчжэ* произносил следующие слова: «Правитель послал [меня], имярека, даровать [умершему] посмертные одеяния» (君使某襚) [儀禮正義 2016: 1236]. См. раздел 17.5 главы 13.

[41] К этому моменту умерший уже был покрыт покрывалом *ляньцинь*, поэтому посмертные одеяния стелили прямо поверх покрывала [儀禮正義 2016: 1237].

7[42]

[Хозяин мог] выйти [из комнаты] лишь [для того, чтобы встретить гостей, прибывших] по приказу правителя. [В таком случае он] поднимался и спускался [только] по западным ступеням. Проходил [во двор], кланялся [всем] гостям. [Если среди них] присутствовали *дафу*, то кланялся каждому из них лично, заняв место перед западными ступенями и [обратившись] лицом на восток. Не предавался скорби[43].

Хоть *дафу* не противились, [хозяин сразу же] возвращался [в комнату][44].

[Когда] посмертные одеяния даровали [близкие] родственники, не следовало оповещать [хозяина — сразу] проходили с [одеяниями] и клали [их в покои].

[Когда] посмертные одеяния даровали мужчины дальние родственники умершего[45], назначали человека, [который] оповещал [хозяина] в комнате.

[Выслушав его], хозяин [совершал] поклон *бай* на [своем] месте[46], [а дарующие] располагали одеяния на одр с востока от тела умершего.

[Когда] посмертные одеяния даровали друзья умершего, [они] самостоятельно входили [в комнату] с [одеяниями], хозяин [склонялся] в поклоне *бай*, [после чего дарующие] располагали одеяния так, как и ранее [это делали мужчины дальние родственники, после чего] выходили.

[Хозяин] рыдал, предавался скорби.

Чэичжэ[47] брал одеяния, как *суй*[*чжэ*], и проходил с [ними] в покои.

---

[42] 7 раздел дополняет содержание 5-го и 6-го.

[43] В оригинале букв. «не подпрыгивал/не топал» (*бу юн* 不踴).

[44] Ритуал предписывал хозяину не покидать комнату с усопшим, однако если на оплакивание или ритуал дарения посмертных одеяний прибывали особые гости, то он должен был выйти и встретить их, после чего сразу же, минуя привычные для данной ситуации ритуальные действия, вернуться в комнату [儀禮正義 2016: 1237].

[45] В оригинале использован термин *шусюнди* 庶兄弟, Чжэн Сюань сообщает, что он указывает на тех же людей, что и *чжунсюнди* 衆兄弟 (см. выше), однако также включает в себя дальних родственников иных фамилий [儀禮正義 2016: 1238–1239].

[46] К востоку от одра с умершим.

[47] *Чэичжэ* 徹衣者, букв. «тот, кто убирает одежду».

8

При изготовлении [погребальной] хоругви[48] всегда использовали знамя *у*[49]. [Если умерший при жизни его] не имел, то использовали [полотно]: сверху — черное, длиною в половину *фу*[50], снизу — красное, длиною в целое *фу*, ширина — три *цунь*.

У края [хоругви] делали надпись: «Гроб с телом имярека из рода такого-то».

[Фиксировали хоругвь на] бамбуковой жерди длиною в три *чи*, устанавливали [под] стрехой у западных ступеней.

9

Дяньжэнь[51] выкапывал яму немного западнее [от центральной точки] между ступенями, сооружал очаг (*и* 垡) у западной стены, направив [его лицевой стороной] на восток.

Новые таз (*пэнь* 盆), поднос (*пань* 槃), кувшин (*пин* 瓶), керамический сосуд *фэйдуй*[52], треножник *ли*, [подвешенный] к деревянной стойке (*чунли* 重鬲), ополаскивали и располагали перед западными ступенями[53].

[48] *Мин* 銘, погребальная хоругвь, на которой записывали имя умершего. В «Ли цзи» упомянуто: «*Мин* — погребальная хоругвь (*минцзин* 明旌). Поскольку [внешний облик] умершего больше не был различим, поэтому отмечали его этой хоругвью» [禮記正義 URL: 5, 27–28; 白玉林, 遲鐸 2019: 927–928].

[49] В качестве погребальной хоругви использовали шелковое знамя *у* 物, которое использовал умерший при жизни [儀禮正義 2016: 1240]. Согласно тексту «Чжоу ли», таким знаменем обладали *дафу* и *ши* [周禮注疏 URL: 27, 136–138]. Если умерший *ши* при жизни был нетитулованным (*бумин чжи ши* 不命之士) и, следовательно, не имел знамени *у*, то хоругвь для него сшивали из черно-красного полотна.

[50] *Фу* 幅, мера ширины полотна, равная 2 *чи 2 цунь*. Верхний и нижний край хоругви урезали на 1 *цунь*, таким образом: целое *фу* (*чжунфу* 終幅) — 2 *чи*; половина *фу* (*баньфу* 半幅) = 1 *чи* [儀禮正義 2016: 1240].

[51] *Дяньжэнь* 甸人 — чиновник, ведавший поставкой хвороста, освещением, сооружением очага [白玉林, 遲鐸 2019: 636; 錢玄, 錢興奇 1998: 414].

[52] 廢敦 *фэйдуй*, керамический сосуд, не имел ножек.

[53] Эту посуду использовали в ритуальных актах, описанных в следующих разделах. В таз *пань* наливали воду, которой затем наполняли кувшин *пин* и омывали умершего. Вода стекала в поднос *пэнь*. Керамический сосуд *фэйдуй* наполняли рисом, в треножнике *ли* подогревали рисовую воду.

10

В [восточных] покоях располагали погребальную одежду (*сиши* 襲事), [направив ее] воротом на запад: к югу [клали] почитаемое, не сворачивали[54].

Чистое нижнее белье[55] [шили] из полотна [для пологов].

Шпильку, [которой фиксировали волосы], связанные в узел (*коцзи* 髽笄), [изготавливали] из тутовника, длиной в четыре *цунь*, с узкой частью в центре.

Головной платок *буцзинь*[56] [изготавливали из] квадратного [полотна] со стороной в *фу*, без отверстия[57].

Полотно *янь*[58] [изготавливали из] вываренного шелка (*ляньбо* 練帛), шириной в целый *фу*, длиной в пять *чи*, концы раздваивали.

[В качестве] наполнителя для ушей [умершего использовали] белую шелковую вату.

---

[54] В оригинале записаны два знака — 不繢. Согласно комментариям Чжэн Сюаня, *чжэн* 繢 используется в значении «изгибаться» (*чжэн* 綧). О значении этих двух знаков читаем у цинского ученого Лу Лун-ци 陸隴其 (1630–1692): «Когда одежд было мало, [то] могли уместить их в один ряд, [в таком случае авторам “И ли”] следовало лишь сказать к югу [или] к северу [клали] почитаемое, незачем упоминать “сворачивали” [или] “не сворачивали”. Если же одежд было много, [что] в один ряд все не уместишь, приходилось [класть] в два [или] три ряда — в таком случае непременно говорили “сворачивали” или “не сворачивали” … [Если] в первом ряду [одежду клали] с юга на север, во втором — также с юга на север, то это называли “[класть], не сворачивая” (*бу чжэн* 不繢); если же в первом ряду [одежду клали] с юга на север, а во втором для удобства — с севера на юг, то это называли “[класть], сворачивая” (*чжэн* 繢)» [儀禮正義 2016: 1245].

[55] *Мин'ишан* 明衣裳, чистое нижнее белье, которое надевали во время поста или после омывания тела умершего. Для пошива куртки (*и* 衣) и платья (*шан* 裳) использовали полотно для пологов (*мубу* 幕布), которое шили из тонкого и мягкого шелка (*сими жоужуань* 細密柔軟), подходящего для изготовления одежды, прилегающей к телу [儀禮正義 2016: 1432]. См. раздел 17.6 главы 13.

[56] *Буцзинь* 布巾, платок, которым в ходе советующего ритуала накрывали лицо умершего.

[57] Чжэн Сюань разъясняет: «Не проделывали отверстие, [поскольку] сын [умершего] *ши* самостоятельно клал в рот [отца яшму и рис], лишь отклонив назад [край] платка. [Если умершим был аристократ рангом] *дафу* и выше, [тогда] гость клал ему в рот [яшму и рис через отверстие], проделанное [в платке] надо ртом — боялся страшного [вида]» [儀禮正義 2016: 1246].

[58] *Янь* 掩, полотно, которым обертывали голову умершего.

Покрывали глаза [умершего] шелковой тканью [в форме наволочки: снаружи] черная, внутри — красная; [в форме] квадрата [со стороной в один] *чи* два *цунь*; набивали [ее ватой; в каждом углу крепили] плетеные завязки[59].

Обертывали [правую] руку[60] [шелковой тканью: снаружи она была] черной, внутри — лиловой; [в форме прямоугольника] длиной в [один] *чи* два *цунь*, шириной в пять *цунь*; в центре [ткань] урезали на [один] *цунь* с двух сторон; набивали [ее ватой; в каждом углу крепили] плетеные завязки.

Наперстник *цзюэ*[61] [изготавливали] из отборного терновника *ванцы* или *чжайцы*[62], [крепили] плетеные завязки.

Два наперстника *цзи*[63] [изготавливали из] шелковой ваты.

Мешок *мао*[64]: верхняя часть — черная, длиной, равной рукам [умершего]; нижняя часть — красная, [длиной, позволяющей] накрыть ноги [умершего].

[В восточных покоях также располагали] — черную куртку (*чуньи* 純衣) из набора *цзюэбяньфу*, [белую юбку со складками на поясе (*суцзи* 素積)] из набора *пибяньфу*, черное платье с красной окантовкой (*туаньи* 褖衣)[65], черный шелковый пояс (*цзытай* 緇帶), красно-желтый передник (*мэйгэ* 韎韐), бамбуковую дощечку для записей (*ху* 笏).

Летом [в восточных покоях также располагали] пуэрариевую обувь, а зимой — белую [кожаную] обувь.

---

[59] *Цзуси* 組繫, плетеные завязки для фиксации.

[60] Как обертывали левую руку описано в конце раздела 17.6 главы 13.

[61] *Цзюэ* 決/抉/玦, наперстник для натягивания тетивы лука.

[62] *Ванцы* 王棘, *чжайцы* 檡棘, крепкие виды терновника, пригодные для изготовления наперстника.

[63] *Цзи* 極 / *шэ* 韘 / *та* 沓, наперстник. Живому человеку изготовляли из кожи, умершему — из сырой шелковой ваты [儀禮正義 2016: 1250].

[64] Некоторые отечественные исследователей называют этот предмет «платом», что, по нашему мнению, не совсем удачно. *Мао* 冒 — это название тканевого мешка, в который помещали тело умершего. *Мао* состоял из двух отдельных мешков, сшитых наподобие карманов: черный верхний (*чжи* 質) и красный нижний (*ша* 殺) [儀禮正義 2016: 1252, 1284]. В верхний карман *чжи* помещали верхнюю часть тела умершего, а в карман *ша* — нижнюю, после чего два кармана связывали у талии умершего [白玉林, 遲鐸 2019: 485].

[65] Черное платье с красной окантовкой, сшитое из черной юбки (*чан* 裳) и куртки (*и* 衣).

Бахрому у швов, украшение на носках обуви, шелковое окаймление[66] [использовали] черного цвета, [независимо от времени года]; шелковые шнурки (*ци* 綦) привязывали к заднику обуви[67].

Посмертные одеяния, дарованные родственниками, друзьями, располагали друг за другом, не использовали.

11

Тремя раковинами каури наполняли круглую бамбуковую плетенку (*фань* 笲).

Одним *доу*[68] риса наполняли бамбуковую корзину (*куан* 筐).

Одним платком для обмывания головы и двумя платками для обмывания тела, [изготовленными] из грубой пуэрариевой ткани (*си* 綌), [наполняли] бамбуковую плетенку.

Гребнем [наполняли] тростниковый короб (*дань* 簞).

Одеждой, [одеваемой на умершего после] омывания тела, [наполняли] бамбуковый короб *це*.

Все [вышеперечисленное] размещали под западной боковой стеной зала (*сюй* 序), с юга — почитаемое.

12

Гуаньжэнь[69], набрав [воды], не убирал колодезную веревку, обвивал ею [ворот колодца].

[Сяский] жрец[70] в зале промывал в тазе рис, [обратившись] лицом на юг.

---

[66] Здесь перечислены украшения для обуви: 1) украшение на носках обуви с петлями для шнурков (*цю* 絇); 2) бахрома, украшающая внешний шов у подошвы (*и* 繶); 3) шелковое окаймление (*чунь* 純) [儀禮正義 2016: 1255–1256]. Иногда в этот список также включали шелковые шнурки (*ци* 綦).

[67] В оригинале — 皆繶緇絇純, 組綦繫於踵 — очевидно, нарушен порядок слов. Наш перевод основан на комментариях Ху Пэй-хуэя [儀禮正義 2016: 1255–1256].

[68] *Доу* 豆, мера объема, равная 4 *шэнам* 升 (1 *шэн* = 10 *хэ* 合, 10 *шэн* = 1 *доу* 斗). Точный объем единицы в эпоху Чжоу неизвестен.

[69] *Гуаньжэнь* 管人 (он же *гуаньжэнь* 館人), чиновник, ведавший гостевыми домами, хижинами [白玉林, 遲鐸 2019: 709].

[70] *Сячжу* 夏祝, жрец, изучавший ритуальные установления эпохи Ся. Ниже по тексту встречаются двое других жрецов — шанский жрец *шанчжу* 商祝 и чжоуский жрец *чжу* 祝. Цинский ученый Ху Куан-чжун 胡匡衷 (1728–1801) добавляет сле-

Гуаньжэнь [восходил на] последнюю ступень; не поднимаясь в зал, принимал [из рук жреца] рисовую воду (*пань* 潘), кипятил [ее] на очаге, используя треножник *ли*, [подвешенный] к деревянной стойке.

[Шанский] жрец наполнял [промытым и отобранным][71] рисом керамический сосуд [*фэй*]*дуй*, ставил [его] к северу от [бамбуковой плетенки *фань* с] раковинами каури.

[Если правитель посылал в дом] служилого *ши* лед, то могли использовать поднос *ипань*[72].

Вайюи[73] принимали рисовую воду [из рук *гуаньжэня*], входили в [комнату].

[В этот момент] хозяин и все [остальные] выходили, [вставали] за дверями, [обратившись] лицом на север[74], после чего [*вайюи*] омывали голову [умершего], расчесывали гребнем, вытирали платком, [затем двумя другими платками] омывали тело и вытирали купальным халатом. [Оставшуюся] воду сливали в яму[75].

[Вымыв умершего, приводили в порядок его] ногти, подстригали [бороду] так, как [умерший это делал] при жизни. Лентой связывали волосы в узел, затем вставляли шпильку, облачали в чистое нижнее белье.

Хозяин [и все остальные] возвращались [в комнату], занимали [свои] места.

13

Шанский жрец располагал [на одр] ритуальную одежду[76], следом за ней — черное платье с красной окантовкой *туаньи.*

дующие комментарии: «*Сячжу*, *шанчжу*, *чжу* — все [они] чжоуские жрецы. Изучающего ритуал [эпохи] Ся называли *сячжу*, изучающего ритуал [эпохи] Шан — *шанчжу*. Все трое жрецов подчиненные *гуна* (*чжухоу. — И.Р.*)» [儀禮正義 2016: 1260].

[71] См. раздел 14.6 главы 13.

[72] *Ипань* 夷槃, прямоугольный поднос со льдом, на который клали умершего (либо располагали под гробом/одром) для охлаждения его тела.

[73] *Вайюй* 外御, сопровождающий *сяочэня* 小臣 (см. ниже) [白玉林, 遲鐸 2019: 339].

[74] Объяснялось это тем, что *вайюи* намеревались снять всю одежду с умершего, чтобы помыть его перед захоронением, поэтому всем нужно было выйти из комнаты.

[75] Чжэн Сюань дополняет: «Платки, гребень и купальный халат также скидывали [в яму]» [儀禮正義 2016: 1263].

[76] Речь идет об одежде, перечисленной в конце 10 раздела.

Хозяин выходил [из комнаты, обращался] лицом на юг, закатывал левый [рукав][77], заправлял [его] спереди [за поясом] под правой [рукой, затем] омывал [руки] в тазе, ополаскивал раковины каури, [после чего], держа их в руках, возвращался [в комнату].

Цзай[78] ополаскивал ложку (*сы* 枱), вставлял [ее] в рис [в сосуде *фэйдуй*, затем], держа в руках [сосуд, входил в комнату], следуя за [хозяином].

Шанский жрец, держа в руках платок, входил в [комнату], следуя за [хозяином, затем становился] напротив окна, [обращался] лицом на север, убирал подушку, накрывал [лицо умершего] платком, убирал [из его рта] роговую ложку, [после чего из рук хозяина] принимал каури (*бэй* 貝), располагал их на [одр], к западу от умершего.

Хозяин, [минуя] ноги [умершего, проходил] к западной [стороне одра], садился на него лицом на восток.

[Шанский] жрец вновь принимал [сосуд *фэйдуй*] с рисом [из рук хозяина], располагал к северу от каури.

Цзай стоял вместе с [хозяином] с запада от одра, находился справа от [хозяина].

Хозяин левой [рукой брал раковину каури и] черпал [ей] рис, насыпал в правую [часть рта умершего] — [так повторял] трижды, [после чего] вкладывал одну раковину каури. Левую и центральную [часть рта наполнял] точно так же, [после чего] досыпал рис, [пока им не] наполнится [рот умершего].

Хозяин раскатывал [рукав] и возвращался на [прежнее] место.

14

Шанский жрец обертывал полотном [голову умершего], наполнял [его] уши [шелковой ватой], накрывал глаза платком, затем обувал,

[77] Здесь уместно разъяснить четыре специфических термина: *тань* 袒, *си* 裼, *жоутань* 肉袒 и *си* 襲. Если закатывали левый рукав только верхней одежды, при этом рукав рубашки (*жу* 襦) или средней одежды (*чжун'и* 中衣) оставался надетым, такое действие называлось *тань* 袒. В зимнее время поверх мехового халата (*цю* 裘) было принято накидывать куртку (*си'и* 裼衣), поверх которой надевали верхнюю одежду. Если закатывали левый рукав верхней одежды так, что становилось видно рукава куртки *си'и*, это называлось *си* 裼. Когда же закатывали все рукава, полностью обнажая руку, употреблялся термин *жоутань* 肉袒. Обратное действие — раскатывание рукава — обозначалось словом *си* 襲 [錢玄, 錢興奇 1998: 688–689].

[78] *Цзай* 宰, мажордом.

шелковые шнурки привязывал к заднику обуви и соединял с петлями украшений на носках обуви, после чего облачал [умершего] в погребальные одежды, [а именно в] три комплекта[79], не считая чистого нижнего белья, [и затем] одевал передник и пояс[80], [в который следом] просовывал бамбуковую дощечку для записей, одевал наперстник *цзюэ*, привязывал [завязки] на запястье и на основание большого пальца, обертывал руки и привязывал [завязки] к запястью, [следом] помещал [умершего] в мешок *мао*, [тем самым] скрывая его тело, [после чего] накрывал покрывалом [*лянь*]*цинь*.

Платки, ложки, волосы, выпавшие в ходе расчесывания (*шунь* 髽), ногти — [все] скидывали в яму.

15

Стойку *чун* [изготавливали из] дерева: [сначала] обтесывали [по форме], [затем] проделывали [отверстия].

Дяньжэнь устанавливал стойку по центру двора, у южной трети его [длины][81].

Сяский жрец [брал] остатки риса[82], [наполнял] ими два треножника *ли* и варил кашу [на очаге *и*] у западной стены. [Когда каша уварилась], накрывал [каждый треножник] грубой тканью, запечатывая его, [после чего] обвязывал [горлышко] бамбуковым лыком, вешал на стойку, обертывал камышовой циновкой, [направляя края циновки] на север и накладывая [правый край на] левый, [словно] прикрывая полой одежды; поясом из бамбукового лыка обвязывал [циновку, скрепляя] узлом с задней [стороны треножника].

[Чжоуский] жрец брал [погребальную] хоругвь и располагал у стойки *чун*.

---

[79] Умершего клали на погребальные одежды, которые лежали в три слоя (нижний — *цзюэбяньфу*, средний — *пибяньфу*, верхний — *туаньи*, см. раздел 10). Когда приходило время, сначала надевали *туаньи*, затем *пибяньфу* и *цзюэбяньфу*.

[80] Речь идет о красно-желтом переднике *мэйгэ* 韎韐, черном поясе *цзытай* 緇帶.

[81] Чуть южнее стелы *бэй* 碑, которая располагалась непосредственно в центре двора.

[82] Т.е. рис, который остался после совершения ритуала *фань* 飯 (наполнение рта умершего рисом).

16

На следующий день в [восточные] покои помещали одежду: воротом на юг, с запада — почитаемое, сворачивали, [перевязывали] веревками (*сяо* 絞) три [раза] поперек и один [раз] вдоль, ширина [веревок] — целый *фу*, концы раздвоены.

Покрывало *цинь* [снаружи] черное, внутри — красное, без бахромы.

Ритуальные одежды[83] [клали] следом [за покрывалом *цинь*, а за ними] — разную одежду.

Всего [должно быть] девятнадцать комплектов [одежд. Чтобы] довести до этого [числа, также] располагали одежды, [подаренные умершему родственниками и друзьями (*шусуй* 庶襚), однако] необязательно клали всю [одежду][84].

17

Располагали жертвенные яства [и вина] в восточной [стороне] двора[85] — сушеное мясо, мясной соус, слабое вино и чистое вино.

Полотно *гунбу*[86], [которым] покрывали кубки, клали в тростниковый короб *дань* и ставили к востоку от жертвенных яств. Там же располагали таз, лохань (*си* 洗) и платок [для рук].

18

Матерковая повязка *де* [на голову] (*цзюйде* 苴絰) [толщиной в] обхват руки, корни [матерки обращены] к левой [стороне лица]; повязка *де* на пояс (*яоде* 要絰) у́же повязки *де* на голову, ее пояски свисают на три *чи*; корни посконной повязки *де* (*мумаде* 牡麻絰) [обращены] к правой [стороне лица], ее пояски так же свисают — все [перечисленное] располагали в восточных покоях.

---

[83] *Цзифу* 祭服, ритуальные одежды. В настоящей главе этот термин указывает на *цзюэбяньфу* и *пибяньфу*. Все другие одежды в оригинале названы «разной одеждой» (*саньфу* 散衣).

[84] Т.е. клали столько одежды, сколько необходимо до девятнадцати штук.

[85] В оригинале: *дун танся* 東堂下, букв. «в восточной [стороне], перед залом». Под биномом *танся* подразумевается двор *тин* 庭.

[86] *Гунбу* 功布, полотно, прошедшее обработку известью [儀禮正義 2016: 1280].

Женскую [повязку *де*] на пояс [также изготавливали из] поскони, [однако] корни ввязывали [вовнутрь][87], располагали в [восточных] покоях.

19

Одр, бамбуковую циновку-подстилку (*цзы* 笫), покрывало *ицинь*[88] располагали к югу от западного угла [комнаты][89].

Умывальные [принадлежности] на западной стороне были те же, что и на восточной[90].

20

Помещали один котел (*дин* 鼎) за воротами покоев напротив восточной боковой комнаты *шу*[91]: немного к югу, лицевой [стороной] на запад; в него погружали одного поросенка: [конечности] четвертованной [туши][92] с удаленными копытами, два бока (*бо* 胉), позвоночник и легкие.

---

[87] У женской повязки, в отличие от мужской, корни поскони не свисали, а были ввязаны вовнутрь.

[88] *Ицинь* 夷衾, покрывало, которым накрывали умершего (в ходе ритуала *сяолянь*, см. 21 раздел) и гроб (перед извлечением гроба, см. 3 раздел 13 главы). Покрывало, наподобие мешка *мао*, представляло собой два отдельных полотна: черное верхнее (*чжи* 質) и красное нижнее (*ша* 殺) [儀禮正義 2016: 1284].

[89] Т.е. в юго-западном углу зала.

[90] См. последнее предложение раздела 17.

[91] *Шу* 塾, боковые комнаты, располагавшиеся с востока и запада от центральных ворот покоев.

[92] В оригинале: *сы ти* 四髀, букв. «четвертовать [тушу]». Некоторые средневековые и современные исследователи, ссылаясь на комментарии Чжэн Сюаня, считают, что в данном случае речь идет о двух кусках мяса с «верхней части плечевой кости» (*цзянь* 肩) и двух кусках мяса с «верхней части бедренной кости» (*би* 髀). Такое понимание представляется нам ошибочным, поскольку в оригинальном тексте записано, что у конечностей «удаляли копыта» (*цю ти* 去蹄), следовательно, в котел помещали не четыре куска мяса, а четыре конечности с удаленными копытами. В заблуждение исследователей могла ввести многозначность терминов, упомянутых Чжэн Сюанем. Мы полагаем, что *цзянь* 肩 и *би* 髀 были использованы комментатором в их широком значении — «передние» и «задние конечности» соответственно, подтверждение чему также находим в комментариях Ху Пэй-хуэя [儀禮正義 2016: 1299]. Эти термины имели и узкое значение. Разработанная ритуальная система и правила разделывания туши под-

Располагали жердь *цзюн* и крышку *ми*, [направив] ее верхушкой на запад.

Неукрашенный столик *цзу* находился с запада от котла, тыльной стороной к западу, [на него клали] перевернутую ложку (*би* 匕), [обращенную] ручкой на восток.

21

Служилые *ши* омывали [руки, после чего], выстроившись парами, становились перед западными ступенями, [обращались] лицом на восток[93].

[Служители] расстилали циновки в дверях [комнаты]: снизу — камышовую циновку (*гуань* 莞), сверху — тростниковую циновку (*дянь* 簟).

Шанский жрец располагал [на циновке *дянь*] веревки *сяо*, [поверх них] покрывало *цинь*, разную и ритуальную одежды. Ритуальную одежду не переворачивали[94], самая красивая находилась внутри.

Служилые *ши* поднимали и переносили умершего [на одежду, затем] возвращались на [прежнее] место. Между двумя центральными колоннами зала располагали одр, бамбуковую циновку-подстилку, [расстилали] спальные циновки (*жэнь* 衽) — так, как и ранее[95]; [также] клали подушку.

[Когда] заканчивали облачение [умершего], поднимали траурный полог.

Хозяин, [обратившись] лицом на запад, припадал к [телу] умершего[96], без конца бился [от горя по умершему]. Супруга хозяина, [обра-

разумевали существование развитой группы терминов, обозначающих ту или иную часть туши. В древнем Китае такая, вероятно, существовала. Передние конечности жертвенной туши делили на три части (сверху вниз): лопатка (*цзянь* 肩), плечо (*би* 臂), предплечье (*нао* 臑); задние конечности также делили на три части (сверху вниз): ягодицы (*би* 髀), бедро (*чунь* 肫/膞), голень (*гэ* 胳/骼) [禮經釋例 URL: 4, 80–81]. Отметим, что перевод этих терминов на русский, конечно, условный.

[93] Согласно «Ли цзи», было шесть служилых *ши*, которые вставали парами в три ряда и переносили тело умершего к дверям комнаты, подготавливая его к ритуалу малых одеваний (см. ниже по тексту) [儀禮集編 2021: 908].

[94] Некоторую одежду клали нижним краем кверху, чтобы куча одежды имела одинаковую толщину.

[95] Т.е. снизу подкладывали циновку *гуань*, сверху — циновку *дянь*.

[96] Цинский исследователь Цай Дэ-цзинь 蔡德晉 (XVIII в.) добавляет важные детали: «Хозяин припадал к [телу] умершего — клал руки на сердце; супруга хозяина припадала к [телу] умершего — хваталась за одежду над сердцем» [儀禮正義 2016: 1289].

тившись] лицом на восток, припадала к [телу] умершего, [выражала горе] так же, как хозяин.

Хозяин [возвращался в комнату], связывал волосы в узел[97], закатывал [левый рукав]. Братья хозяина надевали в покоях головной убор *вэнь*[98], закатывали [левые рукава]. В комнате женщины связывали волосы [в узел] *чжуа*[99].

Служилые *ши* поднимали умершего, мужчины и женщины придерживали его — [таким образом тело] выносили в зал, [располагали на одр между центральными колоннами зала и сразу же] накрывали покрывалом *щинь*. Мужчины и женщины, [встав] в том же порядке, как и в комнате, без конца бились [от горя по умершему].

Хозяин выходил, [затем, минуя] ноги [умершего], спускался по западным ступеням. Братья хозяина [спускались следом], занимали места у восточных [ступеней]. Женщины [вставали] на восточные ступени, [обращались] лицом на запад.

Хозяин [совершал] поклон *бай* гостям: [каждый] *дафу* [получал] отдельный поклон, а *ши* — [три поклона] на всех; [поклонившись, хозяин] проходил к месту [у восточных ступеней], горевал, [после чего] к востоку от [восточной] стены надевал повязку *де* и возвращался на [прежнее] место.

22

Затем располагали дары *дянь*.

Цзюйчжэ[100], омыв [руки, выходили за ворота покоев, поднимали котел: человек] справа [также] брал ложку *би*, перевернув ее, [а человек] слева — нес столик *цзи*, держа его в горизонтальном [положении]; [они] входили [в ворота], ставили [котел] перед восточной лестницей, [направив] лицевой [стороной] на запад.

[97] В оригинале: *ко фа* 髺髮. Чжэн Сюань поясняет: «*Ко фа* [означает] убрать шпильку, ленту для волос (*си* 纚) и связать волосы в узел» [儀禮正義 2016: 1289].

[98] *Вэнь* 免/絻, траурный головной убор, представлял собой конопляное полотно, которым обматывали волосы, связанные в узел.

[99] *Чжуа* 髽, вид женской траурной прически. Делали ее так: сначала убрали шпильку и платок *си*, затем связывали волосы в большой узел, вплетая в них волокна конопли (*ма* 麻) или холста (*бу* 布). Девушки завязывали узел *чжуа*, пребывая в трауре *чжаньцуй* 斬衰 или *цзыцуй* 齊衰, в первом случае использовали волокна конопли, во втором — холста [儀禮正義 2016: 1292–1293].

[100] *Цзюйчжэ* 舉者, букв. «тот, кто поднимал [котел]».

[Человек слева] ставил столик *цзи* [к югу от котла, направив] лицевой [стороной] к северу; человек справа, в левой [руке] держа ложку, [правой] вынимал жердь *цзюн* и передавал [его] в левую руку, в одной руке держал [ложку и жердь, затем правой рукой] снимал крышку *ми*, клал [ее] к северу от котла, [на нее] клал жердь; [оба *цзюйчжэ*] не садились.

Затем [человек справа] ложкой [черпал из котла яства, а человек слева] накладывал [их на столик *цзи*]: клал две задние конечности [по одной] на два края [столика], следом — две передние конечности, затем — два бока [и наконец] в центр — позвоночник и легкие. Все [перечисленное лежало] перевернутым; подавали, [направив] основанием [к умершему][101]. [Когда яства были разложены, человек слева], держа [столик], ожидал [время для подачи жертвенных яств].

Сяский жрец и *чжиши*[102] омывали [руки, затем жрец проходил] первым, держа слабое вино, [*чжиши*] следовали за [ним, держа] чистое вино, сушеное мясо, мясной соус и столик *цзу* — [все] поднимались в [зал] по восточным ступеням. Мужчины горевали.

Дяньжэнь убирал котел [за ворота покоев].

[*Чжиши*] ожидали у восточных ступеней, [держа в руках] платок, [которым покрывали сосуды].

Дары *дянь* [располагали] с востока от умершего.

[Те, кто] держал слабое и чистое ви́на, [поднимались в зал, обращались] лицом на север, с запада [становился] старший из них. Располагали [вазу *бянь* и] чашу *доу*, с востока от [вазы и] чаши — столик *цзу*, [затем] вставали к северу от него, с запада — старший. Слабое и чистое вина помещали с юга от [вазы и] чаши.

Жрец принимал платок [из рук *чжиши*], накрывал им [вазу, чашу, сосуды с вином, затем, минуя] ноги [умершего, проходил к] западным ступеням, спускался [во двор]. Женщины горевали.

Дяньчжэ[103] [проходили] к восточной [стороне] стойки *чун*, минуя южную [сторону]. Мужчины горевали.

---

[101] Согласно ритуальным предписаниям, кости/мясо могли подносить основанием (*бэнь* 本 / *ди* 柢) к получателю лишь в том случае, если он был живым человеком, поэтому если ритуал заключался в подношении костей/мяса мертвому человеку, то следовало направить подносимое концом (*мо* 末) к получателю. Однако похоронный ритуал был исключением.

[102] *Чжиши* 執事, служители, помогавшие в ритуале подношения даров *дянь*.

[103] *Дяньчжэ* 奠者, досл. «тот, кто [располагал] дары *дянь*».

Гости выходили. Хозяин провожал за ворота, [совершая] поклон *бай*.

Затем [родственники], сменяя [друг друга], оплакивали [умершего], чиновники не участвовали.

23

[Если] были те, кого [послали] даровать [умершему] посмертные одеяния, то [сначала] сообщали [об этом хозяину].

Биньчжэ[104] выходил, спрашивал [гостя] о [цели визита[105], затем, получив ответ], входил [обратно и] сообщал [его хозяину]. Хозяин ожидал [гостя] на [прежнем] месте [перед восточными ступенями].

Биньчжэ выходил, сообщал [гостю, что хозяин] ожидает, [после чего] входил с гостем. Гость проходил в центр двора, обращался со словами к [хозяину, повернувшись] лицом на север. Хозяин касался лбом [земли] и [склонялся в] поклоне *бай*. Гость поднимался в [зал] по западным ступеням, проходил у ног [умершего] и вставал к востоку от него, обращался] лицом на запад, расстилал [даруемые] одеяния согласно прежнему ритуалу, [прошедшему] в комнате[106]; спускался и выходил.

Хозяин выходил, провожал поклоном *бай*.

[Если] друзья лично [прибывали, чтобы] даровать посмертные одеяния, то [все происходило] согласно прежнему ритуалу, [однако, даровав одеяния, гостям надлежало, обратившись] лицом на север, оплакивать [умершего, стоя] с востока от западных ступеней; [гости] топали в три [подхода, выражая горечь утраты, затем] спускались [во двор]. Хозяин не горевал.

[Если] даруемым одеянием было платье *де*[107], то непременно была и юбка *чан*.

---

[104] *Биньчжэ* 擯者, служитель, который помогал хозяину в различных действиях ритуала, зачастую выполнял функции посредника в диалоге между хозяином и гостем.

[105] Чжэн Сюань полагает, что фраза, которую произносил *биньчжэ*, звучала следующим образом: «Осиротелый имярек (т.е. хозяин; здесь речь о сыне умершего. — *И.Р.*), послал [меня], имярека, спросить [Вас о цели] визита» (孤某使某請事) [儀禮正義 2016: 1304].

[106] Т.е. располагал одежду согласно ритуалу, изложенному в разделе 6.

[107] *Де* 褶, шелковое платье на подкладке, которое не набивали ватой.

Одеяния держали — так, как и ранее.

Те, кто убирал одеяния, делали это так, как и ранее. Поднимались, спускались — по западным ступеням, [одеяния убирали] к востоку от [ступеней].

24

[После завершения ритуала малых одеваний] поздно вечером разжигали костер в центре двора.

На следующий день костер тушили, в [восточные] покои помещали одежду: воротом на юг, с запада — почитаемое, сворачивали. [Сначала клали] веревки *сяо*, [затем] покрывало *цзинь*[108], два покрывала *цинь*, одежды, дарованные правителем, ритуальную и разную одежды, одеяния, дарованные друзьями и родственниками (*шусуй* 庶襚) — итого тридцать комплектов, не считая покрывало *цзинь*, [однако] необязательно клали всю [одежду].

Жертвенные яства [и вина располагали] в восточной стороне [двора]: два керамических кувшина, их наполняли слабым и чистым винами, кубок *чжи*, украшенный рогом (*цзяочжи* 角觶), деревянную ложку, две белые чаши (*хэдоу* 毫豆), одну наполняли квашеной нерезаной мальвой (*куйцзуюй* 葵菹芋), другую — моллюсками в мясном соусе (*лохай* 蠃醢); две вазы без обрамления покрывали тканью, наполняли каштаном, не отбирая [лучшие, а также] четырьмя ломтями сушеного мяса.

Циновку для даров *дянь* [стелил] с севера от яств, циновка для ритуала [*да*]*лянь* находилась с востока от нее.

Выкапывали временную могилу[109] [так, чтобы] виднелись скрепы гроба[110].

Вносили гроб [в ворота покоев], хозяин не рыдал. Гроб поднимали в [зал] при помощи волока (*цюнчжоу* 輇軸), крышку [гроба] оставляли снизу.

---

[108] *Цзинь* 紟, одинарное покрывало, не имело каймы и каких-либо иных украшений.

[109] *Сы* 肆, неглубокая могила для временного захоронения. Ее выкапывали в зале перед западными ступенями [儀禮正義 2016: 1308].

[110] Скрепы (*жэнь* 衽) имели форму гантелей — широкие концы, которые выходили в пазы крышки и самого гроба, и узкая центральная часть.

Обжаренные просо (*шу* 黍) и гаолян (*цзи* 稷) [раздельно насыпали] по две корзины *куан* каждого, в [которые также] клали сушеную рыбу — [все это] помещали к югу от западного угла [зала][111].

За воротами [покоев] устанавливали три котла: с севера — почитаемый. [Тушу] поросенка, разделанную [на две части], погружали в [северный котел]; рыбу *чжуань*[112] [или] карася [числом] девять [штук погружали в средний котел]; [южный котел наполняли] сушеным мясом с левой [части] туши [кролика, но] не погружали ягодицы[113].

Все остальное [совершали] так, как и ранее[114].

Факелы ожидали [использования] с востока от яств.

25

[Сяский] жрец переносил умывальные [принадлежности] за ворота [покоев], входил [обратно], поднимался в [зал] по восточным ступеням. Мужчины горевали.

Жрец снимал платки [с жертвенных яств и вин, подносимых в ходе малых одеваний], передавал *чжиши*, [последние] ожидали [приказов], держа [платки].

Убирали жертвенные яства [и вина, подносимые в ходе малых одеваний]: сначала [жрец] брал слабое вино, [*чжиши*] — чистое вино, [затем они вставали, обратившись] лицом на север.

Оставшееся подбирали [другие *чжиши*]: тот, кто [ранее] ставил первый, подбирал — [первым; подобрав все необходимое, *чжиши*] выходили, [минуя] ноги [умершего], спускались по западным ступеням. Женщины горевали.

---

[111] Из комментариев Чжэн Сюаня знаем, что корзины с обжаренным зерном и мясом помещали возле углов гроба, чтобы отвлечь муравьев и не позволить им проникнуть в гроб. Цинский ученый У Тин-хуа 吳廷華 (1682–1755), соглашаясь с Чжэн Сюанем, делает следующие записи: «Гроб уязвим для муравьев, а в недавно вырытой яме их несомненно много, [поэтому] ставили эти [корзины с обжаренными злаками], чтобы [все муравьи] собрались в них. Затем убирали [корзины с] обжаренными [злаками] и вместе с ними [всех] муравьев. Хороший способ» [儀禮正義 2016: 1310–1311].

[112] В трактате «Люйши чуньцю» находим следующее упоминание рыбы *чжуань*: «Самые красивые рыбы — это *чжуань* 鱄 из озера Дунтинху и *эр* 鮞 из Восточного моря» [呂氏春秋 URL: 3, 12].

[113] Подробнее о причинах этого см. сноску 35 [Рябухин 2025а: 190–191].

[114] Т.е. так, как описано в разделе 22.

[Жертвенные яства] убирали к южному [краю] западной боковой стены под западным углом крыши[115], в том же порядке, как и [ранее, они стояли] в зале; слабое вино и чистое вино [располагали там же, в том же порядке], как и ранее[116].

Чжиши, [поставив] чаши, [вставали] с севера от них: лицом к югу, с востока — старшие.

Затем [жрец и *чжиши*] проходили [к восточной стороне двора — к месту, где располагали] жертвенные яства [и вино].

26

В зале [опускали] траурный полог.

Женщины [вставали] с запада от тела умершего, [обратившись] лицом на восток.

Хозяин и родственники поднимались в [зал] по западным ступеням, проходили к [восточной стороне от тела умершего, минуя его] ноги, [обращались] лицом на запад, закатывали [левые рукава].

Служилые *ши* омывали [руки, затем] занимали те же места, что и ранее[117].

Расстилали циновки — так, как и ранее.

Шанский жрец стелил [на циновку *дянь*] веревки *сяо*, [на них] — покрывало *цинь*, [сверху — другие] одежды, [из которых] самая красивая находилась снаружи. Одежды, дарованные правителем, не переворачивали.

[Если] прибывали *дафу*, то [*биньчжэ*] оповещал [их][118].

Служилые *ши* поднимали и переносили тело умершего [из комнаты на одежды у восточных ступеней, затем] возвращались на [прежнее] место.

Хозяин без конца бился [от горя по умершему].

Заканчивали [ритуал больших] одеваний — поднимали траурный полог.

---

[115] Эти действия означали, что жертвенные яства и вина, подносимые во время малых одеваний, больше не использовали в ритуале.

[116] Т.е. так, как описано в разделе 22.

[117] Т.е. так, как описано в разделе 21.

[118] *Биньчжэ* оповещал *дафу*, о том, что в данный момент проходит ритуал больших одеваний, поэтому у хозяина нет возможности выйти и встретить их поклоном [儀禮正義 2016: 1316].

Хозяин припадал к [телу] умершего — так, как и ранее.

Женщины поступали точно так же.

27[119]

Хозяин поднимал тело умершего и клал в гроб, горевал, как и ранее, после чего закрывал [гроб] крышкой, спускался [во двор по западным ступеням, склонялся] в поклоне *бай* последним из прибывших *дафу*, [затем возвращался в зал], обращая свой взор [в сторону] временной могилы, на север.

Братья хозяина возвращались на [прежнее] место. Женщины возвращались на [прежнее] место — к востоку [от восточных ступеней].

Обжаренное [зерно] располагали по одной корзине *куан* [у каждого] угла [гроба], после чего, [наложив на гроб доски, его] покрывали глиной[120].

[Хозяин] без конца бился [от горя по умершему].

[Когда] завершали покрытие глиной, [чжоуский] жрец брал [погребальную] хоругвь и водружал [ее к востоку от] временной могилы.

Хозяин возвращался на [прежнее] место, горевал, раскатывал [рукав].

[119] В данном разделе описан ритуал временного погребения (*бинь* 殯), который включал в себя следующие действия: помещение тела усопшего в гроб, расположенный во временной могиле (*сы* 肆), обмазывание гроба глиной и водружение погребальной хоругви. В «Ли цзи» встречаются два фрагмента, указывающие на разную дату совершения этого ритуала: «Ритуал *бинь* совершают на второй день» и «Ритуал *бинь* совершают на третий день» [禮記正義: 21, 137; 6, 102]. Оба утверждения верны, расхождение между ними объясняется тем, что в первом случае день смерти не учитывался, во втором — принимается за точку отсчета. После совершения ритуала *бинь* покои *цинь*, в которых и происходили все действия, описанные выше, начинали именовать «дворцом временного погребения» (*биньгун* 殯宮). Отсюда в тексте появляется слово «дворец».

[120] В ритуал временного погребения были включены мероприятия, направленные на защиту гроба от воздействия внешних факторов. Во-первых, от гроба отпугивали насекомых, о чем уже было сказано выше, во-вторых, на гроб сверху накладывали доски, которые следом покрывали глиной, — так защищали гроб от огня [儀禮正義 2016: 1318; Установления 2010: 336].

28

Затем располагали дары *дянь*.

[Служитель, несший] факел, [первым] поднимался в [зал] по восточным ступням. За ним следовал [сяский] жрец, державший платок, [и служитель, несший] циновку.

[Служитель] расстилал [циновку] в юго-западном углу комнаты, [направив] лицевой [стороной] к востоку.

[Сяский] жрец обращался, спускался [во двор] и вместе с *чжиши* [готовился] взять жертвенные яства.

Служилые *ши*, омыв [руки], поднимали котлы и вносили [во двор, располагали] лицевой [стороной] к западу, с севера — почитаемый, [все остальное происходило] так, как и ранее[121].

Располагали рыбу [на столик следующим образом]: головой налево, хребтом вперед[122], [три штуки в] три ряда. Сушеное мясо [кролика] подавали основанием [к тому, кому предназначалось подносимое].

[Сяский] жрец, как и ранее, держа слабое вино, [поднимался в зал первым], [а *чжиши*, державшие] чистое вино, чашу, вазу, столики, следовали [за ним], поднимались по восточным ступеням. Мужчины горевали.

Дяньжэнь уносил котлы [за ворота покоев. Те, кто держал дары] *дянь*[123], входили в комнату, [проходя] между центральными колоннами.

[Сяский жрец и *чжиши*, несшие] слабое вино и чистое вино [вставали, обратившись] лицом на север.

[*Чжиши*] располагали чаши [перед циновкой, чаша] с квашеной [мальвой] была справа, к югу от нее — [ваза с] каштанами, к востоку от нее — [ваза] с сушеным мясом; [столик] с поросенком — к востоку от чаш, еще восточнее — [столик] с рыбой; сушеное мясо [кролика] — отдельно к северу [между] столиками; слабое вино и чистое вино — с юга от ваз.

[Сяский жрец покрывал жертвенные яства] тканью — так, как и ранее.

---

[121] Т.е. так, как изложено в разделе 22.

[122] Согласно ритуальным предписаниям, рыбу «головой налево, хребтом вперед» (*цзо шоу цзинь ци* 左首進鬐) могли подносить лишь живому человеку, однако, как было сказано ранее, похоронный ритуал был исключением [白玉林, 遲鐸 2019: 927–928].

[123] Т.е. сяский жрец и *чжиши*, упомянутые абзацем выше.

Те, кто расположил [все необходимое], выходили, вставали с запада от двери, с запада — старшие.

Сяский жрец [выходил] последним, закрывал дверь, [затем] первым, [минуя] западную [сторону западной] центральной колонны, [проходил] к западным ступеням и спускался. Женщины горевали.

Дяньчжэ [проходили] к восточной [стороне] стойки, минуя южную. Мужчины горевали.

29

Гости выходили. Женщины горевали.

Хозяин провожал гостей за ворота [покоев, склонялся в] поклоне *бай*, входил [обратно], вместе с родственниками[124] оплакивал покойника, [обратившись] лицом на север. [Когда оплакивания заканчивались], родственники выходили — хозяин провожал гостей за ворота [покоев, склонялся в] поклоне *бай.*

[Когда] братья хозяина выходили за ворота [покоев] — оплакивания останавливали. Все [становились] с восточной стороны [за воротами покоев], обратившись] лицом на запад.

Закрывали ворота.

Хозяин [совершал] малый поклон *и*, [приглашая всех] пройти к траурной хижине[125].

30

Если правитель [желал] оказать милость [умершему], то посещал [большие] одевания.

[Когда шанский жрец] расположил [все] одежды [для ритуала, только тогда] прибывал правитель. Хозяин выходил, [чтобы] встретить [его] за центральными воротами; узрев головы лошадей [экипажа правителя], не рыдал, обращался, входил в ворота [покоев, придерживаясь] правой

[124] В оригинале: *сюнди* 兄弟. Чжэн Сюань пишет, что речь идет о родственниках умершего, уровень траура которых ниже *сяогун* 小功 [儀禮正義 2016: 1323].

[125] *Цы* 次, собирательный термин для хижин. Те, кому ритуал предписывал прибывать в глубоком трауре *чжаньцуй* 斬衰, проходили в хижины *илу* 倚廬; в трауре *цицуй* 齊衰 направлялись к хижинам *э'ши* 堊室; в трауре *дагун* 大功 проходили в траурный полог *вэйчжан* 帷帳. Самые легкие трауры *сяогун* 小功 и *сыма* 緦麻 проводили на ложе с циновкой-подкладкой (*чуанцзы* 牀笫) [儀禮正義 2016: 1323].

[створки, становился с восточной стороны, обратившись] лицом на север, [после чего] вместе с братьями закатывал [левый рукав].

Медиум[126] останавливался за воротами храма[127], [а] жрец, замещая его, [вел правителя]. Двое *сяочэней*[128], держа в руках алебарды (*гэ* 戈), [шли] перед [правителем и] двое — позади [него].

[Жрец от лица] правителя делал подношения [духам ворот[129], после чего правитель] входил в ворота [покоев] — хозяин [тут же] делал шаг в сторону. Правитель поднимался в [зал] по восточным ступеням, [становился, обратившись] лицом на запад. Жрец, [поднявшись в зал, становился] спиной к стене [восточных покоев] — лицом на юг.

Хозяин [проходил] в центр двора. Правитель рыдал.

Хозяин рыдал, касался лбом [земли] и [склонялся в] поклоне *бай*; топал [девять раз] и выходил. Правитель велел [хозяину] вернуться для проведения [ритуала больших одеваний] — хозяин возвращался на [прежнее] место. Правитель [велел] хозяину подняться в [зал] — хозяин [поднимался, вставал] с востока от западной центральной колонны, [обратившись] лицом на север. [Правитель велел] *гунам*, *цинам*, *дафу* подняться в [зал]; [поднявшись, они вставали] следом за хозяином, с востока — старшие.

Затем [начинали ритуал больших] одеваний.

[Когда ритуал] заканчивался, *гуны*, *цины* и *дафу* спускались в обратном [порядке], возвращались на [прежнее] место.

Хозяин спускался, выходил. Правитель велел хозяину вернуться — хозяин [проходил] в центр двора. Правитель садился [с восточной сто-

---

[126] *У* 巫, медиум, священнослужитель жреческого типа, но не духовенство, а состоявший на государственной службе, в чьи обязанности, как сообщает Чжэн Сюань, входило следующее: «Медиумы *у* ведали призывом [добра] и изгнанием [зла] в целях избавления от болезней» [儀禮正義 2016: 1326]. Ху Пэй-хуэй отмечает, что смерть служилого *ши* — это несомненно беда, поэтому правитель брал с собой медиума *у*.

[127] В оригинале использован знак *мяо* 廟 — «храм, храм предков». Чжэн Сюань разъясняет причину, по которой покои *цинь* в оригинале названы храмом *мяо*: «Всякие покои, [в которых] есть духи, называют *мяо*» [儀禮正義 2016: 1326].

[128] *Сяочэнь* 小臣, чиновник, наставлявший правителя в вопросах ритуала [儀禮正義 2016: 1326].

[129] Наш перевод основан на классической трактовке термина *шицай* 釋采, предложенной Чжэн Сюанем. Некоторые средневековые исследователи считают, что *шицай* означает снять узорчатую, неподобающую похоронному ритуалу одежду [儀禮正義 2016: 1326–1327; 白玉林, 遲鐸 2019: 884].

роны от умершего], поглаживал посередине груди. Хозяин касался лбом [земли] и [склонялся в] поклоне *бай*; топал [девять раз] и выходил. Правитель велел ему вернуться — хозяин возвращался на прежнее место.

Братья хозяина отступали к восточной стене[130], обращались лицом на юг.

Правитель спускался [во двор, затем, обратившись] лицом на запад, велел хозяину припасть к телу умершего. Хозяин поднимался в [зал] по западным ступеням, [проходил к востоку от тела умершего, минуя] ноги, [обращался] лицом на запад, припадал к телу умершего, [но] не к тому же месту, что и правитель, горевал. Супруга хозяина, [обратившись лицом] на восток, припадала [к телу умершего] — так, как это делал [хозяин].

[Хозяин] поднимал тело умершего и клал в гроб, после чего закрывал [гроб] крышкой, спускался [во двор] и выходил. Правитель велел ему вернуться — [хозяин] входил в ворота, [придерживаясь] левой [створки], наблюдал за тем, как [гроб] покрывали глиной.

Правитель поднимался в [зал], занимал [надлежащее] место[131].

Братья хозяина возвращались на [прежние] места.

[Когда] завершали покрытие глиной, хозяин выходил. Правитель велел ему вернуться [для подношения даров] *дянь* — [хозяин] входил в ворота, [придерживаясь] правой [створки], и затем [начинали располагать дары] *дянь*.

[Жрец и *чжиши*] поднимались в [зал] по западным ступеням.

Правитель в надлежащий момент горевал, хозяин — вместе с ним.

[Когда] завершали [подносить дары] *дянь*, хозяин выходил, оплакивания прерывали. Правитель выходил за ворота — в храме [вновь] рыдали; хозяин не рыдал, делал шаг в сторону — правитель [двумя руками опирался на] переднюю балку экипажа (*ши* 式/軾)[132].

[Сопровождающие правителя] завершали посадку в сопроводительный экипаж (*эрцзю* 貳車).

---

[130] *Дунби* 東壁, букв. «восточная стена», так в тексте «И ли» обозначено узкое пространство у восточного угла зала, между восточной стеной зала и восточной стеной покоев.

[131] У восточных ступеней, лицом на запад.

[132] Хозяин делал шаг в сторону, а правитель двумя руками опирался на переднюю балку экипажа — таким образом проявляли уважение друг к другу [儀禮集編 2021: 936].

Хозяин, рыдая, провожал [правителя] поклоном *бай*.

[После отбытия правителя хозяин] раскатывал [рукав], входил в [ворота покоев], занимал [надлежащее] место. Братья хозяина раскатывали [рукава].

[Хозяин склонялся] в поклоне *бай* последним из прибывших *дафу*, топал [девять раз].

Гости выходили — хозяин провожал поклоном *бай*.

31

На третий день[133] [родственники, носившие один из пяти уровней траура], облачались в [соответствующие траурные] одежды, [кому надлежало — брали] посох.

[Хозяин отправлялся] с благодарственным визитом к правителю и гостям; не благодарил за дары, [ныне скрытые] в гробу[134].

32

Утренние и вечерние оплакивания[135] [проводили], не избегая дни *цзы* и *мао*[136].

Женщины занимали места в зале, с юга [становились] старшие, рыдали; мужчины занимали места за воротами [покоев, с востока, обращались] лицом на запад, с севера [становились] старшие; к югу от них —

[133] Т.е. на следующий день после завершения ритуала *бинь*.

[134] Т.е. не благодарил за дарованную одежду (*суй* 襚).

[135] После завершения ритуала временного погребения (*бинь* 殯) вплоть до ритуала окончательного погребения (*цзан* 葬) каждый день утром и вечером проводили оплакивания. После утренних оплакиваний (*чжаоку* 朝哭) подносили утренние дары *дянь* (*чжаодянь* 朝奠), после вечерних оплакиваний (*сику* 夕哭) — вечерние (*сидянь* 夕奠).

[136] В оригинале: *бу би цзы мао* 不辟子卯, букв. «не избегать дней *цзы* и *мао*». Речь идет о днях древнего китайского календаря, построенного на циклических знаках (система «10 небесных стволов» и «12 земных ветвей»). Дни, включавшие знаки *цзы* (первая ветвь) и *мао* (четвертая ветвь), считались роковыми. Согласно исторической традиции, именно под такими знаками произошли величайшие катастрофы древности: в день *цзя-цзы* армия чжоуского У-вана разгромила государство Шан-Инь, а в день *и-мао* пало государство Ся [儀禮正義 2016: 1334].

мужчины родственники с иной фамилией[137], с юга [становились] старшие; следом за ними — гости [*цины* и *дафу*], с севера [становились] старшие; [*гуны*] — с востока от ворот, [обращались] лицом на север, с запада [становились] старшие; [титулованная знать из других царств] — с запада от ворот, [обращались] лицом на север, с востока [становились] старшие; [*ши*] — на западе, [обращались] лицом на восток, с севера [становились] старшие.

Хозяин занимал место [с востока], открывал ворота.

Женщины били себя в грудь, не рыдали.

Хозяин [склонялся] в поклоне *бай* в три стороны — гостям [на западе, юге и востоке] — [после чего], обратившись направо, входил в ворота [покоев], рыдал.

Женщины горевали.

Хозяин [становился] во дворе напротив восточной боковой стены, [обращался] лицом на запад.

Родственники[138] занимали места согласно их положению за [воротами]; к югу от хозяина находились *цины* и *дафу*; *гуны* — с востока от ворот, чуть проходили вперед; титулованная знать из других царств — с запада от ворот, чуть проходили вперед.

[Когда хозяин склонялся в поклоне перед гостями, местные и гости из другого царства занимали] равные [места], однако первыми [в ответ] кланялись гости из другого царства.

Всей титулованной знати [хозяин] кланялся у их мест.

Чэчжэ[139] омывали [руки] за воротами [покоев].

[*Чжиши*, державший в руках] факел, первым поднимался в [зал] по восточным ступеням. Мужчины горевали.

[Сяский] жрец брал слабое вино, [становился, обратившись] лицом на север, — к востоку от него становился [*чжиши*], взявший чистое вино; [*чжиши*], взявшие чашу, вазу, столики, [вставали, обратившись] лицом на юг, с запада [становились] старшие.

---

[137] *Вайсюнди* 外兄弟. Мужчины родственники с фамилией, отличной от фамилии умершего, несшие один из пяти уровней траура [白玉林, 遲鐸 2019: 339].

[138] В оригинале: *сюнди* 兄弟. Чжэн Сюань поясняет: «*Сюнди* — те, чей [траур уровнем] *цзицуй* [или] *дагун*» [儀禮正義 2016: 1336].

[139] *Чэчжэ* 徹者, букв. «тот, кто убирал [дары *дянь*]». В пяти абзацах ниже описано, как участники ритуала убирали дары *дянь*, которые были оставлены на ночь после ритуала больших одеваний (см. раздел 28) — такие дары *дянь* называли *судянь* 宿奠. Отсюда наш перевод.

[Сяский] жрец выходил [из комнаты] первым, [*чжиши*], взявшие вино, чашу, вазу, столик, по очереди [выходили] следом за ним и спускались [во двор] по западным ступеням. Женщины горевали.

Убирали [дары *судянь*] к юго-западу от [западной] боковой стены, под западным углом крыши.

[Державшие] слабое вино и чистое вино [становились, обратившись] лицом на север, с запада — старший; [державший] чашу располагал [ее, обратив] лицевой стороной на запад, [после чего] становился с севера от чаши, [обратившись] лицом на юг; [державшие] вазу, столик, расположив [их], вставали с запада от державшего чашу, с востока — старший; [державший] чистое вино располагал [его], возвращался на [прежнее] место; [державший] слабое вино располагал [его] с запада от [чистого вина], затем [становился] первым, проходил к жертвенным яствам, [минуя] хозяина с севера.

Затем располагали дары [*чжао*]*дянь*.

[Державшие] слабое вино, чистое вино, сушеное мясо, мясной соус поднимались в [зал]. Мужчины горевали.

[Сяский жрец и *чжиши*] входили в [комнату], располагали [дары] так, как и ранее[140], [но] не [покрывали] тканью.

Располагавшие [дары] выходили, становились с запада от двери комнаты, с запада — старший.

[*Чжиши*] тушил факел и выходил.

Жрец закрывал дверь [комнаты], первым спускался по западным ступеням. Женщины горевали.

Дяньчжэ [проходили] к восточной [стороне] стойки, минуя южную. Мужчины горевали.

Гости выходили. Женщины горевали, хозяин провожал поклоном *бай*.

Братья хозяина выходили. Женщины горевали.

[Все] выходили за ворота [покоев], прерывали оплакивания и возвращались [на прежние] места, [после чего] закрывали ворота [покоев].

Хозяин, проводив поклоном *бай* гостей, [совершал] малый поклон *и* младшим братьям, [приглашая их] пройти к траурной хижине.

[140] Сначала — чашу, затем — вазу, следом — чистое вино и последним — слабое вино.

33

[Каждое] новолуние[141] подносят дары *дянь*: одного поросенка, [соленую] рыбу и сушеное мясо [кролика].

Три котла располагали — так, как и ранее[142].

Жертвенные яства в восточной стороне были те, что и [ранее, однако] не было вазы, на ее место [помещали] просо (*суй* 黍) и гаолян (*цзи* 稷) в керамических сосудах (*вадуй* 瓦敦) с крышкой.

Хозяин кланялся гостям — так, как [это делал во время] утреннего и вечернего оплакивания.

[Когда хозяин] завершал [поклон], убирали [вечерние дары, затем], подняв котел, входили [в ворота покоев], ритуальные [действия по] погружению [жертвы в котел] полностью совпадали с теми, что [совершали в ходе] прежних подношений даров *дянь*[143].

[Служители справа], вычерпав [из котла яства] ложкой *би*, помещали ложку в котел; [служители слева] проходили [в зал со] столиками, [тогда служители справа, державшие] ложки *би*, выходили в порядке, обратном их входу, [а] *дяньжэнь* убирал котлы [за ворота покоев].

Их последовательность [при подъеме в зал: служитель, несший] слабое вино, [за ним несшие] чистое вино, квашеную мальву, мясной соус, просо, гаолян и столик.

Эти [жертвенные дары] располагали в комнате [в следующей последовательности: сначала] ставили чаши, [затем] — столик, отдельно — сушеное мясо, [на прежнее место] вазы — [сосуды с] просом и гаоляном. Крышки сосудов [*ва*]*дуй* открывали, [после чего], перевернув [каждую, клали] к югу от сосуда. Места слабого вина и чистого вина — те же, что и ранее.

[Когда все дары были размещены в надлежащее место, сяский] жрец и [служитель], державший чашу, [покрывали их] платками и затем выходили [из комнаты].

Хозяин, [его братья, женщины] в надлежащий момент горевали — все согласно ритуалу дневного и вечернего оплакивания.

---

[141] Первый день месяца по солнечно-лунному календарю.

[142] Т.е. так, как это предписывал делать ритуал больших одеваний.

[143] Т.е. подношений даров *дянь* после ритуала больших одеваний.

В полнолуние не [располагали] пышные дары[144].

Если [для умершего] подносили [плоды] нового [урожая (*цзяньсинь* 薦新), то] следовали [ритуалу] подношения даров *дянь* в новолуние.

[Когда] убирали дары *дянь*, [поднесенные] в новолуние, сначала брали слабое вино и чистое вино, [затем среди] оставшегося [сперва] брали то, что [в начале ритуала] располагали первым.

[Когда убирали] сосуды [*ва*]*дуй*, [держали их] ножками вперед, открывали крышки.

Выходили [из комнаты] в том же порядке, как входили.

[Убранные жертвенные яства и вина] располагали за [с юга-запада от западной боковой стены][145] в том же [порядке], как и в комнате.

34

Гадали [на] место погребения[146].

---

[144] Помимо новолуния «пышные» дары *дянь* также подносили в полнолуние (15 день месяца по солнечно-лунному календарю), однако служилым *ши* по рангу это было не позволено, поэтому они располагали те же дары, что и обычно во время утренних и вечерних оплакиваний [儀禮正義 2016: 1342].

[145] Что следует из комментариев Чжэн Сюаня [儀禮正義 2016: 1342].

[146] *Ши чжай* 筮宅, выбирать удачное место для могилы (*чжаоюй* 兆域) путем гадания на стеблях тысячелистника (*ши* 蓍). В ходе гадания получали некую гексаграмму, которую затем находили в «И-цзин» и на основе комментария определяли благоприятный (*цзи* 吉) или неблагоприятный (*сюн* 凶) результат гадания. Аристократы рангом *дафу* и выше выбирали место для могилы путем гадания по трещинам на щитках черепах и костях крупного рогатого скота (*бучжай* 卜宅) [儀禮正義 2016: 1343]. Интересные детали, раскрывающие особенности и значимость ритуала гадания, представлены в первой главе «Ли цзи»: «Внешние дела[I] [проводят] в янские, нечетные, дни. Внутренние дела[II] [проводят] в иньские, счетные, дни. В ходе всяких гаданий на день, будь то на стеблях тысячелистника или щитках черепах, если [гадают на день] вне [нынешней] декады, [то] говорят “далекий день *такой-то*”, если [гадают на день] нынешней декады, [то] говорят “близкий день *такой-то*”. В траурных ритуалах сначала гадают на день следующей декады (*юаньжи* 遠日), а в радостных ритуалах — на день нынешней декады (*цзиньжи* 近日)… Гадание проводят не более трех раз, не чередуют гадания на стеблях и на щитках… Гадания на стеблях и щитках — это то, с помощью чего прежние совершенномудрые *ваны* заставили народ верить во времена года и дни [солнечно-лунного календаря], почитать духов *гуй* и *шэнь*, бояться законов и приказов; то, с помощью чего позволили народу разрешать сомнения и устранять нерешительность [в делах]. Поэтому говорят: “[Если] возникает сомнение и [в целях его разрешения] прибегают к гаданию, то [знают, что] никто

Чжунжэнь[147] планировал [место погребения].

В четырех углах выкапывали [яму, выбрасывая] землю за [периметр могилы]; выкапывали [яму] в центре, [выбрасывая] землю к югу от нее.

Завершали утренние оплакивания, хозяин и [его братья] вместе отправлялись к [*чжунжэню*, становились] с юга от места погребения, [обращались] лицом на север, развязывали повязки *де*.

Цзай[148] находился справа от хозяина.

Гадатель[149] [обращался] лицом на восток, [после чего, взяв левой рукой за нижнюю часть футляра для гадательных стеблей, правой рукой] открывал верхнюю часть футляра, [передавал ее в левую руку]; держа [обе части футляра] вместе, получал указания [от *цзая*, обратившись] лицом на юг.

[*Цзай*, передавая] указания [хозяина], сообщал: «Скорбящий сын имярек гадает [на] место погребения для своего отца некого *фу*, [ныне] думает [выбрать] это [место как] основу для потаенного жилища [отца]. Не будет ли потом беды?»

Гадатель с готовностью соглашался, не повторял слова [хозяина], обращался направо, лицом на север, гадал у насыпи в центре. Писарь[150] находился слева [от него].

не будет оспаривать [полученный ответ]; [если] событие проводят в [выбранный гаданием] день, то [знают, что] оно непременно будет успешно [осуществлено]”» [禮記正義 URL: 21, 110–121].

[I] *Вайши* 外事. Внешними делами называют жертвоприношения внешним духам, охоту и военные походы. Согласно традиции, эти дела было необходимо проводить в так называемые «твердые дни» (*ганжи* 剛日) — дни, соответствующие нечетным небесным стволам с мужской *ян*: *цзя* 甲, *бин* 丙, *у* 戊, *гэн* 庚 и *жэнь* 壬.

[II] *Шэйши* 內事. Внутренними делами называют жертвоприношения внутренним духам, ритуал инициации, брачный и похоронный ритуалы. Согласно традиции, их следовало проводить в «мягкие дни» (*жуаньжи* 柔日) — дни, соответствующие счетным небесным стволам с женской *инь*: *и* 乙, *дин* 丁, *цзи* 己, *синь* 辛 и *гуй* 癸.

[147] *Чжунжэнь* 冢人, чиновник, ведавший кладбищами, поиском и планировкой удачного места для могилы [儀禮正義 2016: 1343].

[148] В оригинале: *миншичжэ* 命筮者, букв. «тот, кто [передавал] указания гадателям». Речь идет о мажордоме *цзай* 宰.

[149] *Шичжэ* 筮者, жрец-гадатель на стеблях тысячелистника.

[150] *Гуачжэ* 卦者, букв. «тот, кто [записывал на земле] гексаграммы, [полученные в ходе гадания]».

[Когда] заканчивали гадания, [писарь переписывал результат на дощечку, затем передавал гадателю, который следом], держа в руке [дощечку] с гексаграммой, демонстрировал ее *цзаю*.

Цзай, приняв и просмотрев, возвращал дощечку обратно.

[Гадатель, обратившись] лицом на восток, [вместе с] другими [гадателями] изучал гексаграмму. Закончив, [они] проходили [вперед], сообщали *цзаю* и хозяину: «Результат гадания — благоприятный».

Хозяин [вновь завязывал] повязку *де*, рыдал, не топал.

Если [результат гадания был] неблагоприятный, [то] гадали на [вновь] выбранном [месте], согласно тому же ритуалу, что и ранее.

По возвращении [хозяин и его братья] рыдали перед гробом с телом умершего, [обратившись] лицом на север, не топали.

35

[Когда] заканчивали [изготовление] горизонтальных и вертикальных балок внешнего гроба (*цзинго* 井椁), хозяин, [обратившись] лицом на запад, [склонялся] в поклоне *бай* мастерам (*гун* 工), слева [направо] обходил [и осматривал] внешний гроб[151], возвращался на [прежнее] место, рыдал, не топая ногами. Женщины рыдали в зале.

Подносили материалы для [изготовления погребальной утвари] за ворота [дворца] временного захоронения, [располагали] передней [стороной] к западу, с севера [ставили] почитаемое, сворачивали.

Хозяин осматривал все, [затем] рыдал так же, как [после осмотра] внешнего гроба.

[Когда] подносили неукрашенную и украшенную [погребальную утварь], [хозяин поступал] точно так же.

36

Гадали на день [погребения][152].

Завершив утренние оплакивания, [хозяин, его братья и гости] — все возвращались на места за [воротами покоев].

[151] Осматривал гроб, проходя вокруг него по часовой стрелке: с южной стороны к западной, затем к северной и восточной.

[152] *Бу жи* 卜日, гадать на день погребения по трещинам на костях крупного рогатого скота или на щитках черепах.

Гадатель[153] сначала помещал передней [стороной] к югу щиток черепахи на циновку в западной боковой комнате, [затем] клал палку для прижигания (*чучунь* 楚焞) рядом с факелом, с востока от щитка черепахи.

Цзучжан[154] прибывал на гадание.

[*Цзучжан*] с *цзунжэнем*[155] облачались в ритуальные одежды[156], вставали с запада от ворот [покоев], лицом на восток, с юга — старший.

Трое чтецов[157] находились с юга от них, с севера — старший.

Гадатель и [служитель], державший факел, [а также] тот, кто [нес] циновку — находились с запада от [западной] боковой комнаты.

Закрывали восточную створку ворот.

Супруга хозяина вставала внутри ворот, [у западной створки].

[Для гадателей] стелили циновки: за порогом, к западу от притворного столбика[158].

Цзунжэнь обращался к [хозяину]: «[Все] готово [для проведения] ритуала».

Хозяин [вставал] лицом на север, развязывал повязку *де*, перекидывал через левую руку.

Прибывший на гадание занимал место с востока от ворот, [обращался] лицом на запад.

Гадатель брал щиток и факел, [затем] сначала располагал щиток [на циновку в воротах] передней [стороной] на запад, [после чего] к северу [от щитка клал] факел.

Цзунжэнь принимал [из рук] гадателя щиток, демонстрировал [*цзучжану* его] верхнюю [часть]. Прибывший на гадание принимал [щиток], осматривал и возвращал его [обратно]. *Цзунжэнь* обращался, немного отступал, принимал указания [*цзучжана*].

[*Цзучжан*] сообщал [мантическую формулу]: «Скорбящий сын имярек [желает] провести гадание на грядущий день *такой-то* в связи

---

[153] *Бужэнь* 卜人, жрец-гадатель по трещинам на щитках/костях.

[154] *Цзучжан* 族長, чиновник, ведавший делами рода. В тексте его также называют «прибывшим на гадание» (*либу* 涖卜).

[155] *Цзунжэнь* 宗人, жрец, служитель культа предков [Ульянов 2016: 144].

[156] *Цзифу* 吉服, ритуальные одежды, речь идет о платье *сюаньдуань* 玄端.

[157] *Чжаньчжэ* 占者, жрецы-чтецы, разгадывавшие трещины на гадательной кости/щитке.

[158] *Не* 闑, притворный столбик порога, который находился по центру ворот.

с погребением своего отца некого *фу*. [Если в этот день] предать [земле тело] отца, не будет ли [сын] в скором времени сожалеть?»[159]

[*Цзунжэнь*] с готовностью соглашался, не повторял указания, обращался, занимал циновку, [обращался] лицом на запад, садился, записывал на щитке [мантическую формулу], вставал, передавал щиток гадателю, [после чего] становился спиной к восточной створке. Гадатель садился, прижигал щиток [горящей палкой], вставал.

Цзунжэнь, приняв [из рук гадателя] щиток, демонстрировал [его] прибывшему на гадание. Прибывший на гадание принимал [щиток], осматривал и возвращал [обратно].

Цзунжэнь [возвращал щиток гадателю], отступал [на место с запада от ворот, обращался] лицом на восток. [Гадатель передавал щиток чтецам], после чего [они] вместе разгадывали трещины, [а когда] заканчивали, [возвращали щиток обратно *цзунжэню*].

[*Цзунжэнь*], не выпуская [из рук] щиток, сообщал прибывшему на гадание и хозяину: «Разгадав трещины на щитке, сообщаю: “День *такой-то* — благоприятный”»[160].

[*Цзунжэнь*] передавал щиток гадателю, сообщал [результат гадания] супруге хозяина — та рыдала, [затем] сообщал титулованной знати — [*гунам*, *цинам* и *дафу*].

Посылали человека оповестить множество гостей[161] [о результате гадания].

Гадатель убирал щиток.

Цзунжэнь сообщал [хозяину]: «Ритуал [гадания на день] окончен».

Хозяин [завязывал] повязку *де*, входил в [ворота покоев], рыдал так же, как [по возвращении с ритуала] гадания на место погребения[162].

Гости выходили, [хозяин] провожал поклоном *бай*.

Если [результат гадания оказывался] неблагоприятным, [то] гадали на [вновь] выбранный [день] согласно тому же ритуалу, что и ранее.

---

[159] Перевод этого фрагмента основан на комментарии Чжан Эр-ци 張爾岐 (1612–1678) [儀禮正義 2016: 1354–1355]. Возможны другие варианты, однако толкование, предложенное Чжан Эр-ци, нам кажется наиболее обоснованным.

[160] В тексте употреблена классическая для гадательных надписей мантическая словесная формула *чжань юэ* 占曰 «прочли ответ» (букв. «разгадав трещины на гадательной кости/щитке, сказать»).

[161] Чжэн Сюань поясняет: «Множество гостей (*чжунбинь* 衆賓) — коллеги и друзья [умершего], не прибывшие на [ритуал]» [儀禮正義 2016: 1356].

[162] Т.е. так, как описано в последнем предложении раздела 34.

Глава 13[163]
РИТУАЛ, [НАЧИНАВШИЙСЯ] ПО ОКОНЧАНИИ ВЕЧЕРНЕГО [ОПЛАКИВАНИЯ] (Из трактата «Благопристойность и ритуал»)

1

По окончании вечернего оплакивания[164] [служитель] спрашивал у [хозяина] о времени извлечения [гроба[165] и] оповещал гостей.

2

[На следующий день] пробуждались рано[166], располагали умывальные [принадлежности] за воротами храма предков, [там же] расставляли [три] котла — все [они стояли] так же, [как после ритуала] временного погребения[167].

Жертвенные яства [и вино] в восточной стороне — те же, что и [после ритуала временного погребения].

Подставку *ичуан*[168] устанавливали [во дворе], между ступенями.

3

Двое [*чжиши*, державшие] факелы, ожидали за воротами [дворца] временного погребения.

---

[163] Перевод выполнен по [儀禮正義 2016: 1357–1463].

[164] Речь идет об оплакивании, которое проводили вечером второго дня до ритуала погребения.

[165] *Цинциши* 請啟期, букв. «Спрашивать о времени извлечения [гроба из временной могилы]». Вечером второго для до ритуала погребения у хозяина спрашивали о времени извлечения гроба (*ци* 啟) из временной могилы (*сы* 肆) и переноса его в храм предка. Ритуал извлечения гроба проводили на следующий день, а ритуал погребения — через день. Данный ритуальный акт носил символический характер, так как сроки были предопределены заранее в ходе гадания, и именно день погребения служил отправной точкой для расчета времени проведения *цинциши*, а не наоборот.

[166] Задолго до восхода солнца.

[167] Речь идет о 28 разделе 12 главы.

[168] *Ичуан* 夷牀, букв. «подставка под [гроб с] умершим». С её помощью «выправляли [направление] гроба» (*чжэн цзю* 正柩), см. ниже раздел 4.

Мужчины [надевали головной убор *вэнь*, женщины] связывали волосы [в узел] *чжуа*, распускали пояски [повязки *де* на пояс, затем все] занимали места — так, как и ранее[169].

[Когда хозяин входили во дворец], женщины не рыдали.

Хозяин [совершал] поклон *бай* гостям, входил во [дворец], занимал место и закатывал [левый рукав].

Шанский жрец [надевал головной убор] *вэнь*, закатывал [левый рукав, затем], взяв полотно *гунбу*, входил во [дворец], восходил на последнюю западную ступень и, не поднимаясь в зал, издавал три [громких] звука, [зазывая духов, после чего] трижды [выкрикивал]: «Извлекаем [гроб]!»; велел [всем] рыдать.

[*Чжиши*, державшие] факелы, входили во [дворец].

[Чжоуский] жрец спускался [во двор, где], разминувшись с сяским жрецом перед ступенями, брал [погребальную] хоругвь и располагал у стойки *чун*.

[Хозяин] без конца бился [от горя по умершему].

Шанский жрец полотном *гунбу* смахивал с гроба [пыль и накрывал его] покрывалом *ицинь*.

4[170]

[Гроб] перевозили в [храм] деда-предка при помощи волока.

[Входили в храм в следующем порядке]: первым [входил несший] стойку *чун*, следом — [несшие] дары [*цун*]*дянь*[171], затем — [державший] факел, после — [перевозящие] гроб, далее — [державший] факел и в конце — хозяин [и гости][172].

Поднимали [гроб в зал] по западным ступеням.

---

[169] За воротами покоев, как при утренних и вечерних оплакиваниях, см. 2-й абзац раздела 32 главы 12.

[170] В разделе описано так называемое «представление [духу] деда-предка» (*чао-цзу* 朝祖): из дворца гроб перевозили в храм деда-предка для представления умершего предку и поднесения даров *дянь*.

[171] Дары, описанные в разделе 4, называли *цундянь* 從奠, букв. «дары *дянь*, привезенные вместе [с гробом из дворца временного погребения]». Отсюда наш перевод.

[172] Чжэн Сюань добавляет важные детали: «Мужчины [входили], придерживаясь правой [створки ворот], а женщины — левой. Порядок входа определялся родством [с умершим: близкие родственники — спереди, дальние — позади]» [儀禮正義 2016: 1365].

[Несшие] дары [*цун*]*дянь* ожидали снизу, [обратившись] лицом на восток, с севера [становились] старшие. Затем поднимался хозяин, [после чего] всходили женщины — [все обращались] лицом на восток. Братья хозяина занимали места [перед] восточными [ступенями].

Выправляли [направление] гроба между двумя центральными колоннами с помощью подставки *ичуан*[173].

Хозяин [становился] с востока от гроба, [обратившись] лицом на запад.

Устанавливали стойку *чун* — так, как ранее[174].

[Несшие] циновки поднимались в [зал], расстилали [циновки] с запада от гроба.

Дары [*цун*]*дянь* располагали так же, как ранее [к западу от гроба], накрывали платками — [несшие дары] поднимались и спускались по западным ступеням.

Хозяин без конца бился [от горя по умершему; закончив], спускался [во двор, совершал] поклон *бай* гостям, занимал [надлежащее] место, горевал, поправлял одежду.

Супруга хозяина и родственники, [минуя] ноги [умершего, проходили к восточной стороне гроба, обращались] лицом на запад.

5

Закатывали экипажи покойного[175] [во двор: останавливали у места] напротив восточной стрехи, дышлом к северу.

С рассветом тушили факелы.

Чэчжэ поднимались в [зал] по восточным ступеням, [затем, взяв дары *цундянь*], спускались [во двор] по западным.

Затем [располагали] дары [*цяньцзу*]*дянь*[176] на то же место, что и ранее[177], — поднимались и спускались по западным ступеням.

Хозяин в надлежащий момент горевал.

---

[173] На войлоке гроб поднимали в зал, после чего переставляли его на подставку *ичуан*, с помощью которой «выправляли [направление] гроба» (*чжэн цзю* 正柩) — обращали его передней стороной к северу.

[174] См. 15 раздел 12 главы.

[175] Здесь речь идет о трех экипажах, которые умерший использовал при жизни: *шэнцзюй* 乘車, *даоцзюй* 道車 и *гаоцзюй* 稾車. Подробнее о них см. ниже, в разделе 17.14.

[176] *Цяньцзудянь* 遷祖奠, букв. «Дары *дянь*, [которые подносили после] перемещения [гроба в храм] деда-предка».

[177] С запада от гроба, перед циновкой.

Вводили [шесть] лошадей с кожаными хомутами (*ин* 纓), [украшенными шелковыми шнурками трех цветов] в три витка [каждого цвета], вводили в ворота мордой к северу, конюхи (*юйжэнь* 圉人), [встав] между двумя [лошадьми], вели их за сплетенные поводья[178].

Возничий (*юйчжэ* 御者), держащий плеть, стоял позади лошадей.

[Хозяин] рыдал, топал [девять раз, выражая горечь утраты].

[Конюхи] обращали [лошадей] направо и выходили, [следом] выходили гости — хозяин провожал за ворота.

Служитель спрашивал у [хозяина] о времени прощального подношения даров [*дянь*][179].

[Хозяин] отвечал: «[Когда] солнце склонится [к западу]».

6

[Когда солнце склонялось к западу], хозяин входил в [храм], закатывал левый [рукав], затем погружали [гроб на катафалк[180] — хозяин] без конца бился [от горя по умершему. Когда] заканчивали привязывать [гроб к катафалку, хозяин] поправлял одежду.

Дары [*цяньцзу*]*дянь* спускали [во двор и располагали с западной стороны от катафалка], напротив передней веревки[181].

Шанский жрец украшал гроб: [на катафалк устанавливал деревянную раму с пологом[182], крепил] один бамбуковый водоскат (*чи* 池),

[178] Один конюх брал поводья двух лошадей, сплетал их в руке (*цзяо пэй* 交轡) и вводил лошадей в храм.

[179] *Цзу* 祖, прощальный пир, проводы (для живого человека); прощальное подношение даров *дянь* (для умершего), которое проводили перед выносом гроба из храма предков [儀禮正義 2016: 1372].

[180] Катафалк (*цзюцзюй* 柩車), согласно комментариям Чжэн Сюаня, ввозили во двор и располагали между восточными и западными ступенями, когда храм покидали гости (см. конец 6 раздела) [儀禮正義 2016: 1372]. Катафалк по форме напоминал дроги.

[181] Гроб привязывали к катафалку двумя веревками: одной спереди и одной сзади. Передняя веревка проходила на уровне плеча умершего [儀禮正義 2016: 1372].

[182] *Лю* 柳 / *цян* 牆, деревянная рама для крепления полога, которую устанавливали на катафалк с гробом. Иногда термины *лю* и *цян* разводили: первый указывал на верхнюю часть рамы, а второй — на боковые стороны рамы. На раму натягивался полог, который также состоял из двух частей. Верхняя часть ткани, крепившаяся к раме *лю*, называлась *хуан* 荒, а боковые стороны полога, закрывавшие конструкцию с четырех сторон и фиксировавшиеся к раме *цян*, именовались *вэй* 帷 [白玉林, 遲鐸 2019: 424; 錢玄, 錢興奇 1998: 564]. Полог защищал гроб с телом усопшего от посторонних взглядов во время траурной процессии.

узелки[183], [которые] спереди были красные, а сзади — черные, трехцветный помпон[184] без украшающих раковин каури.

Крепили шелковые постромки гроба[185], привязывали постромки катафалка[186].

Располагали погребальную утварь[187] с запада от экипажа [*чэнцзюй*]; опорную раму[188] в горизонтальном [положении], перевернув ее[189]; защитную решетку, [изготовленную из] трех горизонтальных, двух вертикальных [брусков]. Добавляли три защитные циновки; защитные под-

[183] В оригинале использовано слово *ню* 紐, согласно комментариям Чжэн Сюаня, «*ню* — это то, с помощью чего соединяли (в другом месте он использует слово «связывают». — *И.Р.*) верхние и нижние части полога — *хуан* и *вэй*» [儀禮正義 2016: 1375]. Какой формы были *ню*, ханьский ученый не поясняет. Бай Юй-линь и Чи До полагают, что *ню* — это пуговицы [白玉林, 遲鐸 2019: 424], однако в «Ли цзи» сказано: «Служилые *ши* имели два красных *ню* и два черных *ню*» [儀禮正義 2016: 1375]. Вероятно, четыре пуговицы вряд ли были способны удержать и соединить части полога. Мы полагаем, что *ню* — это узелки, крепившиеся к верхней и нижней части полога. Отсюда наш перевод.

[184] *Ци* 齊, декоративный помпон, набитый пухом, который крепили к центру верхней части полога [白玉林, 遲鐸 2019: 1000].

[185] *Би* 披, постромки гроба. Представляли собой шелковые веревки, которые крепились с двух сторон гроба к специальным петлям (*дай* 戴): две веревки слева и две справа. При транспортировке гроба каждую веревку удерживало два человека; это позволяло защитить гроб от опрокидывания и чрезмерной тряски во время процессии [白玉林, 遲鐸 2019: 524].

[186] *Инь* 引, постромки, за которые тянули катафалк. Они крепились к передней перекладине (*лу* 輅) катафалка [儀禮正義 2016: 1376].

[187] *Минци* 明器, похоронная утварь, специально изготовлявшаяся для погребения с покойником.

[188] *Чжэ* 折, опорная рама. Деревянная конструкция, изготовленная из большой цельной прямоугольной доски, с восьмью квадратными отверстиями, образующими решетку 2×4. После погружения гроба в могильную яму сверху него устанавливали раму *чжэ*, которую затем накрывали тремя защитными тростниковыми циновками *канси* 抗席. Поверх циновок клали защитную решетку *канму* 抗木. Эта конструкция распределяла давление грунта и защищала гроб от повреждений [儀禮正義 2016: 1378].

[189] Чжэн Сюань добавляет следующие комментарии: «Переворачивали ее (т.е. раму. — *И.Р.*) — [делали так, чтобы было] видно красивую сторону (*шаньмянь* 善面)» [儀禮正義 2016: 1379]. Что подразумевается под «красивой стороной» не до конца ясно, можно предположить, что одна сторона рамы *чжэ* подвергалась особой обработке (например, строганию).

стилки[190] из темно-серой грубой ткани с окантовкой, [стелили] также: две вертикально, три горизонтально.

[Погребальную] утварь [располагали так]: к юго-западу почитаемое, сворачивали.

[С северного края] защитных подстилок [в западную сторону расставляли]: две тростниковые корзины[191]; три бамбуковые корзины[192], [в которые по отдельности насыпали] просо, гаолян, пшеницу; три керамических сосуда (*вэн* 甗), [в которые по отдельности добавляли] кислый соус[193], мясной соус, измельченные [имбирь и корицу] и накрывали грубой тканью; два керамических сосуда (*у* 甒), [которые по отдельности наполняли] слабым вином, чистым вином и накрывали полотном *гунбу* — все [выше перечисленное находилось] на прямоугольных деревянных столиках (*хэн* 桁), [горлышко сосудов] было заткнуто.

[Располагали] повседневную утварь: лук, стрелы, двузубая соха и однозубая соха[194], два [сосуда] *дуй*, две чаши (*юй* 杅), лохань *пань* и ковш *и*[195]. Ковш ставили на лохань, [направив] горлышко на юг.

Не было ритуальной утвари[196], [однако могли] быть музыкальные инструменты, используемые на пирах[197].

[Располагали] военную утварь: нагрудник (*цзя* 甲), шлем (*чжоу* 胄), щит (*гань* 干), бамбуковый колчан (*цзэ* 笮).

---

[190] *Инь* 茵, защитная подстилка. Подстилки набивали ароматными травами (подробнее см. раздел 15.17) и перед погружением гроба располагали на дно могилы (две вертикально, три горизонтально), таким образом защищали гроб от влаги [儀禮正義 2016: 1380].

[191] *Бао* 苞, тростниковая корзина для мяса. В ходе похоронного ритуала с их помощью упаковывали жертвенное мясо поросенка и барана/козы.

[192] *Шао* 筲, бамбуковая корзина для круп.

[193] *Си* 醯, кислый соус, напоминавший уксус и изготавливавшийся из зерновых культур [錢玄, 錢興奇 1998: 1244].

[194] *Лэй сы* 耒耜. Подробнее о сохах см. [錢玄, 錢興奇 1998: 761].

[195] Лохань *пань* 槃 и ковш *и* 匜 использовали во время мытья рук: человек располагал одну руку над лоханью *пань* и другой рукой поливал водой из ковша *и.* Китайские археологи довольно часто находили *пань* и *и* вместе [蟠虺紋… URL].

[196] *Цзици* 祭器, ритуальная утварь (ромбовидный ларь *фу* 簠, сосуд *гуй* 簋, котлы *дин* 鼎, столики *цзу* 俎 и др.). Ритуал служилого *ши* не подразумевал наличие ритуальной утвари.

[197] Например, орга́ны (*шэн* 笙) и цитры (*сэ* 瑟) [Рябухин 2025б: 46–47].

[Располагали] обыденную утварь[198]: трость, коническая шляпа (*ли* 笠), опахало (*ша* 翣).

7

[*Чжиши*] убирали дары [*цяньцзу*]*дянь*, [затем, держа в руках] платки и циновки, ожидали в западной стороне [двора].

Хозяин в надлежащий момент горевал, закатывал [левый рукав].

Шанский жрец управлял [движением] катафалка, [разворачивал его на юг][199] и затем [готовились] отправиться в путь.

[Хозяин] горевал, поправлял одежду, [становился] чуть южнее [гроба] — напротив передней веревки. Женщины спускались [во двор], занимали места между ступенями.

[Перед тем как] отправиться в путь, обращали экипажи[200] [на юг, но] не обращали [погребальную] утварь[201].

[Чжоуский] жрец брал [погребальную] хоругвь и располагал на защитную подстилку. [Другие] два человека обращали стойку *чун* налево[202].

Расстилали циновки, после чего [располагали] прощальные дары [*цзу*]*дянь*[203] — так же, как и ранее.

Хозяин в надлежащий момент горевал.

---

[198] *Яньци* 燕器, обыденная утварь. Утварь, которую использовали для повышения личного комфорта: трость — помогала снизить нагрузку на ноги, коническая шляпа — защищала от солнца и дождя, опахало — помогало в знойную погоду [儀禮正義 2016: 1384].

[199] Готовились к отъезду к месту погребения. В тот момент катафалк находился во дворе храма и был обращен к северу, чтобы начать движение, требовалось развернуть катафалк на юг — к воротам. Эта задача была поручена шанскому жрецу. Он, держа в руке полотно *гунбу*, вставал перед катафалком и затем вел его (*юй цзю* 御柩, букв. «управлял [движением] катафалка») по часовой стрелке с севера на юг, в то же время следил, чтобы гроб не опрокинулся. Это действие именовалось «разворот катафалка» (*хуань цзю* 還柩). Во время разворота катафалк оставался на прежнем месте. Дальнейшие события описаны в разделе 13.

[200] Речь идет об экипажах, упомянутых в начале раздела 5.

[201] Поскольку к югу уже стояло почитаемое, см. раздел 6.

[202] Т.е. направляли ее передней стороной к югу.

[203] *Цзудянь* 祖奠, букв. «дары *дянь*, [которые подносили во время] прощания». С их помощью «сообщали» душе умершего о готовящемся выносе гроба.

[Вновь] вводили лошадей — так же, как и ранее[204].

Гости выходили — хозяин провожал.

Служитель спрашивал у [хозяина] о времени погребения.

[Дав ответ, хозяин] входил в [ворота храма], возвращался на прежнее место.

8

Гун [отправлял посланника вручить хозяину] дары *фэн*[205]: связку черного и лилового шелка, две лошади.

Биньчжэ выходил, спрашивал [посланника о цели визита, получив ответ], входил [обратно и] сообщал [хозяину].

Хозяин откладывал трость, приветствовал [посланника] за воротами храма, не рыдал; входил в ворота первым, [придерживаясь] правой [створки, вставал, обратившись] лицом на север, [затем] вместе с братьями закатывал [левый рукав].

Вводили лошадей в [храм], располагали [с южной стороны стойки *чун*].

Гость[206], держа в руках шелк, [шел] к западу от лошадей, [становился] напротив передней перекладины [катафалка] лицом на север и обращался с речью.

Хозяин рыдал, касался лбом [земли] и [склонялся в] поклоне *бай*, [затем] топал [девять раз, выражая горечь утраты].

Гость клал шелк в левую стойку катафалка[207], [после чего] выходил.

Цзай [проходил] с севера от хозяина, подбирал шелк [и относил] к востоку.

Служилый *ши* принимал лошадей и выводил из [храма] — хозяин провожал за ворота, [склонялся] в поклоне *бай*, поправлял одежду, входил в [ворота храма], возвращался на прежнее место, [подбирал] трость.

---

[204] Т.е. так, как описано в разделе 5.

[205] *Фэн* 賵, дары, предназначенные для помощи хозяину в проведении похорон (подношение средств для похорон). Если получателем был служилый *ши*, то в качестве даров *фэн* могли подносить только шелк и лошадей.

[206] Т.е. посланник.

[207] *Фу* 服 / *пиньфу* 牝服 (или *цзяо* 較), стойки, расположенные на боковых сторонах повозки и используемые для размещения вещей [錢玄, 錢興奇 1998: 366–367].

9

[Прибывали] гости[208] [с целью] вручить дары *фэн*.

[Об их прибытии] сообщал [*биньчжэ*]: он выходил, спрашивал [гостей о цели визита, получив ответ], входил [обратно] и сообщал [его хозяину], выходил и оповещал [гостей, что их визита с почтением] ожидает [хозяин].

Лошадей вводили в [храм], располагали [с южной стороны стойки *чун*].

Гости держали в руках шелк, *биньчжэ* первым входил в [ворота], гости — следом [за ним, после чего] обращались с речью — так, как и ранее[209].

Хозяин [склонялся] в поклоне *бай* на месте, не горевал.

Гости клали шелк — так, как и ранее.

Подбирали шелк и принимали лошадей — так, как и ранее.

Биньчжэ [вновь] выходил и спрашивал [гостей о цели визита].

Если [целью было] поднести дары *дянь*[210], [то] *биньчжэ*, [получив ответ], входил [обратно] и сообщал [его хозяину], выходил и вводил гостей.

[Гости] обращались с речью — так, как и ранее.

Служилый *ши* принимал барана — так же, как [ранее] принимал лошадь.

[*Биньчжэ*] вновь [выходил] и спрашивал [гостей о цели визита].

Если [целью было] поднести дары *фу*[211], [то] *биньчжэ*, [получив ответ], входил [обратно и] сообщал [его хозяину].

---

[208] Чжэн Сюань поясняет: «Гости — аристократы *цины*, *дафу* и *ши*» [儀禮正義 2016: 1380].

[209] В настоящем разделе выражения «так, как и ранее» отсылают нас к аналогичным действиям, описанным в разделе 8.

[210] *Дянь* 奠, дары, которые использовали в жертвоприношениях. Согласно ритуалу, подносить их могли исключительно родственники усопшего, причем дары должны были быть наиболее ценными [儀禮正義 2016: 1394–1395]. В оригинальном тексте в качестве дара *дянь* значится баран (*ян* 羊) — наиболее почитаемое жертвенное животное.

[211] *Фу* 賻, дары, предназначенные для материальной помощи хозяину в проведении похорон. Если получателем был служилый *ши*, то в качестве даров *фу* могли подносить различные товары и ценности.

Хозяин выходил, [придерживаясь] левой [створки] ворот, [обращался] лицом на запад.

Гости обращались с речью, [встав] лицом к востоку, — хозяин [склонялся] в поклоне *бай*.

Гости садились [на землю] и располагали [дары *фу*, после чего] *цзай* [проходил к ним], минуя хозяина с северной [стороны], подбирал дары, [обратившись] лицом на восток, [затем] возвращался на [прежнее] место.

Если не было утвари, [в которую можно было бы поместить дары *фу*], то [*цзай*] принимал их [из рук гостя], стоя напротив [него].

[*Биньчжэ*] вновь [выходил], спрашивал [гостей о цели визита].

Гости сообщали, что [все] дела выполнены, — хозяин провожал поклоном *бай*, [затем] входил в [ворота храма].

[Если прибывали гости с целью] поднести дары *цзэн*[212], [об их прибытии] сообщал [*биньчжэ*]: он выходил, спрашивал [гостей о цели визита, получив ответ], вводил гостей — так, как и ранее.

Гости клали шелк — так, как и ранее[213].

Если [подносили] украшенную [погребальную] утварь, то садились и располагали [с запада от экипажа *чэнцзюй*].

Всякий раз, когда вступали в ритуал [с гостями], непременно спрашивали [цель визита], а в конце [ритуала] провожали поклоном *бай*.

Родственники[214] могли подносить дары *фэн* и *дянь*.

Знакомые [и друзья] не подносили дары *дянь*, вручали дары *фэн*.

Знакомые умершего подносили дары [*фэн* и] *цзэн*, а знакомые хозяина — дары [*фэн* и] *фу*.

На дощечке (*фан* 方) записывали [все] дары [и имена дарителей] в девять, или в семь, или в пять [строк].

На бамбуковых планках (*цэ* 策) записывали [всю] сопогребаемую утварь.

---

[212] *Цзэн* 贈, дары, выступавшие в качестве подарка покойнику (шелк, погребальная утварь, ценные или любимые предметы дарителя) [白玉林, 遲鐸 2019: 841].

[213] Т.е. на левую стойку катафалка.

[214] В оригинале: *сюнди* 兄弟. Чжэн Сюань поясняет: «*Сюнди* — родственники, носящие [траурные] одежды [одной из пяти степеней]» [儀禮正義 2016: 1396].

Затем [родственники], сменяя [друг друга], оплакивали [умершего] — так, как и ранее[215].

С наступлением ночи разжигали костер у правой створки ворот храма.

10

На следующий день расставляли пять котлов за воротами [храма] — так, как и ранее.

Их наполняли [так]: [первый котел]: баран — левая [часть] туши, не погружали ягодицы, [погружали] пять [отрезков] кишок и желудка, легкие *лифэй*[216]; [второй котел]: свинья — [погружали] так же, как барана, [но] разделывали, [как] поросенка[217], не [добавляли] кишечник и желудок[218]; [третий котел]: рыба; [четвертый котел]: сушеное мясо [кролика]; [пятый котел]: свежая дичь.

[Рыбу и сушеное мясо кролика] — все [погружали] так, как и ранее[219].

Жертвенные яства [и вино][220] в восточной стороне [двора][221]: четыре чаши *доу* — тонко нарезанный желудок барана (*писи* 脾析), мясной

[215] Так, как в ходе малых одеваний, см. последнее предложение раздела 22 (глава 12).

[216] *Лифэй* 離肺, они же — *цзюйфэй* 舉肺. Подробнее о жертвенных легких см. [Рябухин 2023: 158–159].

[217] Свинью «[погружали] так же, как барана, [но] разделывали, [как] поросенка», т.е. погружали переднюю и заднюю конечность (без копыт), бок, позвоночник и легкое, порезанное способом *лифэй*, левую часть туши, не погружали ягодицы (*би* 髀, верхняя часть задней конечности, см. выше).

[218] Поскольку, как отмечает Чжэн Сюань, ссылаясь на «Ли цзи», «*цзюнь-цзы* не употребляют в пищу внутренности домашних животных (собаки и свиньи. — *И.Р.*)» (*цзюнь-цзы бу ши хуньюй* 君子不食圂腴) [禮記正義 URL: 35, 88].

[219] Т.е. так как в ходе ритуала больших одеваний, см. конец раздела 24.

[220] Речь идёт о *цяньдянь* 遣奠, букв. «дары *дянь*, [подносимые перед] выносом [гроба]». Чжэн Сюань добавляет: «*Цянь*[*дянь*] — так называют большие подношения даров во дворе храма деда-предка. Готовились отправиться [к месту погребения] — на этом кончался путь человека» [白玉林, 遲鐸 2019: 878]. *Цяньдянь* — последнее жертвоприношение, совершаемое по отношению к умершему, поэтому оно обставлялось чрезвычайно торжественно.

[221] Яства располагали в восточной части двора, к югу от хозяина, напротив передней перекладины катафалка, покрывали платками [儀禮正義 2016: 1401].

соус из устриц (*пихай* 蜱醢), квашеная мальва (*куйцзуюй* 葵菹), моллюски в мясном соусе; четыре вазы *бянь* — с финиками, лепешками (*цю* 糗), каштанами, сушеным мясом; сладкое вино и чистое вино.

[Вновь] располагали [погребальную] утварь[222], тушили костер.

[*Чжиши*], державшие факелы, вставали с двух сторон передней перекладины [катафалка, обратившись] лицом на север.

Гости входили в [храм] — [хозяин склонялся] перед ними в поклоне *бай*.

Чэчжэ входили в [храм] — мужчины горевали.

[*Чэчжэ* убирали дары *цзудянь* и] располагали [их] к северо-западу от [катафалка] — женщины горевали.

Чэчжэ [проходили] к восточной [стороне двора].

Вносили котлы, после чего [рядом с дарами *цзудянь*] расставляли [дары *цяньдянь*]: чаши [ставили так, чтобы] с юга [находилось] почитаемое, сворачивали; вазы расставляли с юга от [чаши] с моллюсками в мясном соусе, с севера — почитаемое, сворачивали; столики *цзу* [располагали] по два в ряд, с юга — почитаемое, не сворачивали; [столик] со свежей дичью размещали отдельно; слабое вино и чистое вино находились с запада от ваз, с севера — почитаемое.

Дяньчжэ выходили — хозяин в надлежащий момент горевал.

11

Дяньжэнь поднимал стойку *чун*, выносил по [центральному] пути и прислонял ее [к восточной створке ворот храма], слева от пути.

Вводили лошадей, [затем их] выводили по [центральному] пути, за ними [служители вывозили] экипажи.

За воротами [экипажи] запрягали — [в этот момент они были] обращены передней стороной к западу, к югу [стоял] почитаемый [экипаж][223].

Чэчжэ входили [в ворота храма].

[Хозяин, его братья, женщины] горевали — так, как и ранее.

[*Чэчжэ*] убирали [с даров *цяньдянь*] платки, в тростниковые корзины [помещали] жертвенное мясо [барана и свиньи]: брали [лишь] ниж-

[222] В конце прошлого раздела, ночью ее убирали.

[223] Три экипажа обращали передней стороной к западу, располагая их с севера на юг: наименее почитаемый экипаж — с севера, наиболее почитаемый — с юга.

нюю [часть конечностей] туши[224], не трогали рыбу и сушеное мясо [кролика].

Утварь [к месту погребения] переносили [в следующем порядке: сначала] защитную подстилку, [затем] тростниковые корзины, следом — [остальную] утварь в том порядке, [в каком она располагалась во дворе, и только] затем [отправляли] экипажи.

Чэчжэ выходили.

[Хозяин, его братья, женщины] горевали — так, как и ранее.

12

Жрец *ши*[225] хозяина спрашивал [разрешения] зачитать [с дощечки список] даров.

Чжисуань[226] следовал [за жрецом].

[Жрец *ши* вставал] с востока от катафалка, напротив передней веревки, лицом к западу.

Не приказывали не рыдать, плачущие сами [решали, когда] остановиться. Рыдали лишь хозяин и его супруга.

[*Чжиши*, державшие] факелы, находились справа от [жреца *ши*, обратившись] лицом на юг.

[Жрец *ши*] зачитывал [с дощечки] список [даров, *чжисуань*] сидя подсчитывал на палочках [их количество. Когда] заканчивали [подсчет, всем] велели рыдать. [Тогда же] тушили факелы, жрец *ши* и *чжисуань* выходили [из храма] в порядке обратном [их входу].

Жрец *ши*, [посланный] *гуном*, [вставал] с западной стороны [от катафалка, обратившись] лицом на восток.

Велели не рыдать, хозяин и его супруга также не рыдали.

---

[224] Согласно комментариям Ху Пэй-хуэя, «брали [лишь] нижнюю [часть конечностей] туши (*сяти* 下體)» означает, что в одну тростниковую корзину помещали плечо (*би* 臂), предплечье (*нао* 臑) и голень (*гэ* 骼) барана, а в другую — свиньи. Верхнюю часть конечностей туши — лопатка (*цзянь* 肩) и ягодицы (*би* 髀) — срезали (подробнее о названиях частей туши мы писали выше, в примечаниях к 20 разделу). Это ритуальное действие символизировало готовность участников ритуала отправиться к месту погребения [儀禮正義 2016: 1404].

[225] *Ши* 史, жрецы *ши*, помощники старших жрецов *чжу* 祝. Подробнее о чжоуской системе жречества см. [Ульянов 2016: 127–182].

[226] *Чжисуань* 執筭, букв. «держащий палочки для счета», помощник жреца *ши*.

[Жрец *ши*, посланный *гуном*], зачитывал [с бамбуковых планок список всей] сопогребаемой утвари. [Когда] заканчивал, [всем] велели рыдать. [Тогда же] тушили факелы, [жрец *ши*] выходил [из храма].

13

Шанский жрец управлял [движением] катафалка полотном *гунбу*.

[Восемь *ши* удерживали гроб за] шелковые постромки.

Хозяин закатывал [левый рукав], после чего отправлялись в путь.

Хозяин без конца бился [от горя по умершему].

[Катафалк] покидал дворец — хозяин горевал, поправлял одежду.

[Когда катафалк] прибывал к городским воротам, *гун* посылал *цзайфу*[227] вручить связку черного и лилового шелка.

Хозяин убирал трость, не рыдал, [вставал] слева от [передней перекладины катафалка] и выслушивал гостя[228], который обращался с речью, [встав] справа от [передней перекладины катафалка].

Хозяин рыдал, касался лбом [земли] и [склонялся в] поклоне *бай*.

Гость поднимался [на катафалк], клал шелк [внутри] полога [и затем] спускался — хозяин провожал поклоном *бай*, возвращался на [прежнее] место, [подбирал] трость, после чего [вновь] отправлялись в путь.

14

[Катафалк] прибывал к могильной яме.

[Погребальную] утварь располагали с западной и восточной [стороны могильной] тропы, с севера — почитаемое.

Сначала [на дно могильной ямы] стелили защитные подстилки, [затем] привязывали постромки катафалка [к обвязкам гроба (*цзянь* 緘)] — хозяин закатывал [левый рукав].

[227] *Цзайфу* 宰夫, здесь чиновник из числа подчиненных *чжухоу* (*гуна*). Вероятно, его обязанности частично совпадали с *цзайфу* из числа подчиненных *Тянь-цзы*: «При всех случаях государственных соболезнований [*цзайфу*] ведали запретительными приказами [и даруемыми *ваном* близким покойного] погребальными предметами и ценностями, всем тем, что им предоставлялось [в этой связи *ваном*]» [Установления… 2010: 160].

[228] Т.е. *цзайфу*.

Братья хозяина [становились вдоль восточного края могильной тропы], лицом к западу, с севера [вставали] старшие; женщины [становились вдоль западного края], лицом к востоку — никто не рыдал.

Затем опускали гроб в могильную яму.

Хозяин рыдал, без конца бился [от горя по умершему]; [через время] поправлял одежду, подносил умершему отрез шелковой ткани[229], связку черного и лилового шелка, касался лбом [земли] и [склонялся в] поклоне *бай*, горевал — так, как и ранее.

Закончив, закатывал [левый рукав, склонялся] перед гостями в поклоне *бай.* Супруга хозяина также [склонялась] перед гостями в поклоне *бай*, [после чего с мужем] занимали [свои] места.

[Затем хозяин, женщины и гости] поочередно подпрыгивали в три [подхода по три раза, выражая горечь утраты].

[Хозяин] поправлял одежду.

Гости выходили — [хозяин] провожал поклоном *бай*.

Прятали [повседневную и военную] утварь сбоку от [гроба, затем на гроб] клали украшения[230], с другой стороны прятали тростниковые и бамбуковые корзины, [керамические сосуды *вэн* и *у*; над гробом] устанавливали опорную раму, перевернув ее [обработанной стороной к гробу]; стелили защитные циновки, перевернув их [обработанной стороной к гробу]; накрывали защитной решеткой и в три [слоя] засыпали землей[231].

Хозяин [в знак благодарности склонялся] перед земляками[232] в поклоне *бай*, занимал [свое] место; горевал, поправлял одежду — так, как и ранее.

15

Затем возвращались в [храм] на оплакивание.

[Хозяин] входил в [ворота], поднимался в [зал] по западным ступеням, [обращался] лицом на восток; братья хозяина [становились] во

[229] *Чжиби* 制幣, отрез шелковой ткани длиной в 1 *чжан* 8 *чи*, шириной 2 *чи* 4 *цунь*, использовавшийся в качестве подношения в различных ритуалах.

[230] *Цзянь* 見, украшения гроба. Речь идет об украшениях, перечисленных в разделе 6 настоящей главы.

[231] Шэн Ши-цзо, полагает, что также следовало «насыпать [могильный] холм и обсадить его деревьями» (*фэн шу* 封樹) [儀禮正義 2016: 1415].

[232] *Сянжэнь* 鄉人, земляки, люди, помогавшие засыпать яму.

дворе, [обратившись] лицом на восток, с севера [стояли] старшие; женщины входили в [ворота] — мужчины рыдали; [женщины] поднимались [в зал] по восточным ступеням. Супруга хозяина входила в комнату, горевала, выходила, занимала [свое] место, [затем] вместе с хозяином попеременно подпрыгивала в три [подхода по три раза, выражая горечь утраты].

[Старший среди] гостей, [прибывших] с соболезнованиями[233], поднимался в [зал] по западным ступеням, говорил: «[Ты покинул нас], как с этим быть?»

Хозяин касался лбом [земли] и [склонялся в] поклоне *бай*.

Гости спускались, выходили — хозяин провожал за ворота, касался лбом [земли] и [склонялся в] поклоне *бай*.

Затем отправлялись в дворец временного погребения (*биньгун* 殯宮). [По прибытии] все занимали те же места, что и [во время] извлечения [гроба], попеременно подпрыгивали в три [подхода по три раза, выражая горечь утраты].

Родственники[234] [умершего] выходили — хозяин провожал поклоном *бай*.

Братья хозяина выходили за ворота.

Оплакивания останавливали, закрывали ворота.

Хозяин [совершал] малый поклон *и* братьям, [приглашая их] пройти к траурной хижине.

16

[После погребения] по-прежнему [проходили] утренние и вечерние оплакивания, [но больше] не подносили дары *дянь*, трижды [совершали] заупокойные жертвоприношения[235], [после которых проводили] завер-

[233] *Биньдяочжэ* 賓弔者, «гости, [прибывшие] с соболезнованиями».

[234] В оригинале: *сюнди* 兄弟. Чжэн Сюань пишет, что речь идет о родственниках умершего, уровень траура которых ниже *сяогун* 小功 [儀禮正義 2016: 1418].

[235] *Юй* 虞, букв. «[жертвоприношение], успокаивающее [душу погребенного]», заупокойное жертвоприношение. После погребения плоть возвращалась в землю, в то время как душа, как выражается Чжэн Сюань, еще «скиталась повсюду» (*у со бу чжи* 無所不之). Почтительный сын трижды приносил ей жертвы *юй*, чтобы упокоить ее [錢玄, 錢興奇 1998: 951–952]. Подробнее о жертвоприношении *юй* см. главу 14 «И ли» — «Ритуал заупокойного жертвоприношения служилого *ши*» (*Ши юй ли* 士虞禮), которую мы планируем перевести в ближайшем будущем.

шающие оплакивания[236], и на следующий день совершали приобщающее жертвоприношение[237], согласно последовательности [отцовского и сыновнего рядов].

17.1[238]

Записки.

Служилый *ши* [во время болезни] находился в покоях *дицинь*, лежал головой к востоку у северной стены [комнаты *диши*][239].

В случае болезни больной придерживался поста [в комнате *диши*]. Люди, заботившиеся [о нем в это время, также] придерживались поста — убирали цитры, гусли [и другие музыкальные инструменты. Если служилый *ши*] тяжело болел, [им следовало ежедневно] подметать внутри и снаружи[240], убирать грязную одежду и класть чистую.

Четверо прислужников (*юйчжэ* 御者), сидя [у края одра], поддерживали тело [больного][241].

---

[236] *Цзу ку* 卒哭, завершающие оплакивания. Церемония, кардинально менявшая порядок оплакиваний: согласно похоронному ритуалу служилых *ши*, по окончании ритуала больших одеваний ежедневно совершали утренние и вечерние оплакивания, в промежутке между ними также полагалось рыдать от горя. После завершающих оплакиваний рыдали лишь во время утренних и вечерних оплакиваний [錢玄, 錢興奇 1998: 452].

[237] *Фу* 祔, приобщающее жертвоприношение. Церемония заключалась в начале приобщения ритуальной таблички умершего к родовому храму и принесении совместной жертвы духам предков. Поскольку умерший еще не обладал своим храмом, в котором должна храниться его табличка, жертву приносили перед табличкой, помещенной в храме деда-предка (*цзумяо* 祖廟), поскольку с ним умерший находился в одном родственном ряду в соответствии с последовательностью отцовского и сыновнего рядов системы *чжаому* [錢玄, 錢興奇 1998: 578]. Старший служилый *ши* (*шанши* 上士) имел два храма — храм отца-предка (*нимяо* 禰廟) и храм деда-предка. У средних и младших служилых *ши* (*чжуншии* 中士, *сяши* 下士) табличка предка-отца и предка-деда располагалась в одном храме.

[238] Для удобства читателя записки разбиты нами на тематические подразделы.

[239] См. примечания к разделу 1 главы 12.

[240] Чжэн Сюань поясняет: «Поскольку прибывали гости с визитом [к больному]». Внутри — комната *диши*, зал *тан*; снаружи — двор *тан* и территория за воротами покоев [儀禮正義 2016: 1423].

[241] Чжэн Сюань поясняет: «Поскольку [больной] не мог самостоятельно переворачиваться на бок» [儀禮正義 2016: 1423].

[В преддверии кончины на нос больного] клали шелковую вату, в ожидании, когда остановится [его] дыхание. У мужчин [оно] не могло остановиться в руках женщин, у женщин — в руках мужчин. Тогда же молились пяти духам[242].

Как только умирал [больной], хозяин громко рыдал, братья плакали.

17.2

У окна располагали одр, [на него клали] бамбуковую циновку-подстилку *цзы*, [поверх которой расстилали] спальные циновки *жэнь*: снизу — камышовую циновку, сверху — тростниковую циновку; клали подушку, [после чего] переносили умершего.

Фучжэ [прибывал в] парадной одежде (*чаофу* 朝服). Левой рукой держась за ворот [одежды *цзюэбяньфу*] и правой рукой придерживая пояс [своего облачения], призывал [душу умершего, после чего через] левое [плечо обращался на юг].

[Роговая ложка, которую] вставляли [между зубов умершего] по форме походила на ярмо, [ее] оба края направляли вверх.

Фиксировали ноги [умершего] столиком *яньцзи*, направив [его] ножки на юг; прислужник, сидя [у края одра], придерживал столик.

Проходили к [одру] и напротив плеча [умершего] располагали дары *дянь* в утвари для благих [ритуалов][243]: [могли использовать] либо слабое вино, либо чистое вино, не [покрывали] платком и не [клали] ложку *сы*.

17.3

Гонец извещал [правителя]: «Ваш слуга имярек скончался».

Гонец извещал мать, жену, старшего сына [умершего]: «Имярек — [сын] слуги Правителя имярека — скончался».

[242] Чжэн Сюань, ссылаясь на текст «Ли цзи», отмечает, что служилые *ши* молились только двум духам — ворот и дорог [儀禮正義 2016: 1425].

[243] *Цзици* 吉器, букв. «утварь для благих [ритуалов]», утварь, использовавшаяся в ритуалах жертвоприношений, например, чаши *доу* и вазы *бянь*. Начиная с ритуала *сяолянь*, «благую» утварь меняли на «траурную» (*сюнци* 凶器) — белые чаши *хэдоу*, вазы *бянь* без обрамления (см. 24 раздел 12 главы) [儀禮集編 2021: 1006].

17.4

В комнате [могли] сидеть только хозяин и его супруга. [Если] среди родственников[244] были титулованные сановники (*минфу* 命夫) [и их] титулованные супруги (*минфу* 命婦), [то они] тоже сидели.

17.5

[Когда] умерший находился в комнате, и по приказу правителя прибывал [*дяочжэ* и *суйчжэ*], братья хозяина не выходили.

[Когда] *суйчжэ* клал одежду на одр, не садился. [Перед тем как] даровать посмертные одеяния в комнате, [он] произносил речь к западу от двери [комнаты, обратившись] лицом на север.

17.6

Сяский жрец промывал рис, отбирал [лучшие зерна] и наполнял ими [керамический сосуд *фэйдуй*].

[Во время] омывания [умершего] четверо прислужников загораживали [его тело] покрывалом *лянь*[*цинь*], убирали бамбуковую циновку-подстилку.

Если [проводили] похороны матери [служилого *ши*], то [ее тело] омывали служанки (*юйчжэ* 御者); волосы связывали в узел, не [фиксируя] шпилькой.

[Если умершей была] женщина, то, [когда] располагали чистое нижнее белье, [также] клали *чжундай*[245].

Ополоснув раковины каури, клали их обратно в круглую бамбуковую плетенку *фань*. [Когда] наполняли [рот умершего рисом, челюсть] подпирали [сначала] у правого зуба мудрости, [затем] у левого[246]. Сяский жрец убирал излишки риса.

Наполняли уши — [означает] забить уши [шелковой ватой].

---

[244] В оригинале: *сюнди* 兄弟. Чжэн Сюань пишет, что речь идет о родственниках умершего, уровень траура которых выше *дагун* 小功 [儀禮正義 2016: 1429].

[245] В оригинале: *чжундай* 中帶. Значение этого бинома неизвестно, в доциньских текстах он больше не встречается. Чжэн Сюань полагает, что речь идет о шелковых штанах, некоторые средневековые исследователи считают, что *чжундай* — пояс для нижнего белья [儀禮正義 2016: 1431].

[246] Хозяин насыпал рис в правую часть ротовой полости умершего, затем туда же вставлял раковину каури, чтобы она держала рот открытым. Затем эту же процедуру повторял с левой стороны и в центре рта.

Выкапывали яму — [с севера] на юг, шириной в *чи*, длиной два *чи*, глубиной три *чи*, землю [сгребали] к югу [от ямы].

Очаг *и* — [сооружали] из глинобитных кирпичей.

Чистое нижнее белье — [шили] из полотна для пологов, рукава сшивали с полотнищем [куртки], длина [куртки] достигала колен; не делали складки [на поясе] передних и задних [полотен] юбки, [ее] длина достигала подъема стопы. Кайма на краях (*би* 綼) и подоле (*си* 緆) полотен [юбки] имела светло-красный цвет, кайма ворота и рукавов (*чунь* 純) — черный.

Крепили обертку [на левую руку] — внутренняя [лиловая сторона] прилегала к коже, шелковый крючок привязывали к среднему пальцу, [завязки] привязывали к запястью.

Дяньжэнь выкапывал и закапывал яму.

Преступник[247] закапывал отхожее место (*цэ* 厠), [которое умерший использовал при жизни].

17.7

[В день, когда] завершали облачать [умершего] в погребальные одежды, поздно вечером разжигали костер в центре двора. На следующий день костер тушили, располагали одежду [для ритуала *сяолянь*].

Все веревки *сяо* и покрывала *цзинь* [изготавливали] из полотна для парадной одежды.

[Во время ритуалов малых и больших одеваний] ставили столики (*юй* 棜) в восточной [части] двора [задним краем][248] к югу, сравниваясь с [юго-восточным] углом [зала], жертвенные яства [и вино] располагали на них: [сначала ставили] два керамических сосуда *у* — [один] со слабым вином, [другой] — с чистым вином; чистое вино находилось к югу от слабого.

Бамбуковый ящик (*фэй* 篚) находился к востоку от [сосудов с вином], [задним краем] к югу. [В ящик] помещали четыре кубка *чжи*, украшенных рогом, деревянную ложку *сы* и белый деревянный ковш (*шао* 勺).

[247] *Лижэнь* 隸人. Согласно Чжэн Сюаню, так называли преступников, используемых на принудительных работах [儀禮正義 2016: 1434].

[248] Столик имел прямоугольную форму, нижняя сторона прямоугольника — та, что ближе к человеку, который нес столик, — называлась задним краем (*мо* 末), верхняя сторона — передним краем (*шоу* 首).

Чаши *доу* находились к северу от сосудов [с вином. В ритуале больших одеваний чаши] располагали парами, вазы *бянь* — точно так же.

Всякий раз, когда наполненные вазы *бянь* и чаши *доу* располагали парами, покрывали их платками.

Кубки *чжи* наполняли [вином] в надлежащее время[249], [сверху] клали перевернутую ложку *сы*, [обращенную] ручкой вперед. Когда [во время ритуала] расставляли [кубки, ложку *сы*] помещали во внутрь.

[Перед началом] малых одеваний убирали дары *дянь*, не выносили из комнаты — [в это время мужчины и женщины] не горевали.

[По окончании малых одеваний хозяин] припадал к [телу] умершего, закончив, закатывал [левый рукав], связывал волосы в узел[250] и [завязывал] пояс в виде веревочной петли[251]. Братья хозяина [надевали] полотняный пояс.

Большие одевания [проводили] у восточных ступеней. [Когда прибывали] *дафу*[252], [они] поднимались в [зал] по западным ступеням, [вставали] к востоку от них, [обращались] лицом на север, с запада [вставали] старшие. [По окончании больших одеваний хозяин] припадал к [телу] умершего, после чего *дафу* спускались в обратном порядке, возвращались на прежние места.

[Когда] дары *дянь* покрывали платками, [*чжиши*], державшие факелы, тушили их и выходили [из комнаты], спускались по восточным ступеням, [затем], минуя хозяина с севера, проходили на восток.

17.8

Заканчивали временное погребение[253], хозяин снимал прядь *мао*[254].

---

[249] Кубки наполняли вином непосредственно перед выносом в ритуальное пространство, а не заблаговременно.

[250] См. примечания к разделу 21 главы 12.

[251] *Сяодай* 絞帶 (он же *шэндай* 繩帶), пояс в виде веревочной петли. Пояс изготавливали из матерки (*цзюй* 苴) или полотна (*бу* 布), в зависимости от степени траура. В трауре *чжаньцуй* использовали пояс *сяодай*, в трауре *цзыцуй* и ниже — полотняный пояс (*будай* 布帶) [白玉林, 遲鐸 2019: 782].

[252] См. раздел 26 главы 12.

[253] Чжэн Сюань поясняет: «Заканчивали временное погребение — время, когда разместили погребальную хоругвь у временной могильной ямы и [участники ритуала] вернулись на свои места» [儀禮正義 2016: 1438].

[254] Когда ребенку исполнялось три месяца, у него отрастали две пряди, ниспадающие от висков. Их называли *до* 鬌. Со временем повзрослевший человек мог

17.9

На третий день[255] подвязывали свисающие [пояски повязки *де* на пояс].

[Траурный] головной убор [изготавливали из полотна] плотностью шесть *шэн*[256], [концы шапки] пришивали к [о́боду (у 武)] снаружи, [вокруг шапки] завязывали веревку, ее концы [свисали]; [верхняя часть головного убора] свисала.

Верхнюю [и нижнюю] траурную одежду [изготавливали из полотна] плотностью три *шэн*.

Обувь [шили таким образом, чтобы] концы материала, из которого ее делали, были видны (*вайна* 外納).

Трость — будь то бамбуковую или тунговую — [держат] корнем вниз.

[Во время траура хозяин] жил в хижине *и'лу*[257], спал на соломенной циновке (*шань* 苫), положив голову на глинобитный кирпич; не снимал

состричь пряди *до*, однако в знак почтения к родителям он носил украшающие пряди, внешне схожие с детскими прядями *до*. Эти украшения получили название *мао* 髦. Когда умирал отец, снимали левую прядь *мао*, когда мать — правую. В случае кончины обоих родителей убирали обе пряди. Это действие и называли «снимать прядь *мао*» (*шуй мао* 說髦) [白玉林, 遲鐸 2019: 967–968].

[255] Т.е. на следующий день после завершения ритуала *бинь*. См. раздел 31 главы 12.

[256] *Шэн* 升, величина плотности ткани. Плотность один *шэн* — это 80 нитей основы (*люй* 縷) на кусок материи размером один фу 幅 — два *чи* два *цуня*; чем меньше нитей в полотнище, тем более редким являлось плетение ткани, следовательно, материя была более рыхлой и неровной; и наоборот: чем больше нитей лежало в основе, тем аккуратнее и ровнее была ткань [Кейдун 2019: 209].

[257] *И'лу* 倚廬, или *лу* 廬, хижина для проживания во время глубокого траура *чжаньцуй* (сына по родителям, *дафу* по правителю). Возводили хижину *и'лу* справа от центральных ворот покоев, у восточной стены. Подробности раскрывает видный ученый Не Чун-и 聶崇義 (X в.): «Всякий раз, когда возводили хижину *лу*, сначала в пяти *чи* от стены [параллельно ей] в горизонтальном положении укладывали бревно — называли его поперечной балкой (*мэй* 楣) — затем сверху ставили пять стропил, опирая их [под острым углом] на восточную стену, и покрывали соломой. С северной и южной сторон также покрывали травой, а дверь устраивали с северной стороны. Одному скорбящему [полагалась] одна хижина. Дверь занавешивали дерюгой. Шалаш по форме похож на домик с односкатной крышей. Внутри шалаш наполняли соломой… Если [умирал] *чжухоу*, то сразу у входа перед входом в хижину *лу* ставили небольшую ширму; в остальных случаях — нет» [三禮圖集注 URL: 15, 40–41].

повязки *де*, без конца рыдал и днем и ночью, не говорил ничего, не связанного с похоронами. Ел кашу [два раза в день] — утром один *и*[258] риса и вечером один *и* риса. Не ел овощи и фрукты.

Хозяин передвигался на похоронном экипаже (*э'цзю* 惡車). [На его переднюю балку вешали] накидку из [белой кожи] собаки, [с двух сторон крепили] тростниковую изгородь[259], лошадьми управляли [плетью из] стебля конопли. [Использовали] колчан [из белой кожи] собаки, деревянные колпаки ступицы[260], веревочные поручни (*суй* 綏) и поводья (*пэй* 轡), деревянные внешние удила (*бяо* 鑣). Не подравнивали гриву лошадей.

Экипаж супруги хозяина был точно такой же, [однако его также снабжали] шторками (*чань* 裧) из грубой ткани.

В сопроводительном экипаже [использовали] каймленный колчан из белой [кожи] собаки, все остальное было [точно так же], как у экипажа [хозяина].

17.10

[Каждое] новолуние дети, держа в левой руке метлы, перевернутые [метелкой к верху], входили [в храм], следуя за *чэчжэ*. Перед подношением даров *дянь* подбирали циновки, подметали комнату, собирая [мусор] в юго-восточном углу, [затем] возвращали циновки на прежнее [место]. По окончании подношения даров *дянь*, они, держа в руке метлы, опущенные концом к низу, метелкой к себе, [спускались по восточным ступеням] и проходили на восток, следуя за [*чжиши*], державшими факелы.

Родственники умершего, уровень траура которых был *цзицуй*, и хозяин после понижения уровня траура (подробнее об этом см. [Кейдун 2019: 284–285]) проводили траур в беленом жилище (*э'ши* 堊室). О нем также читаем в работе Не Чун-и: «К югу от хижины *лу* сооружали беленое жилище *э'ши*. Его строили из необожженного кирпича, [выкладывая его] по трем сторонам (т.е. в форме буквы П. — *И.Р.*) и доводя [стены] до крыши. Если *же* [жилище *э'ши* возводили] у [восточной] стены, то оно также, [как и хижина *лу*, по форме было похоже] на домик с односкатной крышей, [однако его] покрывали черепицей и дверь устраивали с западной стороны. В комнате [расстилали] соломенную циновку, [клали] деревянную подушку…» [三禮圖集注 URL: 15, 40–41].

[258] *И* 溢, мера веса, равная 20 *лянам*.

[259] *Пуби* 蒲蔽, тростниковая изгородь. Крепилась по бокам колесницы и защищала от ветра и дождя.

[260] *Гуань* 錧, колпаки ступицы. К оси (*чжоу* 軸) колесницы с двух сторон крепились ступицы (*гу* 轂), следом за ними на ось надевали колпак ступицы и наконечник (*вэй* 轄) — они фиксировали ступицу.

[Скорбящий сын располагал в покои *яньцинь*[261]] предметы повседневной заботы (*яньян* 燕養) — завтраки и ужины (*куй* 饋), деликатесы четырех сезонов года (*сю* 羞), теплую воду для мытья головы (*танму* 湯沐) — как и в прежние дни, [когда отец был жив][262].

Если в новолуние подносили [плоды] нового [урожая], то завтраки и ужины не располагали в покоях *яньцинь*.

17.11

[Перед] гаданием [на] место погребения *чжунжэнь* обследовал землю[263].

[Узнав по итогам] гадания благоприятный день [для погребения], тут же оповещали жену хозяина. [Когда] она рыдала — все женщины рыдали; [когда] она поднималась в зал — все прекращали рыдать.

17.12

На рассвете в день извлечения [гроба из временной могилы люди] внутри и вне [дворца] не рыдали.

Подставку *ичуан* [в храме], волок [во дворце] располагали к востоку от [западных ступеней].

17.13

Что касается двух храмов предков[264], то [дары *мидянь*[265]], располагаемые в храме отца-предка, были те же, что и дары *дянь* малых одеваний, [а дары *цяньцзудянь*, располагаемые в храме деда-предка, были те же, что и дары *дянь* больших одеваний].

---

[261] Подробнее см. примечания к 1 разделу главы 12.

[262] Перевод данного фрагмента основан на комментариях Чжэн Сюаня [儀禮正義 2016: 1445].

[263] В 34 разделе 12 главы записано: «*Чжунжэнь* планировал [место погребения]». Из записей узнаем, что в «планирование» также входило «обследование земли», т.е. проверка качества почвы, глубины подземных вод и др.

[264] Как было отмечено выше, старший служилый *ши* имел два храма предков — храм отца-предка и храм деда-предка. Согласно ритуальным предписаниям, сначала отправлялись на «представление в храме отца-предка» (*чаоми* 朝禰), а затем на «представление в храме деда-предка» (описан в 4–5 разделах настоящей главы).

[265] *Мидянь* 禰奠, букв. «дары *дянь*, [которые подносили] в храме отца-предка».

[Располагали дары *дянь* в двух храмах] и только затем извлекали [гроб из временной могилы].

[Когда гроб перевозили] для представления в храм отца-предка: [сначала] располагали стойку *чун* за воротами, с запада, передней стороной на восток, [затем] ввозили гроб, поднимали в [зал] по западным ступеням, [после чего] выправляли [направление] гроба между двумя центральными колоннами.

Дары [*цун*]*дянь* располагали перед западными ступенями, передней стороной к востоку, к северу — почитаемое. Хозяин поднимался в зал, вставал с востока от гроба, [обратившись] лицом на запад; братья хозяина занимали свои места [во дворе] с востока [от восточных ступеней]; женщины поднимались в [зал] следом за гробом, [обращались] лицом на восток.

Дары [*цун*]*дянь* поднимали в [зал], располагали к западу от гроба — [несшие дары] поднимались и спускались по западным ступеням.

Хозяин в надлежащий момент горевал.

Тот, кто [нес] факел перед [гробом], поднимался в зал и [вставал] к югу от восточной центральной балки, обратившись лицом на запад. Тот, кто [нес] факел позади [гроба], вставал во дворе к востоку от западных ступеней, обратившись лицом на север.

Хозяин спускался и занимал место [у восточных ступеней].

Убирали дары [*цун*]*дянь* и располагали дары [*ми*]*дянь* — поднимались и спускались по западным ступеням.

Хозяин горевал — так, как и ранее.

Жрец и *чжиши* поднимали дары [*ми*]*дянь*, [покидали храм первыми], следом за ними спускались [и выходили — служители, несшие] платки и циновки, затем — катафалк, за ним следовали [хозяин и другие участники ритуала в том же] порядке, что и ранее [во время отбытия из дворца].

Отправлялись [для представления в храм] деда-предка.

17.14

Закатывали [экипажи во двор].

Экипаж *шэнцзюй*[266]. [На переднюю балку вешали] накидку из [кожи] оленя с редким [летним мехом, помещали] щит, бамбуковый колчан,

[266] *Шэнцзюй* 乘車, гражданские повозки. Согласно комментариям Чжэн Сюаня, речь идет об экипаже с плетеным бамбуковым кузовом (*чжаньцзюй* 棧車), который использовали служилые *ши* [儀禮正義 2016: 1450].

кожаные поводья (*гэсе* 革鞮), погружали шелковую хоругвь *чжань*[267] и набор *пибяньфу*. Хомута *ин*, поводья *пэй*, узду, украшенную каури (*бэйлэ* 貝勒), вешали на поперечную перекладину в начале дышла (*хэн* 衡).

Экипаж *даоцзюй*[268]. Погружали парадную одежду.

Экипаж *гаоцзюй*[269]. Погружали дождевой плащ и коническую шляпу.

17.15

[Когда] готовились погрузить [гроб на катафалк, шанский] жрец и *чжиши* поднимали дары [*цяньцзу*]*дянь*, [стоявшие в зале с запада от гроба, вставали] к западу от двери [в комнату, обращались] лицом на юг, с востока — старшие. Спускались [во двор] перед тем, как заканчивали привязывать [гроб к катафалку], располагали дары [*цяньцзу*]*дянь* к западу от катафалка. Покрывали [их] платками и только затем [шанский жрец] украшал гроб.

Защитную решетку стругали.

Защитную подстилку набивали [не только] колосьями тростника (*му* 荼), [но и] имбирной травой (*суй* 綏) и посконником китайским (*цзэ* 澤).

Тростниковую корзину [плели так]: один виток из одной тростины длиной в три *чи*.

Бамбуковых корзин было три, все [крупы], которыми их наполняли, замачивали [в горячей воде].

17.16

[Перед] отъездом разворачивали катафалк, не меняя его места.

Шелковые постромки гроба держали четыре человека у боковых сторон [катафалка].

---

[267] *Чжань* 旜, одноцветная шелковая хоругвь. Согласно «Чжоу ли», эту хоругвь могли использовать только высшие чиновники (*гуцин* 孤卿), занимавшие положение ниже трех *гунов*, но выше шести *цинов.* Однако, чтобы повысить степень тождественности наиважнейшего ритуала жизненного цикла, служилым *ши* разрешалось «заменить ритуал» (*шэ ли* 攝禮), то есть использовать более «почитаемую» хоругвь, чем ту, что ему позволял ранг [儀禮正義 2016: 1451].

[268] *Даоцзюй* 道車, экипаж, который служилый *ши* использовал, когда в утреннее, вечернее или свободное от дел время выезжал из покоев [儀禮正義 2016: 1452].

[269] *Гаоцзюй* 稾車, экипаж, который служилый *ши* использовал, когда выезжал на охоту или окраину города [儀禮正義 2016: 1452].

17.17

Для всяких даров *цзэн* не было норм, [ограничивающих их количество].

Всякие лепешки *цю* не жарили в масле.

17.18

Только по приказу правителя [могли] остановить катафалк на пути [к месту погребения] — других [оснований] на это не было[270].

17.19

[Когда] экипажи [*шэнцзюй*, *даоцзюй*, *гаоцзюй*] прибывали [к могильной яме, их] останавливали слева от могильной тропы[271], передней стороной к северу, с востока — почитаемой.

[Когда] опускали гроб в могильную яму, [из экипажей] собирали вещи[272] и погружали в [катафалк][273].

Завершив погребение, возвращались не спеша.

17.20

[Когда] правитель посещал [большие] одевания[274], если [он] не оставался до [ритуала] подношения даров *дянь*, [то] покидал [покои] после того, как закрывали [гроб] крышкой.

[Если] правитель не посещал [большие] одевания, то прибывал после того, как закрывали [гроб] крышкой, [а покидал покои] по окончании ритуала [подношения даров *дянь*].

---

[270] Это предложение отсылает нас к разделу 13: «[Когда катафалк] прибывал к городским воротам, *гун* посылал *цзайфу* вручить связку черного и лилового шелка».

[271] В комментариях поясняется, что «слева от могильной тропы» означает с востока от тропы, ведущей к могильной яме [儀禮正義 2016: 1456].

[272] Речь идет о предметах, перечисленных в разделе 17.14.

[273] Когда гроб и его украшения погружали в могильную яму, катафалк оставался пустым, что не могли позволить, поэтому с экипажей собирали вещи и помещали в катафалк.

[274] Ритуал описан в разделе 30 главы 12.

17.21

[Когда в зале] закончили выправление [направления] гроба, выходили гости, *суй* и *цзинь*[275] [велели рабочим] закатить катафалк в пространство между ступенями.

Жрец [и *чжиши*] располагали дары *цзудянь* к югу от хозяина, напротив передней перекладины [катафалка], к северу — почитаемое, покрывали их платками.

17.22

Лук и стрелы [использовали] новые, [но] грубо сделанные.

Кончики лука украшали [костями или рогами]. Только [если лук] натягивался, [его] могли использовать [в качестве сопогребаемой утвари. К луку] крепили защитную раму[276], обмотку для тетивы[277], полочку[278] и помещали в чехол.

[В качестве сопогребаемой утвари использовали] одну четверку[279] стрел *хоуши*[280] с наконечником из кости и коротким оперением и одну четверку стрел *чжиши*[281], [имевших] равный [вес] передней и задней части, тоже с коротким оперением.

---

[275] Речь идёт о чиновниках *суйжэнь* 遂人, *цзиньжэнь* 匠人, которых посылал *гун* семье умершего. Согласно комментариям Чжэн Сюаня, *суйжэнь* возглавлял людей, отбывающих трудовую повинность, *цзиньжэнь* отвечал за погружение гроба в могильную яму [儀禮正義 2016: 1457–1458].

[276] *Би* 柲 (она же *цин* 檠), защитная бамбуковая рама для лука. Если лук не использовали, то к нему с внутренней стороны привязывали раму *би*, которая не позволяла луку деформироваться.

[277] *И* 依, кожная обмотка для тетивы.

[278] *Да* 撻, полочка. Приспособление, крепившееся к луку с правой стороны от рукояти. Ее основная функция заключалась в стабилизации хвостовой части стрелы в момент выстрела: полочка гасила как горизонтальные, так и вертикальные колебания древка, обеспечивая более чистый сход стрелы и повышая точность попадания.

[279] *Чэн* 承, четверка, четыре штуки.

[280] *Хоуши* 翭矢, стрелы, используемые в похоронном ритуале в качестве сопогребаемой утвари.

[281] *Чжиши* 志矢, стрелы без наконечника, используемые во время обучения стрельбе из лука.

Библиографический список

Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. — М.: «Мысль», 1973.

Кейдун И.Б. «Ли цзи». Четыре установления по ношению траура, глава 49 (текст и интерпретация) // Религиоведение. 2014. № 2. С. 196–204.

Кейдун И.Б. (Ношение трехлетнего траура (характеристика содержания главы «Сань нянь вэнь» конфуцианского трактата «Ли цзи») // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2015б. Т. 14. Вып. 4. С. 159–165.

Кейдун И.Б. «Ли цзи» («Записи о ритуале»). Главы 35–37. Предисловие, перевод с китайского, комментарии // Письменные памятники Востока. 2016. Т. 13. № 3. С. 5–25.

Кейдун И.Б. Древнекитайские ритуалы жизненного цикла: структура и функции ритуала перехода (по материалам классического конфуцианского трактата «Ли цзи»): дис… д-р филос. наук: 09.00.14. — Санкт-Петербург, 2019.

Кейдун И.Б. Порядок ношения траура в канонических установлениях конфуцианства (по материалам трактата «Ли цзи») // Вестник СПбГУ. 2015а. Сер. 13. Вып. 4. С. 84–92.

Кейдун И.Б. К вопросу об отправлении траурного ритуала в традиционном Китае (по материалам конфуцианского трактата «Ли цзи») // Вестник Амурского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». 2006. Вып. 32. С. 13–15.

Рябухин И.Н. «Благопристойность и ритуал» (*И ли* 儀禮). Глава 6. «Записи о ритуале» (*Ли цзи* 禮記). Глава 47. Предисловие, перевод с китайского, комментарии // Письменные памятники Востока. 2025б. Т. 22. № 1. С. 34–61.

Рябухин И.Н. Замечания к переводу второй главы трактата «Благопристойность и ритуал» (*И ли* 儀禮) // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2025а. Т. 11. С. 179–219.

Рябухин И.Н. Легкие в составе жертвоприношений в древнем Китае (по материалам текстов о ритуале) // Китай и соседи. — СПб.: Изд-во Арт-Экспресс, 2023. С. 156–160.

Ульянов М.Ю. Жрецы *ши* 史 при дворах правителей царств периода Чуньцю: по данным *Чуньцю Цзочжуань* и *Гоюй* // Общество и государство в Китае. 2016. Т. 46. № 2. С. 127–182.

Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Разд. 1. Небесные чиновники. Цз. 1 / пер. с кит., вступ. ст., коммент. и прилож. С. Кучеры. — М.: Вост. лит., 2010.

白玉林，遲鐸：三禮文化辭典 [Бай Юйлинь, Чи До. Словарь культуры Трех книг о ритуале] 。– 北京：商務印書館，2019。

禮記正義 [*Ли цзи* с разъяснениями истинного смысла]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77717 (дата обращения: 28.02.2025).

禮經釋例 [Канон ритуалов со сводными комментариями]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=1362 (дата обращения: 28.02.2025).

論語注疏 [*Лунь юй* с комментариями и субкомментариями]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77721 (дата обращения: 28.02.2025).

呂氏春秋 [Вёсны и осени господина Люя]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77431 (дата обращения: 28.02.2025).

蟠虺纹铜盘、匜 [Лохань *пань* и ковш *и* с орнаментом, изображающим извивающуюся змею]. URL: https://www.chnmus.net/sitesources/hnsbwy/page_pc/dzjp/zpjc/qtq/article2a9408b452604c2daa6c3a827b7e81b7.html (дата обращения: 28.02.2025).

錢玄，錢興奇：三禮辭典 [Цянь Сюань, Цянь Син-ци. Словарь по Трем книгам о ритуале] 。– 南京：江蘇古籍出版社，1998。

三禮圖集注 [Сборник комментариев к иллюстрациям к Трем книгам о ритуале]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77431 (дата обращения: 28.02.2025).

隋書 [История Суй]. URL: https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=250297 (дата обращения: 28.02.2025).

儀禮集編 [И ли со сборником комментариев] / 盛世佐撰；袁茵點校 [составитель Шэн Ши-цзо; пунктуация и сверка Юань Инь]。– 杭州：浙江大學出版社，2021 年。

儀禮譯注 [И ли с переводом и комментариями] / 彭林譯注 [Пер. и коммент. Пэн Линь] 。– 北京： 古籍出版社, 2012 年。

儀禮正義 [*И ли* с разъяснениями истинного смысла] / 北京大學《儒藏》編纂與研究中心編 [Под ред. Центра исследования и составления «Конфуцианского канона» Пекинского университета] 。– 北京：北京大學出版社，2016 年，第 48 冊。

周禮注疏 [*Чжоу ли* с комментариями и субкомментариями]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=6763 (дата обращения: 28.02.2025).

References

Drevnekitayskaya filosofiya. Sobraniye tekstov v dvukh tomakh. T. 2 (1973) [Ancient Chinese Philosophy. Collected Texts in Two Volumes. Vol. 2]. Moscow: Mysl'. (In Russian)

Keidun I.B. (2014). Chetyre ustanovleniya po nosheniyu traura, glava 49 (tekst i interpretatsiya) [The rite of putting on hats in traditional China: canonical regulations and reality]. *Religiovedenie* [Study of religions], No. 1: 99–104. (In Russian)

Keidun I.B. (2015a). Poryadok nosheniya traura v kanonicheskikh ustanovleniyakh konfu tsianstva (po materialam traktata «Li czi») [Mourning in the Canonical Confucian Regulations (According to "Li ji" Canonical Treatise)], *Vestnik SPbGU*, Vol. 12, No 4: 84–92. (In Russian)

Keidun I.B. (2015б) Nosheniye trekhtletnego traura (kharakteristika soderzhaniya glavy «San' nyan' ven'» konfutsianskogo traktata «Li czi») [Three-year mourning (a characteristics of the "San nian wen" Confucian "Li ji" treatise)]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya, filologiya* [Bulletin of the Novosibirsk State University. Series: History, Philology]. vol. 14, iss. 4: Oriental Studies: 159–165. (In Russian)

Keidun I.B. (2016). "Li czi" ("Zapisi o rituale"). Glavy 35–37 Predisloviye, perevod s kitayskogo, kommentarii ["Li ji" ("Records of Rites"). Chapters 35–37 Introduction, Translation from Chinese, Commentary], *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, Vol. 13, No 3: 5–25. (In Russian)

Keidun I.B. (2019). Drevnekitajskie ritualy` zhiznennogo cikla: struktura i funkcii rituala perekhoda (po materialam klassicheskogo konfucianskogo traktata «Li czzi») [Ancient Chinese Rituals of the Life Cycle: Structure and Functions of The Rite of Passage (A Case Study of the Classical Confucian Treatise "Li Ji"). Doct. Diss]. SPb. (In Russian)

Riabukhin I.N. (2023). Liogkie v sostave zhertvoprinoshenii v drevnem Kitae (po materialam tekstov o rituale) [Lungs as Part of Sacrifi ces in Ancient China (Based on Texts about the Ritual)], *Kitai i sosedi. Sbornik materialov 8-i vserossiiskoi nauchnoi konferentsii molodykh vostokovedov* [China and Its Neighbors. A Collection of Materials of the 8th All-Russian Scientifi c Conference of Young Orientalists], pp. 156–160. (In Russian)

Riabukhin I.N. (2025a). Zamechaniya k perevodu vtoroy glavy traktata «Blagopristoynost' i ritual» (I li 儀禮) [Comments on the Translation of the Second Chapter of the Treatise Decency and Ritual (Yi li 儀禮)], *Chelovek i kul'tura Vostoka. Issledovaniya i perevody. 2025* [Peoples and Cultures of the Orient. Studies and Translations. 2025], pp. 179–219. (In Russian)

Riabukhin I.N. (2025б). «Blagopristojnost' i ritual» (I li 儀禮). Glava 6. «Zapisi o rituale» (Li czi 禮記). Glava 47. Predislovie, perevod s kitajskogo, kommentarii [Decency and Ritual (Yi li 儀禮), Chapter 6. Records of Ritual (Li ji 禮記), Chapter 47. Introduction, translation from Chinese, commentary], *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, Vol. 22, No 1: 34–61. (In Russian)

Ulyanov M.Yu. (2016). Zhretsy shi 史 pri dvorakh praviteley tsarstv perioda Chun'tsyu: po dannym Chun'tsyu Tszochzhuani' i Goyuy [Shi 史 priests at Chunqiu rulers' courts according to *Chunqiu* and *Guoyu*] *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* [Society and State in China], 2016, vol. 46, no. 2: 127–182 (in Russian).

Ustanovleniia dinastii Chzhou (Chzhou li) (2010). Razd. 1. Nebesnye chinovniki. Cz. 1. per. s kit., vstupit. st., komment. i pril. S. Kucheri [The Institutions of Zhou (Zhou li). Pt. 1. Heavenly Offi cials. Chapter 1, Transl. from Chinese, with Introduction, Notes and Indices by Stanislaw Kuczera]. Moscow: Vostochnaya literatura. (In Russian)

白玉林, 遲鐸 (2019). 三禮文化辭典 [Bai Yu-lin, Chi Duo. Dictionary of Culture of Three Ritual Classics]. 北京: 商務印書館. (In Chinese)

禮記正義 [“Li ji” with Explanations of True Meaning]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77717 (accessed: 28.02.2025). (In Chinese)

禮經釋例 [“Li ji” with Summary Commentaries]. URL: https:// ctext.org/library.pl?if=gb&res=1362 (date of access: 28.02.2025) (in Chinese).

論語注疏 [“Lun yu” with Comments and Subcomments]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77721 (accessed: 28.02.2025) (In Chinese)

呂氏春秋 [Spring and Autumn of Master Lü]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77431 (accessed: 28.02.2025) (in Chinese).

蟠虺纹铜盘、匜 [Bronze *pan* and *yi* with intertwined serpent pattern]. URL: https://www.chnmus.net/sitesources/hnsbwy/page_pc/dzjp/zpjc/qtq/article2a9408b452604c2daa6c3a827b7e81b7.html (accessed: 28.02.2025) (in Chinese).

錢玄, 錢興奇 (1998). 三禮辭典 [Qian Xuan, Qian Xing-qi. Dictionary of Three Ritual Classics]. 南京: 江蘇古籍出版社. (In Chinese)

三禮圖集注 [Collected commentaries on the Illustrations to Three Ritual Classics]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=77431 (accessed: 28.02.2025). (In Chinese)

隋書 [Book of the Sui]. URL: https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=250297 (accessed: 28.02.2025) (In Chinese)

儀禮集編 [“Yi li” with a Collection of Commentaries], 盛世佐撰; 袁茵點校 [Comp. by Sheng Shi-zuo; punctuated and proofread by Yuan Yin] (2021). 杭州: 浙江大學出版社. (In Chinese)

儀禮譯注, 彭林譯注 [“Yi li” with Translation and Commentary by Peng Lin] (2012). 北京： 古籍出版社. (In Chinese)

儀禮正義 [“Yi li” with Explanations of True Meaning], 北京大學《儒藏》編纂與研究中心編 [Ed. by the Editorial and Research Center of Confucion Canon, Peking University] (2016). 北京： 北京大學出版社. 48 冊. (In Chinese)

周禮注疏 [“Zhou li” with Comments and Subcomments]. URL: https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=6763 (accessed: 28.02.2025) (In Chinese)

Институт Китая и современной Азии РАН
приглашает принять участие
в ежегодной международной конференции

«Китай и Восточная Азия:
философия, литература, культура»,

которая является продолжением серии конференций
«Философии Восточно-Азиатского региона
и современная цивилизация»,
проводимых Институтом Дальнего Востока РАН с 1994 года.

Основные направления:
философия, филология, литература и культура стран Восточной Азии
с древнейших времен до наших дней

Конференция проходит в начале июня в Москве
в очном и онлайн форматах
(Москва, Нахимовский пр-т, д. 32, ИКСА РАН)
Рабочие языки: русский, китайский, английский

Тезисы публикуются в сборнике тезисов (РИНЦ)
Избранные доклады издаются в журнале
«Человек и культура Востока. Исследования и переводы» (РИНЦ)

Дополнительную информацию и требования к оформлению тезисов
и статей можно посмотреть на сайте журнала
«Человек и культура Востока. Исследования и переводы»
(www.orientculture.ru).

E-mail: checulvos@yandex.ru


香爐峯

Научное издание

Человек и культура Востока

Исследования и переводы

2026

Том 14, № 1

Ежегодное периодическое издание
ISSN 2686-9640
ISSN 2949-5210
ISBN 978-5-8381-0533-2

Редакторы *Н.Л. Кварталова, А.Ю. Блажкина*
Корректор *И.И. Чернышева*
Компьютерная верстка *О.В. Волкова*
Обложка *Т.В. Иванишина*

Подписано в печать 20.10.2026
Формат 60×84 1/16. Печать офсетная
Печ. л. 12,5. Бумага офсетная
Тираж 500 экз. (1-й завод — 100 экз.)

Электронная библиотека ИКСА РАН
www.ifes-ras.ru

Почтовый адрес ИКСА РАН
Москва 117997, Нахимовский пр-т, 32