

Гости и друзья в Древнем Китае в эпоху Западного Чжоу (1027 - 771 до н. э.) - период Чуньцю (770 - 476 до н. э.).

Наиболее «удобный» объект для изучения истории частной жизни - это семья - события и переживания, происходящие внутри нее, как то: рождение детей, вступление в брак, и т. д. Но не меньший интерес представляют отношения людей за пределами этого «ближайшего» круга. К ним могут относиться отношения с приближенными или покровителями, с людьми, связанными между собой совместной деятельностью, идейной общностью, или с людьми, которых связывает просто взаимная симпатия.

Мое внимание привлекли две категории людей, встречающиеся в древнекитайских текстах - «друзья» (*пэнью, ю, пэн*) и «гости» (*бинькэ, бинь, кэ*). Эти категории не были связаны с каким-либо определенным социальным слоем. Термин «гость» или «друг» мог применяться по отношению к людям, занимавшим совершенно разные позиции в обществе. Более подходящим было бы называть эти категории «коммуникативными группами».

Содержание этих понятий изменялось с течением времени. Судить о существовании настоящих «частных» отношений между друзьями, хозяевами и гостями позволяют в основном источники времени Чжаньго (475 - 221). Однако, для понимания их содержания важно также то, какие отношения стояли за этими понятиями в более глубокой древности.

«Связки раковин» и дарение как механизм социальной коммуникации.

Обращаясь к древнейшему периоду китайской истории, мы, к сожалению, вынуждены довольствоваться ограниченным кругом источников. Для эпохи Шан-Инь (XVI - XI вв. до н.э.) и Западного Чжоу (XI - VIII вв. до н. э.) из синхронных источников мы располагаем только эпиграфикой. Это - *цзягувэнь*, - надписи на гадательных костях¹ (Шан-Инь) и *цзиньвэнь* - инскрипции на ритуальных бронзовых сосудах² (Шан-Инь и Западное Чжоу).

Для жертвоприношений иньцы отливали специальные сосуды из бронзы. Иногда на внутренних стенках сосуда отливали надпись в несколько слов, а иногда и строк, о том, кому из предков он посвящался. Чжоуские аристократы переняли эту традицию у иньцев. Поводом для отливки сосуда в эпоху западного Чжоу, как правило, служило дарение, полученное от *вана*³ (напрямую или через «посредников», так как ван всегда оставался верховным дарителем). В инскрипциях указывались имя и ранг знатности непосредственного дарителя, описывались заслуги, за которые был благодетельствован реципиент, приводился перечень перешедших в его распоряжение благ. Далее сообщалось, что полученные дары реципиент использует, чтобы изготовить ритуальный предмет - треножник, колокол, сосуд для вина и т. д. После этого указывалось назначение предмета. Как правило, он должен был быть использован для жертвоприношений тому или иному из усопших предков автора надписи, а с другой стороны, предназначался для использования живущими ныне членами его рода и будущими потомками.

В эпоху Западного Чжоу «одариваемый» выступал не сам по себе, но как полномочный представитель кланового «тела», состоящего из многочисленных предков и потомков. Дары, им полученные, становились сакральным

достоянием всего клана»⁴. Эти представления наиболее наглядно выражает традиционная концовка подавляющего большинства надписей на бронзе - *цзы цзы сунь сунь юн бао юн* - «дети и внуки вечно [будут пользоваться] как драгоценностью». Как правило, переводя эту фразу, уточняют, что дети и внуки будут пользоваться данным сосудом. Это следует понимать не слишком буквально, поскольку нередко жертвенные бронзовые предметы хозяин уносил с собой в могилу, и дети не могли физически как-либо ими пользоваться. Смысл этой формулы шире: авторы надписей рассчитывали, что их потомки будут продолжать пользоваться результатами милостей - и полученных в настоящий момент, и обретенных некогда их собственными предками, и теми, что ниспосллют в будущем духи этих предков, вкушая жертвы, поднесенные им в означенных сосудах.

Надписи на иньских гадательных костях дают нам некоторые данные для изучения этимологии понятий «гость» и «друг», возникших в эпоху Западного Чжоу.

В иньское время иероглиф *бинь*, представлявший собой пиктографическое изображение человека под крышей, обозначал «особый жертвенный ритуал, обычно интерпретируемый как церемония «приема» духов предков⁵» (женских и мужских - М. Х.):

[В день] цзи-чоу гадали. Истолковали [ответ]: «Ван [проведет церемонию] *бинь*[для] четырех предков Динов [и] матери-прародительницы Цзи.⁶

В. М. Крюков полагает, что цель этой церемонии «заключалась не в демонстрации иерархической соподчиненности принимающего вана и гостящего духа, а в ритуальной адаптации духа предка. Хотя и предполагалось, что божественный гость «спустится» к вану, собственный контакт с ним протекал не в вертикальной, а скорее в «горизонтальной плоскости. Посредством особой процедуры ван пытался магически приблизить духа, вступить с ним в отношения символического «партнерства»⁷».

Иероглиф *бинь* встречается в надписях на ритуальных бронзовых сосудах западно-чжоуского времени. Термин «дарить, жаловать» в таких надписях передавался с помощью нескольких иероглифов. Если речь шла о пожаловании вышестоящим нижестоящему, использовались взаимозаменяемые знаки *цы*, *цзын*, *шан*, *сю* и *мин*⁸. Встречаются, однако, и упоминания о подношениях нижестоящих вышестоящим. В этом случае употреблялся иероглиф *сянь*. Термин *сян* указывал на «подношения «вышестоящим» духам и божествам⁹».

Но помимо дарообмена по вертикали, западно-чжоуские инскрипции демонстрируют и другой вид социальной коммуникации - «горизонтальный». «Отношения между людьми, принадлежащими к одному и тому же социальному слою» выражает иероглиф *бинь*¹⁰:

«Ван ... вызвал Да и пожаловал (*цы*) ему поля Чжао Куя. Ван приказал *шаньфу* Чжуну передать Чжао Кую [следующие слова]: «Я, ван, уже пожаловал (*цы*) Да твои поля» Куй подарил (*бинь*) Чжуну нефрит и шелк. Куй наказал Чжуну передать вану [следующие слова]: «Я не дерзаю перечить [ванскому приказу]». Куй и Чжун передали Да пожалованные (*цы*) ему поля. Да [в ответ] подарил (*бинь*) Чжуну нефрит и шелк. Да отвесил земной поклон и осмелился вознести благодарность сыну Неба за его ослепительную милость»¹¹.

Знак *бинь*, начиная с западно-чжоуского времени, имеет два основных графических варианта - прежний, иньский, - и новый, в котором появляется

дополнительный смысловой элемент - раковина (*бэй*). В таком виде этот знак начинает обозначать понятие «гость».

Раковины-каури были одним из самых популярных видов подарков начиная с периода Шан-Инь вплоть до середины Западного Чжоу, и самым распространенным элементом дарений типа *бинь*. Смысл понятия «гость» мы можем вывести из сочетания значений составляющих его элементов: это «человек»[под] крышей (графема «крыша») [дома другого человека, и получивший] дары («графема «раковина»). Однако, в разные исторические эпохи и в разных контекстах понятие *бинь* принимало различные значения.

Начиная с эпохи Шан-Инь для счета раковин использовалось счетное слово *пэн* (связка). Считается, что один *пэн* представлял собой связку из десяти раковин. В западно-чжоуских инскрипциях встречается словосочетание *пэнью*, в котором первый знак состоит из двух смысловых частей: «связки раковин» и детерминатива «человек». Второй знак имеет два варианта написания. Один из них ($ю_1$) состоит из двух графем «рука», во втором ($ю_2$) две эти графемы помещены в верхнюю часть знака, а в нижней стоит графема «приятный». $Ю_2$ генетически связан с $ю_1$, имеющим значение «помогать», «помощник», «товарищ», «устанавливать отношения». *Пэнью₂* можно перевести как «человек, [с которым] установлены приятные отношения¹² [с помощью дарения] раковин». Кроме того, возможно, что образ связки, соединяющей отдельные раковины в единое целое, мог восприниматься и в символическом плане, демонстрируя прочность установленных отношений, подобно тому, как с помощью образа собранного воедино пучка стрел передавалось понятие *цзу* - клан.

В более позднее время $ю_2$ замещается более простым $ю_1$, а из знака *пэн* выпадает детерминатив «человек». В таком виде эта конструкция сохраняется и в современном китайском языке, и обозначает понятие «друг». Надо отметить, что смысл современного китайского понятия «друг» ближе к русскому «товарищ», «приятель». Оно не предполагает представления об особой близости, бескорыстной взаимопомощи. Это человек, с которым поддерживаются *гуаньси* («отношения»), которому можно оказать услугу, и которого можно попросить об услуге. Это, конечно, не значит, что у китайцев не может быть друзей в нашем понимании, просто в таком случае к слову *пэнью* необходимо добавить соответствующее определение. Содержание понятия *пэнью* также было различным в разные периоды китайской истории.

«Раковины» и «связки раковин» являются элементами, связывающими между собой «гостей» и «друзей». О раковинах-каури, как правило, говорят как о древнейшем виде денег в Китае. На основании данных письменных источников известно, что до появления металлических денег для обмена использовались панцири черепах, раковины и нефрит.

Однако, роль денежного эквивалента для всех трех этих материалов была второстепенной, так как в первую очередь все они использовались для сакрально-ритуальных целей. Черепашьи панцири применялись в скапулимантии: на них выцарапывали вопросы, которые ван адресовал духам своих покойных предков. После этого гадатель помещал панцирь в огонь и истолковывал «ответ» в зависимости от того, как прошли образовавшиеся от нагревания трещины¹³. Нефрит считался сакральным камнем и использовался во множестве разнообразных церемоний¹⁴. Раковины еще начиная с

неолитической эпохи клали в погребения, в том числе в полость рта и в руку покойникам для защиты от злых духов и предотвращения разложения трупа после смерти. Согласно «Ли цзи» («Записям о ритуале») (IV-I вв. до н. э.), в рот покойнику клали рис и раковины. У предков современных народностей *бай* и *хани*, проживающих на юго-западе Китая, вплоть до XVII века раковины-каури продолжали использоваться и как средство обмена, и в культовых целях: их клали в могилы в качестве денег для покойников¹⁵.

Как показывает исследование В.М. Крюкова, обмен дарами был в эпоху Западного Чжоу одним из важнейших способов социальной коммуникации¹⁶. Дарение предметов, имеющих отношение к сакральной сфере, означало не просто передачу материальных ценностей из рук в руки, а символизировало установление отношений ритуального характера. Характерно, что именно графемы раковин-каури и их связок как символы таких особых отношений входят в состав иероглифов *бинь* и *пэн*, «гости» и «друзья».

«Гости»

Термин *бинь* в значении гость встречается в ряде надписей на бронзовых сосудах. Одно из самых ранних упоминаний содержится в надписи на ритуальном сосуде *Сяо Юй дин* (Малый *дин* Юя), отлитом во время правления чжоуского Кан-вана (предположительно - 1004 - 996 до н.э.). В ней идет речь о том, как чжоуский ван принимает в храме Чжоу полководца Юя, успешно завершившего два похода против племени *гуйфан* и вернувшегося с огромной добычей.¹⁷ В пышной церемонии принимают участие *бан бинь* - «гости государства». Очевидно, что здесь идет речь о *чжухоу* - удельных князьях, или, возможно, их посланцах. Более поздний источник - "Чжоу ли" («Чжоуские ритуалы»), сообщает, что *чжухоу* четыре раза в год (весной, летом, осенью и зимой) должны были являться ко двору чжоуского вана для участия в съездах, принесения клятв, получения инсигний власти, участия в самых торжественных жертвоприношениях, проведения церемоний стрельбы, и, конечно, совместных трапез.

О том, что *бинь* могли являться и иноплеменниками, может говорить приказ вана (Сюань-вана, посл. четверть IX в. до н. э.), отданный Мао-гуну и зафиксированный на ритуальном сосуде *Мао-гун дин*:

Охраняй мою страну и мою семью. Ты преуспел в управлении. Не медли в наведении порядка среди массы народа (*чжу минь*)[и] *бинь*¹⁸.

Можно понять, что под *минь*, вероятно, имеется в виду собственно народ Чжоу, а *бинь* - это люди зависимых племен. Хотя, возможно, под *бинь* имелись в виду приезжавшие к ванскому двору гости - *чжухоу* с многочисленными свитами.

Очевидно, что во всех вышеуказанных надписях речь идет не о гостях частных лиц. Несмотря на то, что термин дарения «бинь» и обозначал горизонтальный тип коммуникации, тем не менее, гости-*бинь* имели подчиненное положение по отношению к своим хозяевам.

"Друзья"

В западно-чжоуское время иероглиф $ю_1$, представляющий собой сочетание двух графем "рука", и позже использовавшийся для обозначения понятия "друг", имел значение "помощник", «подчиненный».

В третьем месяце, в день *дин-мао*. Генерал (*ши*) Люй со своими людьми не последовал за ваном в поход против *юйфаней*. Лэй отправил своего $ю_1$ Хуна сообщить об этом Бай Мао-фу...¹⁹

- сообщается в надписи на *Ши Люй дине*, сосуде времени правления Кан-вана. Судя по контексту, $ю$ Хун - это помощник генерала, его подчиненный. Возможно, $ю$ здесь - это название должности.

Знак $ю_2$, как правило употребляется в словосочетании *пэнью*. Самостоятельно же в тексте на сосуде *Э-хоу дин* (время Ли-вана, 851 - 841 до н. э.), он выступает в функции предикатива:

Ван [отправился] на юг в карательный поход... Возвращаясь из похода, прибыл в Пэй. Эский *хоу* Юй-фан выполнил ритуал [по отношению] к вану. Затем совершили жертвенное возлияние вина на землю. Юй Вэнь $ю_2$ (угощал?) вана. Ван милостиво устроил пир. Затем стреляли из лука. Юй-фан стрелял вместе с ваном... Ван [устроил] пир. Вместе пили вино. Ван лично подарил Юй-фану пять украшений из нефрита...²⁰

Как полагает Го Мо-жо, $ю_2$ в данном контексте выступает вместо другого иероглифа, также имеющего чтение $ю_3$, и имеющего значение «угощать». Буквально его можно понимать как «подавать сладкое [вино]». Возможно, что $ю_2$ могло служить метафорой для более общего смысла: «доставлять удовольствие», поскольку *Э-хоу* предложил вану не только угощение, но и спортивные развлечения. Причем во всех этих приятных занятиях *Э-хоу* участвовал вместе с ваном, то есть "разделял удовольствие". Таким образом, за понятием $ю_2$ стоят некие действия, доставляющие радость обеим участвующим в них сторонам, одна из которых организует "удовольствия", другая - в ответ благодарит с помощью подарков.

Самое раннее употребление понятия *пэнью*₂ относится ко времени правления Гун-вана (конец X в. до н. э.). Чиновник Цзюэ Цао приказал изготовить ритуальный сосуд *дин* и отлить на нем следующую надпись:

На седьмом году [Гун-вана] (921 г. до н. э.), в первой декаде десятого месяца. Ван находился в чжоуском дворце Бань-гун. На рассвете ван вошел в большой павильон. Цзин Бо вошел в сопровождении Цзюэ Цао. Они остановились на среднем дворе, повернувшись лицом к северу. [Ван] пожаловал Цзюэ Цао передник с подвесками...Цзюэ Цао поклонился, склонив голову и осмелился ответно возблагодарить Сына Неба за милость. [Он] воспользуется ею, чтобы изготовить драгоценный *дин*. [Он будет] использовать [его, чтобы] устраивать пиры для друзей (*пэнью*₂).²¹

Через восемь лет по заказу того же человека был изготовлен еще один *дин*. В надписи на нем говорилось:

На пятнадцатом году [Гун-вана] (913 г. до н. э.). В пятом месяце, первой декаде, в день *жэнь-у*. Гун-ван находился в чжоуском Новом дворце. Ван стрелял из лука в беседке [для] стрельбы из лука. Скриб Цзюэ Цао [был] одарен луком и стрелами, [трезубцами для охоты на] тигра [в количестве] [?] сот] десяти штук. Цзюэ Цао осмелился в ответ [благодарить]. Цао поклонился, склонив голову и осмелился ответно возблагодарить Сына Неба за милость. [Он] воспользуется ею, чтобы изготовить драгоценный *дин*. [Он будет] использовать [его, чтобы] устраивать пиры для друзей (*пэнью*₂).²²

Эти надписи выделяются из множества других, как созданных ранее, так и одновременных.

В. М. Крюков провел статистический анализ композиционной структуры надписей о дарениях. По его данным, в текстах середины периода Западного Чжоу, к которому относится и время правления Гун-вана, благопожелание (*зуй* *цзы*), связанное с последующим ритуальным использованием сосуда, содержится в 82 % надписей²³. Из шестнадцати опубликованных Го Мо-жо надписей времени Гун-вана, в 50% сообщается о предназначении ритуального сосуда для принесения жертв для выражения сыновней почтительности покойным отцам. Надежда на то, что дети и внуки будут продолжать использовать сосуд, выражается в 87 % текстов.

Цзюэ Цао же изготовил два *дина* не для жертвоприношений усопшим родственникам, а для пиров с «друзьями». Не менее удивительно, что в конце надписи отсутствует привычная формула «*цзы цзы сунь сунь юн бао юн*» (сыновья и внуки [будут] вечно использовать [сосуд как] драгоценность), или ее варианты. Такая концовка иногда опускалась в коротких (полтора - два десятка иероглифов надписях). Но количество знаков в каждом из текстов Цзюэ Цао превышает пятьдесят иероглифов. Надписи достаточно информативны. Трудно представить, что дело в экономии места или небрежности. Можно, конечно, предположить, что Цзюэ Цао был евнухом, или не имел детей вследствие какой-то болезни. Однако, предки-то у него, естественно, были.

Вероятно, Цзюэ Цао не упоминал ни предков, ни потомков потому, что сосуд предназначался не для принесения жертв, а для использования во время пира. Если жертвы предкам не приносились, то, соответственно, и потомки не могли извлечь пользы из простого сосуда для пищи.

Нам не известно, приказывал ли Цзюэ Цао отливать кроме этих еще какие-либо сосуды, предназначенные именно для жертвоприношений. Так это или нет, очевидно, что для Цзюэ Цао пиры с *пэнью* и ритуальные действия в храме предков были двумя изолированными друг от друга сферами деятельности. Нам неизвестны также другие посвящения друзьям, сделанные в те же годы. Возможно, надпись, сделанная Цзюэ Цао, демонстрировавшая особый характер его отношений с *пэнью*, уникальна для своего времени и могла производить большое впечатление на современников.

Кто конкретно входил в круг *пэнью*, неизвестно. Исходя из смысла составных частей этого термина, можно предположить, что связи между «друзьями»-*пэнью* регулировались при помощи двух основных механизмов - обмена ритуальными подарками и совместных пиршеств. На пир как на пространство общения древнекитайских *пэнью* указывает не только надпись на *дине* Цзюэ Цао, но и, например, на сосуде времени Ли-вана *Кэ сюй*, затем - на ряде предметов времени Сюань-вана.

Позже, До Ю (чье имя буквально обозначает «Много друзей» или «много помогающий»), живший в конце Западного Чжоу, в награду за военные заслуги получил от У-гуна дары, и приказал отлить ритуальный сосуд *дин*, чтобы

использовать [его для того, чтобы] друзья использовали [его для] угощений (*юн пэн юн ю*). Дети и внуки вечно будут пользоваться им как драгоценностью.²⁴

До Ю предполагал, что его щедрость, проявленная по отношению к «друзьям», сможет благотворно повлиять и на будущее его потомков. Таким образом, угощение «друзей» приносит такие же результаты, как «угощение»

духов предков. Ныне живущие люди, возможно, не бывшие родственниками До Ю, отбирают часть функций у обожествленных мертвецов - главных хранителей благополучия рода.

В надписи на сосуде времени Ли-вана (857-841 гг. до н. э.) *Кэ сюй* сакральное и профанное применение сосуда не исключают друг друга.

Ван приказал помощнику *иньши* Ши Цзиню передать *шаньфу* Кэ поля и людей. Кэ, сложив [руки], поклонился и осмелился ответить на несравненно щедрую милость *вана* благодарностью, изготовив походный [сосуд] *сюй*, который будет использоваться для поднесения даров *шиню*, друзьям (*пэнью*) и свойственникам (*хунь-гоу*). Кэ будет использовать его утром и вечером, принося жертвы великим предкам и покойному отцу. Великие предки и покойный отец ...ниспошлют Кэ много счастья, долголетие и вечную жизнь. ...На протяжении десяти тысяч лет дети и внуки Кэ будут пользоваться им как драгоценностью.²⁵

Чиновник *шаньфу*, согласно «Чжоу ли», был начальником над ведающими продовольствием и поварами, «мажордомом» *вана*. *Иньши* и *шиинь* - это, скорее всего, название одной и той же должности, которая соответствует должности *шшиши* - наставника в классификации «Чжоу ли». Сосуд типа *сюй* не являлся жертвенным, и представлял из себя переносной контейнер для пищи с крышкой и двумя ручками. Кэ предполагал, что будет использовать этот сосуд во время пиров для угощения вышестоящих лиц, но, в то же время и в частном кругу своих *пэнью* и свойственников. Тот же самый сосуд *шаньфу* Кэ собирался использовать для принесения жертв предкам. Примечательно, что «сакральное» использование сосуда должно было принести «небесные» дары самому Кэ и его потомкам, то есть людям ближайшего круга. Благодаря «профанному» применению того же сосуда получить дары могли люди более или менее посторонние, но эти дары - земного происхождения. .

В этом и других текстах начиная с времени Ли-вана *пэнью* знак *ю₂* замещается знаком *ю₁*, имеющим самостоятельное значение «помогать». Это изменение на уровне языка, возможно, отражает перемены и в самом содержании дружеских отношений: из «совместно пирующих» друзья превращаются в тех, кто «помогает».

Шаньфу Кэ упоминал своих *пэнью* во вторую очередь вслед за вышестоящими лицами, бывшими его благодетелями в настоящем, и от которых зависела его судьба в будущем. В третью очередь Кэ называл. *Хунь-гоу* - членов рода его супруги. Кэ, несомненно, испытывал почтение к представителям всех этих трех групп. Общественный статус этих людей был либо выше, либо не ниже, чем самого автора надписи. Последовательность их перечисления в надписи указывает на то, что Кэ ценил *пэнью* более высоко, чем некровных родственников.

Те же приоритеты были и у автора надписи на *Гуай-бо гуй* - сосуде времени Сюань-вана (827 - 781 гг. до н. э.). В ней указывается, что этот драгоценный сосуд должен был

использоваться [для того, чтобы] с сыновней почтительностью совершать утром и вечером жертвоприношения в храме предков; любить *пэнью* и все множество свойственников (*хунь-гоу*); использовать [его, чтобы] демонстрировать совершенные доблести [на службе], [обрести] вечную жизнь [и] несравненное долголетие. Дети и внуки Гуй Бу десять тысяч лет будут использовать его для жертвоприношений в храме предков.²⁶

На другом сосуде времени Сюань-вана, - *Ду-бо сюй*, - говорится, что использовать его следует «для принесения жертв [для выражения] сыновней

почтительности великим духам, предкам и покойному отцу; для любимых *пэнью*, для обретения долголетия и вечной жизни²⁷».

То, что в данных инскрипциях наряду со свойственниками не упоминаются близкие родственники (старшие братья и дядья), скорее всего, свидетельствует о том, они входили в круг *пэнью*. Вопрос о том, ограничивался ли ими этот круг в эпоху Западного Чжоу, или в него могли попадать посторонние, пока остается открытым. Тем не менее, показательно, что в конце западночжоуского времени некоторые авторы надписей считали допустимым упоминать наряду с собственными предками «внешних» по отношению к роду людей, каковыми являлись свойственники.

Место «гостей» и «друзей» в иерархии межчеловеческих отношений.

Количество источников, выявляющих реальные роли «гостей» и «друзей» в период Западного Чжоу, очень мало. Эпиграфика на ритуальных бронзовых предметах ограничивает их круг. Следует остановиться на особенностях этой группы источников.

Изучением структуры надписей на бронзе занимались многие авторы. Принцип классификации выбирался каждым исследователем в зависимости от того, какие ориентиры он считал наиболее важными. Подходя к надписям с намерением увидеть в них отражение межчеловеческих отношений, в их структуре условно можно выделить две части: до и после упоминания об отливке ритуального сосуда. В плане содержания первая часть представляет человека в системе отношений правитель-подданный, как часть государственного организма. Вторая же часть представляет человека в системе отношений с его близкими, как правило - как единицу родового целого, почитающим своих предков и заботящимся о потомках. Первую часть можно условно назвать «внешней», а вторую - «внутренней».

В эпоху Западного Чжоу упоминания о гостях-*бинь* всегда находятся в первой, «внешней» части текста. Под термином *бинь* имелись в виду посланники чжухоу или иноплеменники, но не частные гости частных лиц.

В «круге близких», обозначенном во «внутренней» части западно-чжоуских надписей на бронзе можно выделить три основные группы лиц, для использования которыми предназначался сосуд. Первая - это усопшие члены рода автора надписи, то есть его предки и покойный отец. Вторая - это живущие ныне люди, которым автор выражает почтительность, как правило - отец, иногда - мать. Третья группа - это потомки - дети и внуки.

Чаще всего в надписях упоминаются представители первой и третьей групп. Предки и потомки образуют вместе с автором вертикальную связь, демонстрирующую непрерывность поколений во времени.

Вторая группа, по-видимому, может рассматриваться как собственно «круг близких». С представителями этой группы автор находился в одной временной плоскости. В этот круг в исключительных случаях попадали люди, не связанные с автором надписи кровно-родственными узами - покровители и свойственники, и, возможно, часть *пэнью*. Из 162 текстов, отнесенных Го Мо-жо к периоду Западного Чжоу, лишь в пяти содержатся посвящения *пэнью*, при том что два из них принадлежат одному и тому же человеку. Для сравнения: посвящения матери имеются в 9 текстах, свойственникам - в двух, покровителю - в одной. Можно сделать наблюдение о том, что место *пэнью* внутри этого круга, как правило, определяется посередине между покровителями и свойственниками.

Гости и друзья в эпоху Чуньцю.

Данные эпиграфики.

Структура надписей на бронзе времени Чуньцю (конец VIII - V вв. до н. э.)²⁸ отличается от прежней. Это связано с отмиранием системы ванских дарений. Ритуальные предметы аристократы изготавливали теперь не для того, чтобы отблагодарить дарителя за милость, а «пренебрегая прочими мотивами и обстоятельствами, целиком сосредоточивались на грядущих благах, которые им обещало использование их «драгоценных сосудов»²⁹.

Эти блага, по мысли большинства авторов надписей, должны были распространяться на них самих и на их потомков. Некоторые авторы расширяли круг лиц, которые могли бы участвовать в использовании сосудов, за счет своих ныне здравствующих близких родственников (отец или отцы, т.е. дядья, старшие братья, семья), друзья, гости, приближенные и воины.

В эпоху «Чуньцю» грань между ближайшими родственниками (отец и старшие братья) и *пэнью* становится отчетливой. В то же время в посвящениях на ритуальной бронзе стали соседствовать «друзья» и «гости».

Внук правителя владения Ту И Чжэ отлил колокол, чтобы

использовать [его во время] пиров чтобы [обретать] счастье. Использовать, [чтобы исполнять] музыку [для] *бинькэ*, отца и старших братьев и моих *пэнью*.³⁰

Колокол *Сюй-цзы чжун* из владения Сюй был отлит, для того, чтобы

использовать [его во время] пиров чтобы [обретать] счастье. Использовать, [чтобы исполнять] музыку [для] *бинькэ*, *дафу* и моих *пэнью*.³¹

Колокол из царства Юэ Гу *Пин гоудяо* должен был быть использован для того, чтобы исполнять музыку для «*бинькэ* и моих отца и старших братьев»³².

Настоящим панегириком гостеприимству звучали надписи на бронзовых колоколах из набора, принадлежавшего владельцу удела Цзэн в царстве Чу - хоу И:

Великого клана дворец! Эхо о нем в [царство] Цзинь несут колокола. ...Принимающий гостей - дворец Цзэн.³³

Характерно, что если в эпоху Западного Чжоу колокола предназначались для того, чтобы услаждать музыкой духов предков, то во время Чуньцю музыка предназначалась для людей, в том числе и, возможно, не принадлежащих к роду хозяина сосуда - гостей и друзей. Таким образом, с одной стороны, грань между сакральным и профанным использованием ритуальных предметов продолжает стираться, а с другой стороны, возможно, проявляется связь между новым ритуалом приема гостей и древней церемонией приема духа предка.

Помимо таких «пограничных» ритуальных предметов, изготавливались и сосуды чисто для светского применения:

Надпись на сосуде *Цзэн-бо Цзи ху* из владения Цзэн сообщает, что этот кувшин для вина должен быть «использован, [чтобы] потчевать гостей (*бинькэ*), ради добродетели без изъяна»³⁴. Правитель владения Ту предназначал свой *дин*

для того, чтобы «варить [...] вяленое [мясо], использовать для угощения *бинькэ*»³⁵.

Интересно, что почти во всех посвящениях, в которых упоминаются гости, именно они стоят на первом месте. Им отдается предпочтение даже перед родственниками (исключение составляют усопшие предки в надписи на колоколе *Вэнь Тао-ши чжун*)³⁶. Но и родственники упоминаются далеко не всегда - их место могут занимать люди, находившиеся на службе у автора надписи. Друзья же постоянно занимают последнюю позицию.

Данные письменных источников.

Для периода Чуныцю эпиграфика, и. В частности, *цзиньвэнь* перестает быть основным источником для изучения китайской истории. На первый план выходят классические тексты древнекитайской письменной традиции.

Раздел «Сяо Я» («Малые Оды») «Шицзина» («Книги песен и гимнов») открывается несколькими одами, посвященными гостям. Первая из них - «Лу мин» («Олень кричит»),

«Ю-ю» - кричит олень,
Питающийся луговой полынью.
У меня есть счастливые гости (*цзя бинь*).
Ударяют по цитре-сэ, дуют в *шэн*,
Дуют в *шэн*, ударяют в *хуан*,
Подносят полные корзины³⁷.
Люди любят меня,
Показывают мне, что я иду верным путем.

.....
...У меня есть хорошее вино,
Для счастливых гостей (*цзя бинь*) устраиваю пир,
чтобы развлечь их.

.....
...У меня есть хорошее вино,
Чтобы пировать, веселить сердца
счастливых гостей (*цзя бинь*)³⁸.

Эти гости, пришедшие в дом лирического героя оды «Лу мин», чтобы пировать и веселиться, счастливы сами и приносят счастье хозяину. Их присутствие обозначает подтверждение добродетелей хозяина. Здесь также просматривается связь с церемонией приглашения духов предков, для которых так же готовятся угощения, звучит музыка, и которые, удовлетворившись оказанным приемом, ниспосылают своему потомку-хозяину покровительство. «Счастливые гости» упоминаются в Шицзине неоднократно, например, в одах «*Нань ю цзя ю*»³⁹, «*Гун Гун*»⁴⁰ и т. д. Представления о способности гостя приносить счастье прослеживаются и в гимне дома Чжоу «*Ю кэ*» («Прием гостя»). Гостю оказывается почетный прием, его оставляют у себя в доме на несколько дней, ухаживают за его лошадей, затем устраивают проводы. «В итоге обретается великая добродетель, ниспосылается (*цзянь*) большое счастье»⁴¹. Характерно употребление здесь слова *цзянь*, указывающего на то, что счастье это даруется какими-то высшими силами⁴²: возможно Небом, или духами, или же предками.

В «Шицзине» имеется множество описаний пиршеств, которые устраиваются для гостей (*бинь, кэ, бинькэ*). Пиру могла предшествовать совместная охота хозяина и гостей⁴³.

И вот мы натянули наши луки,
 На тетиве сжимают стрелы руки,
 Здесь сбили поросенка кабана,
 Там носорога валят с ног удары.
 Да будет пир обилен наш, и в чары
 Гостям (*бинькэ*) нальем мы нового вина.⁴⁴

В начале пира могли устраиваться состязания по стрельбе из лука:

Установили большую мишень,
 Приготовили луки со стрелами⁴⁵

По окончании стрельбы звучала музыка, исполнялись танцы, приносились жертвы и совершались ритуалы по отношению к предкам хозяина; затем гости рассаживались по циновкам и веселье продолжалось⁴⁶:

Звучат барабаны, и флейта, и шэн...Плясуны
 Полны гармонии - музыки звуки слышны.
 Жертвы приятны прославленным предкам твоим -
 Ты по обрядам свершил приношения им.⁴⁷

Пировать могли и утром, и вечером⁴⁸:

Утром и вечером у *гуна*,
 У *гуна* светло-светло⁴⁹

В текстах в основном подчеркивается ритуальная сторона происходящего, перечисляются названия блюд, музыкальных инструментов, отмечаются качества вина и т. д.

В конце Западного Чжоу - начале Чуньцю китайские царства⁵⁰ уделяли огромное внимание приему гостей.

Составители «Чжоу ли» («Чжоуских ритуалов»), своеобразной административной утопии⁵¹, считали одной из важных задач государства Выполнение особых ритуалов по отношению к гостям (*ли бинь*)⁵². На их осуществление выделялись значительные средства. Так, средства, полученные чжоуским государством из «девяти налогов» (*цзю фу*) расходовались во вторую очередь (после жертвоприношений) на приемы *бинькэ*, в шестую - на шелка для *бинькэ*, а девятым пунктом в списке значились предметы для «хорошего использования», часть из которых, вероятно, так же предназначалась для подарков гостям⁵³. В перечне целей расходования средств, полученных из «девяти даней» (*цзю гун*) на втором месте стоит *бинь* (знакомый нам иероглиф «гость» с детерминативом «женщина»), который комментаторы расшифровывают как «кожи и ткани для гостей»⁵⁴.

В чжоуском государстве чиновники были организованы в шесть ведомств: *Тянь гуань* - «министерство» Неба, *Ди гуань* - «министерство» Земли, *Чунь гуань*, *Ся гуань*, *Цю гуань* и *Дун гуань* - соответственно, «министерства» Весны, Лета, Осени и Зимы. Решать вопросы, связанные с приемом *бинькэ*, в той или иной мере приходилось им всем, но в первую очередь - министерству Земли. В его ведении находилась политическо-идеологическая сфера - поддержание спокойствия в государстве и уделах, умиротворение народа, и, в том числе, забота о гостях⁵⁵. Организацией съездов *чжухоу-бинькэ*, материальным обеспечением приехавших гостей, подготовкой подарков для них занимался целый ряд чиновников: *сяоцзай*, *цзайфу*, *шаньфу*, *гунбо* и другие⁵⁶.

Однако, не только чжоуский ван принимал у себя гостей, прибывавших с официальными визитами. Чиновники ездили с поручениями вана в уделы. Посланцы *гунов* - правителей царств, - ездили ко дворам соседей или ко двору

Чжоу «для установления дружеских отношений». Люди разных рангов знатности и занятий переезжали из одного удела в другой.

Прибывшие с миссией чиновники старались обойти как можно больше влиятельных лиц, чтобы обменяться с ними ценными подарками и обеспечить своим правителям союзников в их лице.

Цзинский [дафу] Яншэ Си, прибывший для установления дружеских отношений ко двору Чжоу, раздавая подарки, дошел до даньского Цзин-гуна. Цзин-гун угостил его скромно, но почтительно; при поднесении подарков и угощении соблюдал правила поведения, принятые при приеме гостей (*ли бинь* - М. Х.)⁵⁷.

Многие оды «Шицзина» были не только произведениями художественной литературы, но и обрядовыми текстами. Некоторые из них исполнялись в царствах во время приемов гостей (в том числе и княжеских кровей) и прибывших «для установления дружеских отношений» послов. В зависимости от ранга и цели приезда гостя исполнялись те или иные оды. Так, луский посланник Шусунь Му-цзы, прибывший с визитом в Цзинь, не посмел принять в свой адрес песнопения, посвященные Вэнь-вану. Как скромный чиновник, он «поклонился [в знак благодарности] только после того, как музыканты спели «Олени кричат» и две следующие за ней оды⁵⁸».

Хотя ритуалы неукоснительно соблюдались, тем не менее, люди, завязывающие знакомство на официальной почве, старались перевести их в неформальное русло:

Ван Шу ...устроил в честь Ци Чжи угощение, на котором они обменялись богатыми подарками в знак дружбы, пили вино, весело разговаривали и остались довольными друг другом⁵⁹.

Хотя в цитированной выше фразе речь идет об установлении частных отношений, в тексте оригинала отсутствует понятие ю, пэнью или другой синоним. Связи такого рода «дружбой» не назывались.

Что стояло за понятием «дружба» (ю) в конце Западного Чжоу - начале Чуньцю?

К сожалению, тексты «Шицзина» не рисуют нам более или менее отчетливой картины того, как же, собственно, происходило общение друзей.

С точки зрения составителей «Чжоу ли», друзей (ю) между собой связывало чувство ответственности (*жэнь*). Дружеские связи расценивались ими как один из «способов сплочения народа»⁶⁰. В результате чего вызревало это чувство ответственности?

Автор «Го юй», писал о результатах реформы циского правителя Хуань-гуна (685 - 643), ставшего первым гегемоном-ба среди чжухоу, который провел в своем царстве под видом административных преобразований военную реформу, в результате которой все население страны было поделено на пятидворки. «Члены пятка при жертвоприношениях просили о ниспослании для всех равного счастья, в случае смерти [члена пятка] одинаково скорбели об умершем, вместе делили беды и несчастья. Каждый из них дружил друг с другом [тесно общался - М.Х.], каждая семья дружила [тесно общалась - М.Х.]с другой семьей, они из поколение в поколение жили вместе, играли с детских лет. Поэтому во время ночного боя узнавали друг друга по голосу и не пугались, во время дневного боя видели и узнавали один другого, а взаимная любовь позволяла им умирать друг за друга.⁶¹». В этом тексте также не упоминается «дружба» как таковая. Однако, здесь речь шла о простолюдинах, а

не о тех людях, которые отливали колокола из бронзы.

Среди представителей привилегированных групп общества, например, среди чиновников, вместе находящихся на службе, также могли завязываться близкие отношения.. Тексты "Го юй" неоднократно изображают то, как государственные мужи обращаются друг к другу за советом, делятся самыми сокровенными мыслями.

Шу-сян увидел сына Сыма Хоу и, похлопывая его по плечу, со слезами сказал: «С тех пор как умер его отец, я лишился близкого человека, вместе с которым служил правителю. Когда его отец начинал [что-либо], я кончал, а когда начинал я, кончал он, и не было ничего, чего бы мы не могли осуществить».

Стоявший рядом Цзи Янь спросил: «Разве у благородного мужа есть близкие люди?» Шу-сян ответил: «У благородного мужа есть близкие люди, но он не создает из них группировок, а сближается с ними, чтобы помогать друг другу служить правителю, и в этом смысле они для него близкие. А привлечение сторонников для собственного обогащения и приобретения выгоды лично для себя, забвение при этом правителя приводит к созданию группировок».⁶²

Действительно, двух цзиньских дафу, - Шу-сяна и Сыма Хоу, очевидно, связывали между собой близкие отношения. В свое время Сыма Хоу рекомендовал правителю Цзинь Дао-гуну (572 - 558 до н.э.) Шу-сяна в качестве наставника для наследника престола. Но и в этом тексте ни разу не встретилось слово «друг».

Значит ли, что отношения тех, кто «обменивается подарками», «тесно общается» и «близких людей» можно считать формальными, выросшими на субстрате связей в публичной сфере или даже навязанными «сверху», административным путем, а отношения «друзей» (*ю, пэнью*) - построенными на более личностной основе? Источники предлагают доводы и против, и в пользу этого предположения.

В «Шицине» есть описание пира, в котором принимают участие «друзья» (*ю*). Это - ода «Лю юэ» («Шестой месяц»)⁶³. В ней повествуется о военном походе воеводы Инь Цзи-фу на племя *сяньюней*, имевшем место ок. 827 г. до н. э., после победы в котором

Инь Цзи-фу [устраивает] праздничный пир,
Принимает обильные подарки:
С выхода до возвращения в Хао
Мы шли очень долго;
Вином угощает «друзей» (*чжу ю*),⁶⁴
Жареной черепахой, мясом карпа.
Все-все здесь:
Старшие, средние, почтительные сыны - «друзья» [*ю*]⁶⁵.

«Друзья» здесь - те люди, которые вместе вынесли тяготы военного похода, и теперь совместно празднуют победу над общим врагом. Можно сказать, что их связывали между собой отношения того же порядка, что и солдат из приведенного выше пассажа из «Го юй», а вызревшие в экстремальных условиях, проверенные в боях. Поэтому правильнее было бы переводить выражение *чжу ю* как «дружина». В этом случае смысл слова *ю* ближе к его первоначальному значению - «помощник-подчиненный», и к значению слова «товарищ».

Заключительная фраза оды - *чжан чжун сяо ю* создает метафору войска как «большой семьи» или «братства». *Чжан* можно перевести как «старший», *чжун* - «средний брат», *сяо* - «почтительный сын», *ю* - «друг», либо «помощник». Понятие «сыновней почтительности» (*сяо*) является одним из

важнейших в китайской культуре. В конфуцианской этике под *сяо* понимаются послушание, уважение и забота детей о родителях. Однако, в тексте «Шу цзина» («Канона истории») (VI - III вв. до н. э.) имеется выражение *сяо ю юй сюн ди* - «[быть] почтительным и дружественным по отношению к старшим и младшим братьям» (либо «[быть] почтительным и помогать...»)⁶⁶, в котором родители не упоминаются. Таким образом, возможно, что в последней строке оды «Лю юэ» называются старшие, средние и младшие (почтительные и помогающие) братья. *Сяо* и *ю*, два понятия, служащие для передачи характера отношений между ближайшими родственниками, переносятся в поэтическом тексте на большую группу лиц, связанных между собой совместной службой.

Из друзей, как можно предположить, опираясь на текст оды «Цзао-цзао хао тянь» («Великое Небо»), создавались неформальные, и, скорее всего, нелегальные, политические кружки:

Скажешь: «не могу служить» -
 Совершишь преступление против Сына Неба;
 А скажешь: «могу служить» -
 Вызовешь ненависть друзей (*пэнью*)⁶⁷.

Эти строки показывают нам, что среди людей, окружавших древнекитайского чиновника, были такие, чьим мнением он дорожил, перед которыми ему было совестно совершать неблагоприятные поступки, и которые могли откровенно высказывать ему свою оценку его действий. Причем к ним он относился с большой симпатией и уважением, называя их *пэнью* (в противном случае он мог бы назвать их «завистниками», «клеветниками», «врагами», или более нейтрально - «людьми»).

Одна из малых од «Шицзина», - «Фа му» («Рубят деревья»⁶⁸), - свидетельствует о том, что в конце эпохи Западного Чжоу - начале Чуньцю человек ощущал потребность в наличии близких людей, у которых он мог бы найти взаимопонимание и помощь:

Рубят деревья - «дин-дин»,
 Перекликаются птицы - «ин-ин»,
 Вылетают из темного ущелья,
 Порхают по высоким деревьям,
 «Ин!» - так перекликаются,
 Просят своих друзей (*ю*) отозваться.
 Гляди - это птицы,
 И то просят откликнуться друзей (*ю*)!
 Неужели же человек
 Не просит о существовании друга (*ю шэн*)⁶⁹!
 Духи слышат [эти просьбы],
 В итоге [обретается] мир и покой.⁷⁰

В этой оде мы видим апелляцию к высшим силам, которые как бы «курируют» дружеские отношения между людьми. В следующей строфе речь идет об угощении, которое хозяин устраивает для тех, кто подразумевается под названием «друзья»: для *чжу фу* и *чжу цзю*⁷¹. Эти словосочетания обозначают соответственно «дядья по отцовской линии» и «дядья по материнской линии». Согласно комментарию Чжу Си, в данном случае первое надо понимать как уважительное обращение к друзьям-однофамильцам (т. е., скорее всего, к родственникам - М. Х.), а второе - к друзьям, носящим другие фамилии⁷² - то есть к людям, не связанным между собой родственными связями. Обращение к друзьям как к дядьям - самым авторитетным среди родственников, - указывает

на желание воздать им исключительные почести.

Помощь друзьям, поддержание связи со старыми друзьями даже после того, как человек поднялся выше по служебной лестнице, характеризовала его в глазах современников с положительной стороны.

Шу-сян в разговоре с Чжао Вэнь-цзы ставил ему в пример для подражания Суй У-цзы, которого уже не было в живых:

Занимаясь увещеваниями, он не забывал о своих учителях, говоря о себе, не забывал о друзьях (не терял своих друзей - М.Х.), служа правителю, не заискивал перед ним, выдвигая мудрых, не льстил ему, а отстранял порочных⁷³.

Если в оде «Фа му» друзья отождествляются с родственниками (*фу* и *цзю*), то в другой - «Чан ди» («Дикая слива»⁷⁴), - они противопоставляются *сюн-ди* (старшим и младшим братьям). В первой строфе содержится посылка «Из всех близких людей (*фань цзинь чжи жэнь*) никто не сравнится с братьями»⁷⁵. Далее между собой сравниваются те, кто имеются в виду под словами «близкие люди» - братья и друзья.

Как полагают авторы стихотворения, в трудную минуту реальную помощь могут оказать только братья:

Хотя у тебя есть хорошие друзья (*лян⁷⁶ пэн*),
Они пошлют тебе только вздохи.

Братья иногда ссорятся,
Но единодушно дают отпор врагам.
Хотя у тебя есть хорошие друзья (*лян пэн*),
Никто из них не протянет руку [помощи].⁷⁷

.....

Но смерть и мрак побеждены,
Покой и мир внутри страны.
Иль больше брата своего
Мы чтить друзей своих должны?»⁷⁸

В этих строках звучит разочарование от того, что друзья не приходят на помощь, а также негодование от того, что им, тем не менее, оказываются такие же почести, как ближайшим родственникам. Нам этот текст демонстрирует, что древние китайцы часто действительно воспринимали своих *пэнью* как родных людей, и ждали от них поддержки. Близкие родственники же, со своей стороны, отрицательно относились к внедрению чужаков в родовые отношения. В отличие от отношений с гостями, видимо, дружеские связи выходили за пределы установленного ритуалом. С этим, вероятно, может быть связан тот факт, что по сравнению с гостями друзья упоминаются гораздо реже и в классических текстах, и в надписях на бронзе периода Чуньцю.

Место «гостей» и «друзей» в иерархии межчеловеческих отношений.

В конце Западного Чжоу - период Чуньцю отношения хозяев с гостями, в основном были официальными. Ритуалы гостеприимства были одним из самых важных инструментов дипломатии того времени. В какой-то мере продолжало сохраняться и их сакральное значение, связанное с архаическим ритуалом приема гостя-предка. В то же время усиливалась эмоциональная сторона этих отношений. Прием гостей стал восприниматься как не только серьезное, но и исключительно приятное занятие. В отдельных случаях гостям оказывается

большой почет, нежели кровным родственникам и друзьям.

Из 163 надписей на бронзовых ритуальных предметах, изданных Го Можо, посвящения друзьям содержатся в 3-х, гостям - в 11-ти. Три посвящения гостям одновременно адресованы и приближенным: воинам, дафу или цинам. Всего посвящений приближенным - 7..

Все же, несмотря на то, что пиры с гостями доставляли большую радость их участникам, гости оставались за пределами круга близких. Как правило, посвящения гостям и друзьям отливались на предметах, которые использовались во время пиров и приемов - на колоколах и посуде. Эти посвящения были демонстративны. Авторы надписей, в которых упоминаются гости, друзья и приближенные, - как правило, сыновья и внуки правителей уделов, - помещая в один ряд со своими близкими (родственниками и друзьями) посторонних (гостей, чиновников и воинов), видимо, таким образом хотели выказать последним свое расположение.

Можно заметить, что авторы надписей, упоминая одновременно гостей, родственников и друзей, противопоставляли «чужих» и «своих». На это может указывать местоимение «во» - мой, мои: «*бинь-кэ, дафу и мои друзья*»; «*бинь-кэ и мои отец и старшие братья*»; «*бинь-кэ, отец и старшие братья и мои пэнью*». Возможно, что это свидетельствует о желании автора подчеркнуть существование особых, тесных отношений с людьми, которых он считает **своими** близкими. Представления о *пэнью* как о близких людях свидетельствуются и данными письменной традиции

В конце Западного Чжоу - период Чуньцю друзья-*пэнью* представляли собой некую группу близких людей, которые, видимо, не являлись подчиненными по отношению к авторам надписей на ритуальных сосудах, поскольку они отделяются от собственно приближенных - *ши, дафу* или *цинов*. Нет намека на их подчиненное положение друг по отношению к другу и в текстах китайской письменной традиции. Упоминание *пэнью* одновременно с близкими родственниками в *цзиньвэнь* и противопоставление их друг другу в литературных текстах свидетельствует о том, что в отличие от предыдущего периода, *пэнью* не являлись близкими родственниками. Если между *пэнью* действительно существовали неформальные, тесные отношения, то мы все же можем говорить лишь о существовании коллективной дружбы. О существовании индивидуальной дружбы в эпоху Чуньцю ни надписи на бронзе, ни оды «Шицзина» не позволяют нам судить.

Изучая древнекитайское общество, мы всегда сталкиваемся с различными проявлениями ритуального поведения. Сами источники, которыми мы располагаем, так или иначе связаны с ритуальными действиями. У китайцев ритуал, или вся совокупность правил поведения называется *ли*⁷⁹. *Ли* - это всеобщий структурообразующий принцип, пронизывающий общество от последнего нищего на рыночной площади вплоть до могущественного правителя. Но это не значит, что *ли* - это нечто косное, унифицирующее, губящее все ростки индивидуальности. Ритуал можно уподобить каноническому тексту, обладающему строго определенной структурой. При этом «строгость организации на уровне самоосмысления может компенсироваться далеко идущей свободой на уровне построения отдельных текстов»⁸⁰.

Древнекитайские ритуальные тексты эпохи Западного Чжоу воспроизводят ограниченный набор идеализированных схем соподчинения: предки-глава семьи-потомки, Небо-правитель-подданные. В реальности межчеловеческие отношения были, несомненно, сложнее. Но свидетельства об их формах крайне редки, а об их содержании и вовсе отсутствуют. Единичные упоминания *пэнью*, свойственников и конкретных лиц в благопожеланиях на бронзовых сосудах, использование сакральных предметов в светских целях показывают, что отдельные люди были способны к большей свободе в рамках ритуального поведения.

Ритуал - не есть некая раз и навсегда определенная данность, он создается людьми и развивается вместе с их развитием. Ритуалы существуют и у животных. Поведение людей на самых примитивных ступенях развития всегда ритуально, их окружают всевозможные церемонии и обрядовые действия. Ритуал - это «структура большой протяженности». Ее изменения в традиционном обществе происходят очень медленно, почти незаметно. По мере совершенствования интеллектуальных и духовных способностей людей и внутреннее содержание и внешние проявления ритуала видоизменяются. Мыслящий, чувствующий, действующий человек наполняет ритуальную систему координат своими собственными, уникальными фигурами. Их неповторимость может быть воспринята только на фоне нормы. Разрыв между нормой и отклонениями чутко воспринимается зрителями, живущими внутри той же системы. Происходящее осмысливается ими, влияет на их собственные поступки, и начинается цепная реакция.

В конце Западного Чжоу - период Чуньцю круг близких расширяется за счет *пэнью*, а общение с гостями становятся более неформальным. Взаимоотношения людей в публичной сфере получают продолжение в частной. В то же время, становится более заметным влияние частных связей на поведение людей в публичной сфере.

¹ *Цзя гу вэнь* - «надписи на панцирях [черепях] и костях [животных]» использовались в древнекитайской гадательной практике. На гадательных костях (скапулах) вырезали текст вопроса, адресованного духам.

² *Цзиньвэнь* - «надписи на металле». На древнекитайской ритуальной бронзовой утвари часто отливались надписи, в которых кратко или пространно излагались факты из жизни владельцев данных предметов и другая информация, имевшая отношение к их использованию.

³ *Ван* - правитель в древнем Китае.

⁴ В.М. Крюков, Ритуальная коммуникация в древнем Китае, М. 1997, с. 58

⁵ Крюков, с. 87.

⁶ Го Мо-жо. Инь Чжоу цинтун ци мин вэнь яньцзю (Исследование надписей на бронзовых предметах иньского и чжоуского периодов), Пекин, 1954, с. 14.

⁷ Крюков, с. 88

Интересно, что параллели мы можем обнаружить и в индоевропейской, в частности, в балтийско-славянской обрядности. «Мотив чествования «гостя»-покойного как вступающего в сонм умерших предков-покровителей (наделяющих долей), реализуется как перечисление черт, идеальных с точки зрения данного социума..., а также в универсальном для переходных обрядов приеме повышения его социального ранга. Относящийся к этому же кругу представлений сюжет «ожидание покойного в гости», единообразно представленный в ритуальном фольклоре балто-славянского ареала, содержит ряд архаизмов, возможно, более глубоких, чем балто-славянский. В нем эксплицированы, по крайней мере, два представления: «приход в гости» понимается как упорядочивание нарушенного смертью равновесия..., а мотив угощения, сопутствующий первому, включает обряд... в более широкий контекст «эквивалентности при взаимном обмене»... (Л.Г. Невская, «Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры», в сб. ст. «Из работ московского семиотического круга», М. 1997).

- ⁸ Крюков, с. 84.
- ⁹ Крюков, с. 84.
- ¹⁰ Крюков, с. 85
- ¹¹ Крюков, с. 86. Надпись на сосуде «Да гуй», позднее Западное Чжоу.
- ¹² Сючжэн Цзыхай («Карманный словарь «Море иероглифов»), Наньцзин, 1994 г., с. 147, иероглиф *you3*, значение № 3.
- ¹³ см. David Keightley, «Art, Ancestors, and the Origins of Writing in China», The Regents of the University of California, 1996.
- ¹⁴ М. Хаютина, «Нефритовые предметы в культовой обрядности и политической символике Чжоуского Китая». «Общество и государство в Китае». XXVIII научная конференция. М., 1998., т. 1, сс. 68-86.
- ¹⁵ М. Pizzoli, Дянь вэньхуа чжун ды бэй хэ тун цянь (Раковины и медные деньги в культуре Дянь), Юньнань миньцзу сюеюань сюебао, 1994 № 1, с. 50.
- ¹⁶ См.: Крюков, с. 253.
- ¹⁷ Го Мо-жо, Лян Чжоу цзиньвэнь цы да си (Общий свод надписей на бронзе Западного и Восточного Чжоу) (далее - Лян Чжоу), Пекин, 1958, т. 6, с. 35-36.
- ¹⁸ Лян Чжоу, т. 7, с. 134.
- ¹⁹ Лян Чжоу, т. 6, с. 26.
- ²⁰ Лян Чжоу, т. 7, с. 107 б.
- ²¹ Лян Чжоу, т. 6, с. 68.
- ²² Лян Чжоу, т. 6, с. 69.
- ²³ Крюков, с. 268.
- Для сравнения (см. там же): в надписях эпохи инь гу цы отсутствовали вовсе, в раннем Западном Чжоу они содержались в 19 % инскрипций, в конце Западного Чжоу - в 51 %, в период Чуньцю - в 9 %.
- ²⁴ Инь Чжоу цзиньвэнь цзилу (Собрание надписей на металле эпохи Инь и Чжоу), Сычуань, 1984-86 (далее «Цзиньвэнь Цзилу»), с. 575.
- ²⁵ Лян Чжоу, т. 7, с. 123.
- ²⁶ Лян Чжоу, т. 7, с. 147б.
- ²⁷ Лян Чжоу, т. 7, с. 153 б.
- ²⁸ Этот период китайской истории обязан своим условным названием одноименной хроники царства Лу, редактирование или даже создание которой традиционная историография приписывает Конфуцию. Летопись охватывает события с 722 по 481 г. до н. э. Другое название периода - Лего («Отдельные государства»). В современной историографии периодом Чуньцю считается время с момента переноса столицы Чжоу на восток в 770 г. до н. э. до середины V в. до н. э.
- ²⁹ Крюков, с. 239
- ³⁰ Лян Чжоу, т. 8, с. 160
- ³¹ Лян Чжоу, т. 8, с. 178
- ³² Лян Чжоу, т. 8, с. 157
- ³³ Цзиньвэнь Цзилу, с. 517
- ³⁴ Лян Чжоу, т. 8, с. 186
- ³⁵ Лян Чжоу, т. 8, с. 159
- ³⁶ Лян Чжоу, т. 8, с. 211
- ³⁷ В последних трех строчках речь идет, разумеется, не о гостях, а о музыкантах и слугах.
- ³⁸ Шицзин цюань шу («Полностью комментированная «Книга песен и гимнов»), комментарий и перевод на современный китайский язык Цзинь Лю-хуа, Цзянсу, Яньчжусянь, 1990, с.351-352.
- ³⁹ Шицзин цюань шу, с. 385.
- ⁴⁰ Шицзин цюань шу, с. 394.
- ⁴¹ Шицзин цюань шу, с. 835.
- ⁴² Ср. : «Небо ниспошлет (*цзянь*) большой урожай».
- ⁴³ см. оду «Цзи жи», Шицзин цюань шу, с. 412.
- ⁴⁴ Шицзин, перевод А.А. Штукина, М. 1957, с. 230.
- ⁴⁵ см. оду «Бинь чжэ чу янь», Шицзин цюань шу, с. 567
- ⁴⁶ см. оду «Бинь чжэ чу янь», Шицзин цюань шу, с. 567-568
- ⁴⁷ Шицзин, с. 305
- ⁴⁸ см. гимны дома Лу, «Ю би», Шицзин цюань шу, с. 868
- ⁴⁹ Шицзин цюань шу, с. 868

⁵⁰ В период Чуньцю уделы, когда-то пожалованные первыми чжоускими правителями их родственникам в управление, постепенно становятся фактически независимыми государствами, с течением времени лишь номинально признававшими власть дома Чжоу.

⁵¹ Согласно китайской традиции создание этого памятника приписывается Чжоу-гуну, младшему брату У-вана - первого правителя династии Чжоу. Чжоу-гун Цзи Дань жил в XI веке до н. э. После смерти У-вана он стал регентом при малолетнем Чэн-ване и якобы создал первую регулярную администрацию, усовершенствовал законы, реформировал ритуал. «Чжоу ли» как раз и изображает идеально отлаженную машину чжоуского государства, в котором каждое дело поручено соответствующему чиновнику, а каждый чиновник занимается своим делом.

На самом деле, древность этого произведения немало преувеличена. Скорее всего, первые пять частей были составлены в VII - V вв. до н.э., а шестая и последняя является подделкой восточноханьского времени (см. Кучера С., "К вопросу о датировке и достоверности "Чжоу ли", "Вестник древней истории", 1961, N 3, с. 120). В той или иной степени этот источник отражает ситуацию VII - V вв. до н.э. в княжествах, близких к домену Чжоу.

⁵² Сунь И-жан, «Чжоу ли чжэн и» («Истинный смысл «Чжоуских ритуалов»»), серия «Вань ю вэнь ку» («Всеобщая сокровищница литературы»), ред. Ван Юнь-у, Шанхай, 1933, т. 1, цз. 2, с. 53.

⁵³ Чжоу ли чжэн и, т. 1, цз. 2, с. 69.

⁵⁴ Чжоу ли чжэн и, т. 1, цз. 2, с. 72.

⁵⁵ Чжоу ли чжэн и, т. 2, цз. 5, с. 31.

⁵⁶ см. Чжоу ли чжэн и, т. 2, цз. 5, 6, 7.

⁵⁷ «Го юй» («Речи царств»), перевод В.С. Таскина, М., 1987, с. 66.

⁵⁸ см., например, «Го юй», с. 94.

⁵⁹ Го юй, с. 53, кит. текст «Го юй» по изданию «Коку го» («Речи царств»), Токио, 1975, с. 149.

⁶⁰ Чжоу ли чжэн и, т. 1, цз. 3, с. 75.

⁶¹ Го юй, с. 114, «Коку го», с. 325.

⁶² Го юй, с. 212-213, «Коку го», с. 601.

⁶³ Шицзин цюань шу, с. 398.

⁶⁴ *чжу ю* - многие друзья.

⁶⁵ Шицзин цюань шу, с. 400.

⁶⁶ Хань юй да цзядянь (Большой словарь иероглифов китайского языка), Чэнду, 1993, с. 425

⁶⁷ Шицзин цюань шу, с. 466.

⁶⁸ См. Шицзин, «О дружбе», с. 204-205.

⁶⁹ *шэн* - рождение, жизнь, существование. Возможен другой вариант перевода этой фразы: «Не просит [о чем-либо] друга», где словосочетание *ю шэн* будет обозначать «друг» (существо, с которым установлены дружеские отношения - *ю*). Этот вариант, скорее всего, более верный, чем первый, так как в другой оде «Шицзина» - «Чан ди чжэ хуа», - так же имеется выражение *ю шэн*, которое, скорее всего, надо переводить как «друг».

⁷⁰ Шицзин цюань шу, с. 364.

⁷¹ *чжу фу* - многие отцы, *чжу цзю* - многие дядья [по матери].

⁷² Шицзин цюань шу, с. 366

⁷³ Го юй, с. 221-222, «Коку го», с. 612.

⁷⁴ См. Шицзин, «Братская любовь», с. 202-203.

⁷⁵ Шицзин цюань шу, с. 360.

⁷⁶ *лян* - прекрасный, отборный.

⁷⁷ Шицзин цюань шу, с. 361.

⁷⁸ Шицзин, с. 204.

⁷⁹ «Ли - «благопристойность» («этико-ритуальные нормы», «этикет», «этика», «ритуал», «церемонии»). Одна из центральных категорий китайской философии, главным образом конфуцианства, сочетающая два основных смысла - «этика» и «ритуал». Этимологическое значение - «культовое действие с сосудом». Начертание иероглифа ли роднит его с онтологическим понятием ти («тело», «строй», «сущность», «субстанция») - графическую основу обоих иероглифов составляет изображение ритуального сосуда. Их этимологическое родство, видимо, во многом предопределило онтологизацию понятия ли, которое стало мыслиться как выражение важнейшего фактора не только культуросозидания, но и космоупорядочения. До середины превого тысячелетия до н. э. воздействие ли считалось основывающимся на религиозном ритуале, а в последствии получило преимущественно

этическое истолкование». (в кн. Китайская философия. Энциклопедический словарь, ред. М. Л. Титаренко, М, 1994, с. 168

⁸⁰ Ю.М. Лотман. Каноническое искусство как информационный парадокс. В сб. ст. Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и африки., М., 1973.