

ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

НАДПИСИ НА ЗАПАДНОЧЖОУСКИХ БРОНЗОВЫХ СОСУДАХ ИЗ ФУФЭНА

Источники, по которым современный исследователь изучает древнекитайскую историю и культуру, могут быть отнесены к трем категориям — письменным памятникам, эпиграфике и данным археологии. Первое место, отведенное в предложенном перечне письменным источникам, вполне закономерно и соответствует приоритету нарративной традиции в источниковедении древнего Китая в целом. Однако значение письменных памятников уменьшается по мере продвижения вглубь китайской истории. В частности, применительно к архаической эпохе (Инь — Западное Чжоу) речь может идти о весьма ограниченном круге письменных источников; роль же археологии и эпиграфики, напротив, значительно больше, чем для более поздних периодов. При этом несомненная аутентичность и синхронность археологических и эпиграфических данных позволяют проверять и уточнять сообщения письменной традиции, чья достоверность подчас не бесспорна из-за их ретроспективного характера или самого факта существенных изменений, которые претерпели классические тексты в позднейшие эпохи. Историческая истина рождается на стыке сведений письменных памятников, с одной стороны, и археологии и эпиграфики — с другой¹. Ценность последних увеличивается еще и тем обстоятельством, что их число постоянно растет и несомненно будет расти по мере полевых изысканий. Успехи китайской археологии, — пожалуй, наиболее динамичной из гуманитарных наук КНР на протяжении последних двух-трех десятилетий — предвещают новые важные открытия и находки.

К числу таких находок принадлежит клад бронзовых сосудов раннечжоуского времени, обнаруженный в 1976—1977 гг. в уезде Фуфэн пров. Шэньси (КНР)². В ста метрах к югу от деревни Байцзяцунь была обнаружена прямоугольная яма (длиной 1,95 м, шириной 1,1 м, глубиной 1,12 м), наполненная бронзовыми сосудами различных типов. Невдалеке от клада были найдены следы поселения того же времени. Общее число сосудов — 103, на 74-х имеются надписи, объем которых варьирует от 1 до 284 знаков. Наибольший интерес представляют собой самые крупные эпиграфические тексты. Их перевод и предлагается читателю. Надписи, о которых пойдет речь, были сделаны в разное время, но их отличает ряд особенно-

¹ О плодотворности корреляции данных нарративной традиции и археологии для реконструкции ранговой структуры западночжоуского общества см. *Крюков В. М.* Погребальный обряд в архаическом Китае и проблемы формирования ранговой иерархии // Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. I. М., 1984. С. 26—33.

² Краткий отчет о раскопках клада № 1 западночжоуских бронзовых сосудов в Чжуанбай уезда Фуфэн провинции Шэньси // *Вэньбу*. 1978. № 3. С. 1—18 (на кит. яз.).



Рис. 1. Надпись на сосуде «Ши Цян пань»

стей, дающих основание полагать, что владельцы соответствующих сосудов принадлежали к одной родственной группе. Надписи расположены в хронологическом порядке.

Надпись № 1. «Чжэ гун»³.

Текст состоит из 40 иероглифов (6 строк).

«В пятом месяце. Ван находился в Гань. В день у-цзы^а (ван) приказал цзоэ^б Чжэ пожаловать Сян-хоу земли в (местности) Ван. Одарил металлом, одарил слугами^в. (Чжэ) возблагодарил ванскую милость. (Это произошло) во время девятнадцатого годовичного жертвоприношения вана. (Чжэ) воспользовался (этим случаем), дабы изготовить жертвенный сосуд (своему) отцу (по имени) Иг. (Чжэ) будет пользоваться (сосудом) как драгоценностью».

³ По сложившейся традиции наименование сосуда состоит из двух компонентов — имени владельца сосуда (в данном случае — Чжэ) и названия типа сосуда (гун).

Комментарий

^a 25-й день шестидесятиричного цикла.

^b Название должности. Букв.: «делающий записи на скрижалях», т. е. придворный сcribe.

^b Вопрос о социальном статусе «слуг» (чэнь) принадлежит к числу дискуссионных. Смысл проблемы можно сформулировать следующим образом: являлись ли чэнь рабами? ⁴

^r 2-й знак десятиричного цикла.

Надпись № 2. «Фэн цзунь».

Текст состоит из 31 иероглифа (5 строк).

«В шестом месяце, в первой декаде, в день и-мао^a. Ван находился в Чэн-чжоу. (Ван) приказал Фэну устроить пир для Да Гуя. Да Гуй одарил Фэна металлом и раковинами-каури. (Фэн) воспользовался (этим случаем), чтобы изготовить драгоценный жертвенный сосуд (своему) отцу (по имени) Синь^b».

Комментарий

^a 52-й день шестидесятиричного цикла.

^b 8-й знак десятиричного цикла.

Надпись № 3. «Ши Цян пань»⁵.

Текст состоит из 284 иероглифов (18 строк). Эта надпись является наиболее крупной по объему и наиболее интересной по содержанию. Она включает рифмованную часть (А), состоящую из 227 знаков, и нерифмованную часть (Б), насчитывающую 57 иероглифов. В оригинале надпись «Ши Цян пань», как, впрочем, и все другие надписи на бронзе, дана сплошным текстом (см. рис. 1). Но выявление рифм — всего их имеется 35 — дает возможность осуществить «разбивку» текста по строкам и строфам. Ритмическая структура рифмованной части текста показана на схеме 1.

Схема 1

I	--- A	V	--- -	IX	--- Д
строфа	--- Б	строфа	--- В	строфа	--- Д
	--- Б		--- В		--- -
	--- А	VI	--- -		--- Д
II	--- А	строфа	--- Г		--- -
строфа	--- А		--- Г		--- -
	--- А	VII	--- Д		--- Д
	--- А	строфа	--- Д		--- Д
	--- А		--- Д	X	--- -
III	--- А	VIII	--- -	строфа	--- Ж
строфа	--- -	строфа	--- -		--- Ж
	--- А		--- -	XI	--- З
	--- А		--- Е	строфа	--- З
	--- А		--- Е		--- В
IV	--- А				--- В
строфа	--- А			XII	--- -
	--- А			строфа	--- И
					--- И

⁴ Об этом см.: *Васильев Л. С.* Аграрные отношения и община в древнем Китае. М., 1961. С. 177—183; *Крюков М. В.* Социальная организация древних китайцев. М., 1967. С. 76—79; *Серкина А. А.* Символы рабства в древнем Китае. М., 1982. С. 6—11, 21—27.

⁵ Различные толкования надписи на сосуде «Ши Цян пань» см. в статьях на китайском языке: *Тан Лань.* Коротко о значении клада западночжоуских бронзовых сосудов, принадлежавших семье вэйских скрибов // *Вэнью.* 1978. № 3. С. 19—24; *Цю Сигуй.* Толкование надписи на сосуде «Ши Цян пань» // *Вэнью.* 1978. № 3. С. 25—32; *Сюй Чжуншу.* Комментарий к надписи на западночжоуском сосуде «Цян пань» // *Каогу сюэбао.* 1978. № 2. С. 139—148; *Дай Цзясян.* Толкование надписи на сосуде «Цян пань» // *Шанхай шифань дасюэ сюэбао.* 1979. № 2. С. 60—82.

- (I) «И сказано: в древности Вэнь-ван
 Впервые внес гармонию в управление.
 Верховный Владыка^а ниспослал (ему) великую опору
 совершенной благодати,
 (И Вэнь-ван) объял покровительством верхи и низы,
 Сплотил воедино десять тысяч стран.
- (II) Могучий и грозный У-ван
 Покорил четыре стороны света,
 Низвергнул Инь и исправил народ,
 Навсегда лишил (чжоусцев) страха перед *ди* и *чжа*,
 Ходил в дальние походы на *и* и *тун*^б.
- (III) Прозорливый и совершенномудрый Чэн-ван,
 Окружив себя решительными и непреклонными,
 Начал овладевать управлением чжоуской державой.
 Глубочайший и постигший^в Кан-ван
 Навел порядок на несчетных землях.
- (IV) Величественный и щедрый Чжао-ван
 Полностью покорил Чу и Цзинг^г,
 Предприняв охоту в южных пределах.
- (V) Благочестивый и проявленный^д Му-ван
 Следовал возвышенным замыслам,
 Передал Сыну Неба умиротворенность.
- (VI) Сын Неба^е почтительно продолжает
 Великое дело Вэнь-вана и У-вана,
 Долголетие Сына Неба не имеет предела.
- (VII) (Сын Неба) привечает в обилии (пребывающие) верхи и низы^ж.
 (Верхи и низы) почтительно радуются и без конца восхищаются
 Сиянием великого неба, не приносящим пресыщения.
- (VIII) Верховный Владыка и Государь-просо^з
 Надежно одаривают Сына Неба благим повелением,
 Обильным счастьем и тучным урожаем,
 И среди соседних племен нет таких, кто бы не явился
 на (высочайшую) аудиенцию (к вану).
- (IX) Незапятнанный и сокровенный^и Гао-цзу
 Обретался в благостной обители в Вэй.
 (Когда) У-ван покарал Инь,
 Вэйский скриб Ле-цзу
 Тотчас явился на аудиенцию к У-вану.
 У-ван тогда отдал приказ,
 И Чжоу-гун отвел резиденцию (Ле-цзу),
 Велев поселиться в Чжоу.
- (X) Проницательный и милостивый И-цзу
 Умело содействовал своему государю,
 Смог долгое время служить (ему), подобно (его) сердцу и утробе^к.

(XI) Лучезарный и ослепительный Я-цзу Цзу-синь
Породил и вскормил детей и внуков,
(Ниспослал им) пышное счастье и множество даров,
Был безупречным и процветающим^л,
Возносил жертвенные подношения.

(XII) Высокочитимый, просвещенный и великий отец И-гун
Был глубок и просветлен: достигнутая (им) целостность^м
была безупречна,
И было тучно зерно, ежегодно наполнявшее нивы и амбары.

(Б)

Ши Цян, исповедующий принципы «сяо» и «ю»^н, не оступает ни днем, ни ночью. Ему ежедневно воздается по заслугам. Цян не осмеливается совершать дурные поступки. Он возносит хвалу Сыну Неба за (его) проявленные и милостивые повеления. Пользуется (этим), дабы изготовить драгоценный жертвенный сосуд. Славные предки и просвещенный отец непременно одарят Цяна своими щедротами, благостной заботой, преуспеванием, богатством^о и долголетием. (Цян) усердно послужит своему государю. На протяжении десяти тысяч лет будет постоянно пользоваться (сосудом) как драгоценностью».

Комментарий

^а Шанди.

^б Под *хо, чжи, и, тун*, судя по всему, подразумеваются соседние племена, враждовавшие с Чжоу.

^в Букв.: «постигший-благодать». Иероглиф представляет собой слитное написание двух знаков — «постигать» (чжэ) и «благодать» (дэ).

^г «Царства» в Южном Китае. По мнению некоторых исследователей, Цзин первоначально представляло собой независимое «царство», впоследствии подчиненное Чу. Согласно другой точке зрения, «Цзин» с самого начала являлось лишь вторым названием Чу.

^д «Проявленность» (сянь) — важное качество сакральной персоны или сакрального действия в западночжоуской идеологии. Согласно этому представлению, реализация сакральной потенции происходит через посредство зримых знаков силы и могущества, являющих собой меру и «образ» претворения этой потенции: сила государя не должна остаться втуне, она должна «проявиться».

^е Т. е. Гун-ван, сын Му-вана.

^ж Смысл первой строки VII строфы, да и всей строфы в целом довольно темен и сложен для понимания. Предложенный вариант перевода не является единственно возможным.

^з Мифический прародитель чжоусцев.

^и Эпитет «сокровенный» (ю) (также возможны переводы: «темный», «смутный», «глубокий», «сокрытый» и т. д.) в данном случае может быть понят двояко — как указание на «самоуглубленную» и «чудесную» природу Гао-цзу, основателя рода вэйских скрибов, а также на «нереализованность», «непроявленность» Гао-цзу в условиях, когда он жил в уединении и вне службы при чжоуском дворе. В этом последнем смысле понятие «ю» противопоставляется термину «сянь» (см. прим. д).

^к В раннечжоуских эпиграфических текстах сподвижники государя нередко метафорически осмысляются как отдельные члены «ванского тела», например, «локти и суставы», «когти и клыки», «сердце и утроба».

^л Букв.: «ровное обличие, цветущий и сияющий (вид)».

^м К данному термину, по мнению некоторых китайских исследователей, восходит понятие «первозданного хаоса» (хунь дунь)⁶. Понятие «целостности» в западножюуской идеологии находится в одном семантическом ряду с такими категориями, как «благодать» (дэ), «первоначальное» (юань), «сердце» (синь), «умение внушать благоговейный страх» (вэй и)⁷.

^н Сяо — «сыновняя почтительность», ю — «братская любовь».

^о Имеется в виду не богатство в собственном смысле, а «вознаграждение», т. е. доля материальных благ, присваиваемая аристократом в соответствии с местом, занимаемым им в ранговой иерархии.

Надпись № 4. «Ин гуй».

Текст состоит из 44 иероглифов (6 строк).

«Ин сказал: „Проявленные царственные предки наследовали способность внушать благоговейный страх, используя (это) для служения прежним вана. (Ин) ни днем, ни ночью не осмеливается не брать пример (со своих предков). Ван воздал Ину за его заслуги, пожаловал яшмовые подвески^а. (Ин) изготовил жертвенный сосуд для своих предков, с его помощью будет совершать жертвоприношения великим духам. (Ин) вымолит у великих духов много счастья^б. Ин на протяжении десяти тысяч лет будет пользоваться (сосудом) как драгоценностью».

Комментарий

^а Важный компонент ритуальной одежды, который, среди прочих «даров», подлежал пожалованию сановникам и представителям знати, что в архаическом Китае входило в практику редистрибуции. Характер и количество даров являлись предметом ранговой регламентации⁸.

^б Букв.: «великие духи будут умолены (на предмет дарования)... счастья».

Надпись № 5. «Ин сюй».

Текст состоит из 60 иероглифов (6 строк).

«В 4-й год (правления вана), во втором месяце, в первую декаду, в день у-суй^а. Ван находился во дворце Шилугун в Чжоу. (Ван) вошел в большой зал, занял свое место. Сыма Гун, находясь справа от Ина, (ввел его в зал). Ван приказал сcribe по имени Нянь нанести на скрижали (указ) о пожаловании (Ин) ремня для закрепления ярма^б, набедренной повязки и уздечки^в. (Ин) осмелился возблагодарить милость Сына Неба. Воспользовался (этим), чтобы изготовить драгоценный сосуд для просвещенного отца. Ин на протяжении десяти тысяч лет, его дети и внуки будут вечно пользоваться сосудом как драгоценностью».

Комментарий

^а 35-й день шестидесятиричного цикла.

^б В древнем Китае лошади впрягались в колесницу с помощью особого ярма, имевшего форму рогатки и прикреплявшегося к лошади специальным ремнем⁹.

^в Ремень для закрепления ярма, набедренная повязка, уздечка — объекты ритуальных дарений.

⁶ См., например, Го Можо. Общий свод надписей на бронзовых сосудах эпохи Чжоу. Т. 7. Пекин. 1958. С. 81 (на кит. яз.).

⁷ Об этом см. Крюков В. М. Первоначальная семантика дэ // Семнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. I. М., 1986.

⁸ Об этом см. Крюков В. М. Система дарений и ее эволюция в Китае эпохи Чжоу // Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. I. М., 1983. С. 18—27.

⁹ Подробно см. Хаяси Минао. Лексика, связанная с колесницами, в надписях на западножюуской бронзе // Кокоцугаку. 1976. № 11. С. 69—96 (на японск. яз.).

Надпись № 6. «Ин ху» (А).

Текст состоит из 56 иероглифов (14 строк).

«В 13-м году (правления вана), в девятом месяце, в первый счастливый день у-инь^а. Ван находился во дворце Сытухугун в Чэнчжоу. (Ван) вошел в большой зал, занял свое место. Чжифу, находясь справа от Ина, (ввел его в зал). Ван приказал цзоэциню^б запести на скрижали (указ), о пожаловании Ину узорчатого ремня для закрепления ярма...^в красных туфель. Ин, сложа руки, отбил поклон и вознес хвалу вану за его милость. Ин на протяжении десяти тысяч лет будет вечно пользоваться как драгоценностью (сосудом, изготовленным по этому случаю)».

Комментарий

^а У-инь — 15-й день шестидесятиричного цикла. Что значит выражение «первый счастливый день» (чу цзи) не вполне ясно. Не исключено, что оно означало первый день декады.

^б Название должности, вероятно, аналогичное «цзоэ» (скриб).

^в Идентификация предмета затруднена.

Надпись № 7. «Ин ху» (Б).

Текст состоит из 60 иероглифов (12 строк).

«В 3-м году (правления вана), в девятом месяце, в день дин-сы^а. Ван, находясь в Чжэи, задал пир. (Ван) приказал Гошу вызвать Ина, одарил (Ина)...^б. В день цзи-чоу^в ван находился в Цзюйлине, устроил угощение вином по случаю встречи. Приказал ши Шоу вызвать Ина, одарил (Ина) ...^г (Ин), сложа руки, отбил поклон. Осмелился возблагодарить милость Сына Неба. Воспользовавшись (этим), изготовил жертвенный сосуд для (своих) царственных предков и просвещенного отца. Ин на протяжении десяти тысяч лет будет пользоваться (сосудом) как драгоценностью».

Комментарий

^а 54-й день шестидесятиричного цикла.

^б Название предмета идентификации не поддается.

^в 26-й день шестидесятиричного цикла.

^г Название предмета идентификации не поддается.

Надпись № 8. «Ин чжун» (А)¹⁰.

Текст состоит из 104 иероглифов (8 строк).

«Ин сказал: „В высшей степени проявленные предки Гао-цзю, Я-цзю, просвещенный отец смогли просветлить свои сердца, помогли иныши^а (воплотить) свою способность внушать благоговейный страх, использовали (это) для служения прежним ванам. Ин не осмеливается не брать пример со своих предков и отца, овладевших просветленной благодатью^б, почтительно днем и ночью находится по левую руку от иныши. Царственный ван воздает Ину за его заслуги, пожаловал (ему) яшмовые подвески. (Ин) осмелился изготовить большой благовучный^в колокол для просвещенных людей^г. (Ин) использует его для выражения почтительности (к усопшим предкам), чтобы чтить великих духов, совершать (им) подношения, вызывать и радовать (их). Великие духи поднимаются вверх и нисходят вниз, (осуществляют) строгую опеку ...^д, у них вымалывают много обильного счастья. О^е! (Великие духи) даруют мне первозданные щедроты, постоянное богатство, вечные повеления^ж, долголетие и спокойную смерть^з. Ин на протяжении десяти тысяч лет будет ежедневно бить в колокол, (используя его) как драгоценность“».

¹⁰ Чаще всего надписи делались на ритуальных сосудах, иногда на других — ритуальных же — предметах, например на музыкальных инструментах. Данная надпись сделана на колоколе (чжун).

Комментарий

^а Название должности при чжоуском дворе.

^б Дарованная свыше благодать (дэ) не «усваивалась» автоматически реципиентом. По отношению к ней нужно было осуществить такие действия, как «овладение», «просветление», «постижение» и др.¹¹

^в Букв.: «гармоничный».

^г Т. е. для своих предков.

^д Иероглиф не поддается идентификации.

^е Звукоподражание, имитирующее удары в колокол (букв.: «фэн-фэн, цюань-цюань»).

^ж Юн мин. Данное словосочетание имеет также значение «бессмертие».

^з При сохранении тела в нерасчлененном состоянии.

Надпись № 9. «Ин чжун» (Б) ¹².

Текст состоит из 109 иероглифов (16 строк).

«И сказано: в древности Вэнь-ван

Впервые внес гармонию в управление.

Верховный Владыка ниспослал (ему) великую опору

совершенной благодати,

(И Вэнь-ван) объял покровительством верхи и низы,

Сплотил воедино десять тысяч стран.

(Когда) У-ван покарал Инь,

Вэйский скриб Ле-цзу

Тотчас явился на аудиенцию к У-вану.

У-ван тогда отдал приказ,

И Чжоу-гун отвел резиденцию (Ле-цзу),

На территории в 50 сун ^а.

Ныне (я), Ин, днем и ночью (проявляю) почтительное благоговение (перед предками), выполняю свой долг ^б, впервые изготовил благозвучный звонкий колокол. Использую (его) для молений об обильном счастье, (чтобы предки) во всем помогали (мне), Ину, претворять вечные повеления, опекая, одарили меня своими щедротами, счастьем и спокойной смертью. (Я), Ин, на протяжении десяти тысяч лет буду безупречен ^в, буду без конца совершать подношения просвещенным духам и (смогу снискать) явление ^г счастье. Используя колокол для прославления Ина, вечно буду использовать (его)... ^д как драгоценность».

Комментарий

^а По мнению Тап Ланя, один сун равняется десяти квадратным ли ¹³. Однако вопрос о толковании выражения «50 сун» и всей строки в целом остается спорным. Согласно одной из гипотез, речь идет о «50 способах толкования триграмм по утраченной гадательной книге „Гуйцан“» ¹⁴. По мнению Цю Сигуя, «50 сун» означают «50 правил придворного этикета» ¹⁵.

^б Букв.: «дело всей жизни».

^в Букв.: «буду иметь безупречный вид».

^г См. прим. д к надписи № 3.

^д Идентификация иероглифа затруднена.

Надпись № 10. «Ин чжун» (В).

Текст состоит из 103 иероглифов (8 строк).

¹¹ Подробно см. *Крюков*. Первоначальная семантика дэ...

¹² Надпись сделана на двух колоколах.

¹³ *Тап Лань*. Коротко о значении клада... С. 20.

¹⁴ Подробно см. *Лю Сян*. Толкование словосочетания «и уши сун чу» // Сюэси юй сыкао. 1982. № 1. С. 79—80 (на кит. яз.).

¹⁵ *Цю Сигуй*. Толкование надписи... С. 28—29.

«Ин постоянно, днем и ночью, мудро справляет траур (по покойным предкам), выказывает почтительность по отношению к возвышенному предку Синь-гуну, просвещенному предку И-гуну, царственному отцу Дин-гуну. (Изготовил) благозвучный звонкий колокол, которым воспользуется, чтобы призывать, радовать и тешить прежних просвещенных людей, чтобы вымалывать долголетие, испрашивать вечные повеления, обильные блага^а, преуспешие, богатство и первозданные щедроты...^б Царственные предки! (Ин) возносит высокую хвалу (вашим) деяниям. Находясь в строгом (величии) наверху, (вы), о предки^в, одариваете (Ина) обильным счастьем, во всем помогаете Ину претворять вечные повеления, опекая, одариваете меня, (Ина,) своими щедротами и счастьем. Ин на протяжении десяти тысяч лет будет безупречным и процветающим, будет без конца совершать подношения просвещенным духам и (сможет снискать) явленное счастье. Использует (колокол) для прославления Ина, будет вечно использовать (его)...^г как драгоценность».

Комментарий

^а Значение данного словосочетания (вань чо) не вполне ясно. Вероятно, оно близко понятиями «долголетие» и «вечные повеления».

^б Идентификация знака затруднена.

^в Звукоподражание («фэн-фэн, цюань-цюань»).

^г Идентификация знака затруднена.

* * *

Новые эпиграфические тексты на предметах из клада в Фуфэне вносят ценный и многосторонний вклад в наши знания об истории и культуре древнекитайского общества эпохи Западного Чжоу (XI—VIII вв. до н. э.). Отметим некоторые перспективы, открываемые этой находкой.

Как известно, к настоящему времени насчитывается более трехсот средних и больших (20—30 знаков и более) надписей на ритуальных бронзовых сосудах иньского и чжоуского времени. Основной корпус этих надписей представлен известными публикациями Го Можо¹⁶, Ло Чжэньюя¹⁷, Чэнь Мэнцзя¹⁸ и др. Археологические находки последних 30 лет — времени, когда сложилась археология Чжоу¹⁹, — существенно дополнили корпус эпиграфики: за эти годы были найдены несколько десятков сосудов с надписями. При этом было бы заблуждением полагать, что значение каждой такой находки измеряется арифметическим отношением числа найденных сосудов к сумме уже имеющихся. Каждая новая крупная надпись на сосуде, найденном непосредственно в поле в составе клада или погребения, представляет собой значительную ценность. Дело в том, что многие из эпиграфических текстов, вошедших в упомянутые публикации 30—50-х годов, были обнаружены еще в средневековую эпоху (главным образом в период династии Сун и позднее). Среди них, в свою очередь, целый ряд надписей дошел до нас в виде эстампажей или даже прорисовок, сами же

¹⁶ Го Можо. Ук. соч.

¹⁷ Ло Чжэньюй. Собрание надписей на бронзе трех династий. (б.м.), 1936 (на кит. яз.).

¹⁸ Чэнь Мэнцзя. Датировка бронзовых сосудов эпохи Западного Чжоу // Каогу сюэбао. 1955. № 9—10; 1956. № 1—4. (на кит. яз.).

¹⁹ Систематические раскопки чжоуских памятников начались в 50-е годы, примерно на 30 лет позднее начала археологических исследований Инь.

сосуды оказались утраченными. Это обстоятельство существенным образом ограничивает наши возможности при работе с такими текстами, не говоря уже о том, что в некоторых случаях может быть оспорена сама подлинность их (специалисты по древнекитайской бронзе не раз сталкивались с подделками). В отличие от многих «старых» текстов, сосуд с надписью, найденный при раскопках, осуществляемых современными методами, может принести максимальную, разностороннюю и аутентичную информацию, интересующую исследователя²⁰. Когда же мы имеем дело с группой таких сосудов, связанных между собой, то значение этой информации увеличивается еще больше.

Первый аспект проблематики, возникающей в связи с находкой клада в Фуфэне, можно назвать техническим. Речь идет о вопросах, относящихся к датировке бронзовых сосудов. Нет нужды подробно обосновывать значимость этих вопросов, ведь датировка — первая и необходимая операция при работе со всяким источником. Здесь следует совершить небольшой экскурс в историю вопроса. Известно несколько основных способов датировки бронзовых сосудов. Первый был обоснован У Цичаном²¹. Он заключается в реконструкции реальной даты изготовления сосуда на основе дат, упоминающихся в надписи (день, месяц, год). Метод У Цичана был подвергнут обоснованной критике со стороны Го Можо²². Главная проблема состоит в том, что мы по существу не знаем чжоуского календаря. У Цичан предлагал исчислять даты, основываясь на наиболее древнем из дошедших до нас календарей — ханьском. Но нет никаких доказательств того, что способ летосчисления не изменился за почти тысячу лет, прошедших со времени основания чжоуской династии. Мы знаем лишь, что 60-дневный цикл не был «привязан» к годам и месяцам. У нас нет никаких данных относительно того, когда прибавлялся дополнительный (високосный) месяц. Наконец, не известно, сколько лет каждый из западночжоуских ванов находился на престоле (даты, называемые в нарративной традиции, зачастую недостоверны). Словом, в настоящее время надежность метода, предложенного У Цичаном, вызывает серьезные сомнения. Го Можо предложил иной способ датировки²³. Прежде всего, по его мнению, следует выделить те сосуды, надписи на которых точно указывают на время их изготовления. Например, упоминается имя правящего вана. Эти сосуды следует затем взять в качестве «эталонов» и по этим эталонам (особенностям их формы, орнамента, палеографии) датировать остальные сосуды. Этот способ датировки был развит Го Баоцзюнем, предложившим использовать в качестве эталонных не отдельные сосуды, а группы сосудов, характерные сочетания различных их типов²⁴. Не останавливаясь на деталях и конкретных проблемах этого метода датировки, отметим, что к настоящему моменту (без находки в Фуфэне) имеется всего 12 надписей, в которых названы имена ванов и ко времени правления которых их, следовательно, можно отнести.

²⁰ Вообще не следует забывать, что ритуальные сосуды играли важную роль в жизни чжоусцев, являясь прежде всего одним из сакральных «средоточий» архаической культуры.

²¹ У Цичан. Исследование летосчисления в надписях на бронзе. Шанхай, 1936 (на кит. яз.).

²² Го Можо. Эпоха сосуда «Мао-гун дин» // Дунфан цзачжи. 1931. Т. 27. № 13 (на кит. яз.).

²³ См. Го Можо. Бронзовый век. М., 1959. С. 418—421.

²⁴ См. Го Баоцзюнь. Комплексное исследование типов бронзовых сосудов эпохи Шан и Чжоу. Пекин, 1981 (на кит. яз.).



Рис. 2. «Родовой» знак в надписях на сосудах Чжэ, Фэна, Цяна и Ина

Клад в Фуфэне дает целую серию эталонов. Уникальность этой находки состоит в том, что здесь мы впервые имеем дело с целой группой сосудов, принадлежавших нескольким поколениям родственников. Судить об этом мы можем прежде всего потому, что надписи на сосудах Чжэ, Фэна, Цяна, Ина объединяет одинаковый «родовой» знак, проставленный в конце каждого текста²⁵ (см. рис. 2). Датировать сосуды (с точностью до периода правления вана) мы можем на основе родословной, данной в надписи на чаше «Ши Цян пань». В ней даются два родословных ряда — «царский» и «семейный»: Вэнь-ван — У-ван — Чэн-ван — Кан-ван — Чжао-ван — Му-ван — Сын Неба (Гун-ван); Гао-цзу — Ле-цзу — И-цзу — Я-цзу — Цзу-синь — И-гун — ши Цян (первые пять — посмертные имена предков ши Цяна). Нам известно, что цзоцэ Чжэ был сыном И-цзу (надпись № 1 посвящена «отцу И», т. е. И-цзу), а значит Я-цзу Цзу-синем. Фэн был сыном Чжэ (см. надпись № 2, посвященную «отцу Синю»), т. е. И-гуном. Ин был сыном Цяна (он же — Дин-гун), внуком Фэна (И-гуна) и правнуком Чжэ (Цзу-синя, он же Синь-гун) (см. надпись № 10). Далее мы можем совместить два хронологических ряда, начиная с Ле-цзу, прибывшего к У-вану, и кончая Цяном, служившим Гун-вану, и Ином, надо полагать, жившим уже при И-ване, сыне Гун-вана. Всего в составе клада Чжэ принадлежало 4 сосуда разных типов, Фэну — 5, Цяну — 3, Ину — 43, итого 55 надежных эталонов.

От вопросов датировки перейдем к анализу самих надписей и прежде всего надписи «Ши Цян пань», которая является уникальной и — возможно — древнейшим полноценным стихотворным произведением в китайской культуре из числа дошедших до нас (время создания надписи — конец X в. до н. э.). По последним подсчетам общее число чжоуских эпиграфических текстов на бронзе, в которых есть рифмованные иероглифы, довольно велико — около 60. Но из них лишь небольшая часть относится к эпохе Западного Чжоу, а большинство создано уже в период Чувьцю (VIII—V вв. до н. э.). В свою очередь большинство западночжоуских текстов принадлежит ко времени заката государства Западного Чжоу. Только три надписи — на сосудах «Да Фэн гуй», «Мин гуй», «Ю гуй»²⁶ — относятся к началу чжоуской династии и, следовательно, древнее надписи на чаше «Ши Цян пань» на 70—90 лет. Но эти надписи не отвечают в полной мере признакам стихотворного произведения в строгом смысле. В случае с «Лин гуй» и «Ю гуй» речь может идти лишь о наличии нескольких рифмованных иероглифов; относительно надписи на сосуде «Да Фэн гуй» приходится констатировать, что здесь реконструируемые рифмы (всего — 11) используются бессистемно, и какое бы то ни было ритмическое членение текста отсутствует (что, впрочем, справедливо и для первых двух надписей).

Надпись на сосуде «Ши Цян пань» выгодно отличается от всех известных

²⁵ О родовых знаках в надписях на бронзе см.: *Хаяси Минао*. Пиктографические знаки в эпоху Инь и Чжоу // Тохо гакухо. 1968. № 39. С. 1—117 (на японск. яз.).

²⁶ Тексты надписей см.: *Го Мого*. Дополнительные замечания о рифмах в надписях на бронзе // Сборник статей о надписях на бронзе. Т. 2. Пекин, 1952. С. 147—149 (на кит. яз.).

рифмованных эпиграфических текстов своим объемом и отчетливой выдержанностью с точки зрения рифмы и ритмической структуры. В надписи имеется 35 рифмованных знаков. В соответствии с классификацией рифм «Шицзина» (древнейшего китайского поэтического канона) рифмованные знаки могут быть отнесены к шести группам (бу) категории «ян», двум группам категории «инь» и трем группам категории «жу». Характер рифмовки «Ши Цян пань» напоминает аналогичную традицию «Шицзина», а некоторые пары рифм имеют прямые аналоги в «Книге песен» (например, рифмы «ван» (правитель) и «цзян» (граница), «цзу» (предок) и «чу» (обитель)). В то же время «Ши Цян пань» обладает определенной спецификой, отличающей этот текст от «Шицзина». В частности, имеются такие типы так называемых «смешанных рифм» (хэ юнь), которые не обнаружены в «Книге песен». Поэтому можно сделать вывод, что при всей преемственности между стихотворными традициями ранних надписей на бронзе и «Шицзином» (в его канонической форме) их разделяет известный период развития, в течение которого произношение отдельных иероглифов могло измениться, а значит, мог измениться и состав соответствующих разделов рифм.

Важнейшей структурной единицей текста «Ши Цян пань» является четырехсложная строка (см. схему 1). Показательно, что и в «Шицзине» строка, состоящая из четырех иероглифов, является первичным уровнем ритмической организации текста. Формально-структурная связь между надписью и «Книгой песен» менее отчетлива на уровне строф. Основу «Од», «Нравов» и «Гимнов» составляют четырех-, шести- и восьмисложные строфы. Правда, в «Больших одах» важное место занимают также пяти- и десятистрочные строфы²⁷ (а надпись «Ши Цян пань» по содержанию и стилю более всего приближается именно к «Большим одам»). Также следует учесть, что строфическое деление, предложенное в настоящей публикации, не является единственно возможным. Оно было осуществлено на основе разграничения различных сюжетных тем надписи и с учетом особенностей рифм. Однако нельзя считать принципиально невозможным сведение в одну строфу, например, строф I и II или III и IV и т. д.

Разумеется в «Книге песен» не существует прямых аналогов или параллелей этой надписи, да и сама она в таком виде вряд ли была бы включена в состав стихотворного канона, но вполне возможно, что сходные с ней тексты по прошествии необходимой обработки могли входить в «Шицзин». Новая надпись из клада в Фуфане — важное свидетельство в пользу связи между архаической стихотворной эпиграфикой (надписями на бронзе) с традицией, легшей в основу «Шицзина». При этом, конечно, не следует понимать эту связь слишком прямолинейно. Между первым и вторым — существенный идеологический разрыв. Надписи на бронзе не могли войти в состав канона, поэтического в том числе, в собственном качестве, ибо были неотделимы от вени (сосуда) и ритуала («использования сосуда как драгоценности», т. е. жертвоприношения — коммуникации с духами предков, для кого и делались надписи). Однако, несмотря на всю их синкретичность и невычлененность из конкретного ритуала — они не могли существовать как самостоятельный письменный текст — надписи на жертвенных сосудах все же иногда превращались в «образцовые» произведения и тем самым — в потенциальную основу для канонического текста. Ведь всякая надпись является фиксацией определенного события, а значит, может стать объектом «вторичного» воспроизведения и принятия. Механизм

²⁷ История развития китайского письма. Пекин, 1960. С. 82 (на кит. яз.).

подобного воспроизведения впервые зафиксирован в надписях, предлагаемых в данной публикации. Обратимся к надписи № 9. Ее начало совершенно аналогично I строфе и пяти строкам IX строфы стихотворного текста «Ши Цян пань». Примечательное обстоятельство, ведь речь идет о «цитировании», столь характерном для нарративной традиции в Китае (более других цитировались «Шицзин» и «Шуцзин»). Значит, можно предположить, что надпись «Ши Цян пань» (или часть ее) в клане вэйских скрибвов стала своего рода закавыченным знанием, которое не подлежит произвольному пересказу. Именно так и могли формироваться местные образцы, впоследствии ставшие предметом конфуцианской переработки, систематизации и канонизации.

Заключительная часть проблем относится к анализу текста «Ши Цян пань» и других надписей клана как ценного источника по истории и идеологии раннечжоуского общества. Китайский историк Дай Цзясян назвал сведения «Ши Цян пань» уникальным описанием биографии первых семи чжоуских ванов, примеров которого не содержится в источниках, за исключением знаменитых «Исторических записок» ханьского Сыма Цяня²⁸. И эта оценка нисколько не преувеличена. В самом деле, до сих пор наши знания о политической истории Западного Чжоу ограничивались сведениями, приводимыми Сыма Цянем, и спорадическими, разрозненными свидетельствами в отдельных письменных источниках — «Гюй», «Цзочжуань» и др. Сложился своеобразный эпистемологический разрыв между двумя эпохами, на которые традиционно разделяется чжоуская династия, — Западным Чжоу и Восточным Чжоу. По многочисленным летописям мы досконально знаем политическую историю Чуньцю и Чжаньго и можем проследить ее события буквально по годам. Что же касается раннечжоуского периода, то здесь нам зачастую неизвестны даже важнейшие его веки, у нас нет его хронологии (с уверенностью мы можем назвать лишь одну дату — 770 год, год переноса Нин-ваном столицы на восток, что ознаменовало начало Восточного Чжоу). О достоверности данных, упоминающихся в позднейших нарративных памятниках, нам приходится только гадать. Совершенно очевидно, что лишь синхронные эпиграфические свидетельства установят окончательную истину. Кое-что мы уже имеем. Например, в нашем распоряжении есть новая надпись на сосуде «Ли гуй», изготовленном на 48-е сутки после завоевания иньской столицы У-ваном; в ней называется и день падения иньской династии. Им волею судеб (а может быть, волею воинственного чжоуского полководца, приурочившего решающий штурм к этой дате) оказался первый день шестидесятичного цикла, цзя-цзы²⁹. Текст «Ши Цян пань» далеко не снимает всех вопросов, но он вносит большую ясность.

Во-первых, эта надпись представляет собой первую генеалогию западночжоуских ванов (вплоть до Гун-вана), сообщаемую в синхронном источнике. Во-вторых, из надписи «Ши Цян пань» мы узнаем о некоторых реальных событиях раннечжоуской истории. Сообщается о походах У-вана на *ди* и *чжа* (очевидно, северные племена), а также *и* и *тун* (*дун*), которые, вероятно, обитали к востоку от Чжоу. Упоминается известный из письменных источников поход Чжао-вана на Чу («охота в южных пределах»). До этого в ряде надписей на бронзе встречались сообщения о некоем «южном походе», предпринятом одним из ванов, но кем именно, не говорилось. С другой стороны, явно не подтверждаются некоторые свидетельства

²⁸ См. Дай Цзясян. Толкование надписи... С. 60.

²⁹ Ритуальный сосуд гуй с надписью о покорении Шан У-ваном, найденный в уезде Лунтун провинции Шэньси // Вэньбу. 1977. № 3. С. 1—7 (на кит. яз.).

ства, дошедшие в письменной традиции. Она описывает, в частности, большую поездку Му-вана по Поднебесной. Поздний источник «Му Тяньцзы чжуап» даже приводит подробности этого путешествия. Если бы такое незаурядное событие действительно произошло, то это наверняка получило бы отражение в надписи «Ши Цян пань».

Из политических деятелей, помимо ванов и предков Цяна, называется Чжоу-гун. Конфуцианская литература окружила Чжоу-гуна ореолом сакральным и харизматическим и приписала ему чуть ли ни все достижения чжоуской династии и даже самую чжоускую «идею» («чжоуский ритуал»); себя же конфуцианцы объявили адептами Чжоу-гуна и хранителями его мудрости. У нас есть серьезные основания считать такую характеристику по меньшей мере завышенной и приписанной задним числом. Дело в том, что во всей раннечжоуской эпиграфике мы найдем все что угодно, но только не описание «деяний» Чжоу-гуна. Само это имя встречается лишь несколько раз, и по этим упоминаниям нельзя составить политический портрет его обладателя: он просто упомянут среди прочих сподвижников правителя. Текст «Ши Цян пань» впервые фиксирует конкретный политический акт Чжоу-гуна (отвел резиденцию Ле-цзу по приказу У-вана). Этот факт можно расценивать двояко: с одной стороны, действительно, лишь Чжоу-гун назван среди всех сановников первых семи чжоуских ванов, и это характеризует его как известного политического деятеля; с другой — сам характер совершенного им действия и отсутствие всяких комментариев не позволяют усмотреть в персоне Чжоу-гуна что-либо из ряда вон выходящее — в глазах чжоуского аристократа конца X в. до н. э.

Наконец, в надписи даны характеристики ванов. Безусловно, они носят панегирический характер, но по ним можно судить о некоторых особенностях политической деятельности чжоуских правителей. При этом нам не пристало сетовать на излишнюю «идеологизированность» описания, мешающего объективной оценке. Не будем забывать, что, говоря о «чжоуской истории», мы должны иметь в виду не только историю как совокупность неких реальных событий и фактов, но не в меньшей степени — Историю, архаическую концепцию истории, играющую, кстати сказать, принципиальную роль в раннечжоуской идеологии. Важным достижением чжоуской цивилизации, собственно, и было открытие собственной истории как моральной и одновременно сакральной глубины, прозреваемой в чжоуской культуре. В отличие от иньцев чжоусцы узнали, что у них есть возвышенная «древность» (гу), имеющая значение смыслообразующего и парадигматического события: Вэнь-ван стяжал небесное повеление (тянь мин), У-ван (не Чжоу-гун!) претворил его. Не имея возможности говорить об этом подробно, отметим некоторые существенные моменты. Открытие Истории было сопряжено с зарождением морализаторских мотивов, открытием добра и зла, соответствующим «осевой эпохе», о которой говорил К. Ясперс. Карающая десница У-вана поразила не конкретного Ди-синя (последнего иньского владыку), но порок *par excellence*. Деяния «прежних ванов» стали не только моральным, но и сакральным образцом и первоисточком, они создали тот сакральный потенциал, благодаря которому и возможна жизнь их потомков. Это также и высота, на которую надобно равняться и к которой следует стремиться. Словом, это — священное Событие. Эпиграфические надписи сообщают о нем, как правило, в следующих выражениях: «Достославные ваны Вэнь и У получили небесное повеление (шоу тяньмин) и распространили свою власть на четыре стороны света»³⁰.

³⁰ См., например, *Го Можо. Общий свод надписей...* Т. 7. С. 139.

Текст на сосуде «Ши Цян пань» описывает ситуацию в несколько ином ключе: «Верховный Владыка ниспослал (Вэнь-вану) великую опору совершенной благодати (Шанди цзян и дэ да пин), (И Вэнь-ван) объял покровительством верхи и низы, Сплотил воедино десять тысяч стран». Тем самым получает новый поворот известная тема вручения «небесного мандата» (тянь мин), признаваемая большинством исследователей в качестве одной из важнейших и новаторских концепций раннечжоуской идеологии. Ранее в научной литературе сущность тянь мин сводилась, как правило, к идее «этической детерминированности» (Небо лишает своего мандата порочных правителей и вручает его добродетельным). Надпись «Ши Цян пань» обнаруживает новую коннотацию «концепции тянь мин» ибо в ней, как это явствует из контекста, идея небесного повеления отождествляется с темой священного небесного дара. Вэнь-вану ниспосылается сакральная «благодать», или магическая сила (дэ), аналогичная или близкая океанийской силе маа³¹.

Попутно заметим, что надпись также подтверждает мнение о том, что ранние чжоусцы полностью переняли у иньцев поклонение верховному божеству Шанди и превратили его в собственный культ³². Именно Шанди является, согласно надписи, привилегированным источником «совершенной благодати» и «благого повеления», так что можно говорить не только о концепции «тянь мин», но и с не меньшим основанием — об идее «Шанди мин». Впрочем, реальное соотношение между Шанди и Небом не вполне ясно. Интересно и упоминание легендарного чжоуского первопродка Хоуцзи («Государь-просо»), названного в одном ряду с Шанди, хотя справедливости ради надо признать, что написание двух последних иероглифов первой строки в VIII строфе допускает и иное их толкование.

Все сказанное позволяет оценить действительный статус и смысл надписи «Ши Цян пань» как документа особого рода. Его можно было бы назвать первым историографическим опытом в китайской культуре, если бы он не был ритуальной надписью на священном сосуде. Не вдаваясь в подробности герменевтики текста, следует отметить, что его описание представляют собой не простое перечисление определенных событий, но прежде всего и по преимуществу смысловое развертывание некоей символической цепи, имеющей завязкой парадигматическое событие в начале Истории. Новое, нарождающееся мироощущение отразила надпись «Ши Цян пань». Одной из важнейших его особенностей являлось тесное переплетение «исторического» и «личностного». Сама структура надписи построена на этом. Генеалогия царствующей династии создает сакральный фон, на котором развертывается генеалогия клана Цяна и который, освящая ее по принципу сопричастия, придает ей значимость исторического, или, вернее сказать, космического факта. Но тем самым и события возвышенной древности и деяния «прежних ванов» не могут существовать иначе, как объект личностного, интимного переживания. Можно предположить, что сопряжение двух событийных рядов — это нечто большее, чем «литературный прием», именно — символическое выражение архаического восприятия человека как частицы кланового тела, образуемого его предками и потомками (отсюда непременно «десятитысячелетнее» использование сосуда), которое в свою очередь является частью державы, или тела правителя. История поэтому, наряду с принципиально новым этическим и идеологическим обоснованием, сохраняет значение древнего родового концепта.

³¹ См. Крюков. Первоначальная семантика дэ...

³² См. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1976. С. 54—57.

Вне связи с этим последним обстоятельством нельзя оценить характер архаического ритуала и архаической идеологии. Рассказ о «древности», примерами которого служат надписи «Ши Цян пань» и «Ин чжун» (Б) не является отстраненным повествованием, текстом в строгом смысле. Такую роль склонен придавать ему современный исследователь, видящий в нем «исторический источник» и только. Но повествование это было обращено отнюдь не к современному исследователю, но к «великим духам» и «прославленным предкам»³³; оно являлось средством и актом непосредственной коммуникации, связующей воедино мир предков и прежних ванов и мир живущих, мир «земной» и «небесный», мир интимный и одновременно космический. Воплощением основной темы коммуникации было то, что можно назвать идеологией дара.

Дар выражает цельность чжоуской культуры и в смысловом отношении, и морфологически. Он находится у истоков чжоуской цивилизации («совершенная благодать», которую снискал Вэнь-ван), и он — через актуальные дарения — составляет ее живую ткань. Речь идет о различных «способах» коммуникации, динамизм которых вскрывает иерархическую структуру социума. В публикуемых надписях освещены основные коммуникативные аспекты: земные дарения правителей своим подданным и ответные подношения ванам (в данном случае в виде честного служения и усердной помощи); дары духов живущим потомкам («счастье», «долголетие», «вечные повеления», «первозданные щедроты» и т. д.) и жертвенные подношения предкам³⁴. При этом дары «земные» и «небесные», ниспосылаемые и возносимые, представляют лишь разные ипостаси одного целого — первозданного ритуала, чьим привилегированным воплощением стал первый дар, ниспосланный Вэнь-вану. Судя по всему, именно в этом контексте надо воспринимать встречающиеся в эпиграфике вообще и в надписи «Ши Цян пань» в частности (вторая строка XII строфы) упоминания первоначальной «целостности», достижение которой является идеалом чжоуского аристократа.

Анализ публикуемых надписей позволяет выявить амбивалентную природу коммуникации в архаическом ритуале, отражавшую в последнем счете двоякий характер рангового социума как «одной большой семьи» или «одного тела», с одной стороны, и иерархической организации, построенной на жестком соподчинении «верхов» и «низов», — с другой. Строгая дистанция должна соблюдаться между подданными и правителями, людьми и духами. Символы коммуникации являются и символами власти: опеке духов надлежит быть непременно «строгой», неотъемлемая черта благостного дарителя — «умение внушать благоговейный страх». Но верно также и обратное. Знаки власти служат залогом истинной коммуникации, возможной лишь как слияние; именно через «благоговейный ужас» достигается «первозданная целостность». Другим выражением того же самого является двойственность дара как объекта регламентации и в то же время избыточного, изливающегося потока (образы «обильного счастья», «вечных повелений», «сияния великого неба, не приносящего пресыщения»).

В. М. Крюков

³³ Надписи делались на внутренних стенках жертвенных сосудов — не для досужего обозрения, а для ознакомления с ними предков во время жертвоприношения, т. е. совместной жертвенной трапезы людей и духов.

³⁴ В частности, рифмы «дар» (чжуй) и «жертвоприношение» (сы) (третья и пятая строки XI строфы надписи «Ши Цян пань») образуют не только фонетический, но и семантический ряд.

LES INSCRIPTIONS DES RÉCIPIENTS DE BRONZE DE LA HAUTE ÉPOQUE ZHOU TROUVÉS A FUFENG (R.P.C.)

V. M. Kr'ukov

Un trésor de récipients de bronze de la haute époque Zhou (XI^e — VIII^e ss. av. n.è.) a été découvert lors de fouilles dans le canton de Fufeng, province de Shanxi (R. P. C.). 74 des 103 récipients portent des inscriptions dont le volume varie de 1 à 284 hiéroglyphes. Dans cet article est proposée une traduction des 10 textes épigraphiques les plus longs qui présentent le plus d'intérêt. Le plus important est l'inscription sur la coupe de bronze «*Shi Qiang pan*» qui est une source très précieuse sur l'histoire et la culture de la société Zhou Occidentale et, en outre, un des monuments versifiés les plus anciens de la tradition culturelle chinoise.

Les inscriptions sur les récipients du trésor de Fufeng apportent une contribution importante et variée à notre savoir sur la Chine de la haute époque Zhou. Premièrement, nous sommes désormais en possession de toute une série de «récipients-étalons», irremplaçables pour la datation des autres récipients de bronze de l'époque. Deuxièmement, nous obtenons des données nouvelles sur la genèse de la tradition versificatoire en Chine — ainsi que la possibilité de mettre en corrélation les inscriptions à rimes sur bronze avec le canon poétique le plus ancien du *Shih-ching*. Troisièmement, des textes épigraphiques publiés fournissent des données nouvelles sur l'histoire politique, l'idéologie et la religion du Zhou Occidental.
