

# HISTORY OF THE EAST

## Universal history (Ancient history)

### ИСТОРИЯ ВОСТОКА

#### Всеобщая история (Древний мир)

Научная статья

Исторические науки

УДК 94(31)+930.27(=581)

<http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-052-076>

### Надписи на древнекитайских бронзовых сосудах «Би Ци ю» (поздний период эпохи Шан-Инь)

**Дмитрий Евгеньевич Куликов**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*vostok1991@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9569-1005>*

**Аннотация.** В данной публикации представлен комментированный перевод на русский язык трех надписей на древнекитайских бронзовых сосудах позднего периода эпохи Шан-Инь (конец II тыс. до н. э.). Инскрипции на бронзовых изделиях являются особым видом источников по древней истории Китая. В этих эпиграфических памятниках отражается важная и значительная часть жизни архаического общества. В отличие от текстов классических произведений древнекитайские надписи на бронзе имеют ярко выраженный ритуальный характер, обусловленный задачами их создания. Они не были предназначены для чтения, а служили инструментом сакрального общения с миром мертвых предков. По сути, их «читателями» были потусторонние силы. Тексты надписей на бронзе трудны для восприятия без соответствующих разъяснений. Предлагая собственный вариант перевода надписей на ритуальных сосудах конца эпохи Шан-Инь, считаю необходимым снабдить их кратким предисловием и построчными комментариями, которые помогут пониманию заложенного в инскрипциях смысла и позволят очертить круг проблем, связанных с интерпретацией этого вида источников позднешанского периода. Надеюсь, что затраченные переводчиком усилия наглядно покажут ценность материала, содержащегося в древних инскрипциях.

**Ключевые слова:** Древний Китай; Шан-Инь; ритуальные сосуды; надписи на бронзе; инскрипции; ритуал; гадательные надписи

**Для цитирования:** Куликов Д. Е. Надписи на древнекитайских бронзовых сосудах «Би Ци ю» (поздний период эпохи Шан-Инь). *Ориенталистика*. 2021;4(1):52–76. <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-052-076>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## Inscriptions on the Ancient Chinese Bronze Vessels “Bi Qi You” (Late Shang Period)

Dmitry Ye. Kulikov

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
vostok1991@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9569-1005>*

**Abstract.** This is a commented translation into Russian of three inscriptions on the ancient Chinese bronze vessels from the late Shang-Yin period (end of the 2nd millennium BC). The inscriptions found on bronze vessels constitute a special kind of sources for the ancient history of China. These epigraphic documents provide important, otherwise unrecorded data on life in the archaic society. Contrary to the texts of classical works, the nature of the ancient Chinese bronze inscriptions is ritualistic. They were not intended to be “read” but served as a tool of sacred communication with the world of dead ancestors. In fact, their “readers” were otherworldly forces. The correct understanding of these bronze inscriptions requires a specialist commentary. The publisher includes the inscriptions on the late Shang-Yin ritual vessels into a wide historical and cultural context. It is hoped this context will facilitate the understanding of the inherent meaning of the inscriptions. The comments will outline the range of problems associated with the interpretation of this type of sources from the late Shang-Yin period.

**Keywords:** Early China; China, history of, Shang-Yin period; China, vessels, ritual; China, bronze inscriptions; China, oracle bone inscriptions

**For citation:** Kulikov D. Ye. Inscriptions on the Ancient Chinese bronze vessels “Bi Qi You” (Late Shang-Yin Period). *Orientalistica*. 2020;4(1):52–76. (In Russ.) <http://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-1-052-076>.

### Введение

Бронзолитейное дело зародилось в Древнем Китае на рубеже III и II тыс. до н. э. и достигло своего расцвета в поздний период эпохи Шан-Инь (ок. 1250/1238–1046/1027 гг. до н. э.)<sup>1</sup>. Именно этим временем датируется большинство высокохудожественных и непревзойденных по техническому мастерству древнекитайских изделий из бронзы, в особенности ритуальных бронзовых сосудов. Значительная часть этих артефактов была обнаружена в районе местонахождения последней столицы раннего

<sup>1</sup> Здесь и далее первые даты указаны на основании расчетов, сделанных в рамках «Хронологического проекта эпох Ся, Шан и Чжоу», вторые – соответствуют периодизации, предложенной известным ученым Чэнь Мэн-цзя 陳夢家 (1911–1966). В данной работе под позднешанским периодом понимается временной отрезок, начиная с царствования двадцать первого (здесь и далее – в последовательности, установленной на основании шанских гаданий о жертвоприношениях умершим ванам) шанского вана У-дина 武丁 (1250/1238–1192/1180 гг. до н. э.), которым датируются ранние эпиграфические источники этой исторической эпохи, и заканчивая чжоуским завоеванием в 1046/1027 г. [1, с. 88; 2, с. 127].



древнекитайского государства Шан (близ совр. г. Аньян на северо-востоке провинции Хэнань)<sup>2</sup>. Дальнейшее свое развитие изготовление ритуальной бронзы получило в эпоху Западное Чжоу (1046/1027–770 гг. до н. э.).

В позднешанский период появляются первые надписи на бронзовых сосудах (*цзиньвэнь* 金文), которые наряду с другим, основным, источником этой эпохи – надписями на гадательных костях (в китайской научной терминологии – *цзягувэнь* 甲骨文 «надписи на щитках [черепях] и костях [животных]») являются неотъемлемым атрибутом шан-иньской культуры. Первые инскрипции состояли из нескольких знаков, обычно передававших имя владельца сосуда и имя предка, которому он предназначался. Позднее надписи сделались длиннее, превратившись в небольшие тексты, приуроченные к важному событию в жизни владельца сосуда. Как правило, к таким событиям относились акты дарения и жертвоприношения, которые в архаическом обществе обладали особым религиозно-ритуальным символизмом и сакральной ценностью. Широкое распространение надписи на бронзе получили в период Западного Чжоу, когда, по сравнению с позднешанскими инскрипциями, тексты этой эпохи стали более пространственными и богатыми по содержанию.

Инскрипции вырезались уже на модели и отливались вместе с сосудом, что имеет сходство с техникой создания инталии. Важным представляется тот факт, что надписи чаще всего помещались на внутренние стенки сосуда или, как это сделано на двух из трех сосудов, о которых речь пойдет ниже, внизу на поддоне, что делает надписи невидимыми для стороннего наблюдателя. По-видимому, инскрипции, служившие орудием ритуального перехода от мира людей к миру предков, наносились в недоступных для восприятия местах с тем, чтобы избежать нежелательного контакта с профанной сферой и обеспечить интимность ритуальной коммуникации с умершими предками. Несмотря на то что по своей форме надписи на бронзе производят впечатление документальной записи, их авторы никогда не стремились передать в них какие-либо объективные исторические сведения. Смысл этих эпиграфических надписей состоял в сакральном общении с духами во время жертвенной трапезы [4, с. 68–70; 5, с. 105; 6, с. 122].

Надписи на бронзе предназначались для увековечивания положительных событий, прославляющих имя создателя сосуда и его предков<sup>3</sup>. Позднешанские инскрипции не выделяются столь богатым сюжетным разнообразием, как западночжоуские, однако в них также находит отражение важная часть жизни и идеологии Древнего Китая, которая в значительной

<sup>2</sup> В настоящее время здесь находится крупный археологический комплекс Иньсюй 殷墟 «Развалины Инь» (о находках бронзовых изделий в Иньсюе см., например: [3]).

<sup>3</sup> Выдающийся российский синолог С. Кучера (1928–2020) называет создателем сосуда владельца данного предмета. По его замечанию, фактическим изготовителем был мастер-литейщик, однако он работал по приказу своего хозяина или заказчика, имя которого упоминается в инскрипции и входит в состав названия сосуда [6, с. 125].



степени отличается от той картины, которая представлена в классических литературных произведениях. Исследование эпиграфических памятников дает нам представление о сфере религиозного ритуала, ритуальной коммуникации, важнейших категориях и ценностях той исторической эпохи.

Немалый объем позднешанских (как, впрочем, и чжоуских) знаков на бронзе вызывает трудности в понимании. Смысл многих иеороглифов остается неясен, но даже те из них, которые поддаются дешифровке, зачастую выражают реалии, которые не встречаются в самых ранних из древнекитайских письменных источников. Попытки интерпретации инскрипций разными исследователями рожают многообразие экзегетического опыта. Невзирая на все препятствия, с которыми приходится сталкиваться исследователям древней эпиграфики, поколениями китайских ученых проделана огромная работа по собранию, изданию и толкованию *цзиньвэнь*. В настоящее время создан достаточно обширный корпус справочных изданий – конкордансы, словари, а также новейшие синоптические публикации сосудов и инскрипций<sup>4</sup>.

Ниже предлагается вариант перевода с комментариями трех надписей на позднешанских сосудах *Эр сы Би Ци ю* 二祀邲其卣, *Сы сы Би Ци ю* 四祀邲其卣 и *Лю сы Би Ци ю* 六祀邲其卣, обнаруженных торговцами антиквариатом около восьмидесяти лет назад в Аньяне. Точное место их находки неизвестно, поэтому можно лишь предполагать, что эти сосуды, принадлежавшие, как следует из надписей на них, одному и тому же лицу, извлечены из могилы, хозяином которой являлся владелец данных бронзовых изделий. Принятые в китайской научной литературе названия этих сосудов включают: 1) год, указанный в надписи, – *эр сы* 二祀 «второй год [вана]», *сы сы* 四祀 «четвертый год [вана]» или *лю сы* 六祀 «четвертый год [вана]»; 2) имя создателя (владельца) сосуда, указанного в надписи, – Би Ци 邲其; 3) вид сосуда – ю 卣 «кувшин» (подробнее см. ниже). Таким образом, мы имеем дело с тремя сосудами, изготовленными с интервалами в два года по заказу человека по имени Би Ци. По-видимому, создатель сосудов занимал высокое положение во дворе шанского вана. Сосуды, изготовленные в честь одного из его предков, служили для ритуала возлияний вином и после смерти их владельца, вероятно, были положены в могилу в качестве сопогребенного инвентаря.

В комментариях к переводу ставится задача дать разъяснения реалий, упомянутых в тексте, и разобрать главные трудности как филологического, так и историко-культурного характера, которые неизбежно возникают при интерпретации данного вида эпиграфических источников. Используемые в данной работе факсимиле надписей и фотографии сосудов (см. рис. 1–9) взяты из: Чжунго мэйшу фэньлэй цюань цзи. Чжунго цинтунци цюань цзи 中國美術分類全集. 中國青銅器全集 (Полное собрание произведений изобразительного искусства Китая с разбивкой по категориям. Пол-

<sup>4</sup> Подробный обзор литературы по *цзиньвэнь* см., например: [7, с. 20–27].



ное собрание китайских бронзовых изделий) [8, № 127–130]. Кроме того, тексты надписей для перевода сверены с публикациями из собрания: *Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн* 殷周金文集成 (Полный свод надписей на бронзе Инь и Чжоу) [9, № 5412, 5413, 5414]. Дешифрованные тексты инскрипций, записанные современными иероглифами, взяты из конкорданса *Чжан Я-чу* 張亞初 *Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн иньдэ* 殷周金文集成引得 (Индексы к «Полному своду надписей на бронзе Инь и Чжоу») [10, № 10.5412, 10.5413, 10.5414].

### Надпись на сосуде «Эр сы Би Ци ю» 二祀邲其卣 (5412)<sup>1</sup>

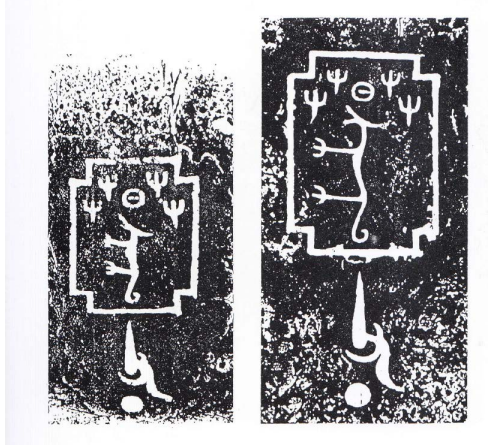


Рис. 1. Надписи на крышке и днище внутри сосуда (факсимиле из [8, с. 58])

Fig. 1. Inscriptions on the lid and at the bottom inside the vessel (from [8, p. 58])



Рис. 2. Надпись внизу на поддоне (факсимиле из [8, с. 58])

Fig. 2. Inscription beneath at the bottom (from [8, p. 58])

### ТЕКСТ НАДПИСИ<sup>5</sup>

亞獫父丁

丙辰王令邲(邲)其兄(既) 鬲峯田渴賓貝五朋在  
正月邁于妣丙彤日大乙爽唯王二祀既邲于上下帝

### ПЕРЕВОД

Я-мо<sup>2</sup>. [Предок] Фу-дин<sup>3</sup>.

В [день] бин-чэнь<sup>4</sup> ван<sup>5</sup> приказал<sup>6</sup> Би Ци<sup>7</sup> совершить [церемонию] поощрения и попечения для тяня [местности] Фэн [по имени] Гоу<sup>8</sup>. [Би Ци] был одарен<sup>9</sup> пятью связками раковин<sup>10</sup>. В первой луне<sup>11</sup>. [Ритуально] встречен<sup>12</sup> день



Рис. 3. Сосуд «Эр сы Би Ци ю» (фотография из [8, с. 58])

Fig. 3. “Er Si Bi Qi You” vessel (from [8, p. 58])

<sup>5</sup> Здесь и далее тексты инскрипций даны в дешифрованном виде (в форме современной иероглифической записи).



жун-жуи<sup>13</sup>, [посвященный] Праматери Бин<sup>14</sup> – супруги [предка] Да-и<sup>15</sup>. Второй год вана<sup>16</sup>. Тогда воздали хвалу<sup>17</sup> для [бога] Ди верха и низа<sup>18</sup>.

## КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> Бронзовый сосуд ю 卣 является одним из наиболее распространенных ритуальных сосудов позднего периода Шан и эпохи Западное Чжоу (см. рис. 3, 6, 9; см. цветную фотографию сосуда «Эр сы Би Ци ю» [8, № 127, с. 128]). Он служил вместилищем для вина и использовался в ритуалах жертвоприношений. В надписях на гадательных костях знак ю «кувшин» часто служит мерой расхода вина (например, *чан сань ю* 鬯三卣 «три кувшина вина» [3, с. 75; 11, с. 60]). Перевод ю как «кувшин» достаточно условен. В действительности кувшинами называются сосуды с носиком, который отсутствует у сосудов типа ю. Современные отечественные исследователи предлагают называть их кувшиновидными сосудами [12, с. 297]. «Эр сы Би Ци ю» представляет собой сосуд овальной формы с шаровидным туловом, округлым поддоном, крышкой и двумя ушками на тулове, к которым крепится дугообразная ручка. В китайской научной литературе эту разновидность сосудов ю называют *ай юань ю* 矮圓卣 «низкий округлый кувшин» [3, с. 75]. Его декор включает выпуклое украшение в виде головы животного и орнаменты в виде драконов и цикад. Внутри сосуда – на крышке и днище помещены короткие одинаковые инскрипции (см. рис. 1). С внешней стороны на дне поддона имеется семь колонок знаков (надпись читается сверху вниз, справа налево, см. рис. 2). Высота сосуда составляет 38,4 см, диаметр горла – 16 см, вес – 8,86 кг [8, с. 58; 3, с. 77]. Сосуд был найден в районе г. Аньян (пров. Хэнань) во время антияпонской войны (по некоторым данным, в 1940 г.), однако точное место находки неизвестно. До образования КНР (1949) сосуд находился в частной коллекции, затем был возвращен государству и в настоящее время хранится в пекинском музее Гугун. Впервые эстампаж надписи, нанесенной на этот сосуд, был опубликован в 1940 г. В 1957 г. он вошел в каталог надписей на бронзе эпох Шан и Чжоу, изданный известным китайским ученым-палеографом Юй Син-у 于省吾 (1896–1984, подробнее об истории этого сосуда см.: [13, с. 36; 14, с. 15; 15, с. 38–42]). В современном собрании иньских и чжоуских *цзиньвэнь* надписи на этом сосуде присвоен номер 5412 (в кодировке Чжан Я-чу – 10.5412, где 10 – это номер тома *Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн*, 5412 – номер надписи в этом же собрании [10, с. 107]). Стоит отметить, что некоторые китайские специалисты высказывают сомнения по поводу подлинности длинной инскрипции на этом сосуде. Непосредственно после обнаружения сосуд был в плохом состоянии, оказавшись в коллекции одного из антикваров, он был частично реставрирован. По подозрению Чжан Чжэн-лана 張政烺 (1912–2005), антиквар вполне мог изготовить поддельную инскрипцию с целью повышения цены на эту реликвию (по мнению китайского ученого, первоначально на сосуде находились лишь знаки на крышке и днище, которые и можно считать оригинальными [15, с. 38–39; 16]). Однако в настоящее время большинство ученых признают подлинность сосуда «Эр сы Би Ци ю» и оригинальное происхождение всех знаков на нем. Кроме того, его аутентичность была подтверждена результатами рентгенографического исследования [17, с. 83–85; 18, с. 6].

<sup>2</sup> Я-мо 亞猓. Это форма записи современными иероглифами эпиграфической лигатуры



ры. Последняя представляет собой особую категорию шанских письменных символов, визуально воспринимаемых как один знак, поскольку его части, записанные, как правило, в виде пиктограмм или архаических по форме знаков, окаймляются рамкой в виде четырехчастного креста, напоминающего современного иероглиф я 亞 «второстепенный». В китайской научной литературе подобные символы принято называть *цзу хуй* 族徽 «родовая эмблема». Они часто встречаются на позднешанской бронзе, причем могут и сопровождаться другими знаками, и употребляться самостоятельно. Смысл такой «эмблемы» остается неясен, однако не вызывает сомнений, что она являлась «именем», в закодированном виде передающим информацию о той социальной, профессиональной



или локальной общности, к которой принадлежал обладатель этого имени. Кроме того, крестообразный знак интерпретируется как космологический образ, что отнюдь не исключает его терминологического значения [5, с. 103–105]. В рассматриваемой инскрипции знак *мо* представляет собой пиктографическое изображение животного, похожего на собаку, и этнона иероглифа *мо* 莫 «сумерки». Его современная письменная форма включает либо один иероглиф *мо* 獠 «тапир; мифическое животное *мо*», либо два иероглифа – *мо цюань* 莫犬. Поэтому в специальной дитературе можно встретить оба варианта дешифровки этой эмблемы – *Я-мо* и *Я-мо-цюань*. В данном переводе использован первый вариант. Важным является то, что в оригинале эмблема представляет собой единый знак. Вероятно, владеец ритуального сосуда и предок, которому был посвящен этот сосуд, принадлежали к некоей общности *Я-мо*. Кроме того, согласно одной из версий, термин *я* служил для обозначения титула или служебной должности [20, с. 173].

<sup>3</sup> *Фу-дин* 父丁 «Отец Дин» – предок, в честь которого был отлит сосуд. Имя предка представляет типичную для позднешанского периода комбинацию термина родства и одного из десяти знаков *тянь гань* 天干 «небесные столбы». *Фу-дин* не обязательно являлся родным отцом создателя сосуда, поскольку термином *фу* 父 «отец» в шанскую эпоху обозначались предки, принадлежавшие к поколению отцов, т. е. это мог быть как родной отец, так и его братья [11, с. 18]. Надпись *Я-мо Фу-дин* вырезана на внутренней стороне крышки и дна сосуда отдельно от основной надписи (см. рис. 1).

<sup>4</sup> *Бин-чэнь* 丙辰 – 53-й день шестидесятидневного цикла шанского календаря. В древнем Китае эпохи Шан для обозначения дней использовались парные комбинации циклических знаков, позднее известных как *тянь гань* 天干 «небесные столбы» (*цзя* 甲, *и* 乙, *бин* 丙, *дин* 丁, *у* 戊, *цзи* 己, *гэн* 庚, *синь* 辛, *жэнь* 任, *гуй* 癸) и *ди чжи* 地支 «земные ветви» (*цзы* 子, *чоу* 丑, *инь* 寅, *мао* 卯, *чэнь* 辰, *сы* 巳, *у* 午, *вэй* 未, *шэнь* 申, *ю* 酉, *сюй* 戌, *хай* 亥). Сочетания иероглифов десятичного и двенадцатеричного циклических рядов образовывали шестидесятичный цикл. Аналогичным образом дни обозначаются в шанских гадательных надписях. Для точности в обозначении дня требовались специальные знания и вычисления, доступные, по-видимому, лишь для определенной социальной категории, например, для жрецов, которые, вероятно, использовали их как орудие религиозной власти [19, с. 39]. В целом для записи календарной даты в позднешанских надписях характерна следующая последовательность – день/месяц/год, что в полной мере находит отражение в рассматриваемой инскрипции.

<sup>5</sup> По содержанию надписи на этом сосуде неясно, о каком шанском ване идет речь. Данный вопрос имеет прямое отношение к проблеме датировки. Судя по своим типологическим признакам, сосуд «Эр сы Би Ци ю» относится к заключительному, четвертому, периоду культуры Инься, которому соответствует правление шанских ванов Ди-и 帝乙 (28-й ван, 1101/(1084–1080) – 1076/(1060–1050) гг. до н. э.) и Ди-синя 帝辛 (Чжоу-синь 紂辛, 29-й ван, 1075/(1060–1050) – 1046/1027 гг. до н. э. [11, с. 445]). С учетом того, что в надписи на другом аньянском сосуде – «Сы сы Би Ци ю» (см. ниже), принадлежавшем тому же лицу, что и сосуд «Эр сы Би Ци ю», речь идет о жертвоприношении шанскому вану Вэнь-у Ди-и 文武帝乙 – известному по историографическим источникам Ди-и, т. е. жертвователем должен был выступать его сын Ди-синь. Следовательно, все сосуды, принадлежавшие Би Ци, относятся к периоду правления этого последнего шанского вана [13, с. 39].

<sup>6</sup> Здесь *лин* 令 «приказывать». Значение знака *лин* соответствует семантике более позднего иероглифа *мин* 命 «приказывать, повелевать». Знак *лин* часто встречается в надписях на гадательных костях, причем субъектом обозначаемого им действия выступает не только шанский ван, но и верховное божество Ди 帝 (Шан-ди 上帝) и *гао цзу* 高祖 «высокий предок» Хэ 河 [21, с. 4–5] (о «повелении» как выражении «милости» см.: [5, с. 138]).

<sup>7</sup> *Бу* (*Бу*) *Ци* 卨(卨)其 – имя человека, который является создателем (владельцем) сосуда. В настоящей надписи он выступает в роли объекта царского приказа и реципиента даров. В надписи подчеркивается не только исполнение им повеления вана, но и участие Би Ци в ритуалах жертвоприношения умершим предкам вана и моления в честь верховного божества. Все это свидетельствует о высоком социальном статусе этого персонажа



той исторической эпохи. Альтернативным вариантом записи имени владельца сосуда современными иероглифами является *И Ци* 邠其, в этом написании первый знак имени читается как *и* (см.: [22, с. 69; 5, с. 107]).

<sup>8</sup> *Куан инь Фэн тянь Гоу* 夔夔夔田渴. Эта часть надписи представляет наибольшую трудность в понимании и вызывает различные толкования. В предлагаемом переводе знак *куан* 夔 интерпретируется как *куан* 貺 «жаловать, дарить» [10, с. 107]. За этим термином дарения следует редкий и сложный знак *инь* 夔, который китайский исследователь Чжу Фэн-хань 朱鳳瀚 истолковывает как *инь* 殷 в значении «церемонии выражения заботы и внимания и предоставления угощения за заслуги». По его предположению, этот ритуал совершался для нижестоящего чиновника из другого клана [14, с. 15]. Во фразе *фэн тянь гоу* 夔田渴 последний знак (условно читается как *гоу*) с неизвестной семантикой можно считать личным именем, из чего следует, что реципиентом ванских пожалований был некий Гоу. По мнению авторитетного историка-палеографа Цю Си-гуя 裘錫圭, шанский знак *тянь* 田 «поле; обрабатывать землю» здесь следует читать как *дянь* 甸. Этим термином в эпоху Западного Чжоу называлась одна из категорий удельных князей *чжухоу* 諸侯. В позднешанский же период так, вероятно, называли чиновников, в должностные обязанности которых входило освоение пахотных земель, расположенных вне столичного пояса Шан [23, с. 1–34]. *Фэн* 夔 – это название местности, где находился на службе Гоу. Таким образом, правитель поручил Би Ци следовать в Фэн, чтобы совершить от имени вана церемонию по поощрению местного начальника сельскохозяйственных работ, что являлось выражением опеки и покровительства со стороны шанского правителя.

<sup>9</sup> Трудно понять, кем именно был одарен Би Ци – ваном или фэнским *тянем*. В надписи стоит знак *бинь* 賓 «гость; быть гостем», который в *цзиньвэнь* употребляется в качестве термина дарения. Оригинальный знак записывается без графемы *бэй* 貝 «раковина» и пиктографически изображает человека под крышей, что, вероятно, символизирует прием гостя в доме. В гадательных надписях в большинстве случаев этим знаком обозначается ритуал, совершаемый правителем для своих умерших предков. Американский синолог Д. Кейтли (1932–2017) интерпретирует этот термин как «принимать/относиться как к гостю» (“entertain/treat as a guest”), т. е. ван ритуально принимал духов мертвых на земле, угощая их приговоренными жертвами [24, с. 19]. Чжу Фэн-хань рассматривает термин *бинь* как равнозначный понятию *бинь сянь* 賓獻 «принимать (встречать) с уважением и подарками», «угощать и одаривать». По его мнению, Би Ци был одарен фэнским *тянем*, который принимал Би Ци в местности Фэн как гостя [14, с. 38]. Действительно, в западночжоуских надписях на бронзе термин *бинь* часто означает отношения дарообмена между людьми, принадлежащими к одному и тому же социальному слою, т. е. выражает, по словам В. М. Крюкова (1962–2008), горизонтальный тип социальной коммуникации [25, с. 139]. Между тем в классических письменных памятниках термин *бинь* обычно употребляется в значении дарения от нижестоящего вышестоящему [26, с. 238]. Что касается позднешанских инскрипций на бронзе, знак *бинь*, как правило, употребляется в значении *бинь* 贖 «воздать, вознаградить», нередко обозначая выражение хозяином (донором) благодарности исполнителю (реципиенту). Как полагает специалист по древнекитайской бронзе Ду Най-сун 杜迺松, в надписи на сосуде «Эр сы Би Ци ю» речь идет о вознаграждении Би Ци: ван одаривает своего посланца раковинами за выполненное поручение [13, с. 38]. Эта трактовка представляется наиболее предпочтительной.

<sup>10</sup> Имеются в виду привозимые с побережья раковины морских брюхоногих моллюсков каури (фарфоровые улитки, *Сургаеа moneta*). В обществах Шан и Западного Чжоу эти раковины являлись символами богатства и использовались как предметы дарения и, возможно, платежного средства [6, с. 127; 27, с. 557–558]. В надписях на гадательных костях раковины выступают в двойном качестве: и как дар, и как предмет жертвоприношения. Им придавался особый ритуально-символический смысл [25, с. 112]. В надписях на бронзе раковины являются наиболее популярным предметом дарения. Знак *бэй* 貝 «раковина» встречается в сорке одной позднешанской инскрипции, что составляет 80% всех надписей о дарении [20, с. 338–339]. Количество раковин измерялось «связками» *пэн* 朋. В рассматриваемой инскрипции





речь идет о пяти связках. По мнению Чэнь Мэн-цзя, в один пэн связывалось десять раковин. Максимальные количества пожалованных раковин, зафиксированные в позднешанской эпиграфике, достигают 20 (нянь пэн 廿朋) и 200 связок (эр бай пэн 二百朋 [27, с. 557]).

<sup>11</sup> В рассматриваемой инскрипции, как и в гадательных надписях, первый месяц сельскохозяйственного календаря записывается как чжэн юэ 正月 «выправляющая луна» (ср.: у Д. Кейтли – “regulating moon”). В гадательных надписях понятие «первой луны» передается также сочетанием и юэ 一月 «первая луна». Тем не менее, как следует из одной из гадательных надписей [28, № 26617], в которой словосочетание чжэн юэ стоит за «двенадцатой луной», трактовка чжэн юэ в значении первого месяца является верной [19, с. 43].

<sup>12</sup> Понятие «встретить» в языке позднешанских надписей передается знаком, дешифрованным как гоу 遯 «встречать». Согласно толкованиям известного знатока древнекитайской письменности Сюй Чжун-шу 徐中舒 (1898–1991), в надписях на гадательных костях этот знак, помимо значения «встретить», употребляется также в качестве термина жертвоприношения и имени собственного [29, с. 442–444]. В данном случае в семантике слова гоу, по-видимому, сливаются оба основных терминологических значения – «встретить» и «совершить жертвоприношение», образуя один термин для обозначения обряда встречи предка в тот день, в который ритуальным календарем предписывалось совершение определенного вида жертвоприношения («ритуально встретить»).

<sup>13</sup> Жун-жи 彤日 – название шанского жертвоприношения. В гадательных надписях это жертвоприношение, помимо записи двумя знаками, записывается также одним знаком жун. В чжоуское время термин жун 彤 означал «дополнительное жертвоприношение (на следующий день после основного)». Оригинальный шанский знак состоит из нескольких (трех, четырех или пяти) наклонных черт (в данной надписи – 𠄎) и в научной литературе нередко записывается иероглифом шань 𠄎 «длинная шерсть». Графика этого знака интерпретируется как изображение ударов барабана, сопровождавших жертвенную церемонию [30, с. 428]. Термин жун-жи обычно истолковывается как ритуал жун, совершаемый в дневное время. В гадательных надписях ему иногда противопоставляется термин жун-си 彤夕, т. е. «ритуал жун, совершаемый в вечернее время». Последний проводился в честь того или иного ванского предка вечером накануне того дня, циклический знак тянь гань которого совпадал с циклическим знаком в имени этого предка [31, с. 166]. В гадательных надписях второго и особенно пятого периодов ритуал жун (или жун-жи) является одним из шанских жертвоприношений пятиритуального годового цикла. В течение всего года для предков шанского вана, занимавших престол, и жен тех правителей, чей ребенок становился ваном, в определенные дни и в определенной последовательности совершались ритуалы и 翌 (и-жи 翌日), цзи 祭, цзай 𠄎, се 𠄎 (се-жи 𠄎日) и жун 彤 (жун-жи 彤日). Система этих пяти видов жертвоприношений состоит из трех звеньев – периода ритуала и, периода ритуалов цзи, цзай и се и периода ритуала жун, поэтому ее можно назвать трехчастной. Каждый из периодов начинался с церемонии совместного «подношения табличек» (зун дянь 贡典), которая проводилась в первую декаду периода. Начинался календарь с цикла ритуала и, затем следовал цикл ритуалов цзи, цзай и се, и заканчивался график циклом ритуала жун. Каждый из этих циклов начинался с жертвоприношения первому додинастическому предку Шан-цзя 上甲 – правителю с первым циклическим знаком (цзя 甲) в имени. День совершения ритуала строго соответствовал знаку тянь гань в имени правителя, а порядок их проведения – генеалогической последовательности покойных ванов. Реконструкция периода ритуала жун для ванов с циклическим знаком цзя в имени демонстрирует, что данный цикл занимал одиннадцать декад. В первую декаду совершалось совместное подношение, во вторую декаду устраивался ритуал для Шан-цзя, в четвертую – для Да-цзя 大甲, в пятую – для Сяо-цзя 小甲, в седьмую – для Цзянь-цзя 𠄎甲, в восьмую – для Цян-цзя 羌甲, в девятую – для Ян-цзя 陽甲, в одиннадцатую – для Цзу-цзя 祖甲. Третья, шестая и десятая декады оставались «пустыми», но поскольку в то же время в соответствующие дни совершались жертвоприношения для ванов с другими циклическими знаками в имени, то их порядок накладывался на порядок ритуалов в честь других ванов, что не оставляло ни одного дня без ритуальной деятельности и значительно усложняло




график шанских жертвоприношений. Период ритуала *и* состоял из одиннадцати декад, период ритуалов *ци*, *цзай* и *се* – из тринадцати декад, период ритуала *жун* – из одиннадцати декад. Вероятно, после декады жертвоприношения *жун* для Цзу-цзя (23-й ван) следовала «пустая» декада, по окончании которой годовой цикл повторялся сначала. Таким образом, полный ритуальный цикл составлял 360 дней, по некоторым данным – 370 дней (подробнее см.: [19, с. 47–49; 31, с. 159–168; 32, с. 136–147, 151–164]). Согласно расчетам китайской исследовательницы Чан Юй-чжи 常玉芝, ритуал *жун* для супруги Да-и – Прародительницы Бин, совершенный в день *бин-чэнь* первого месяца второго года вана, приходился на вторую декаду этого месяца, причем в эту же декаду совершался ритуал *жун* для третьего шанского вана Да-цзя 大甲, внука основателя шанской династии Чэн Тана [32, с. 289–290].

<sup>14</sup> *Би-бин* 妣丙 «Прародительница Бин». Здесь, как и в гадательных надписях, этим храмовым именем называется супруга первого династического шанского вана – Да-и 大乙 (Чэн Тан 成湯, см. ниже коммент. 15). В *цзягувэнь* эта Прародительница упоминается в качестве объекта жертвоприношений, причем иногда она называется особенно почитательно: *гао Би-бин* 高妣丙 «Высокая Прародительница Бин» или *му Би-бин* 母妣丙 «Мать – Прародительница Бин» [30, с. 350]. В составе имени Прародительницы – Би-бин содержится циклический знак *бин*, поэтому в день *бин-чэнь* для нее устраивался предусмотренный календарем ритуал.

<sup>15</sup> *Да-и* 大乙 «Большой И» – это известный по классическим произведениям Тан 湯 или Чэн Тан 成湯, основатель государства Шан. В гадательных надписях, помимо Да-и, он еще именуется как Чэн 成 и Тан 唐 [30, с. 227]. В позднешанских инскрипциях понятие «супруги» покойного царского предка обозначается знаком, записываемым современными иероглифами *шуан* 爽 «ясный» или *ши* 奭 «процветающий». Выражение *Да-и шуан* 大乙爽 означает «супруга Да-и», т. е. «Прародительница Бин». В гадательных надписях обычно порядок слов в аналогичной конструкции иной, чем в настоящей надписи. В *цзягувэнь* [28, № 36196] говорится о совершении ваном ритуала *бинь* для *Да-и шуан Би-бин* 大乙爽妣丙 «Прародительницы Бин – супруги Да-и», после чего следует термин жертвоприношения *и-жи* 翌日. Однако в рассматриваемой надписи полное имя женского предка как будто разбивается путем вставки термина жертвоприношения *жун-жи* – *Би-бин жун жи Да-и шуан* 妣丙彤日大乙爽. На первый взгляд, при переводе этой фразы ее можно разделить на два предложения: «[ритуально] встретить (*гоу*) Прародительницу Бин» и «совершить ритуал *жун-жи* для супруги Да-и». Однако это не совсем логично, ибо речь идет об одном и том же объекте жертвоприношения, обозначенного разными именами. Вероятно, прямым дополнением к глаголу *гоу* могло бы служить имя *Да-и шуан*, а оборот *Би-бин жун-жи* – определением к нему (букв. «супруга Да-и дня ритуала *жун* для Прародительницы Бин»). Как полагает Янь Чжи-бинь 嚴志斌, здесь использована безлично-предикативная конструкция с глагольным предикатом. Обычно в шанской эпиграфике она употребляется для записи времени [20, с. 154]. Смысл рассматриваемой фразы заключается в том, что владелец сосуда конкретизирует дату важных для него событий, для чего им используется ритуально-календарная терминология. Другими словами, указанный в надписи день *бин-чэнь* – это день совершения ритуала *жун-жи* для супруги Да-и Би-бин.


<sup>16</sup> Обозначение «года» как *сы* 祀 – характерная особенность поздней шанской эпиграфики. Наиболее часто «год» упоминается в *цзягувэнь* пятого периода (он соответствует правлению Ди-и и Ди-синя). В отличие от чжоусцев, называвших «год» *нянь* 年, шанцы записывали его знаком *сы* «жертвоприношение». Большинство ученых считают, что в стандартной конструкции – *вэй ван... сы* 唯王... 祀 («эмфатическая частица» *вэй* правитель... [числительное] год» речь идет о годах царствования вана. Однако, по предположению японского ученого Сима Кунио 島邦男 (1908–1977), термином *сы* шанцы обозначали количество полных ритуальных циклов (дискуссию по этой проблематике см.: [30, с. 454–468]); Д. Кейтли переводит *сы* как “ritual cycle” (см.: [19, с. 50–53]).

<sup>17</sup> В выражении *ци хуа* 既覯 первый знак *ци* 既 «уже» – это показатель завершенности действия. Семантика второго знака неясна (в надписи – )]. В словаре *Шо-вэнь*




цзе-цзы 說文解字 («Толкование письмен и разбор иероглифов») иероглиф хуа объясняется как «бить по пяткам» (цзи хуай 击踝 [33, с. 128]). Графически шанский знак изображает сидящего в ритуальной позе человека, который держит в протянутых руках клевец. В цзягувэнь он употребляется в качестве термина дарения («совершить подношение»), этнонима и имени персонажа [29, с. 272–273]. По мнению Чжу Фэн-ханя, данный знак следует читать как хо 夥 (вариант: хо 裸) «множество, избыток», что должно указывать на пышный и торжественный обряд в честь Шан-ди [14, с. 15]. Кроме того, разные исследователи интерпретируют этот знак как ло 裸 в значении ритуала возлияния вином (гуань цзи 灌祭), как сян 享 «подносить дары; приносить жертву» и как ян 揚 «поднимать, прославлять, распространять». В данном переводе принят последний вариант толкования, предложенный крупным китайским ученым Тан Ланем 唐兰 (1901–1979). Смысл термина заключается в обращении к сакральным силам с хвалеными молитвами [26, с. 259].



<sup>18</sup> Запись объекта ритуального моления в виде  шан ся Ди 上帝 («Владыка верха и низа») встречается лишь в данной надписи (в других известных цзиньвэнь и цзягувэнь такой оборот отсутствует) и поэтому вызывает противоречивые толкования. В оригиналь-

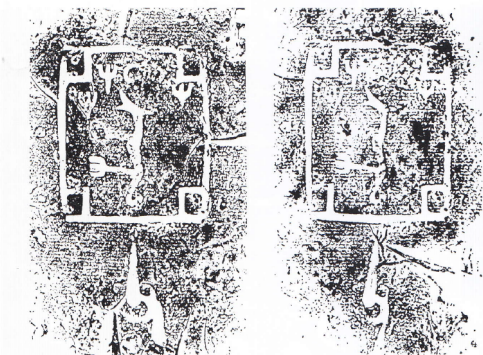


ном эпиграфическом тексте знаки шан 上 «верх» и ся 下 «низ» записаны слитно  т. е. это единый архаичный письменный знак. Некоторые ученые полагают, что здесь речь идет лишь о Шан-ди [14, с. 15]. Напротив, как полагает китайский историк Ван Хуэй 王暉, сочетание шан ся следует читать раздельно как определения к ди, т. е. Шан-ди и Ся-ди, причем титулом Ся-ди, по мнению исследователя, наделялся покойный правитель – родной отец шанского вана [34, с. 20–23]. По мнению Ду Най-суна, если Шан-ди – это «Небесный владыка» (Тянь ди), высшее божество шанцев, то ся ди 下帝 – это «нижние ди», духи умерших ванов [13, с. 38]. Трактовка термина ди во множественном числе коррелирует с мнением американского сиолога Р. Эно, что ди – собирательный или родовой термин, и гипотезой российского историка Л. С. Васильева (1930–2016) о шан-ди как «верхних предках» – совокупности всех живущих на небе обожествленных шанских предков [35, с. 7; 36, с. 166]. Впрочем, доводы в пользу трактовки данного термина во множественном числе неубедительны, и в настоящее время большинство исследователей рассматривают Ди (Шан-ди) как высшее божество шанцев. В позднешанской эпиграфике отсутствуют бесспорные свидетельства употребления титула ди во множественном числе для наименования усопших ванов. На позднем этапе зафиксировано употребление ди в составе титула умершего вана, что можно увидеть на примере имен Вэнь-у Ди-и в надписи на сосуде «Сы сы Би Ци ю» и Вэнь-у-ди 文武帝 на гадательных костях из Иньсюя. Вероятно, это связано с дальнейшей сакрализацией правителя. Более того, гадательные надписи позволяют сделать вывод о шанском Ди (Шан-ди) как о могущественном боге, который повелевал дождю, грому, ветру, ниспосылал разрушение, засуху, мрак, долголетие, т. е. обладал такими силами, которые не приписывались ни предкам, ни другим божествам шанского пантеона. В цзягувэнь Ди выступает в роли более высокого по своему иерархическому положению божества, чем ванские предки. Последние совершают для Ди ритуал бинь точно так же, как для них совершает этот ритуал шанский правитель (см. коммент. 9 к надписи «Эр сы Би Ци ю»). В то же время гадательные надписи о ритуальной деятельности для Ди крайне малочисленны, и все они относятся к первому периоду, т. е. жертвоприношения Ди совершались на самом раннем пребывании шанцев в Иньсюе. Если рассматривать этот факт как свидетельство о малозначительности культа Ди, то имеются основания отнести шанского Ди к разряду верховных богов, для которых в религиях разных народов было характерно отсутствие культа и какого-либо календаря сезонных ритуалов (подробнее см.: [21, с. 3–21]). По-видимому, в шанских религиозных представлениях Ди выступал в качестве всемогущего, но далекого и «праздного» бога (ср.: deus otiosus в религиоведении [37, с. 57]). Не исключено, что термин шан ся в рассматриваемой надписи соответствует встречающемуся в гадатель-



ных надписях понятию *ся шан* 上下 «низ и верхи», под которым подразумеваются некие сакральные силы [29, с. 6]. Последними могут быть ближние и далекие предки вана (в этом случае данное понятие, вероятно, равнозначно терминам *шан ци* 上示 «верхние предки» и *ся ци* 下示 «нижние предки», которые также фигурируют в *цзягувэнь* [30, с. 376]). В то же время сочетания *шан ся* и *ся шан* могут рассматриваться как общий термин для обозначения сакральных сил всего макрокосма, который в представлениях шанцев делился на верхнюю и нижнюю сферы. На мой взгляд, древний знак в виде слитного написания *шан* «верха» и *ся* «низа», в чем можно увидеть графический космологический символизм, является эпитетом Ди как верховного божества, владыки всего мироздания – «верха и низа».

### Надпись на сосуде «Сы сы Би Ци ю» 四祀邲其卣 (5413)<sup>1</sup>



**Рис. 4.** Надписи на крышке и днеше внутри сосуда (факсимиле из [8, с. 60])

**Fig. 4.** Inscriptions on the lid and bottom inside the vessel (from [8, p. 60])



**Рис. 5.** Надпись на поддоне с внешней стороны (факсимиле из [8, с. 60])

**Fig. 5.** Inscription on the outside bottom of the stand (from [8, p. 60])

### ТЕКСТ НАДПИСИ

亞獫父丁

乙巳王曰尊文武帝乙宜在召大廳邁乙翌日丙午  
丁未煮己酉王在柶邲其易貝在四月唯王四祀翌日

### ПЕРЕВОД

Я-мо. [Предок] Фу-дин<sup>2</sup>.

В [день] *и-сы*<sup>3</sup> ван сказал<sup>4</sup>: «Расставьте жертвенные столы<sup>5</sup> для подношения Вэнь-у Ди-и<sup>6</sup>. В большом дворе в Шао<sup>7</sup>. [Ритуально] встречен день *и-жи*<sup>8</sup> для предка И<sup>9</sup>. В [день] *бин-у*<sup>10</sup> устроили пир<sup>11</sup>. В [день] *дин-вэй*<sup>12</sup> совершили жертвоприношение вареным мясом<sup>13</sup>. В [день] *цзи-ю*<sup>14</sup> ван пребывал в Ту<sup>15</sup>. Би Ци был одарен раковинами<sup>16</sup>. В четвертой луне. Четвертый год вана, [период ритуала] *и-жи*<sup>17</sup>.



**Рис. 6.** Сосуд «Сы сы Би Ци ю» (фотография из [8, с. 58])

**Fig. 6.** "Si Si Bi Qi You" vessel (from [8, p. 58])




## КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> Как и сосуд «Эр сы Би Ци ю», бронзовый ритуальный сосуд «Сы сы Би Ци ю» был найден в Аньяне в 40-х гг. XX в. В 1956 г. он был куплен музеем Гугун, в котором хранится в настоящее время. Близкий по форме к сосудам типа «Эр сы Би Ци ю», он отличается от них большей кувшиновидностью (см. рис. 6; цветные фотографии сосуда см.: [8, № 129–130, с. 130–131]). Его высота – 34,5 см, диаметр горла – 10,3 см, вес – 4,2 кг. В китайской специальной литературе такие сосуды называются *чан юань ю* 長圓卣 «овальный кувшин» [3, с. 78–80]. Дужки ручек имеют вид морды носорога. Сосуд украшен орнаментами «личина зверя» и «жемчужная нить». Знаки расположены в тех же местах, что и на сосуде «Эр сы Би Ци ю»: внутри сосуда идентичные короткие инскрипции вырезаны на крышке и днище (см. рис. 4). Текст надписи из восьми колонок знаков нанесен на нижнюю часть поддона (читается сверху вниз, справа налево, см. рис. 5). Это наиболее просторная надпись на бронзовых сосудах типа ю позднешанского периода. В современном собрании иньских и чжоуских *цзиньвэнь* инскрипции на этом сосуде присвоен номер 5413, в кодировке Чжан Я-чу – 10.5413 (см.: [10, с. 107]).

<sup>2</sup> Знаки «родовой эмблемы» *Я-мо* 亞獫 и предка *Фу-дина* 父丁, в честь которого отлит данный сосуд, совпадают с аналогичными знаками на сосуде «Эр сы Би Ци ю». Сосуд «Сы сы Би Ци ю» отлит владельцем в честь того же «Отца Дина», что и сосуд «Эр сы Би Ци ю» (см. коммент. 2 и 3 к надписи «Эр сы Би Ци ю»). Надпись *Я-мо Фу-дин* вырезана на внутренней части крышки и днища сосуда (см. рис. 4).

<sup>3</sup> *И-сы* 乙巳 – 42-й день шестидесятичного цикла.

<sup>4</sup> Выражение *ван юэ* 王曰 «ван сказал» можно рассматривать в качестве предтечи чжоуского лингвистического оборота *ван жо юэ* 王若曰 «ван так сказал», в котором, по мнению В. М. Крюкова, усматривается признак нарождающегося исторического мышления [5, с. 253–254, 295–296]. Эта словесная формула указывала на священный прообраз речей и деяний правителя. В гадательных надписях сходным по структуре и семантике оборотом является речевая мантическая фигура *ван чжань юэ* 王占曰 «ван прочел ответ» (букв. «ван, разгадав трещины на гадательной кости, сказал»). Она отсылает к прямой «цитате» сакральных сил, волеизъявление которых превращается в церемониальный акт оглашения ваном. То, что «сказал ван», расценивалось подданными как явление магической силы и божественной воли.

<sup>5</sup> В тексте надписи перед именем предка стоит знак , который читается как *цзунь* 尊 «жертвенная чаша, сосуд». По мнению исследователя позднешанской эпиграфики Чжан Юй-цзиня 張玉金, в надписях на гадательных костях этот знак означает «расставлять, ставить», причем в этом случае после него обычно следует прямое дополнение, выраженное знаком в значении жертвенной утвари [38, с. 375–376]. В качестве дополнения он рассматривает знак *и* 宜, обозначающий, на взгляд китайского ученого, жертвенный стол, на который укладывалось приготовленное для подношения духам мясо. Если в этом смысле интерпретировать ряд надписей на гадательных костях, то можно заметить, что столы расставлялись в трех точках – слева, в центре и справа от жертвователя. В гадательных надписях оба знака – *цзунь* и *и* нередко употребляются вместе. Ритуал, который ими обозначается (*цзунь и* 尊宜), можно истолковать как «расстановку столов для жертвенного мяса». Судя по содержанию некоторых *цзягувэнь*, он заключался в подношении усопшим предкам не только мяса животных, но и закланных людей, например, захваченных пленников – *цянов* 羌 [38, с. 378–379; 14, с. 16]. В то же время *цзунь* и *и* интерпретируются в глагольной форме как самостоятельные ритуальные термины [22, с. 69]. В данном переводе берется за основу то, что слово *и* является прямым дополнением к глаголу *цзунь*, при этом в роли косвенного дополнения выступает имя предка.

<sup>6</sup> В надписях на гадательных костях из Иньсюя ванский предок под именем Вэнь-у Ди-и 文武帝乙 не упоминается, как не встречается имя Ди-и, отца последнего вана – Ди-синя [30, с. 343]. Однако имя *Вэнь-у Ди-и* встречается на фрагменте гадательной кости



из западножоуского археологического комплекса близ д. Фэнчуцунь 鳳雛村 в уезде Цишань 岐山 (пров. Шэньси), в надписи на которой, как считается, речь идет о ритуальной деятельности в честь этого шанского предка [39, с. 1]. В настоящее время исследователями признается, что в рассматриваемой инскрипции упоминается Ди-и [32, с. 343–344; 13, с. 38; 31, с. 85]. По мнению Чэнь Мэн-цзя, под именем Вэнь-у-ди 文武帝 на гадательных костях следует понимать Ди-и, однако сейчас это признается ошибочным, так именовался двадцать седьмой ван – Вэнь-у-дин 文武丁, тем не менее Чэнь Мэн-цзя связывает имя Вэнь-у Ди-и в надписи «Сы сы Би Ци ю» с Ди-и [27, с. 422].


<sup>7</sup> Выражение *Шао да тин* 召大廳 «большой двор в Шао» перекликается со словосочетанием *Шао тин* 邵廳 «двор Шао» в гадательных надписях [22, с. 69]. В чжоуское время «большой двор» был обращен к главным воротам, в нем находился храм предков (*да мяо* 大廟). За «большим двором» располагались другие ворота, через которые можно было попасть в «средний двор» (*чжун тин* 中廳 [40, с. 80]. *Шао* – это название местности.

<sup>8</sup> Ритуал *и-жи* 翌日 (или *и* 翌) является одним из пяти ритуалов шанских циклических жертвоприношений (см. коммент. 14 к надписи «Эр сы Би Ци ю»). Ритуальный график шанцев начинался с цикла этого жертвоприношения [30, с. 428–434; 31, с. 160; 32, с. 114–120] (см. коммент. 13 к надписи «Эр сы Би ци ю»). В гадательных надписях словосочетание *и-жи* также является не только термином жертвоприношения, но и употребляется как словосочетание (*и жи*) в значении следующего дня шестидесятичного цикла. Основным значением знака *и* 翌 в *цзягувэнь* является «следующий» в качестве определения к указанному дню в будущем [11, с. 29]. Ритуал *и* иногда интерпретируется как ритуальный танец [32, с. 428, 433]. Как и в инскрипции «Эр сы Би ци ю», здесь употреблен оборот, начинающийся с глагола *гоу* 遘 «[ритуально] встретить». Таким образом, уточняющая форма записи даты жертвоприношения предку включает название календарного ритуала (*и-жи*) и имени предка в виде циклического знака *и* 乙. Этот предок персонифицирует данный день шанского календаря и ассоциируется с установленным ритуалом. Судя по настоящей инскрипции, ритуал в честь Вэнь-у Ди-и, не входившего в годовой пятиритуальный цикл, был совершен в день *и-сы*, предназначенный для ритуала *и-жи* в честь другого умершего вана под тем же циклическим знаком, но включенного в ритуальный календарь (см. ниже коммент. 9).

<sup>9</sup> Здесь предок *И* 乙 не является упомянутым выше 文武帝 乙 Вэнь-у Ди-и. Дело в том, что Ди-и не являлся объектом жертвоприношений в рамках пятиритуального цикла. Согласно выкладкам Чан Юй-чжи, день *и-сы* четвертой луны четвертого года вана приходится на следующую декаду после декады ритуала *и* для Шан-цзя, когда объектами жертвоприношений были Да-и 大乙, Да-дин 大丁 и супруга пятого додинастического предка Ши-жэня – Прародительница Гэн (*Ши-жэнь шуан Би-гэн* 示任爽妣庚). Из них только Да-и, в имени которого содержится циклический знак *и* 乙, соответствует тому, чтобы быть получателем жертвоприношений в день *и-сы* на данном отрезке шанского календаря. Следовательно, указанный в надписи день *и* является днем ритуала *и-жи* для Да-и (Чэн Тана, об этом шанском предке см. коммент. 14 к надписи «Эр сы Би Ци ю» [32, с. 103–104, 294–295]).

<sup>10</sup> *Бин-у* 丙午 – 43-й день шестидесятичного цикла, т. е. ритуал этого дня был совершен на следующий день после жертвоприношения Ди-и.




<sup>11</sup> Оригинальный шанский знак,  переведенный здесь как «устроить пир», является редким и с трудом поддается интерпретации [26, с. 236]. В современном написании он обычно записывается как *се* 寫. Согласно одному из вариантов толкования, этот знак считается этимологией иероглифа *се* 寫 в значении «перекладывать, переливать». По одной из версий, речь может идти о церемонии перекладывания ритуальной пищи из одного сосуда в другой во время жертвоприношения [21, с. 70]. Принимая во внимание графическую форму оригинального знака, в нижней части которого изображен винный сосуд, можно предположить, что он передает идею жертвоприношения вином (В. М. Крюков, напри-



мер, переводит его как «совершить винное возлияние» [5, с. 107]). Верхняя часть знака представляет собой пиктографическое изображение животного, похожего на оленя, что, возможно, выражает подношение охотничьих трофеев. Вероятно, здесь сообщается о совместной трапезе после удачной охоты, сопровождавшейся винным возлиянием.

<sup>12</sup> *Дин-вэй* 丁未 – 44-й день шестидесятичного цикла. Событие этого дня произошло на третий день после совершения ритуала *цзунь* и для Вэнь-у Ди-и.

<sup>13</sup> Оригинальный знак  имеет сложную графическую форму. Принято считать, что он этимологически связан с иероглифом *чжу* 煮 «варить». Вероятно, в надписи имеется в виду жертвоприношение вареным мясом [20, с. 152; 5, с. 107].

<sup>14</sup> *Цзи-ю* 己酉 – 46-й день шестидесятичного цикла, т. е. пятый день после совершения ритуала *цзунь* и для Вэнь-у Ди-и.

<sup>15</sup> *Ту* 涂 – название местности [22, с. 70]. Данный топоним также встречается в надписях на гадательных костях. В одной из *цзягувэнь*, датируемой аналогичным периодом, что и рассматриваемая инскрипция, речь идет об охоте в Ту: *жэнь-у бу чжэнь ван тянь Ту ван лай у цзай хо чжуй бай сы ши ба сян эр* 壬午卜貞王田涂往來無災獲百四十八象二 «В день *жэнь-у* гадали, задали вопрос: если ван будет охотиться в Ту, на пути туда и обратно не будет несчастья? Поймали сто сорок восемь птиц и двух слонов» [28, № 37513]. По всей видимости, владелец сосуда сопровождал вана в поездках, в том числе и в охотничьи угодыя Ту.

<sup>16</sup> Акт дарения, который можно считать кульминацией текста надписи, выражен словосочетанием *и бэй* 易貝 в значении «одарить раковинной». Реципиентом пожалования выступает Би Ци, о котором говорилось выше (см. коммент. 7 к надписи «Эр сы Би Ци ю»), а донором, без сомнения, – шанский ван. Таким образом, здесь используется пассивная синтаксическая конструкция. В этой надписи знак *и* равнозначен поздним иероглифам *цы* 賜 или *си* 錫 «жаловать, даровать». По подсчетам Янь Чжи-биня, термин *и* встречается в тридцати из пятидесяти одной известных инскрипций на бронзе четвертого периода Иньсюя, причем всего в позднешанских надписях на бронзе зафиксировано восемь терминов дарения [40, с. 337]. По предположению В. М. Крюкова, знак *и* имеет лексикографическое сходство с омонимичным знаком *и* 益, изображающим бронзовый сосуд, из которого истекает жертвенное вино. Первоначальная семантика термина дарения *и* (*цы*) прослеживается в идее сакральных винных ритуалов эпохи Шан-Инь и на глубинном уровне – в идее священного дара, воспринимаемого как акт «переходящей через край щедрости» [5, с. 125].

<sup>17</sup> Завершают надпись знаки, обозначающие месяц, год и термин жертвоприношения *цай сы юэ вэй ван сы сы и жи* 才(在)四月唯王四祀翌日 (букв. «в четвертой луне, четвертый год вана, [цикл ритуала] *и-жи*»). Вернемся к началу надписи и посмотрим на последовательность происходивших действий. В день *и-сы* шанский ван (Ди-синь) приказал совершить ритуал *цзунь* и для своего покойного отца – правителя Вэнь-у Ди-и. Этот же день в четвертом месяце четвертого года вана в шанском ритуальном календаре являлся днем ритуала *и-жи* 翌日 для предка И Э, т. е. Да-и. В течение последующих двух дней – *бин-у* и *дин-вэй* были вновь принесены жертвы, видимо, по-прежнему для Вэнь-у Ди-и. Спустя еще два дня в день *цзи-ю* ван одарил Би Ци раковинами. Примечательно, что согласно реконструкции шанских ритуальных циклов для этого года, все указанные в надписи дни должны были приходиться на период ритуала *и* (*и-жи*). Согласно Чан Юй-чжи, в ритуальном календаре четвертого года Ди-синя день *и-сы* четвертого месяца, о котором говорится в рассматриваемой надписи, выпадает на следующую декаду после жертвоприношения *и* для Шан-цзя, в которую получателями подношений являлись шанские предки Да-и, Да-дин, Ши-жэнь и супруга Ши-жэня – Би-гэн [32, с. 293–295]. Следовательно, добавление к словесной формуле «четвертый год вана» термина одного из пяти циклических ритуалов сделано с целью конкретизации календарно-ритуального периода, в который происходили описанные автором надписи ритуальные акты. Таким образом, термин *и-жи* здесь следует понимать как «период совершения жертвоприношения *и*».



### Надпись на сосуде «Лю сы Би Ци ю» 六祀邲其卣 (5414)<sup>1</sup>



Рис. 7. Надпись 5414.1 на днище внутри сосуда (факсимиле из [8, с. 60])

Fig. 7. Inscription 5414.1 at the bottom inside the vessel (from [8, p. 60])



Рис. 8. Надпись 5414.2 на внутренней части крышки сосуда (факсимиле из [8, с. 60])

Fig. 8. Inscription 5414.2 on the inner side of the lid of the vessel (from [8, p. 60])



Рис. 9. Сосуд «Лю сы Би Ци ю» (фотография из [8, с. 58])

Fig. 9. "Liu Si Bi Qi You" vessel (from [8, p. 58])

### ТЕКСТ НАДПИСИ

乙亥邲(邲)其易(賜)乍(作)冊擊徵一琿一用乍(作)祖癸尊彝在六月唯王六祀翌日  
亞獫

### ПЕРЕВОД

В [день] *u-hai*<sup>2</sup> Би Ци<sup>3</sup> был одарен<sup>4</sup> *цзоцэ* [по имени] Цзы<sup>5</sup> одной [нефритовой подвеской] *чжи* и одним [нефритовым изделием] *чжу*<sup>6</sup>. Би Ци воспользовался [случаем, чтобы] изготовить [этот] жертвенный сосуд для жертвоприношений [предку по имени] Цзу-гуй<sup>7</sup>. В шестую луну. Шестой год вана<sup>8</sup>, день ритуала *u-жи*<sup>9</sup>. Я-мо<sup>10</sup>.

### КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> Данный сосуд был обнаружен в Аньяне, вероятно, в 1940 г. вместе с сосудом «Эр сы Би Ци ю», к которому он типологически близок, несколько уступая последнему в размерах (см. рис. 9; цветную фотографию сосуда см.: [8, № 128, с. 129]). Сначала он находился





в частной коллекции, затем был куплен музеем Гугун, в котором хранится в настоящее время. Его высота – 23,7 см, диаметр тулова – 15,3 см, диаметр горла – 7,5г × 9,2 см, вес – 1,98 кг [3, с. 77; 8, с. 59]. Декор состоит из выпуклого украшения в виде головы животного и орнамента в виде драконов. Инскрипция на сосуде «Лю сы Би Ци ю» вырезана дважды – на крышке и днище так, что оба идентичных текста расположены друг напротив друга. В связи с этим в современном собрании иньских и чжоуских *цзиньвэнь* тексты надписи пронумерованы как 5414.1 и 5414.2 (см. рис. 7 и 8). В специальной литературе инскрипция упоминается под номером 5414, в кодификации Чжан Я-чу – 10.5414 (см.: [10, с. 107]).

<sup>2</sup> *И-хай* 乙亥 – 12-й день шестидесятеричного цикла.



<sup>3</sup> *Би Ци* – имя создателя и владельца сосуда, которому также принадлежали сосуды «Эр сы Би Ци ю» и «Сы сы Би Ци ю» (см. коммент. 7 к надписи «Эр сы Би Ци ю»).



<sup>4</sup> Здесь конструкцию с глаголом *и* 易 (цзю 賜) «дарить, жаловать» обычно интерпретируют как пассивную. Противоположную точку зрения высказывает Фэн Ши 冯时, согласно которому в этой надписи Би Ци выступает дарителем, а цзоцэ Цзы – бенефициаром. Ссылаясь на ряд надписей на бронзе с активной глагольной конструкцией, китайский исследователь делает попытку доказать, что термин дарения *и* в данном случае употребляется в качестве глагола активного действия. Что касается смысла данной фразы, то, по мнению китайского исследователя, Би Ци, являясь, как следует из надписи «Эр сы Би Ци ю», посланцем шанского вана, здесь также выполняет поручение своего правителя по одариванию одного из официальных лиц двора, который, по-видимому, находился в то время за пределами шанской столицы [41, с. 177–178]. Однако подтверждений этому в рассматриваемой инскрипции не содержится. Би Ци скорее всего сообщает о своем одаривании вышестоящим или равным по статусу должностным лицом – цзоцэ, по случаю чего он и сделал жертвенный сосуд. В надписи «Сы сы Би Ци ю» используется аналогичная пассивная конструкция (*Би Ци и бэй* (邶) 其易貝 «Би Ци был одарен раковинами») за исключением того, что в отличие от данной надписи в ней не указан производитель действия (о термине *и* см. коммент. 16 к надписи «Сы сы Би Ци ю»).

<sup>5</sup> Цзоцэ Цзы 乍 (作) 冊 (册) 𠄎 – должность и имя (личное или клановое) официального лица при дворе шанского правителя. Знак, которым записывается имя, в словарях отсутствует, его чтение дано по нижнему элементу цзы 子 «сын». Термин цзоцэ 作冊 часто встречается в надписях на гадательных костях и западночжоуской бронзе [20, с. 180–183; 27, с. 518; 13, с. 38; 7, с. 169]. По мнению Д. Кейтли, в позднешанский период им обозначалась одна из должностей шанской протобюрократии – скриба (придворного писца). Принимая во внимание, что в гадательных надписях имеются записи о подсчетах подношений черепаших щитков для гаданий, захваченных в военных походах пленников и других трофеев и добытых на охоте голов животных, можно предположить, что в отношении всего этого имущества велся письменный учет. Этим, вероятно, и занимались скрибы. Более того, без них вряд ли обходилась любая политическая, хозяйственная и религиозно-ритуальная деятельность [43, с. 287]. Предположительно записи наносились на бамбуковые или деревянные дощечки (таблички) [26, с. 117], хотя археологическими находками это пока не подтверждено. Впрочем, о том, что такие материалы могли иметь хождение в Шан, свидетельствуют письменные и эпиграфические источники. По сведениям Шу-цзина 书经 («Канон писаний», глава До ши 多士 «Служилые люди»): *вэй Инь сянь жэнь ю цэ ю дянь* 惟殷先人有册有典 «прародители Инь владели дощечками и табличками» [42, с. 460]. В *цзюгуэнь* одним из значений знака цэ 冊 является «дощечка для письма» [28, с. 200–201]. Дощечки цэ фигурируют в шанских гаданиях о подношениях во время военных союзов и походов и обращениях к умершим предкам вана. Название должности цзоцэ можно буквально интерпретировать как «тот, кто делает дощечки для письма». Несмотря на то что по поводу конкретного содержания этой должности среди ученых имеются разногласия, не будет ошибкой полагать, что в Шан цзоцэ обладали большими полномочиями и высоким социальным статусом. Они не только являлись управляющими, ведавшими письменным учетом и подготовкой ванских приказов, но и выполняли военные функции



[40, с. 182]. Должность *цзоцэ* существовала на протяжении всего позднешанского периода, а также раннего и среднего периодов Западного Чжоу. Лишь на позднем этапе Западного Чжоу на смену *цзоцэ* приходит должность *нэйши* 内史.

<sup>6</sup> В данной надписи предметы дарения выражены знаками  и , которые трактуются исследователями по-разному. Так, по мнению Ду Най-суна, первый из этих иероглифов следует читать как *гуй* 圭, и в данном случае он является топонимом. Второй знак можно рассматривать как разнопись графически сходного иероглифа *и* 璽 «поделочный камень, похожий на нефрит», «пятицветный камень», т. е. им, видимо, обозначается один из драгоценных самоцветов [13, с. 39]. По мнению этого исследователя, речь идет об одаривании Би Ци «гуйским нефритом». Ду Най-сун игнорирует едва заметные горизонтальные черты, которые расширяются как числительное *и* — «один, единица».

В инскрипции 5414.1 различимы два знака *и*: , в инскрипции 5414.2 – один знак *и*: . Вероятно, по этой причине в одних дешифрованных текстах имеется два иероглифа *и*, в других – один, а в третьих, как у Ду Най-суна, – ни одного. В интерпретации Фэн Ши пред-

мет дарения, выраженный знаком , отождествляется с нефритовым предметом *жуй* 瑞 «скипетр, жезл». Второй же знак, по мнению этого исследователя, здесь читается как *гу* 穀 и является счетным словом для нефритовых изделий. Иначе говоря, по мнению китайского ученого, речь идет о дарении «яшмового жезла [в количестве] одной штуки» (*жуй* и *гу* 瑞一穀) [41, с. 178–180]. В своем исследовании шанских знаков на бронзе Янь Чжи-бинь записывает рассматриваемую фразу как *ван* и *цун* и 圭一琮 — «одно [изделие] *ван* и [яшмовая регалия] *цун*», при этом значение знака *ван* не поясняется. Что касается второго знака 璽, то, если в дешифрованном тексте надписи автор использует иероглиф *цун* (восьмигранная яшмовая регалия), то в разделе, касающемся предметов шанских дарений, приводит несколько вариантов толкований. Указывая на трудность дешифровки этого редкого знака, Янь Чжи-бинь считает бесспорным, что им обозначается некое изящное нефритовое изделие, имевшее высокую ценность [20, с. 339–340, 445]. В конкордансе Чжан Я-чу данная фраза расшифрована как *чжи* (*чжэн*) и *нин* и 徵一璽 — «одно [изделие] *чжи*, одно [изделие] *чжу*» [10, с. 107]. В данном случае иероглиф *чжи* (*чжэн*) 徵 рассматривается как более поздняя форма знака *ван* 圭 и, как следует полагать, должна читаться как *чжи* (так этот знак произносится в значении [звука *чжи*] – четвертой ступени китайской пентатоники). В западночжоуских бронзовых инскрипциях *чжи* иногда употребляется в сочетании со знаком *цзюэ* 角 [10, с. 1389], который в этом чтении обозначает третью ступень китайского пятиступенного лада. В классической литературе этими иероглифами обозначаются звуки нефритовых подвесок. Об этом, в частности, сообщается в *Ли-цзи* 禮記 («Записки о благопристойности», глава *Юй цзао* 玉藻 «Яшмовые подвески [тиары правителя]»): «В древности *цзюнь-цзы* непременно носил на поясе нефритовые подвески, справа – [подвески, издающие звуки] *чжи* и *цзюэ*, слева – *гун* и *юй*» [44, с. 378]. Однако в рассматриваемой инскрипции речь идет не о звуках, а о вещах, поэтому можно предположить, что изначально знаком *чжи* записывался один из видов нефритовых подвесок, которым и был одарен владелец бронзового сосуда Би Ци. Что касается второго знака, то из его трактовки как *чжу* не становится ясно, какой предмет он обозначает. Элемент *чжу* 冫, как и в сходном по своей структуре иероглифе *чжу* 冫 «запальца», часто встречающемся на западночжоуской бронзе, является фонетиком, при этом детерминативом служит графема *юй* 玉 «нефрит, яшма». Возможно, речь также идет о подвеске или ином изделии из нефрита, яшмы или другого поделочного камня. С большой вероятностью можно утверждать, что в шанском обществе такие изделия обладали особой ценностью и знаковым содержанием и указывали на иерархический статус их владельца.

<sup>7</sup> *Цзу-гуй* 祖癸 «Предок Гуй» – это дед, прадед или более отдаленный предок владельца сосуда, в честь которого был отлит сосуд, поскольку в древнекитайской системе терми-



нов родства эпохи Шан не различались родственники, отстоящие от говорящего более чем на два поколения [40, с. 28]. В этом имени знак десятиричного цикла *gui* 癸 сочетается с термином родства *zu* 祖 «предок». Би Ци отлил сосуд для жертвоприношений этому предку, о чем свидетельствует фраза *юн цзо Цзу-гуй цзунь и* 用作祖癸尊彝 «воспользовался случаем, чтобы сделать сосуд для жертвоприношений Цзу-гую». Этот лексический оборот (*юн цзо... цзунь и* 用作...尊彝) является средством выражения владельцем сосуда благодарности за пожалованные дары. В этом значении он часто встречается в надписях на западножюуской бронзе. В данном случае употребляется общий термин и 彝 «жертвенный сосуд» с определением *цзунь* 尊 «приносить жертвы, почитать», указывающим на его применение в связи с жертвоприношениями в храме предков [40, с. 69].

<sup>8</sup> О ритуале *и-жи* см. коммент. 17 к надписи «Сы сы Би Ци ю». Согласно реконструкции календарных ритуалов шестого года Ди-синя, день ритуала *и-жи* шестого месяца выпадает на период жертвоприношения *и*, следующий за декадой ритуала *и* для семнадцатого вана Ян-цзя 陽甲, причем в этом году, видимо, високосном, после пятого месяца вставлен «добавочный месяц» (*жунь юэ* 闰月). Поскольку акт дарения был совершен в день *и-хай*, то жертвоприношение *и-жи* в этот день совершалось для умершего вана с циклическим знаком *и* 乙 в имени. В этот период добавочного шестого месяца объектами ритуала *и* являлись шанские предки Сяо-и 小乙, У-дин 武丁, Цзу-цзи 祖己, Цзу-гэн 祖庚, супруга Сяо-и – Би-гэн 小乙爽妣庚, супруги У-дина – Би-синь 武丁爽妣辛 и Би-гуй 武丁爽妣癸. Следовательно, единственным предком, для которого мог быть предназначен ритуал *и-жи*, был Сяо-и, двадцатый шанский ван, отец У-дина [31, с. 293–295].

<sup>9</sup> См. коммент. 6 и 17 к надписи «Сы сы Би Ци ю».

<sup>10</sup> О значении надписи *Я-мо* см. коммент. 3 к надписи «Эр сы Би Ци ю». Эта лигатура вырезана под текстом главной инскрипции, что наводит на мысль о том, что таким образом владелец сосуда словно печатью скрепил созданный им текст (см. рис. 7).

### Литература

1. Ся Шан Чжоу дуаньдай гунчэн. 1996–2000 нянь цзедуань чэнго баогао. Цзянь бэнь (Хронологический проект Ся, Шан и Чжоу. Доклад об итогах за период 1996–2000 гг. Сокр. изд.). Пекин: Шицзе тушу чубань гунсы; 2000. 117 с. (На кит. яз.)
2. Кучера С. Китайская археология 1965–1974 гг.: палеолит – эпоха Инь. Находки и проблемы. М.: Наука; 1977. 268 с.
3. Янь Чжи-бинь, Хун Мэй. Иньсюй цинтунци (Бронзовые изделия Иньсюя). Шанхай: Шанхай дасюэ чубаньшэ; 2008. 300 с. (На кит. яз.)
4. Крюков В. М. Дары земные и небесные (к символике архаического ритуала в раннежюуском Китае). *Этика и ритуал в традиционном Китае*. М.: Наука; 1988. С. 56–85.
5. Крюков В. М. *Текст и ритуал. Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу*. М.: Памятники исторической мысли; 2000. 464 с.
6. Кучера С. Инскрипции на бронзовых изделиях – особый вид источников по древней истории Китая. Часть первая. *Восток (Oriens)*. 2001;(2):121–133.
7. Shaughnessy L. Edward. *Sources of Western Zhou history. Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; 1991. 333 p.
8. *Чжунго мэйшу фэньлэй цюань цзи. Чжунго цинтунци цюань цзи* (Полное собрание произведений изобразительного искусства Китая с разбивкой по категориям. Полное собрание китайских бронзовых изделий). Т. 3. Пекин: Вэньу чубаньшэ; 1997. 96 с., 214 с. ил. (На кит. яз.)



9. Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн (Полное собрание надписей на бронзе Инь и Чжоу). Чжунго шэжуй кэсюэ каогу яньцзюсю бянь (Ред. Института археологии Академии общественных наук Китая). В 18 тт. Т. 10. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1984–1994. 7860 с. (На кит. яз.)

10. Чжан Я-чу. Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн иньдэ (Индексы к «Полному собранию надписей на бронзе Инь и Чжоу»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2001. 1586 с. (На кит. яз.)

11. Крюков М. В. Язык иньских надписей. М.: Наука; 1973. 133 с.

12. Ефименко М. В., Ульянов М. Ю. О наименованиях ритуальных бронзовых сосудов эпохи Западное Чжоу. *Общество и государство в Китае: 49-я науч. конф.* Вып. 30. Ред. А. И. Кобзев и др. М.: Институт востоковедения РАН; 2019. С. 278–310.

13. Ду Най-сун. Би Ци сань ю мин вэнь као цзи сянгунань вэньти дэ яньцзю (Исследование инскрипций на трех сосудах «Би Ци ю» и изучение соответствующих вопросов). *Гугун боюань юанькань (Вестник музея «Гугун»)*. 1985;(4):36–58. (На кит. яз.)

14. Чжу Фэн-хань. Югуань Би Ци ю дэ цзи гэ вэньти (О нескольких вопросах касательно сосудов «Би Ци ю»). *Гугун боюань юанькань (Вестник музея «Гугун»)*. 1998;(4):13–16. (На кит. яз.)

15. Чжан Чжэн-лан. «Би Ци ю» дэ чжэнь вэй вэньти (Проблема подлинности сосуда «Би Ци ю»). *Чуту вэньсянь яньцзю (Изучение раскопанных документов)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1998. С. 38–42. (На кит. яз.)

16. Ван Энь-тянь. Би Ци сань ю чжэньвэй бянь (Идентификация подлинности трех сосудов «Би Ци ю»). – Режим доступа: <http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/3040> (На кит. яз.)

17. Дин Мэн, Цзянь Минь. «Би Ци ю» дэ Х шэсянь цзяньцэ фэньси (Рентгенографический контрольно-измерительный анализ сосудов «Би Ци ю»). *Гугун боюань юанькань (Вестник музея Гугун)*. 1999;(1):83–85. (На кит. яз.)

18. Чжан Гуан-юй. Гугун боюань цан Би Ци сань ю битань (Заявление по поводу трех сосудов «Би Ци ю» из коллекции музея Гугун). *Гугун боюань юанькань (Вестник музея Гугун)*. 1998;(4):6. (На кит. яз.)

19. Keightley D. N. *The Ancestral Landscape. Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 b. c.)*. Berkeley: Institute of East Asian Studies University of California; 2002. 209 p.

20. Янь Чжи-бинь. Шан дай цинтунци минвэнь яньцзю (Изучение инскрипций на бронзовых сосудах эпохи Шан). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ; 2013. 605 с. (На кит. яз.)

21. Куликов Д. Е. О древнекитайском божестве Ди (по материалам эпиграфики эпохи Шан-Инь). *Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории Древнего мира исторического факультета МГУ*. Вып. 5. М.: ЭкоПресс-2000; 2002. С. 3–21.

22. Лю Сян, Чэнь Кан, Чэнь Чу-шэн, Дун Кунь. Шан Чжоу гу вэньцзы дубэнь (Хрестоматия древних надписей Шан и Чжоу). Пекин: Юйвэнь чубаньшэ; 1996. 420 с. (На кит. яз.)



23. Цю Си-гуй. Цзягу буцы чжун со цзянь дэ «тянь» «му» «вэй» дэн чжигуань дэ яньцзю – цзянь лунь «хоу» «дянь» «нань» «вэй» дэн цзи чжун чжухоу дэ циюань (Изучение встречаемых в гадательных надписях служебных должностей «тянь», «му», «вэй» и генезис нескольких рангов удельных князей – «хоу», «дянь», «нань», «вэй»). *Early China*. Vol. 9, supplement S1: *International Conference on Shang Civilization: Abstracts of the Papers Presented and a Summary of the Discussions*. 1986. P. 1–34. (На кит. яз.)

24. Keightley D. N. *Royal Shamanism in The Shang: Archaic Vestige or Central Reality?* Berkeley: University of California Press; 1983. 51 p.

25. Крюков В. М. *Ритуальная коммуникация в Древнем Китае*. М.: Памятники исторической мысли; 2012. 398 с.

26. Цзинь Хэ-чжун. *Инь Шан цзиньвэнь цыхуй яньцзю (Изучение лексики инь-шанских надписей на бронзе)*. Боши сюэвэй луньвэнь (Диссертация на соискание ученой степени доктора наук – PhD). Цзинань: Шаньдун дасюэ; 2008. 290 с. (На кит. яз.)

27. Чэнь Мэн-цзя. *Иньсюй бу цы цзун шу (Общий свод сведений о гадательных надписях из Иньсюя)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2004. 674 с. (На кит. яз.)

28. *Цзягувэнь хэци (Свод надписей на панцирях и костях)*. Ред. Го Мо-жо и Ху Хоу-сюань. В 13 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 1978–1983. 5241 с. (На кит. яз.)

29. *Цзягувэнь цыдянь (Словарь письменных знаков на панцирях и костях)*. Ред. Сюй Чжун-шу. Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ; 2014. 1613 с. (На кит. яз.)

30. Чан Юй-чжи. *Шан дай цзунцзяо цзисы (Религия и жертвоприношения эпохи Шан)*. Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ; 2010. 564 с. (На кит. яз.)

31. Чжао Чэн. *Цзягувэнь юй Шан дай вэньхуа (Надписи на панцирях и костях и культура эпохи Шан)*. Шэньян: Ляонин жэньминь чубаньшэ; 2001. 221 с. (На кит. яз.)

32. Чан Юй-чжи. *Шан дай чжоу цзи чжиду (Система циклических жертвоприношений эпохи Шан)*. Пекин: Сяньчжуан шуцзюй; 2009. 564 с. (На кит. яз.)

33. *‘Шо-вэнь цзе-цзы’ и шу («Толкование письмен и разбор иероглифов» с переводом и разъяснениями)*. Ред. Ли Энцзян, Цзя Юйминь. Чжэнчжоу: Чжунъюань нунминь чубаньшэ; 2002. 1469 с. (На кит. яз.)

34. Ван Хуэй. *Шан Чжоу вэньхуа бицзяо яньцзю (Сравнительное изучение культур Шан и Чжоу)*. Пекин: Жэньминь чубаньшэ; 2000. 221 с. (На кит. яз.)

35. Eno R. Was There a High God Ti in Shang Religion? *Early China*. Vol. 15. 1990. P. 1–26.

36. Васильев Л. С. *Древний Китай*. Т. I: *Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н. э.)*. М.: Восточная литература; 1995. 379 с.

37. Элиаде М. *Очерки сравнительного религиоведения*. М.: Ладомир; 1999, 489 с.

38. Чжан Юй-цзинь. *Шо цзягувэнь чжун «цзунь и» дэ ии (К семантике цзунь и в надписях на костях. Цзинянь Иньсюй УН127 цзягу кэн Наньцзин «ши нэй фацзюэ» 70 чжоунянь луньвэнь цзи (Сборник статей, приуроченный к 70-й годовщине «кабинетных раскопок» ямы с гадательными костями УН127 в Иньсюе)*. Пекин: Вэньу чубаньшэ; 2008. С. 371–380. (На кит. яз.)



39. Хоу Чжи-и, Чэнь Цюань-фан, Чэнь Минь. *Си Чжоу цзявэнь чжу* (Комментарии к западночжоуским надписям на черепаших щитках). Шанхай: Сюэлинь чубаньшэ; 2003. 564 с. (На кит. яз.)

40. Крюков М. В., Хуан Шу-ин. *Древнекитайский язык*. М.: ГРВЛ; 1978. 512 с.

41. Фэн Ши. Лю сы Би Ци ю юй «жуй, бань» эр цзы као (Исследование надписи «Лю сы Би Ци ю» и двух знаков – жуй и гу). *Гу вэньцзы яньцзю* (Изучение древней письменности). 2018;(32):177–181. (На кит. яз.)

42. *The Shoo King or The Book of Historical Documents*. The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge. In 5 vols. Vol. 3. Taipei: SMC Publishing Inc.; 2000. 735 p.

43. Keightley D. N. The Shang: China's First Historical Dynasty. In: Loewe M., Shaughnessy E. L. (eds). *The Cambridge History of Ancient China: From the Origin of Civilization to 221 B. C*. New York: Cambridge University Press; 1999. P. 232–291.

44. *Лу-цзи и чжу* («Записки благопристойности» с переводом и комментариями). В 2 т. Т. 1. Сост. Ян Тянь-юй. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ; 2004. 861 с. (На кит. яз.)

### References

1. *Xia Shang Zhou duandai gongcheng. 1996–2000 nian jieduan chengguo baogao*. Brief ed. Beijing: Shijie tushu chubanshe gongsi; 2000. 117 p. (In Chinese)

2. Kuchera S. *Chinese archeology in 1965–1974: Paleolithic age – Yin Epoch. Discoveries and Problems*. Moscow, Nauka; 1977. 268 p. (In Russ.)

3. Yan Zhibin, Hong Mei. *Yinxu qingtongqi (Yinxu Ritual Bronzes)*. Shanghai: Shanghai daxue chubanshe; 2008. 300 p. (In Chinese)

4. Kryukov V. M. Earthly and Heavenly Gifts (on the symbolism of archaic ritual in Early Zhou China). *Ethics and ritual in Traditional China*. Moscow: Nauka; 1988, pp. 56–85.

5. Kryukov V. M. *Text and ritual: An attempt of interpretation of ancient Chinese epigraphy of Yin–Zhou Epoch*. Moscow: Pamyatniki istoricheskoi mysli; 2000. 464 p. (In Russ.)

6. Kuchera S. Bronze Inscriptions are a Special Kind of Sources of Early China History. Part 1. *Vostok (Oriens)*. 2001;(2):121–133. (In Russ.)

7. Shaughnessy L. Edward. *Sources of Western Zhou history. Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; 1991. 333 p.

8. *Zhongguo meishu fenlei quan ji. Zhongguo qingtongqi quan ji (The Complete Works of Chinese Art Category. Collection of Chinese Bronze)*. Vol. 3. Beijing: Wenwu chubanshe; 1997. 96 p., 214 p. il. (In Chinese)

9. *Yin Zhou jinwen jicheng (The Complete Collection of Yin and Zhou Bronze Inscriptions)*. Ed. Institute of Archaeology of Chinese Academy of Social Sciences. 18 vols. Beijing: Zhonghua shuju; 1984–1994. 7860 p. (In Chinese)

10. Zhang Yachu. *Yin Zhou jinwen jicheng yinde (Indexes of “The Complete Collection of Yin and Zhou Bronze Inscriptions”)*. Beijing: Zhonghua shuju; 2001. 1586 p. (In Chinese)

11. Kryukov M. V. *The Language of Yin Inscriptions*. Moscow: Nauka; 1973. 133 p. (In Russ.)



12. Yefimenko M. V., Ulyanov M. Yu. Morphological Classification of the Western Zhou Ritual Vessels. Kobzev A. I. et al. (eds). *State and Society in China: XLIX Conference*. Part 2, No. 30. Moscow: Institute of Orient Studies of RAS; 2019, pp. 278–310. (In Russ.)
13. Du Naisong. Bi Qi san you ming wen kao ji xianguan wenti de yanjiu (*Research on Three vessels “Bi Qi you” and Related Issues*). *Gugong bowuyuan yuankan (Palace Museum Journal)*. 1985;(4):36–58. (In Chinese)
14. Zhu Fenghan. Youguan Bi Qi you de ji ge wenti (*A Few Questions on “Bi Qi You” Vessels*). *Gugong bowuyuan yuankan (Palace Museum Journal)*. 1998;(4):13–16. (In Chinese)
15. Zhang Zhengnan. “Bi Qi you” de zhenwei wenti (The Problem of Authenticity of the “Bi Qi you” vessel). *Chutu wenxian yanjiu. (Research on Excavated Texts)*. Beijing: Zhonghua shuju; 1998, pp. 38–42. (In Chinese)
16. Wang Entian. *Bi Qi san you zhenwei bian.* – Available at <http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/3040> (In Chinese)
17. Ding Meng, Jian Min. “Bi Qi you” de X shexian jiance fenxi (*X-ray Examination and Analysis*). *Gugong bowuyuan yuankan (Palace Museum Journal)*. 1999;(1):83–85. (In Chinese)
18. Zhang Guangyu. *Gugong bowuyuan cang Bi Qi san you bitan (Commentary on the Issue of Three “Bi Qi you” Collected by The Palace Museum)*. *Gugong bowuyuan yuankan (Palace Museum Journal)*. 1998;(4):6. (In Chinese)
19. Keightley D. N. *The Ancestral Landscape. Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 b. c.)*. Berkeley: Institute of East Asian Studies University of California; 2002. 209 p.
20. Yan Zhibin. *Shang dai qingtongqi mingwen yanjiu (Research on Bronze Inscriptions of Shang Dynasty)*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe; 2013. 605 p. (In Chinese)
21. Kulikov D. Ye. About Early Chinese God Di (Based on the Records of Shang Yin Epigraphy). *Drevniy Vostok i Antichnyi Mir: Works of Moscow State University Department of Ancient History*. Moscow: EkoPress-2000, 2002, pp. 3–21. (In Russ.)
22. Liu Xiang, Chen Kang, Chen Chusheng, Dun Kun. *Shang Zhou gu wenzi duben (Textbook of Ancient Chinese Characters of Shang and Zhou)*. Beijing: Yuwen chubanshe; 1996. 420 p. (In Chinese)
23. Qiu Xigui. Jiagu buci zhong suo jian de “tian” “mu” “wei” deng zhiguan de yanjiu – jian lun “hou” “dian” “nan” “wei” deng ji zhong zhuhou de qi yuan (An Observation of the State Functionaries Tian, Mu and Wei in the Oracle-bone Inscriptions and The Origins of Princes of Hou, Dian, Nan, Wei). *Early China*. Vol. 9, supplement S1: *International Conference on Shang Civilization: Abstracts of the Papers Presented and a Summary of the Discussions*. 1986, pp. 1–34. (In Chinese)
24. Keightley D. N. *Royal Shamanism in The Shang: Archaic Vestige or Central Reality?* Berkeley: University of California Press; 1983. 51 p.
25. Kryukov V. M. *Ritual communication in Early China*. Moscow: Pamyatniki istoricheskoi mysli; 2012. 398 p. (In Russ.)
26. Jin Hezhong. *Yin Shang jinwen cihui yanjiu (Изучение лексики инь-шанских надписей на бронзе)*. (Ph. D. Thesis). Jinan: Shandong daxue; 2008. 290 p. (In Chinese)
27. Chen Mengjia. *Yinxu bu ci zong shu (Research Summary of Yinxu Oracle-bone Inscriptions)*. Beijing: Zhonghua shuju; 2004. 674 p. (In Chinese)



28. Guo Muoro (ed.), Hu Houxuan (ed. in chief). *Jiaguwen heji (Collection of Oracle-bone Inscriptions)*. 13 vols. Beijing: Zhonghua shuju; 1978–1983. 5241 p. (In Chinese)
29. Xu Zhongshu (ed.) *Jiaguwen zidian (Oracle-bone Inscription Dictionary)*. Chengdu: Sichuan cishu chubanshe; 2014. 1613 p. (In Chinese)
30. Chang Yuzhi. *Shang dai zongjiao jisi (Shang Religion and Sacrifice)*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe; 2010. 564 p. (In Chinese)
31. Zhao Cheng. *Jiaguwen yu Shang dai wenhua (Oracle-bone Inscriptions and Shang Culture)*. Shenyang: Liaoning renmin chubanshe; 2001. 221 c. (In Chinese)
32. Chang Yuzhi. *Shang dai zhou ji zhidu (Five-ritual Cycle of Shang Dynasty)*. Beijing: Xianzhuang shuju; 2009. 564 p. (In Chinese)
33. Li Enjiang, Jia Yumin (eds.) *“Shuowen jiezi” yi shu (quan ben) (Annotated and Translated “Text Notes and Word Explanation”)*. Zhengzhou: Zhongyuan nongmin chubanshe; 2002. 1469 p. (In Chinese)
34. Wang Hui. *Shang Zhou wenhua bijiao yanjiu (Comparative Study of Shang and Zhou Cultures)*. Beijing: Renmin chubanshe; 2000. 221 p. (In Chinese)
35. Eno R. Was There a High God Ti in Shang Religion? *Early China*. Vol. 15. 1990, pp. 1–26.
36. Vasilyev L. S. *Ancient China. Vol. 1: Prehistory, Shang – Yin, Western Zhou (before VIII B. C.)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1995. 379 p. (In Russ.)
37. Eliade M. *Patterns in Comparative Religion*. Moscow: Ladomir; 1999. 489 p. (In Russ.)
38. Zhang Yujin. Shuo jiaguwen zhong “zun yi” de yiyi (About the Meaning of ‘Zun Yi’ in the Oracle-bone Inscriptions). *Jinan Yinxu YH127 jiagu keng Nanjing “shi nei fajue” 70 zhounian lunwen ji (A collection of articles published on occasion of the 70 anniversary of the Oracle-bone Inscriptions Digs Yinxu YH127)*. Beijing: Wenwu chubanshe; 2008, pp. 371–380. (In Chinese)
39. Hou Zhiyi, Chen Quanfang, Chen Min. *Xi Zhou jiawen zhu (Commentaries on Western Zhou Oracle-bone Inscriptions)*. Shanghai: Xuelin chubanshe; 2003. 564 p. (In Chinese)
40. Kryukov M. V., Huang Shuying. *Old Chinese*. Moscow: GRVL; 1978. 512 p. (In Russ.)
41. Feng Shi. Liu si Bi Qi you yu rui, gu er zi kao (Research on “Liu Si Bi Qi You” Inscription and Two Characters – Rui and Gu). *Gu wenzi yanjiu (Research on Ancient Chinese Characters)*. 2018;32:177–181. (In Chinese)
42. *The Shoo King or The Book of Historical Documents*. The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge. In 5 vols. Taipei: SMC Publishing Inc.; 2000. 735 p.
43. Keightley D. N. The Shang: China’s First Historical Dynasty. In: Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy (eds.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origin of Civilization to 221 B. C.* New York: Cambridge University Press; 1999, pp. 232–291.
44. Yang Tianyu (ed.) *Liji yi zhu. (Translated and Annotated “The Book of Rites”)*. In 2 vols. Vol. 1. Shanghai: Shanghai guji chubanshe; 2004. 861 c. (In Chinese)





### Информация об авторе

Куликов Дмитрий Евгеньевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Китая, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.

### Information about the author

Dmitry Ye. Kulikov – Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, China Department, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

### Author's Links



### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 02 сентября 2020 г.  
Одобрена после рецензирования: 28 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 11 декабря 2020 г.  
Опубликована: 30 марта 2021 г.

### Article info

Submitted: October 18, 2020  
Approved after reviewing: November 28, 2020  
Accepted for peer publication: December 11, 2020  
Published: March 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

### Информация о рецензировании

«Orientalistica» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы.

### Peer review info

*Orientalistica* thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work.