

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**  
**Київський національний лінгвістичний університет**

**Кафедра китайської філології**

Факультет східної і слов'янської філології

Кафедра китайської філології

Кваліфікаційна робота магістра з

китайської філології

на тему:

**ВІДОБРАЖЕННЯ КОНЦЕПТУ «ЛІ» («禮») У КОГНІТИВНІЙ КАРТИНІ  
СВІТУ КИТАЙСЬКОГО НАРОДУ (НА МАТЕРІАЛІ ФІЛОСОФСЬКИХ,  
ХУДОЖНІХ ТА ПУБЛІЦИСТИЧНИХ ТЕКСТІВ)**

Студентки групи ЗМкит 58-21

факультету східної і слов'янської філології

заочної форми навчання

Освітньої програми

Східна філологія: китайська мова і література,

переклад, методика навчання

Спеціальності 035 Філологія

Спеціалізації 035.065 Східні мови та

літератури (переклад включно),

перша – китайська

**Біблик Людмили Олександрівни**

Науковий керівник:

кандидат філол. наук Щербаков Я. І.

*Допущена до захисту*

"\_\_" \_\_\_\_\_ 2022 року

*Завідувач кафедри*

\_\_\_\_\_ Любимова Ю. С.

(підпис)

(ПІБ)

Національна шкала \_\_\_\_\_

Кількість балів \_\_\_\_\_

Оцінка ЄКТС \_\_\_\_\_

**Київ – 2022**

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ КОНЦЕПТУ «ЛІ» («禮») В КИТАЙСЬКІЙ КОГНІТИВНІЙ КАРТИНІ СВІТУ .....	7
1.1 Формування філософських традицій у Китаї.....	7
1.2 Ключові концепти конфуціанської думки в китайській мові.....	12
1.3 Роль ритуалу у становленні когнітивної картини світу китайського народу .....	15
1.4 Концепт «Лі» («禮») як категорія китайської соціальної філософії .....	18
Висновки до першого розділу.....	22
РОЗДІЛ 2. МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕНЬ ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ КОНЦЕПТІВ .....	23
2.1 Поняття «концепт» у сучасній лінгвістиці .....	23
2.2 Методика концептуальних досліджень .....	24
2.3 Методи дослідження лінгвокультурних концептів .....	25
Висновки до другого розділу.....	30
РОЗДІЛ 3. ВІДОБРАЖЕННЯ КОНЦЕПТУ «ЛІ» («禮») У СВИТОГЛЯДІ КИТАЙСЬКОГО НАРОДУ .....	31
3.1 Еволюція семантичного наповнення концепту Лі («禮») в китайській культурі .....	31
3.2 Концепт «Лі» («禮») у класичній китайській філософській прозі та класичній китайській культурі.....	35
Висновки до третього розділу .....	70
ВИСНОВКИ .....	72
概括.....	75
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ .....	77

## ВСТУП

Китай має давні історичні та культурні традиції, навіть відомий як «країна церемоній». Культура ритуалів та звичаїв є невід'ємною та значною частиною традиційної китайської культури. Унікальність традиційної культури Китаю насамперед пов'язується з китайським церемоніалом. Це етико-ритуальні традиції, що йдуть з глибокої давнини, які виявляються в жорстко фіксованих стереотипах поведінки і висловлюваннях, нормах взаємовідносин і певній структурі суспільного устрою. Саме в Китаї етико-ритуальні принципи та відповідні їм норми поведінки були непорушними цінностями для всього китайського суспільства ще з давніх-давен. Етико-ритуальні правила визначали сприйняття світу китайцями та замінили собою як релігію, так і міфологію. Наслідком подібної десакралізації та деміфологізації етики та ритуалу було формування унікального соціокультурного генотипу, який упродовж тисячоліть став основою для відтворення та саморегулювання суспільства, держави та всієї культури Китаю (Li, 2011).

Вивчення історичного розвитку та змісту китайської культури ритуалів та звичаїв стало необхідним засобом дослідження традиційної китайської культури та китайської національної культури.

Ритуал є однією з найважливіших та специфічних форм регулювання людських відносин, одним із найдавніших феноменів людської культури. «Лі» («禮») – благопристойність, етикет, етика, ритуал, церемонія. Це ключова категорія китайської філософії. Китайські філософи вкладали в «Лі» («禮») не тільки поняття правильної поведінки, а й ті світоглядні підвалини, із яких правильна поведінка виникає. Тобто це не тільки шанобливість, яка демонструється старшим, а й розуміння того, яку роль відіграють старші у суспільстві, розуміння того, чому шанобливість до старших необхідна. І вже з цього розуміння з неминучістю виникає правильна, шаноблива поведінка.

**Актуальність** дослідження, по-перше, обумовлюється розвитком гуманітарної науки. Адже уважне вивчення способу життя, релігійних уявлень, соціальних норм,

що мали і мають поширення у Китаї, їх порівняння з особливостями розвитку інших народів, дозволяють говорити про те, що давньокитайські феномени соціального життя відповідають універсальній схемі поведінки людини, а значить, становлять інтерес для наукового дослідження.

Слід зазначити, що проблема вивчення ритуалу досі не втратила актуальності. До того ж, феномен символічної поведінки народів слід вважати ще не до кінця дослідженою темою. Залишається простір для теоретичного осмислення окремих проблем концепту «Лі» («禮») у китайській мові, та й конкретно-наукові дані вимагають узагальнення та аналізу. У зв'язку з цим варто звернути увагу на те, що інформація щодо когнітивної, колективної, релігійної свідомості китайського традиційного соціуму недостатньо розкрита в лінгвістичних дослідженнях.

Зазначимо, що інтерес до країн Сходу, що спостерігається в політиці, економіці, духовній сфері, зумовлений прикладом сталого розвитку, який показують нам країни, Східної Азії та, насамперед, Китайська Народна Республіка. Багато в чому основи використання традиційних соціальних інститутів роблять можливим їх динамічний рух уперед сьогодні. Одна з найважливіших задач, реалізувати яку прагне, наприклад, сучасне керівництво КНР – стабільний гармонійний розвиток держави. Стабільність у всіх сферах здійсненна, насамперед, за рахунок суспільної стійкості, збереження основних соціальних цінностей. Норми «Лі» («禮»), регулюючі соціальні відносини у традиційному Китаї, служили протягом багатьох століть своєрідними скрипами, що сприяли утриманню суспільства і навіть держави у стані цієї самої стійкості, сприяли збереженню стабільності та передачі від одного покоління іншому ключових цінностей колективу. Саме тому, дослідження концепту «Лі» («禮») є актуальним як для аналізу класичної китайської спадщини, так і для аналізу сучасної китайської мови.

**Метою** роботи є дослідження та аналіз відображення концепту «Лі» («禮») у когнітивній картині світу китайського народу.

Відповідно мети в дослідженні були поставлені такі **завдання**:

- 1) проаналізувати генезу концепту «Лі» («禮») у контекст і розвитку давньокитайської філософії;
- 2) визначити ключові ідеї, що утворюють сучасне наукове уявлення про лінгвосоціальні функції феномену ритуалу у класичній китайській культурі;
- 3) визначити роль концепту «Лі» («禮») у формуванні когнітивної картини світу китайського народу (на матеріалі класичних текстів);
- 4) прослідкувати еволюцію та функції концепту «Лі» («禮») у класичній філософській літературі Китаю;
- 5) проаналізувати лінгвокультурний та лінгвосоціальний аспекти змісту давньокитайських ритуалів життєвого циклу із залученням матеріалів трактату «Лі цзі» («禮記»).

**Об'єктом дослідження** є концепт «Лі» («禮») у когнітивній картині світу китайського народу.

**Предметом дослідження** є відображення концепту «Лі» («禮») у когнітивній картині світу китайського народу.

**Матеріалом** є історична пам'ятка культури та літератури «Лі цзі» («禮記»), а також коментарі до нього, художні, сучасні наукові і науково-популярні публіцистичні тексти.

**Методи:** для досягнення поставленої мети та розв'язання конкретних завдань роботи передбачається використання описового методу, методу аналізу словникових дефініцій, концептуальний аналіз, прийом культурно-фонові інтерпретації. У роботі знайшли відображення методика когнітивного аналізу, а також принципи та прийоми дослідження лінгвокраїнознавчого аналізу. У основу відбору фактичного матеріалу покладено формально-семантичний принцип.

**Наукова новизна** даного дослідження полягає у теоретичному осмисленні концепту «Лі» («禮»), його місце та роль у когнітивній картині світу китайського народу, узагальненні та аналізі отриманої інформації.

**Теоретичне значення** дослідження: отримані під час дослідження результати є внеском до розвитку лінгвокультурології, оскільки показують значення концепту

«Лі» («禮») у когнітивній картині світу китайського народу та важливість даного концепту у розвитку Китаю.

**Практичне значення** дослідження полягає в тому, що отримані результати можуть бути використані при розробці лекційного матеріалу курсів, курсів широкого кола дисциплін, що пов'язані з лінгвокультурологією Китаю, історією китайської мови та літератури, лінгвосоціальними дослідженнями китайської мови, когнітивною лінгвістикою.

**Апробація результатів** дослідження відбулася на Міжнародній науково-практичній конференції *Ad orbem per linguas* («До світу через мови») 30 червня 2022 року в Київському національному лінгвістичному університеті.

**Структура** – робота складається зі вступу, трьох розділів із висновками до кожного з них, загальних висновків дослідження, резюме та списків використаних джерел.

У першому розділі ми розглянули місце та роль концепту «Лі» («禮») у когнітивній картині світу китайського народу, із точки зору теорії. Зокрема, дослідили формування філософських традицій у Китаї, визначили ключові концепти конфуціанської думки в Китаї, а також розглянули концепт «Лі» («禮») як одну із категорій соціальної філософії.

У другому розділі розглянули поняття «концепт», методологію дослідження лінгвокультурних концептів. Зокрема, проведено аналіз методології концептуальних досліджень та методів досліджень лінгвокультурних концептів.

У третьому розділі ми розглянули як відображається концепт «Лі» («禮») у світогляді китайського народу. Під час аналізу використовували тексти класичної китайської філософської прози. А також розглянули еволюцію семантичного наповнення концепту «Лі» («禮») в китайській культурі.

У висновках підведено підсумки дослідження, узагальнено всі напрацювання та проаналізований матеріал.

## РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ КОНЦЕПТУ «ЛІ» («礼») В КИТАЙСЬКІЙ КОГНІТИВНІЙ КАРТИНІ СВІТУ

### 1.1 Формування філософських традицій у Китаї

Філософія та релігія стародавнього Китаю. У далекому минулому, майже чотири тисячі років тому починається історія розвитку китайської філософії. Невипадково філософія і релігія стоять поруч і завжди формують когнітивну картину світу будь-якого суспільства, бо два основні напрями філософії древнього Китаю – конфуціанство і даосизм важко відокремити від релігії.

Перше вчення, яке активно користувалося мовними, етнічними, юридичними та ритуальними конвенціями, формує концептосферу свідомості китайського народу у цій галузі. Друге, навпаки, проповідувало звільнення від нав'язаних суспільством конвенцій та пошук не лінійного, не абстрактного, а прямого та безпосереднього (Li, 2011, с. 12). Отже, концепти китайської мови, що пов'язані з даосизмом, переважно абстрактні.

Це два основних напрямки філософії, це дві основи когнітивної картини світу Китаю. І в цьому сенсі філософія Стародавнього Китаю є унікальною.

У розвитку філософії Стародавнього Китаю виділяють два основні етапи:

- 1) етап зародження філософських поглядів, що охоплює VIII-VI ст. до н.е.;
- 2) етап розквіту філософської думки, який відносять до VI-III ст. до н.е. і називають «золотим століттям китайської філософії» (Li, 2011, с. 29).

Подібно до філософії інших народів, давньокитайська філософія зароджувалася в надрах міфологічних уявлень, використовувала їх матеріал, а, отже, чимало лінгвістичного матеріалу, який пов'язаний з цим пластом міфологічної свідомості давнього Китаю, формує давній пласт концептосфери китайської мови. Зв'язок філософії з міфологією мав деякі особливості. Китайські міфи постають насамперед як історичні перекази про першопредка, про минулі династії, про «золотий вік» тощо. Такі культурні пам'ятки, як «І цзін» «易经» («Книга змін»), «Ши цзін» «诗经» («Книга

пісень»), «Шу цзін» «书经» («Книга історії»), містять велику кількість посилань на давні міфи. Причому китайські міфи містять порівняно мало матеріалу, що відображає погляди китайців на становлення світу та його закономірності, взаємозв'язок із людиною (Титаренко М. Л., А.И Кобзев & А.Е Лукьянов, 2006, с. 35).

Стародавня китайська філософія дуже специфічна. Визначається це насамперед її підпорядкованістю політичній та моральній практиці. Питання етики, ритуалу, управління країною, побудови ідеального суспільства були домінуючими. А отже, концепти, що пов'язані з такими галузями як політика, соціальне життя, управління державою, існують у китайській мові ще з давніх часів династії Чжоу. Адже, саме за цієї династії багато філософів представляли впливові громадські сили та служили міністрами, сановниками, послами.

Китайська філософія, як і китайська культура загалом, у період свого виникнення та розвитку не відчувала істотного впливу жодних інших, не китайських, духовних традицій. Це цілком самостійна філософія, найбільшою мірою відмінна від європейської.

Специфіка китайської філософії безпосередньо пов'язана з її особливою роллю в гострій соціально-політичній боротьбі, яка мала місце в численних державах Стародавнього Китаю періодів «Весни та осені» і «Воюючих царств». У Китаї своєрідний поділ праці між політиками та філософами був майже відсутній, що зумовило пряму, безпосередню підпорядкованість філософії політичній практиці (Титаренко М. Л. та ін., 2006, с. 42). Філософи, першозасновники, мандрівні конфуціанські проповідники, що представляли дуже впливовий суспільний устрій, нерідко були міністрами, сановниками, послами. Це призвело до того, що питання управління країною, відносин між різними класами та соціальними групами населення в суспільстві, зайняли панівне місце у китайській філософії та визначили суто практичний підхід до життя суспільства. Питання управління суспільством, відносини між різними соціальними групами – ось що переважно цікавило філософів Стародавнього Китаю. Тому, утворення великої кількості концептів суспільно-політичного стилю китайської мови, пов'язано з періодами «Весни та осені» і «Воюючих царств».



Інша особливість розвитку китайської філософії пов'язана з тим, що природничі спостереження китайських учених не знаходили, за невеликим винятком, більш-менш адекватного вираження у філософії, оскільки філософи, як правило, не вважали за потрібне звертатися до матеріалів природознавства.

Відірваність китайської філософії від конкретних наукових знань звузила її предмет. Давньокитайська філософія була також слабо раціоналізована, а сама китайська мова ускладнювала вироблення абстрактної філософської мови. Усе це знайшло яскраве втілення в розвитку основних філософських шкіл (Титаренко М. Л. та ін., 2006, с. 45).

У давній китайській філософії (до VII століття до н.е.) пануючим був релігійно-міфологічний світогляд. Однією з відмінних рис китайських міфів був зооморфний характер богів і духів: багато з них мали явну подібність з тваринами, птахами або рибами, були напівтваринами-напівлюдьми, наприклад Ньюва, Фусі, Паньгу. Стародавні китайці вважали, що все у світі залежить від визначення неба і що «воля неба» досягається через ворожіння, а також пророкування.

Найважливішим елементом давньокитайської релігії був культ предків, який будувався на визнанні впливу духів померлих, на житті й долі нащадків. У цей же час, згідно з найдавнішими писемними пам'ятками Китаю, деякі мислителі висловили низку філософських ідей та висунули терміни, які згодом стали найважливішими поняттями китайської філософії. Наприклад, Ші Бо висунув поняття гармонії («和»), Цзінь Ши Мо висунув ідею «парності всіх речей», Чжоу Бо Янфу пояснював землетрус, що стався у 780 році до н. е. порушенням взаємодії сил інь та ян («陰陽») (Титаренко М. Л. та ін., с. 13).

У VII-III ст. до н.е. в ідейному житті Стародавнього Китаю з'являються нові явища, якісно відмінні від того, що знала китайська думка попереднього періоду. У цей період у Стародавньому Китаї відбуваються великі економічні та суспільні зміни, зумовлені появою приватної власності на землю, розвитком продуктивних сил, розширенням видів ремесел, застосуванням нових залізних знарядь та інструментів у сільському господарстві та промисловості, покращенням способів обробітку ґрунту.

Глибокі політичні потрясіння – розпад давньої єдиної держави та зміцнення окремих царств, гостра боротьба між великими царствами за гегемонію – знайшли своє відображення у бурхливій ідеологічній боротьбі різних філософсько-політичних та етнічних шкіл. Цей період характеризується розквітом культури та філософії. Як і раніше, в цей час продовжували розвиватися та існувати релігійні концепти «неба», «долі», щоправда, їх семантичне поле дещо видозмінилося стосовно особливостей реалій того часу. Нові соціальні групи, що перебували в опозиції до родової аристократії, висували свої погляди, вкладали у віру в «небо» та поняття небесної долі зовсім інший сенс (博永聚 & 任怀国, 2011 с. 10). У цих навчаннях робилися спроби осмислити історичний досвід, знайти «ідеальний закон» управління країною, виробити нові правила взаємин між різними соціальними групами населення, визначити місце окремої людини, країни у навколишньому світі, визначити відносини людини з природою, державою та іншими людьми.

У цей час вільно і творчо існувало шість основних філософських шкіл:

- конфуціанство («**儒学**»): правитель та його чиновники повинні керувати країною за принципами справедливості, чесності та любові. Представники: Конфуцій, Мен-цзи, Сюнь-цзи;
- даосизм («**道教**»): Всесвіт є джерелом гармонії, тому все у світі, від рослини до людини, чудово у своєму природному стані. Найкращий правитель – який залишає людей у спокої. Представники: Лао-цзи, Чжуан-цзи, Ян Чжу;
- моїзм («**墨家**»): ідея «загального кохання». Небо «бажає, щоб люди допомагали один одному, щоб сильний допомагав слабкому, щоб люди навчали один одного», «щоб верхи виявляли старанність в управлінні країною, щоб у Піднебесній панував порядок, а низи були старанними у справах». Представники: Мо Ді; Мен Шен.
- школа законників («**法家**», легізм): встановлення державних законів для перетворення суспільства. Повністю поклалися на правовий примус і покарання, совість замінили страхом. Представники: Лі Куй, У Ці, Шан Ян, Хань Фейцзи;
- школа імен («**名家**», номіналізм): у суспільстві відбуваються зміни, старі «імена» перестають відповідати новому змісту, внаслідок чого «починають

ворогувати між собою назви та сутність речей». Представники: Ден Сі, Хуей Ші, Гунсун Лун;

- школа «інь-ян» («阴阳家») (натурфілософи): Інь та Ян протистоять один одному, але одночасно і залежать один від одного, взаємопроникають один в одного. Представники: Цзи-вей, Цзоу Янь, Чжан Цан (Титаренко М. Л. та ін., с. 23)

Справжній розквіт стародавньої китайської філософії припадав саме на період VI-III ст. до н.е., який по праву називають «золотим століттям китайської філософії». Саме в цей період з'являються такі твори філософсько-соціальної думки, як «Дао де цзін» («道德经»), «Лунь-юй» («论语»), «Мо цзи» («墨经») та інші. Саме в цей період відбувається формування китайської філософської школи – даосизму, яка вплинула на весь подальший розвиток китайської філософії. Саме у цей період зароджуються ті проблеми та ті концепти, які потім стають традиційними для всієї подальшої історії китайської філософії та лінгвістики, аж до нового часу.

На формування даосизму як релігійної системи великий вплив мав буддизм, що проник у Китай з Індії на початку н.е. і досягнув свого найвищого розвитку в VI-X століттях. Саме в цей період відбулося формування даоського чернецтва.

Відповідно до ідеї про безсмертя, одними з основних занять служителів даоського культу стали заняття медициною, алхімією та магією. Даоські трактати містять докладні описи способів виготовлення еліксиру безсмертя. Вважається, що досягненню безсмертя сприяють талісмани, амулети, магичні тексти (Титаренко М. Л. та ін., 2006, с. 36).

Основними концептами, за допомогою яких давньокитайські філософи намагалися осмислювати світ, були такі концепти, як у сін – «п'ять першоелементів» («五行») (метал 金, дерево 木, вода 水, вогонь 火, земля 土), ці 气 (повітря, ефір), інь та ян («阴阳») (пасивне та активне, жіноче та чоловіче, темнота та світло), дао 道 (шлях, закономірність речей). Ці концепти виникли в результаті узагальнення багатовікового трудового досвіду та спостережень за явищами природи.

Отже, давньокитайська філософія зароджувалася в надрах міфологічних уявлень. А під час розквіту стародавньої китайської філософії сформувалася філософська школа даосизму, яка мала значний вплив на розвиток філософії Китаю.

## 1.2 Ключові концепти конфуціанської думки в китайській мові

Родоначальником давньокитайської філософії вважається Кун Фу-цзи, який жив у 551 – 479 рр. до н.е. Він заснував школу та мав багато учнів, які записали думки свого вчителя. Так виник «Лунь-юй» («论语») – місцями несистематизований твір, який є збіркою в основному моральних повчань (Karlgren, 1940, С. 36).

Необхідно виділити особливості концептів китайської мови, пов'язаних з його структурою та ієрогліфічною писемністю. Лексикологія і граматики китайської мови відображає ту думку, що світ, подібно до ієрогліфічного тексту, феноменологічно являє собою цілісну структуру, яка домінує над своїми частинами. Характерне для західних культурних систем протиставлення «єдине — багато» для китайської культури не є адекватним. У цьому випадку правомірно говорити про парадигму, яка будується за схемою «ціле — частина». Елементи цієї системи є образами, що поєднують різні деталі та характеристики, що дозволяє ієрогліфічному символу ставати багатогранним, поєднуючи різні аспекти явища, яке позначається.

Терміносистему традиційної китайської філософії можна з упевненістю назвати дуже специфічним явищем. Отже, як приклад, розглянемо систему термінів та концептів, що є засадничими для вчення Конфуція, зокрема його бачення категорії «Дао» («道»).

Конфуцій конкретизував «Дао» («道») у різних наборах етизованих понять: 孝 – «Сяо», шанування батьків; 悌 – «Ті», повага до старших братів; 忠 – «Чжун», вірність, відданість; 中庸 – «Чжун'юн», золота середина, «Серединне і постійне»; 仁 – «Жень», людинолюбство, гуманність; 智 – «Чжі», мудрість, розум; 勇 – «Юн», хоробрість, відвага.

Необхідно також наголосити на принципі «Саньган Учан» – «П'ять постійностей – Три устою» («三纲五常»), який представлений у ранніх конфуціанських канонічних текстах як основний принцип управління державою та зразок для розуміння істинного шляху за часів феодального суспільства. Цей принцип має на увазі виконання трьох ustalених порядків («三纲»), що стосуються відносин між батьком і сином («父为子纲»), чоловіком і дружиною («夫为妻纲»), сюзереном і васалами («君为臣纲»). Крім того, він відображає уявлення про дотримання п'яти традицій («五常»): гуманність «Жень» («仁»), моральність «І» («义»), етикет (культура) «Лі» («礼»), мудрість (знання) «Чжі» («智»), щирість (чесність, вірність) «Сінь» («信») (博永聚 & 任怀国, 1940, с. 232-233).

У деяких джерелах виділяються й інші концепти-доповнення до зазначених вище. Наприклад, короткий абрис системи категорій традиційної китайської філософії, вираженої 46 ієрогліфами, запропонував Тан І-цзе (1981). У 1987 р. Ге Жун-цзінь опублікував словник із 20 статей, що охоплюють близько 40 термінів. А в 1989 р. Чжан Лі-вень випустив у світ велику монографію, у 25 параграфах якої було систематизовано понад 40 категорій. Чень Юн-цзе в 1952 висунув для обговорення набір зі 115 знаків у 77 позиціях. Дж. Нідем, у 1956 році запропонував більш компактну сукупність фундаментальних термінів традиційної китайської культури, що складається з 82 знаків у 80 позиціях. У 1986 році У І опублікував дві частини словника, що включають 50 позицій, виражених однозначними ієрогліфами, і 100 позицій, виражених ієрогліфічними поєднаннями відповідно (Титаренко М. Л. та ін., 2006, с. 66-81).

У зв'язку з цим розглянемо концепт конфуціанської ідеології, який нам найбільш цікавий і утримується в будь-якій із перерахованих вище систем: «Лі» («礼»).

Конфуціанська ідеологія із самого зародження зосереджувалася на категорії «Лі» («礼») і зводила її у ранг своїх найважливіших символів. Конфуціанська ідеологія розглядала ритуал «Лі» («礼») як мірило в управлінні державою та процесі

самовдосконалення. Ритуал «Лі» («禮») грав важливу роль у минулу епоху: з його допомогою оформлялися відносини всередині кланів та між ними, крім того, він закріплював норми поведінки з гостями та «варварами». Але численні ритуальні події піддавалися критиці зі сторони моїстів, легістів та даосів, які вважали ритуальні засоби управління недостатніми.

Очевидно, що, згідно з вченням Конфуція, під ритуалом «Лі» («禮») малося на увазі не стільки виконання якихось обрядових дій (хоча і їх теж), скільки особливе переживання та ставлення до духовного світу. Ритуал, згідно з Конфуцієм, пов'язує світ предків, духів і великих мудреців. Не випадково той, хто зумів до кінця втілити ритуал, міг із «маленької людини» («小人») перейти в «шляхетні мужі» («君子»). По суті, вся конфуціанська ідеологія говорить про ретельне дотримання того, що в сучасній науці називається «ритуалом зміни статусу» (Кі, 1885, с. 64-70). До збірки основних текстів конфуціанства – «Ши сань цзін» («三十经», «Тринадцятикнижжя») – входять три присвячені категорії «Лі» («禮») твори: «Чжоу лі» («周礼»), «Благопристойність [епохи] Чжоу»), «Лі» («禮», «Церемоніальність і пристойність»), «Лі цзі» («礼记», «Записки про етико-ритуальні норми»). Особливе значення «Лі цзі» («礼记») підкреслили творці неоконфуціанства, виділивши з цього трактату дві глави – «Да сюе» («大学») та «Чжун юн» («中庸») як самостійні твори, що відкривають новий, неоконфуціанський канон «Си шу» («四书», «Чотирикнижжя»).

Список вербалізаторів концепту «Лі» («禮») включає наступні варіанти: пристойність, етикет, етика, ритуал, церемонії. Головна складність інтерпретації цього поняття полягає у тому, що китайські філософи вкладали в нього уявлення не тільки про правильну поведінку (етикет, церемонія), але і про ті світоглядні підвалини, через які така поведінка відбувається (Титаренко М. Л. та ін., с. 168-169). Універсальність даного концепту надає можливість тлумачити його дуже широко.

Якщо звернутися до походження ієрогліфа «Лі» («禮»), то початковий сенс трактувався як «культова дія з посудиною». До середини I тис. до н.е. вважалося, що 禮 ґрунтується виключно на релігійному ритуалі, проте згодом воно отримало

переважно етичне тлумачення. Аж до початку ХХ століття конфуціанізована культура Піднебесної самовизначалася як заснована на «Лі» («禮») («держава ритуалу і музики»), крім того, такою ж вона здавалася і Заходові з ХVІІ століття, тобто від часу появи там повідомлень від перших християнських місіонерів, які наголошували на «китайській церемонії».

### **1.3 Роль ритуалу у становленні когнітивної картини світу китайського народу**

У контексті давньокитайського писемного першоджерела «Лунь-юй» («论语») помітно виділяються на першому місці – Небо («天»), на другому – ритуал («禮»), на третьому – шлях («道»). Вочевидь, що всі сфери, простори – Небо, ритуал і шлях – взаємопов'язані. Включення людини у ці простори здійснюється за допомогою пізнання. Ритуал – це багаторазове повторення конкретних дій. Це вказівка на переосмислення, на занурення, на споглядання сутності цих дій (Семененко, 2010, С. 34-36).

Зазвичай, ритуал створювався самою обстановкою. Особливе оздоблення будинку або храму, багате жертвоне начиння, святковий одяг та відповідна внутрішня підготовка самої людини (пост, помірність, обмивання і т.д.) – все це створювало відповідний настрій для обряду. Китаєзнавець А. А. Маслов у монографії «Таємний сенс та розгадка кодів Лао-Цзи» розглядає популярний китайський переказ про зустріч Конфуція з Лао-цзи. Дослідник вважає, що цей переказ має достовірний історичний ґрунт; інтерпретуючи його, він каже, що головне питання, яке турбувало Конфуція і яке він поставив старому мудрецю Лао-цзи : «що є ритуал і у чому полягає сутність ритуалу?» (Семененко, 2010, С. 144). Дослідник А. Є. Лук'янов, аналізуючи категоріальну систему «Лунь-юй» («论语»), пропонує схему п'ятичастинного хреста, де центральне місце посідає «Лі» («禮»). У «Лунь-Юй» («论语») сказано: «Уважність без ритуалу призводить до метушливості; обережність без ритуалу призводить до остраху; сміливість без ритуалу призводить до смут; прямота без ритуалу призводить до грубості» («Лунь-Юй» («论语»), розділ 8, вірш 2).

У конфуціанстві ритуал сприймається як стрижень виховного процесу, як нормативно-процесуальна основа взаємовідносин. Встановлений порядок, ритуал – єдино правильний засіб вдосконалення особистості. «Той, хто не знає ритуалу, не може реалізувати себе», – говорив Конфуцій. Вищим критерієм правильності встановленого порядку виступає «обов'язок-справедливість», а потім слідує вигода (谷衍奎, 2003). Ритуал встановлював зв'язок між світом поколінь, що живуть нині, і світом попередніх. Порушити ритуал означало перервати зв'язок, перервати сполучення між світами та цим порушити баланс у всьому світі. Очевидно, це мав на увазі Конфуцій, який ставився до дотримання ритуалу не так трепетно, скільки вкрай жорстко (Маслова, 2003, С. 12). Традиції та звичаї для конфуціанства мають велике значення. Будь-який звичай – це частина ритуалу, під час якого відбувається реальний зв'язок із предками. «Конфуціанський храм – максимально ритуалізований простір, де сакральне домінує, а профанне відходить на задній план. Саме в цьому сакральному просторі та сакральному часі, правитель міг знайти єднання з «Дао» («道») і згодом привести імперію у стан гармонії» (Маслова, 2003, С. 14).

Ритуал у конфуціанстві не є особливістю лише правителя чи підлеглого, він стосується всіх соціальних верств населення і обов'язковий для кожного: «із здобуттям потужних соціальних та духовних санкцій (офіційно-державної, раціонально-філософської, емоційно-психологічної, релігійної), конфуціанські та конфуціанізовані етикоритуальні норми та цінності стали незаперечно обов'язковими для всіх членів суспільства, від імператора до простолюдина» (Сухорольська, 2009, С. 64).

Ритуал для Конфуція — це особливе місце перебування цзюньци («君子») (Лі, 1999 С. 28). Перебуваючи у цьому просторі, у просторі ритуалу, згідно з мудрецем, змінюється людина та змінюється весь навколишній світ. Порядок у суспільстві теж підтримується з допомогою організації ритуалу. Ритуал – не лише обряд, але він має і ширше значення: це і релігійні ритуали, звичаї, традиції, слідування чомусь. Наприклад, у спогадах учнів про Конфуція говориться: коли він входив до імператорського палацу, у нього відразу мінялося обличчя, змінювалася хода, він



ставав важливим – він входив у простір ритуалу (Маслова, 2010, С. 85). Для нього звичайний простір – профанне, а імператорський палац – сакральний, священний простір. Для Конфуція ритуальний простір – це той, де час зупиняється, де сьогодні, минуле та майбутнє у гармонії, де відсутні чіткі межі між мертвими та живими, де всі єдині. Конфуцій все розглядає через обряд. Чому ритуал такий важливий?

Тому що це сакральний простір. Акцент робиться на минулому – зв'язках із предками. «Як батьки ходили та робили – так роби й ти». Зовнішність також була важлива. Зовнішність, зовнішні точні дотримання ритуалу приводять до внутрішнього стану. Але ритуал потрібен не лише як повторення якихось дій, але й актуалізації сенсу ритуалу у житті держави та суспільства: «Для чого потрібен ритуал, коли не здатний правити державою відповідно до ритуального правила поступливості?» (Сюейцзинь, 1999, с. 32).

З трьох традиційних вчень Китаю (даосизм, китайський буддизм та конфуціанство) саме у конфуціанстві «Лі» («禮») мало найбільшу значимість у створенні соціокультурного простору. Ритуальний простір у трьох вченнях має загальне та відмінне. Організуючим початком ритуального простору в конфуціанстві є включеність людини до соціуму (вікові ініціації; у мистецтві переважає тема соціально значимих чеснот). У даосизмі – це астрологічні, астрономічні ритми Всесвіту (всі ритуальні дії обумовлюються показаннями астрологічних даних; у мистецтві підкреслюється енергетизм, переважають картини природи). У китайському буддизмі – ступінь відсутності ілюзорності (внутрішнє вдосконалення; у мистецтві – надихаючі сцени духовного вдосконалення, пекельні картини, образи аскетів).

На рівні побутового простору народу можна побачити, що ритуал є синкретичною мозаїчною єдністю, що бере свій початок із трьох традиційних вчень Китаю. У сучасному Китаї відбувається переосмислення традиційних цінностей домоїзмового періоду та спостерігається відродження конфуціанства, зокрема, в освітньому середовищі та даоських цінностей, особливо у створенні екологічних парків та боротьбі за чистоту екології.

## 1.4 Концепт «Лі» («禮») як категорія китайської соціальної філософії

Концепт, що передається на ієрогліфом «Лі» («禮»), практично неможливо однозначно перекласти європейськими мовами, підібравши йому точний мовний аналог. Тому існує безліч альтернативних перекладів цієї категорії, наприклад: «культурність», «норми поведінки», «обряд», «обрядність», «шановність», «правила», «правила поведінки», «пристойність», «ритуал», «стриманість», «традиції», «статут», «церемонії», «етика», «етикет», «етико-ритуальні норми» (Сухорольська, 2009).

Визначення ієрогліфа «Лі» («禮») у тексті «Лі цзі» («禮記») дає підставу пов'язати його з явищем дарообміну, яке докладно описано в етнографічній та антропологічній літературі. Взаємні обміни подарунками з давніх-давен виступали основою соціальних норм поведінки, продовжуючи виконувати подібну функцію у всіх так званих примітивних культурах (Леви-Стросс, 1983, с. 33, 66). Обмін подарунками, явище обов'язкового дарообміну — основа культури у розвитку людського суспільства, на основі якої з часом склалася система суспільної поведінки із заборонами та покараннями за їх порушення, яка і стала регулювати поведінку індивідуума та всього суспільства (Мосс, 1996). Обмін дарами в ранніх суспільствах був основним принципом організації суспільства.

Дуже примітна етимологія та найдавніші значення ієрогліфа 禮: «урочисто пригостити»; «посудина для проведення ритуальних урочистих частувань»; «урочисте частування» (Ченьхун, 2001, С. 229) .

Урочисті частування одноплемінників та інших осіб мали найважливіше значення, наприклад, в індіанських та інших відомих ранніх культурах, зокрема у житті вільного населення давньокитайської держави Чжоу. Спочатку воно було організовано за принципом родоплемінної групи, пов'язаної всередині складної системи спорідненості, що стала ядром формування держави. Вільне чжоуське населення називалося «бай сін» («百姓») – «сто прізвищ», у сенсі «всі роди [чжоуської родоплемінної групи]» (Сухорольська, 2009, С. 1678). Воно перебувало у привілейованому становищі порівняно з усіма іншими, маючи право на дарові роздачі

предметів харчування, що відбувалися в контексті жертвоприношень верховним предкам усієї громади. Це функціонально поєднувало всіх близьких та далеких родичів у єдиний колектив – велику родину.

У спільній ритуальній трапезі могли брати участь не тільки члени роду, а й люди, не пов'язані кровними узами, і трапеза мала сприяти зміцненню відносин між ними та родом. Ця громада, територіальна та сімейна, була колективним власником землі. Вищий правитель також належав до цієї громади і виконував найвищу функцію та владні повноваження з права первородства. Усередині цієї громади мали місце систематичні внутрішньо-суспільні переділи землі.

Ця традиція тісно перепліталася з культом предків, що мав значення не лише у сакральному контексті, а й у погляді на наслідування прав землекористування, управління територіями. Важливим атрибутом культу предків були ритуальні посудини, що призначалися для ритуалу жертвоприношення на честь предка, який прославив сім'ю та удостоєного милості імператора. Ритуальні бронзові посудини раннього періоду правління династії Чжоу були своєрідними «жалуваними іменними грамотами», що засвідчували статус нащадків особи, нагородженої цією посудиною або бронзою для її відливання. У найбільш урочистих випадках вчинення ритуалу супроводжувалося написом, який наносився на бронзову посудину, що відливається на честь цієї події (Сіцзя, 2011, с. 500). У написах спеціально славилися переваги предків, без згадки про їхні недоліки. Цим переслідувалася мета, щоб нащадки пам'ятали предків, вчилися поважати і пишатися ними (Цянь, 1997, с. 281). Культ 孝 — «Сяо», поваги та шанування старших молодшими, старійшин, батьків, старших у роді та в державі, синкретично об'єднував у собі різні конотації і тісно переплітався із системою «Лі» («禮»), актуалізуючись у жертвоприношеннях та частуваннях, успадкованих прав землекористування та управління територіями.

Своєрідним дублікатом ритуальної посудини були написи на табличках, що фіксувалися особливими особами — «ши» («士»), жерцями та чиновниками, які виконували одночасно функції писарів, історіографів, астрономів, астрологів. Вони наносили спеціальні тексти на бамбукові планки, які (або їхні копії) потім надходили

в центр, спеціальні державні сховища, а також виставлялися в родових храмах. Тексти на храмових табличках та бронзових посудинах доводили сакральну значущість особи, яка наділялася правом на управління певними територіями та матеріальними цінностями, перераховували заслуги самої особи та/або своїх предків, що забезпечують ці права. Нанесений напис засвідчував факт заслуг перед правителем, описував їх, а також обставини вшанування удостоєної особи. Надалі ці посудини були своєрідним «документом» про жалування земель, худоби та працівників, інших матеріальних чи символічних цінностей. Таким чином, вони виступали у функції документа про право володіння за фактом спорідненості. Це диктувало їхню високу цінність.

Цілком закономірно, що Конфуцій робив такий важливий акцент на категорії «Лі» («禮»), що символізувала у сучасному йому культурно-історичному контексті найважливішу соціальну реалію. Він ставив за мету консервацію системи відносин у рамках патріархальної громади, вбачючи у цьому вихід із кризи суспільних відносин та руйнування держави Чжоу, свідком якої він став. Тому Конфуцій і закликав до виховання суспільства позитивним прикладом старших для молодших, володарів для підданих, зобов'язаних подавати особистий приклад дотримання всього комплексу правил, пов'язаних із «Лі» («禮»). Тому він і стверджував: «Якщо верхи люблять, то народ легко використовувати» (Мартынов, 2001, XIV, 41). «Не можна дивитися на те, що не відповідає 禮; не можна слухати те, що не відповідає 禮; не можна говорити те, що не відповідає 禮; не можна робити те, що не відповідає 禮» (Мартынов, 2001, XII, 1). «Лі» («禮») в даному контексті можна і потрібно розуміти як систему соціальної та політичної родоплемінної регуляції, поборниками та зберігачами якої і стали виступати конфуціанці.

У 136 р. до н.е. за ініціативи Дун Чжуншу «Лі цзі» («禮記») поряд з іншими текстами конфуціанського «П'ятикнижжя» («五经») отримало визнання одного зі стовпів офіційної ідеології, системи освіти та екзаменів для підготовки та відбору державних чиновників. «Лі цзі» («禮記»), що є описом належної поведінки людини та правильного суспільного устрою, стало регламентацією суспільних відносин та

обрядів, описом ідеальної, з конфуціанської точки зору, системи правління за стародавніми зразками.

## Висновки до першого розділу

У розвитку філософії Стародавнього Китаю виділяють два основні етапи:

1) етап зародження філософських поглядів, що охоплює VIII-VI ст. до н.е.

2) етап розквіту філософської думки, який відносять до VI-III ст. до н.е. і називають «золотим століттям китайської філософії».

Саме в Китаї етико-ритуальні принципи та відповідні їм норми поведінки були непорушними цінностями для всього китайського суспільства ще з давніх-давен. Етико-ритуальні правила визначали сприйняття світу китайцями та замінили собою як релігію, так і міфологію.

Таким чином, проаналізувавши ідеї древніх та сучасних авторів, сутність «Лі» («禮») можна розглядати як інтегративну єдність змісту наступних положень, що мають культуруутворюючий характер для китайської цивілізації.

Концепт «Лі» («禮») має широке семантичне поле: це – цивілізаційна ознака китайської культури, основа управління державою, основа політичної стратегії; критерій відмінностей між класами та пластами суспільства; системне зведення моральних норм і критерій системи виховання і вихованості особистості; етичний критерій відносин у сім'ї та суспільстві; правила взаємин між людьми; образ поведінки, заснований на здоровому глузді.

Ритуал – інституалізований церемоніал, і тому до структури концепту «Лі»

(«禮») включаються зміст понять «обряд», «церемоніал», «етикет», «правила пристойності», «борг» тощо. У ритуалі важливе місце приділяється не зовнішній його стороні, а внутрішній – духовній та інтелектуальній. Отже, ритуал був і є об'єднуючим, культуруутворюючим, асимілюючим початком для всіх національностей Китаю протягом багатьох поколінь.

## РОЗДІЛ 2. МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕНЬ ЛІНГВОКУЛЬТУРНИХ КОНЦЕПТІВ

### 2.1 Поняття «концепт» у сучасній лінгвістиці

На сьогоднішній день не можливо чітко визначити значення поняття «концепт», оскільки різні лінгвісти та дослідники трактують це поняття по-різному. Хоча цей термін вже давно займає важливе місце в лінгвістиці, однак досі не існує його єдиного визначення.

Якщо заглибитися в етимологію цього слова, то можемо побачити, що це слово латинського походження: *conceptus* – вбирати у себе; представляти щось; уявляти, формулювати; створювати.

Зародження «концепту» приписують працям П. Абеляра. У його теорію покладена думка, що «концепт» це зв'язок між предметом чи явищем і висловлюванням про нього (Абеляр, 1959, С. 117). Із початком активних досліджень у напрямку когнітивної лінгвістики, відбувалися перші спроби розгляду поняття «концепту» як терміну, оскільки до цього його таким не вважали. Серед дослідників, які займалися активною вербалізацією терміну «концепт» можна відзначити: А. Вежбицьку, С. Жаботинську, В. Маслову, З. Попову, Ю. Степанову та інших.

Якщо виходити з твердження, що термін «концепт» є синонімом до слова «сенс», то можна зробити висновок, що «концепт» — сенс слова. «Концепт» є елементом свідомості й існує у свідомості людини як емоції, асоціації, поняття, яким дають певні оцінки, особою, яка їх сприймає.

Існує декілька підходів до розуміння «концепту»: лінгвістичний, культурологічний та когнітивний. З. Попова, як представниця когнітивного підходу, вважає «концепт» результатом розумового процесу та визначає його як одиницю пам'яті (Кубрякова, 2004, с 560). Представники культурологічного підходу (Ю. Степанов, Г. Слишкін) вважають сукупність «концептів» культурою, а представник третього підходу С. Аскольдов розглядає «концепт» як увесь потенціал значення слова. Ми вважаємо, що доцільним є поєднання лінгвістичних аспектів, оскільки

«концепт» – це явище вербалізоване, і тому обов'язково має мати лінгвістичну складову. Окрім того, можна стверджувати, що «концепт» поєднує культуру та мову.

Отже, «концепт» це термін, який належить до різних гуманітарних наук, зокрема культурології, філософії, лінгвістики і є ключовим для дослідження мовної картини світу.

## 2.2 Методика концептуальних досліджень

Вивчення концептів – один із актуальних напрямків мовознавчих досліджень останніх років. При цьому важливого значення набуває методика аналізу концептів. Питання про метод – це фактично питання про зміст і реальність концептів. Метод дослідження концептів, репрезентації їх змісту отримав назву «концептуальний аналіз» (Васильєв, 2011, с. 337).

Однак, на думку вчених, у лінгвістиці поки що немає його однозначного розуміння. При розгляді концептів автори спираються на різні способи їх аналізу. Загалом конструювання методів і шляхів дослідження залежить від бачення і розуміння лінгвістичного (концептуального) об'єкта.

Виділяються два підходи, які загалом охоплюють методи вивчення концептів, найбільш поширені в лінгвістиці:

1. «Відсистемний підхід» полягає в лексикографічному описі ключових слів – розкритті суті концепту, а також у розгляді відношень між значеннями у межах контексту. При цьому найпоширенішими прийомами і методами аналізу лексичного концепту є: 1) аналіз значень ключових слів на основі словникових тлумачень; 2) вивчення багатозначності слів в процесі їх розвитку; 3) побудова і вивчення різних полів, під назвою яких виступає основний лексичний засіб представлення концепту; 4) аналіз фразеологічних одиниць та стійких виразів, у які входить досліджуване ключове слово, що дозволяє характеризувати уявлення про явище, представити бачення світу, національну культуру; 5) психолінгвістичні експерименти (李申著, 1999, с. 42).



2. «Відтекстовий підхід» представляє один із найбільш поширених видів концептуального аналізу і полягає в розгляді функціонування концептів у художньому тексті. Застосовуючи цей підхід дослідники вирішують такі завдання: 1) виявлення кола лексичної сполучуваності ключового слова шляхом суцільної вибірки; аналіз такого роду дозволяє встановити найважливіші риси відповідного концепту; 2) з'ясування індивідуально-авторських концептів та їх опис, для глибшого зрозуміння художньої картини світу певного письменника; 3) побудова текстових полів, у яких відображається концепт; 4) аналіз семантичного розвитку слів репрезентантів концепту.

На нашу думку, слід опиратися на комплекс методів вивчення концептів, які поєднують компоненти «відсистемного» і «відтекстового» підходів. Така процедура їх аналізу є найбільш застосовуваною у концептології. Вона обумовлена природою об'єкта дослідження, адже на думку психолінгвістів, концепт – це сутність, яка не піддається прямому спостереженню, і тому при його описі «ні одне із суджень, які припускаються, не може претендувати на роль істини в останній інстанції, хоча кожному дозволяється надіятися, що він певною мірою наблизиться до розуміння суті феномену. Ми дивимося на один і той же об'єкт із різних позицій, а це означає, що кожний із нас бачить лише частину картини, яку меншою мірою необережно (а іноді й небезпечно) приймати за картину в цілому» (Васильєв, 2011, с. 337). Опис концептів саме з позиції комплексного підходу здатний інтегрувати результати досліджень у багатьох галузях гуманітарного знання.

### **2.3 Методи дослідження лінгвокультурних концептів**

Лінгвістичні методи мають давню історію. У мовознавстві 40-50-их років три ключові поняття визначали погляди на проблему методу – «методика», «метод», «методологія». Методику розуміємо як сукупність прийомів спостереження й експерименту; метод – як спосіб теоретичного освоєння спостереженого та виявленого в експерименті; методологію – як застосування принципів світогляду (Сухорольська, 2009, с. 99-101).

Сьогодні актуальними методами дослідження лінгвокультурних концептів є аналіз дефініційних значень, етимологічний аналіз, метод вивчення концептів через лексико-граматичне поле лексеми, що його репрезентує, асоціативний експеримент, когнітивно-семантичний, зіставний аналіз концептів у різних культурах, а також концептуальний аналіз.

У нашому дослідженні звертаємо увагу на концептуальний аналіз, метод аналізу дефініцій та асоціативний експеримент.

Мета концептуального аналізу – виявити парадигми культурно значущих концептів й опис їх концептосфери. Об'єктом дослідження є смисли, що передаються окремими словами, граматичними категоріями або текстами, при цьому залучення великого корпусу контекстів уживання слова в художній літературі дає змогу не лише описати розглянутий концепт, а й структурувати його, виокремлюючи набір найбільш характерні ознаки.

В. Маслова описала методіку проведення концептуального аналізу спираючись на структурні особливості концепту. Ядро – це словникові значення тієї чи іншої лексеми, які, на думку вченого, укладають великі можливості в розкритті змісту концепту, виявленні специфіки його мовного вираження. Периферія – суб'єктивний досвід, різні прагматичні складники лексеми, конотації та асоціації (с. 98).

На думку В. Маслової, «кожен концепт як складний ментальний комплекс охоплює, крім смислового змісту, ще й оцінку, ставлення людини до того чи іншого відображуваного об'єкта...» (с. 55).

В. Маслова визначає п'ять так званих «шарів» концепту:

I) словникова дефініція концепту (ядро);

II) етимологія концепту;

III) інші дефініції концепту (наукові, філософські та ін.);

IV) метафора, метонімія, ідіоми, фразеологізми, сталі вирази, приказки й прислів'я;

V) індивідуальне сприйняття концепту (які асоціації виникають, у що людина вірить, що відчуває, уявляє).

Р. Фрумкіна та І. Штерн стверджують, що наразі в сучасному мовознавстві відомі чотири типи концептуального аналізу (Сухорольська, 2009, с. 253-255).

1. Перший тип пов'язаний із лінгвістичною філософією та антропоцентричною етнолінгвістикою, вивчає відображення понять у мові. Цей тип концептуального аналізу знаходить відображення у двох абсолютно різних галузях. Перша (Н. Арутюнова, Т. Радзівська) досліджує важливі філософські поняття, такі як знання, істина, доля, добро, зло в різних контекстах (літератури різних жанрів, різних культур, повсякденного використання, свідомість простих людей тощо). Внутрішній досвід дослідника, життєвий досвід інформантів сприяє полегшенню інтерпретації концепту.

Друга галузь першого типу концептуального аналізу представлена етноцентричним підходом до значення слова (А. Вежбицька). У цьому випадку значення розглядають як ментальний об'єкт, аналізують із двох точок зору – антропоцентричної (коли зображує універсальні характеристики людської природи) й етноцентричної (обумовлено особливостями певного етносу). Уважається, що світ не може бути адекватно описаний мовними засобами, оскільки вони накладають певний вид світу (образу світу) на носіїв мови. Кожна мова фіксує свою картину світу. При порівнянні образів світу різних народів, зовсім різні концептуальні структури приходять до відома: одні й ті ж концепції можуть існувати по-різному.

2. Другий тип концептуального аналізу (Т. Булигіна, Р. Розіна) фокусується на аналізі предикативної лексики, модальних часток, квантифікаторів у різних діагностичних контекстах.

3. Концептуальний аналіз третього типу застосовують для всіх видів лексичних одиниць, процедура полягає в поясненні концепту за допомогою формально семантичної мови (І. Мельчук, А. Вежбицька), «анкетування» слів або словосполучень, котрі вербалізують певний концепт (С. Нікітіна).

4. Четвертий тип концептуального аналізу (А. Баранов, В. Сергеев) спрямований на соціальні, політичні та ідеологічні концепти, такі як свобода, справедливість, перемога. Визначає взаємозв'язок між діяхронічними змінами в змісті цих концептів і розвиток соціальних ідей, військових доктрин.

Слід зазначити, що В. Маслова визначає такі етапи концептуального аналізу:

1. Визначення преференціальної ситуації, до якої концепт належить.
2. Вивчення лексикографічних визначень. Словникове визначення вважається ядром концепту.
3. Вивчення етимології лексичної одиниці.
4. Вивчення концепту в різних контекстах (у філософії, науці, поезії, прозі, живописі, музиці, скульптурі, метафорі, метонімії, прислів'ях, приказках тощо).
5. Вивчення асоціативних зв'язків лексичних одиниць, котрі позначають концепт.

Актуальним на сьогодні залишається в сучасній лінгвоконцептології дослідження концепту за допомогою дефініційного аналізу, який є досить продуктивним і необхідним для вивчення структури концепту й опису сучасної концептуальної системи. Використовуючи дефініції, такий аналіз співвідносить значення певних лексичних одиниць. Словникові дефініції допомагають установити характер і типи значеннєвої структури слів, вони можуть належати до різних семасіологічних підкласів та семантичних розрядів.

Словникові статті, які описують семантичну структуру концепту, зазвичай містять однотипні й різнотипні дефініції та представляють різні лексико-семантичні варіанти. Схеми побудови лексикографічних дефініцій можуть бути різними, усе залежить від того, яка частина мови і який лексикограматичний розряд фіксується.

Залучення асоціативного експерименту – одна з особливостей методики аналізу лінгвокультурних концептів. Слід також зауважити, що під час проведення дослідження лінгвіста цікавить система семантичних і граматичних відношень, образи свідомості, мотиви й оцінки. Він насамперед аналізує мовну форму, яку приймає асоціювання, у центрі його уваги – мовні фактори.

Зараз в психології актуальні три види асоціативного експерименту:

- 1) вільний, коли респонденту пропонують відповісти словом – R, що перше спало йому/їй на думку після пред'явлення слова – S, без формальних або змістовних обмежень для слова – R;

2) керований, у якому експериментатор ставить перед респондентом конкретне завдання й обмежує вибір передбачуваної R (наприклад, відповідати лише іменниками);

3) ланцюговий, у якому респонденту пропонують відповісти будь-якою кількістю слів – R R, що спадають йому/їй на думку після пред'явлення слова – S, без формальних або змістовних обмежень для слів – R R.

У методиці дослідження лінгвокультурних концептів використовують метод вільного асоціативного експерименту (BAE). Вільним асоціативним експериментом послуговуються при відтворенні фрагментів мовної картини світу та дослідження специфіки формування національного менталітету.

Вільний асоціативний експеримент є найпростішим з усіх асоціативних експериментів і водночас досить ефективним. Під час асоціативного експерименту реєструють тип реакції, частоту однотипних асоціацій, величину латентних періодів (час, що минув між словом-стимулом і відповіддю учасника експерименту, поведінкові та фізіологічні реакції й ін.). За характером цих даних можна судити про прихований потяг й «афективні комплекси» учасника експерименту, його установки, а також соціально-біографічні дані (вік, стать, професію, соціальне походження тощо).

Вважається, що на асоціації, отримані у вільному асоціативному експерименті, впливають два фактори «лінгвістичний», тобто певні характеристики самого стимульного слова, і «прагматичний», або вплив особистості самого випробуваного.

## Висновки до другого розділу

Отже, аналіз репрезентованих сучасними дослідженнями методів вивчення концептів демонструє використання різних підходів, багатьох способів їх опису. Багатоманітність, значна кількість параметрів, за якими вивчаються концепти, детерміновані складністю об'єкта дослідження. Спектр методології включає понятійний, образний, ціннісний, поведінковий, етимологічний, текстуальний і культурний та ін. виміри.

Наразі в сучасному мовознавстві відомі чотири типи концептуального аналізу. Загалом концептуальний аналіз спрямований на визначення змісту концепту, побудову структурної моделі концепту та розкриття специфіки його вербалізації в мові. Концептуальну характеристику розкривають через значення лексичних одиниць, їх визначення й контексти використання. Далі, словникові дефініції розглядають як достатньо повне та об'єктивне джерело фіксованого опису концепту. Крім того, вербальні асоціації є не тільки психологічним, а й лінгвістичним явищем.

Отже, у результаті аналізу сучасних методів дослідження лінгвокультурних концептів ми дійшли висновку, що комплексне їх використання доцільне для найбільш достовірної побудови концепту. Перспектива подальшого дослідження полягає у вивченні взаємодії між різними компонентами концепту.

## РОЗДІЛ 3. ВІДОБРАЖЕННЯ КОНЦЕПТУ «ЛІ» («礼») У СВІТОГЛЯДІ КИТАЙСЬКОГО НАРОДУ

### 3.1 Еволюція семантичного наповнення концепту Лі («礼») в китайській культурі

Історія початку осмислення ритуалу відноситься до ХХІ ст. до н. е. Походження «Лі» («礼») розглядається в давніх класичних творах, таких як «Сюньцзи» («孙子»), «Лі цзі» («礼记»), «Книзі змін» («易经») тощо. Загальна думка авторів зазначених нижче робіт (Кейдун, Ratner-Sternberg) є такою: почуття та бажання людини зумовлюють її потреби. Основні бажання людини – задоволення у харчуванні та сексуальній потребі (Кейдун, 2002, С. 689). Для регулювання цих бажань необхідно «Лі» («礼») (Ratner-Sternberg, 1916, с. 21), тобто ретельна регламентація можливостей задоволення потреб.

Спочатку феномен концепту «Лі» («礼») відрізнявся різноманітністю розуміння його змісту. Дослідження сенсу ритуалу «Лі» представлено у змісті таких давніх філософських трактатів як «Чжоулі» («周礼»), «Цзочжуань» («左傳»), «Луньюй» («论语»), «Лі цзі» («礼记»), «Сюньцзи» («孙子»). Більше того, в деяких книгах, таких як «Цзочжуань» («左傳»), «Луньюй» («论语»), «Сюньцзи» («孙子»), «Лі» («礼») розуміється як основна програма управління державою.

Значне місце в них займає опис ритуалів, пов'язаних з ієрархічними відносинами у рабовласницькому та феодальному суспільстві. Усі вищезгадані книги були створені в період до епохи Цінь (221–206 рр. до н. е.), коли «Лі» («礼») розумівся як втілення законності та порядку, що об'єднує Небо, Землю та людину. Дотримання норм ритуалу для правителя вважалося вмінням правильно керувати державою, а для простого народу – гарним виконанням свого обов'язку перед правителем. На той час семантика концепту «Лі» («礼») була дуже широкою поняттям, включала сферу політики, державного управління, законів тощо (Леви-Брюль, 2010, с. 17).

У творах «Лі цзі – Юелін» («礼记·月令»), «Гуанюнь» («官运») та ін. ритуал розглядався як втілення соціальної справедливості. У них насамперед наголошувалося, що ритуал є незаперечною істиною, розумним принципом Неба та Землі. Рациональний характер «Лі» («礼») дозволив із часом розглядати його як синонім слова «справедливість».

Книги «Лі цзі – Юелін» («礼记·月令») та «Люйшичуньцю» («吕氏春秋») (трактують «Лі» («礼»)) як втілення правил та норм етикету. У цих книгах і описується головним чином світський етикет. У «Лі цзі – Юелін» («礼记·月令»), коли йдеться про повагу до мудрих людей, «Лі» («礼») вживається у значенні «повага».

У «Лі цзі – Бяоцзі» («礼记·表记»), «Лі цзі – Цзацзі» («礼记·杂记») згадується, що люди не повинні відвідувати один одного без подарунків, причому при даруванні цінується взаємність, ця традиція бере початок у давнину, таким чином, тут «Лі» («礼») виступає у значенні «подарунок».

У «Чжоулі» («周礼») описано п'ять основних ритуалів: весілля, жертвопринесення, прийом гостей, військовий та жалобний. Усі ці ритуали є офіційними церемоніями, що проводяться відповідно до певних норм, дотримання яких, однак, не є виключно особливістю лише офіційних церемоній, вони дотримувалися і в простонародних обрядах – святкуванні дня народження, весілля, прийомі гостей, похоронах тощо, що також включаються до поняття «Лі» («礼»).

Крім цього, існує багато інших розумінь ритуалу, але вони зазвичай позначають лише якийсь окремий аспект цього багато в чому універсального для китайської культури поняття. «Лі» («礼»), за висловом Лю Іхуея «включає все, і його важко пояснити однією фразою» (Леви-Брюль, 2010, с. 18).

Ще 3000 років тому, правитель династії Чжоу, проаналізувавши причини падіння попередньої династії Шан-Інь, висунув ідею «доброзичливості» як запоруки досягнення міцного миру та стабільності. Для реалізації цієї політичної платформи для уряду та чиновників було розроблено систему правил поведінки, яка і називалася «Лі» («礼»). Це був найважливіший етап становлення практичної сторони етичних



уявлень давніх китайців. Система «Лі» («禮») мала замінити релігійний обряд жертвопринесення. Система обрядів за доби Чжоу була дуже складна, але в ній незмінним є розуміння досягнення духу моральності через дотримання певних норм ритуальної поведінки (Таскина, 1987, с. 100).

В епоху Західна Чжоу «Лі» («禮») перетворився на інструмент зміцнення порядку в суспільстві та закріплення панівного становища правлячої еліти.

Величезний внесок у детальну рефлексію змісту та форми ритуалу зробив відомий китайський мислитель Конфуцій. Послідовники та учні Конфуція створили безліч шкіл розуміння ритуалу «Лі» («禮»). Саме їм належить основна заслуга у збагаченні змісту поняття ритуалу як інтегрованої якості національної ментальності. Водночас усіх авторів об'єднує єдність у розумінні світської сакральності природи ритуалу «Лі» («禮»). Причина цього в тому, що в Китаї, на відміну від багатьох інших цивілізованих суспільств, з часів Конфуція і на довгі століття було встановлено і неухильно дотримувався чітко усвідомленого примату моралі над релігією. На всі суто релігійні проблеми китайці зазвичай дивилися крізь призму моралі, у самій релігії вони бачили не стільки містику, метафізику та теологічні міркування, скільки прагматичну мораль, яка мала безпосереднє відношення до життя людей. Якщо в інших країнах мораль завжди сприймалася як щось підсобне, похідне від основних релігійних догматів, якщо в інших народів мораль була насамперед релігійна, то про Китай можна сказати протилежне: у Китаї релігія була моральною, тобто підпорядкованою тим традиціям і нормам, які були звеличені та канонізовані конфуціанством. У цьому сенсі можна зрозуміти думку тих вчених, які взагалі не схильні вважати ідеологічну систему конфуціанства релігією (Таскина, 1987, с. 107).

Першим із конфуціанських учених, які збагатили розуміння концепту «Лі»

(«禮»), був представник конфуціанської школи Сунь-цзи, який розвивав ідею про ритуал як духовний простір суспільства. Він розглядав концепт «Лі» («禮») як основу самовдосконалення індивіда та збереження громадського порядку, а також управління державою. Але на відміну від іншого видного конфуціанця Менцзи, який дотримувався теорії про принцип гуманності, людинолюбства як наслідку природної

доброти людини, Сюньцзи вважав, що за своєю природою людина зла і правила «Лі» («禮») необхідні для регулювання її поведінки. Мен-цзи наголошував на здатності людини до самоконтролю, самодисципліни, Сунь-цзи ж говорить про свідоме обмеження поведінки людини за допомогою принципів «Лі» («禮»), що встановлюються суспільством. Це найважливіша особливість ідеологічних побудов Сюньцзи.

У 221 р. до н. е. Цинь Шихуан об'єднав шість царств, що існували на території сучасного Китаю, в централізовану імперію. Цинь Шихуан був прихильником насильницьких методів освіти та виховання, дотримуючись принципів «чиновник – це вчитель», «закон – це метод виховання». Крім цього, в 15 р. до н. е. за наказом імператора почали знищувати конфуціанські книги, дозволеною була лише «Циньцзі» («秦記») – записки про історію династії Цинь, а також книги з медицини, ворожіння та сільськогосподарської техніки. Проте заборонені ним книги зберігалися в Імператорській бібліотеці.

Наступні династії винесли урок із помилок Цинь, вони поступово створювали школи різних рівнів, у яких велика увага приділялася вихованню молоді відповідно до принципів «Лі» («禮»).

В епоху Західна Хань (206 р. до н.е. – 23 р. н. е.) Дун Чжуншу запропонував відмовитися від усіх інших ідеологій, крім конфуціанства, яке саме в цей період перетворилося на панівну ідеологію. Зміст «Лі» («禮») став включати так звані «три засади» та «п'ять чеснот».

Починаючи з епохи Західна Хань відбувається ще одне оновлення змісту концепту «Лі» («禮»). Оскільки тексти трактатів «І-лі» («易禮»), «Чжоулі» («周禮»), «Лі цзі» («禮記») регламентують суспільні взаємовідносини, релігійні обряди, включають відомості про правління древніх царів, календар і т. д., тому вони, як і інші класичні канони, що описують норми та правила «Лі» («禮»), були послідовно включені в обов'язкову наявність для освіти чиновників.

В епоху Тан (618-907 рр.) феодальне суспільство в Китаї досягло свого розквіту. Імператори цієї династії активно сприяли розвитку етикету, церемоній та музики, вважаючи їх невід'ємними ознаками цивілізованої держави.

У 726 р. був виданий указ про вивчення конфуціанських ідей, який був покликаний заохочувати людей читати канонічні книги, вивчати етикет, дотримуватися правил бездоганної поведінки.

Ритуал «Лі» («禮») також вивчали такі сучасні китайські вчені, як Гу Цзеган, Шень Венчжо, Ян Сянкуй, Цзянь Сюань, Чень Сюйго, Су Чжіхун, Цзоу Чанлінь, Чан Цзіньцан, Чжан Хецяюань, Ян Хуа, Суй Сянь.

Крім зазначених авторів, внутрішній зміст ритуалу, його культура отримали висвітлення з нових, нетрадиційних позицій у таких працях, як «Міркування про ритуал і музику в епоху Цінь і Хань» Су Чжихуна, «Вивчення ритуалів епохи Чжоу» Чан Цзіньцана, «Ритуал, музика і релігія в Стародавньому Китаї» Се Цяня та ін.

Концепт «Лі» («禮») глибоко специфічний для китайської духовної культури. Незважаючи на те, що звичаї та традиції в різних регіонах Китаю значно відрізняються, «Лі» («禮») – це незмінний і єдиний духовний початок на території всієї країни, що не має географічних різниць. «Лі» («禮») поширюється на всі сфери життя суспільства, включаючи сімейне життя (народження, смерть, шлюб, домашні справи тощо), політичну, культурну, військову діяльність, а також на відносини між владою та народом. «Лі» («禮») регулює найдрібніші деталі поведінки людини – манеру одягатися, розмовляти, приймати гостей тощо. Тому розуміння китайської традиційної культури неможливе без звернення до концепту «Лі» («禮»).

### **3.2 Концепт «Лі» («禮») у класичній китайській філософській прозі та класичній китайській культурі**

Текст трактату складено у ханський час. Час правління династії Хань – важливий період у процесі історичного поступу країни. «Династія, яка хотіла бути

законною брамницею спадщини тисячоліть, наполегливо потребувала уніфікації культури та ідеології.

У доханський і ранньоханський період ключовим текстом у сфері вивчення «Лі» («礼») вважався «І-лі» («易礼»). Саме ця пам'ятка і є трактатом під назвою «Лі» («礼») чи «Лі цзін» («礼经»). Але окрім цього тексту існували й інші записи, які служили роз'ясненнями офіційних укладень і були додатками до «І-лі» («易礼»). Такі записи називалися Цзі («记»).

Можливо, це були навчальні матеріали різних вчителів класики чи нотатки, зроблені одним і тим самим вчителем. Таких нотаток було багато, особливо в доцінський період (Геннеп, 2002, с. 73).

Вивченням текстів про «Лі» («礼») займався Хоу Цан – найзнаменитіший збирач і тлумач стародавніх записів свого часу. Дай Де, Дай Шен і Цін Пу – усі були учнями Хоу Цана і мали великий авторитет: їхні наукові концепції, що стосувалися «Лі» («礼»), викладали в державних навчальних закладах сюегуань. Дай Де – старший із родичів Дай – відредагував записи про «Лі» («礼»), прибравши довгоги, повтори, звів загальний обсяг записів до 81 розділу. Дай Де назвав свою роботу «Да Дай Лі» або «Да Дай Лі Цзі» («大戴礼记»). За деякими джерелами, «Да Дай Лі Цзі» («大戴礼记») містила вісімдесят п'ять п'яней (Геннеп, 2002, с. 547). Але, в будь-якому випадку, із п'яней «Лі цзі» («礼记») старшого Дая значна частина була втрачена. У післятанський період відомо лише про тридцять дев'ять п'яней. Вважається, що робота старшого родича не прижилася у вчених колах. Можливо, однією з причин стала відсутність тісного зв'язку з більш ранньою пам'яткою «Лі» («礼») (що, навпаки, дуже чітко простежується у збірці, складеному молодшим Даєм, і у зв'язку з чим цю роботу виносять на почесне місце). Коментаторські традиції «Да Дай Лі Цзі» («大戴礼记») небагаті. Знаменитий ханський коментатор багатьох класичних текстів Чжен Сюань коментарів на цей текст не робив.

За часів правління цинської династії 64 вчені почали поступово займатися критикою, редагуванням цієї пам'ятки, але все це, звичайно, не зрівняється з тією увагою, яка приділялася весь цей час Лі цзі» («礼记») (Кейдун, 2003)

Через прямого учня Дай Шена Цяо Женья робота дійшла до Ма Жуна – відомого коментатора стародавніх текстів, учня Цяо Женья. Дай Шена можна вважати основним компілятором трактату. Ма Жун надав пам'ятнику остаточної структури, з якою текст дійшов до нашого часу.

Канонічні тексти становлять основу конфуціанської ідеологічної спадщини. Вони різні за змістом, за часом створення. Поєднує їх той авторитет, який вони мають у конфуціанським вченні і віднесення їх на цій підставі до канонічних творів. До подібних текстів, піднятих китайською духовною культурою на особливу висоту, належить і «Лі цзі» («礼记»)

«Лі цзі» («礼记») – одна з трьох давньокитайських писемних пам'яток, у центрі уваги яких знаходиться «Лі» («礼»). Трактати «Чжоу лі» («周礼») та «І лі» («易礼») за часам створення передували «Лі цзі» («礼记»). «Лі» («礼») – збірка ритуальних правил і норм поведінки, що належать, головним чином, до періоду Чуньцю-Чжаньго. Створений пізніше часу виникнення та поширення в суспільстві описаних у ньому норм і ритуалів, «Лі» («礼»), тим не менш, заслужив величезну повагу до себе: він об'єднав гідні наслідування, мудрі настанови далекого минулого.

Розглянемо відображення концепту «Лі» («礼») у каноні «Лі цзі» («礼记») на конкретних прикладах:

### **1. Відображення концепту «Ритуал Лі» (礼) у описі церемонії надягання шапки в тексті конфуціанського канону «Лі цзі» («礼记»)**

Церемонія надягання шапки (Кейдун, 2015a) – найважливіший ритуал життєвого циклу у традиційному Китаї. Надягання на юнака шапки символізувало набуття ним нового, надзвичайно значущого соціального статусу – він ставав дорослим чоловіком. Відповідно до регламентацій, відбувалося це після досягнення молодика віку двадцяти років. Що означав цей новий соціальний статус? Далеко не лише досягнення статевого віку зрілості. Важливою стороною події була саме його

соціальна складова. Прийняття суспільством чоловіка надавало йому впевненість у житті, служило гарантом його соціальної охорони.

Хоча дитинство і вважається безтурботним часом, проте у китайській культурі процес дорослішання людини безпосередньо був пов'язаний з його навчанням. І дітям починаючи з ранніх років давали різноманітні знання. На кожному етапі дорослішання, сказано у розділі «Ней цзе» («内则») (Левінтон, 1997, с. 210-217), трактату «Лі цзі» («礼记»), навчання мало відповідний зміст:

*«У шість років  
навчали цифр і назв сторін світу ...;  
у вісім –  
входити і виходити, сидати за стіл, їсти,  
необхідності поступатися старшим;  
у дев'ять –  
обчислювати дату;  
у десять років вирушали на пошуки вчителя,  
жили за межами рідного дому,  
вчилися писати, вести записи подій,  
переставали носити шовкові куртку та штани,  
слідували раніше вивченим ритуалам,  
постійно осягали гідні манери, яким мають  
слідувати діти,  
просили вчителі про знання, високо шанували бамбукові  
скрижалі  
і були сумлінні;  
у тринадцять років  
навчалися музиці, декламували «Ши цзін», виконували танець  
Шао;  
підлітки виконували танець сян,  
вчилися стріляти з лука, правити колісницею» (Левінтон, 1997, с. 148).*

До двадцяти років юнак досягав статевої зрілості, володів певним запасом освіченості міг вести самостійне суспільне життя. Ця сукупність своєрідних здобутків молодого чоловіка виводила його на якісно новий рівень життя – рівень соціальної зрілості. Те, що цей вік був значним для молодика, підкреслюється в главі першої «Цюй лі» («曲礼») (Левінтон, 1997, с. 147-164) трактату «Лі цзі» («礼记»):

«Юнак у двадцять років одягає шапку і отримує ім'я» (Левінтон, 1997, с. 218-237).

Іншими словами, у двадцять років наставав той момент життя, який вводив людину в інший для нього стан, це була важлива життєва віха, важливий соціальний рубіж, кордон між двома періодами соціального часу – дитинством та дорослістю.

Вступ у період соціальної зрілості – це дар соціуму. Хлопчик не сам собою стає дорослим чоловіком, але його роблять таким, приймаючи до членів товариства чоловіків, що супроводжується церемонією посвячення (王玢玲, 2001, с. 571).

У китайській традиційній культурі перехід з одного стану в інший також супроводжувався відповідним ритуалом – надягання шапки, надзвичайно важливим для того, хто проходив через нього. Ритуал був урочистим та детально розробленим, сповненим глибокого внутрішнього сенсу, що зводився не так до акту переміщення з однієї вікової категорії в іншу, скільки, перш за все, як би до нового народження – народження аристократа. Ритуал одягання шапки був свого роду сертифікатом на звання, посаду, титул, належність до верхів. Тому він і проходив урочисто, за участю спеціально запрошених. «Якщо відкинути цей обряд, то світ не знатиме про вступ хлопчика в доросле життя». У «Лі цзі» («礼记») міститься інформація, пов'язана з трактуванням ритуалу надягання шапки. Глава сорок третя «Гуань і» («冠义») наводить деякі деталі здійснення важливого ритуалу, і навіть пояснює його сакральну значимість.

Ритуал одягання шапки проходили усі хлопці. Важливо тільки, щоб ця церемонія не відбувалася у дні жалоби по батькові, матері чи предкам. Для здійснення події за допомогою ворожіння обирався щасливий день. Процедура ворожіння була обов'язковою. Вкрай важливим для всього соціуму було знати, що всі дії в ході

ритуалу відбуваються через посередництво містичних сил, що знаходяться на боці колективу загалом та кожного його члена окремо. Будь-яке рішення приймалося залежно від того, як до події розташовані ці самі сили. Якщо одкровення не відбувалося спонтанно, його слід викликати. Терміном «ворожіння» можна позначити сукупність прямих і непрямих способів, за допомогою яких людина виявляла що для неї було надзвичайно важливим. Радитися з предками означало мати мудрість нічим не ризикувати без їхньої згоди, тому мета ворожіння, що включала в себе питання, адресовані потойбічним силам, найчастіше залишалася незмінною – задовольнити потребу людей у керівництві та безпеці (馬辛民 & 李學勤, 1997, с. 127-128, 155).

Ворожіння не так акцентує на важливості ситуації як такої, скільки підкреслює альтернативність можливої відповіді та непередбачуваність результату. Ворожіння – свого роду «воля Неба», якою в жодному разі не можна знехтувати, бо тоді буде ще гірше.

Використання процедури ворожіння говорить про сакральну значущість ритуалу, що підкреслюється і у тексті глави «Гуань і» («冠义») трактату «Лі цзі» («礼记»):

*«У давнину, здійснюючи ритуал одягання шапки, гадали на день, гадали на біня – шанували подію вдягання шапки.*

*Шанували подію вдягання шапки – отже, розуміли важливість обряду.*

*Розуміли важливість обряду – отже, усвідомлювали, у чому основа держави (王玠玲, 2001, с. 1048).»*

Під час звернення до предків за дозволом на проведення ритуалу надягання шапки родичі та гості займали відповідні місця у храмі, де проходила процедура. Перед жертovníком на землю проливали кілька крапель вина для зішестя духів. Вважалося, що духи, почувши винний аромат, спустяться на жертву. Очікуючи зішестя духів, чжу (старший член роду) здійснював поклони, потім вирушав до



правих східних сходів, що ведуть в зал, де було розставлено посудини для омивання рук. Вимивши руки, чжу підходив до жертovníка, кланявся і починав виливання вина по краплі в спеціальні судини. Цією дією чжу закликав духів охороняти життя юнака, який готувався прийняти обряд одягання шапки. Господар кланявся до землі, піднімався та відходив на своє місце. Потім починалося представлення хлопця духам предків, при цьому чжу знову робив поклони і приносив у жертву вино, вливаючи його по краплі в спеціальні судини, читали молитву. Читачем молитви могла бути спеціально призначена господарем людина з числа родичів чи гостей. Під час проголошення молитви читець ставав з правого боку жертovníка. У тексті молитви містилося звернення до предків (вказувалися їх імена, титули) з проханням дозволити вчинення обряду одягання шапки синові або родичу такого, що досяг повноліття. Важливо було докладно пояснити духам, від кого йде звернення, коротко описавши родовід. Після молитви чжу кланявся, повертався на своє місце. Поклонами господаря супроводжувалися проводи духів.

Основний зміст церемонії надягання шапки полягав у почерговому одяганні на голову хлопця, що приймала обряд, трьох видів церемоніальних головних уборів: цзибу «縗布», пібянь «皮弁», цзюебянь «爵弁» – від найпростішої до парадної:

*«Тричі вдягалася [шапка] – [кожен раз] все більш  
благородна» (王玢玲, 2001, с. 1048).*

Стародавні ритуальні головні убори були схожі на сучасні шапки, що закривають верхівку голови. Головний убір був смугою тканини, покладеною навколо зав'язаного вузлом волосся, покритим зверху провисаючим фрагментом тканини – таким чином виходило, що голова була вкрита повністю.

У день ритуалу всі в будинку прокидалися рано, і розпочиналася підготовка до церемонії. Насамперед, готували шапки та сукні для приймаючого обряд – лише три комплекти одягу. Головні убори розміщувалися на трьох спеціальних бамбукових підставках. Їх тримали троє помічників, що стояли обличчям у бік спуску на західних сходах храму предків, де відбувалася церемонія. У юнака, що приймав обряд, було особливе місце в головному залі тан, воно могло бути різним залежно від становища

парубка у ній. Так, старший син головної дружини займав місце біля парадних (східних) сходів, син молодшої дружини (а також молодший син головної дружини та діти інших дружин) розташовувався на сході північної частини зали. Урочисте розташування приймаючого обряд під час перебування у храмі предків – обличчям на південь. Це пов'язано з особливим шануванням південної просторової зони в китайській культурі. Наприклад, під час усіх офіційних церемоній Імператор також має бути обернений на південь.

Перед одяганням головного убору цзань (асистент чжу) розчісував юнаку волосся, потім обгортав йому голову шовковою тканиною – здійснював необхідні приготування. Щоб підкреслити сакральність церемонії та продемонструвати чистоту того, що відбувається, бінь (найважливіший гість) у спеціально відведеному місці у внутрішньому дворі храму здійснював омивання рук, потім піднімався в зал і прямував до того місця, де був парубок. Присівши перед ним, розв'язував шовкову пов'язку на його голові. Підвівшись, йшов до західних сходів, спускався на один щабель, приймав з рук помічника шапку цзибу та повертався туди, де стояв головний герой церемонії. Зупинившись перед юнаком, бінь вимовляв вітально-повчальну промову: «Той-то день того-то місяця – щаслива дата. Почнемо ритуал одягання на тебе шапки. Відкинь свої турботи дитячих років, час дбати про своє. Де дорослої людини. Бажаю тобі довголіття і щастя, нехай множаться удачі» (楊天宇撰, 1997, с. 103). Закінчивши говорити, бінь власноруч одягав на юнака шапку цзибянь, помічник відразу допомагав зав'язати тасьми. Бінь кланявся виконуючому ритуал і після цього молодик видалявся в приміщення храму фан, знімав різнокольоровий одяг, який він носив, будучи ще неповнолітнім, і одягав замість нього чорну ритуальну сукню сюаньдуаньфу («玄端服»), відповідну шапці цзибу, та у супроводі учасника церемонії цзаня, який допомагав йому з перевдяганням, виходив із покоїв, обличчям на південь, постаючи таким чином перед бінем, який зустрічав його з поклонами. Починався другий акт церемонії надягання шапки. Бінь двома руками приймав другу шапку, взявши її, підходив до неофіту, і обидва знову ставали навколішки. Стара шапка знімалася, бінь одягав на хлопця другу шапку і наставляв його щодо

вдосконалення в науках, дружніх відносин зі своїми однолітками, обрання собі у друзі найдостойнішого з них. Бінь піднімався з колін, ставав на своє місце, за ним піднімався юнак. Бінь кланявся йому, молодик знову виходив для зміни сукні.

Після виходу героя ритуалу до гостей, що супроводжується цзанем, бін вітав його низьким поклоном і розпочинався третій акт церемонії одягання шапки. Бінь, прийнявши від помічників третю шапку, знову підходив до неофіту. Обидва ставали навколішки, і відбувалася процедура надягання третьої шапки. Після цього молодик отримував наступну порцію настанов: тепер щодо турботи про збереження життя, виконання правил чесноти – це єдиний засіб заслужити благодать предків і стати знаменитим. Першим з колін піднімався бінь, потім – юнак. Таким чином, другий і третій акти церемонії загалом відповідали спочатку описаній дії за виключенням того, що вдруге бінь, підійшовши до західних сходів, опускався на другий ступінь, а втретє - на третій, тому що помічники, що тримали шапки розташовувалися на різних щаблях. Крім того, різним був зміст промов, з якими звертався бінь до хлопця, але зміст їх був схожим і полягав у настановах щодо вчення, турботи про збереження життя, виконання правил чесноти (оскільки це єдиний засіб заслужити прихильність предків) та вираженні різних побажань (Левінтон, 1991, с. 100).

Одне з найважливіших завдань церемонії, вважали ханьські вчені укладачі трактату «Лі цзі» («礼记»), – дидактичне, а саме: навчити молодика, що вступає в доросле життя, чинному вигляду та манерам, стриманого виразу особи, шанобливої розмови. Тому глава «Гуань і» («冠义») конфуціанського тексту вчить:

*«Початок розуміння ритуалу  
укладено [в] чинному вигляді [і] манерах,  
стриманий вираз обличчя,  
шанобливій розмові.  
Зовнішність [і] манери чинні,  
вираз обличчя стриманий,  
розмова шаноблива –  
тільки після [цього] [людина] готова [до розуміння] значимості*

*Лі.*

*За допомогою [Лі встановлюються] чинні [відносини між]  
правителем та підлеглим,  
родинні [відносини між] батьком [і] сином,  
гармонійні [відносини між] старшим [і] молодшим.  
[Відносини між] правителем [і] підлеглим чинні,  
[відносини між] батьком [і] сином споріднені,  
[відносини між] старшим [і] молодшим гармонійні –  
тільки після [цього] значення Лі стверджується» (王玢玲, 2001, с. 1047).*

На завершення відбувалася церемонія піднесення вина. Вона проходила з західної сторони від парадного входу до зали. Юнаку, який щойно вступив у доросле життя, на знак його повноліття підносилося молоде вино («醴酒»). Бінь підносив вино, звертаючись при цьому до нього з такими словами:

*«Солодке вино ліцзю витримано,  
відмінне сушене м'ясо  
та соус ароматний  
Прошу вклонитися та прийняти кубок,  
принести в жертву сушене м'ясо та соус,  
та вино ліцзю,  
щоб закласти основу твого благополуччя.  
Це велике щастя, отримане згори,  
довгі роки не повинно бути забуто» (楊天宇撰, 1997, с. 104).*

Обидва опускалися у поклони на коліна. Юнак, прийнявши вино, приносив спочатку його в жертву, проливавши кілька крапель на землю, потім потроху випивав, виконуючи дії відповідно до отриманих настанов. Піднявшись з колін (першим – бінь, за ним – юнак), кланявся з подякою біню в знак повного закінчення церемонії вдягання шапки. Бінь кланявся у відповідь.

Призначення бінем нового, дорослого імені, також було суворо регламентованою церемонією. Бінь західними сходами спускався із зали, зупинявся

у західній частині внутрішнього двору, звернувшись на схід. Чжу спускався в зал східними сходами, ставав у східній частині двору обличчям на захід. Неофіт знаходився зі східного боку західних сходів, обличчям на південь. Бінь оголошував обране ім'я, говорячи наступні слова:

*«Ритуал приготовлений повністю,  
цього щасливого дня найкращого місяця  
оголошую твоє друге ім'я.  
Твоє друге ім'я безперечно красиве,  
вартує лише видатного чоловіка.  
Несе в собі лише благословення,  
бажаю тобі до кінця віку носити його.  
Твоє друге ім'я те-то»* (楊天宇撰, 1997, с. 104).

Після закінчення ритуалу юнак повинен був вклонитися, тобто представитися у новому статусі батькам, старшим та почесним членам роду, всім іншим родичам. Він рухався до східної сторони двору та вітав поклоном мати, що чекала тут. Підносив сушене м'ясо, висловлюючи цим пошану. Прийнявши з повагою дари, мати мала намір піти, посвячений проводжав її укліном, мати знову робила уклін. На один уклін, виконаний сином, який щойно ритуально вступив у доросле життя, мати кланялася двічі – така форма відносин між жінкою та дорослим чоловіком у стародавньому Китаї, яка називалася «цзябай» («夾拜»).

Далі молодик вирушав вітати тих, родичів, що чекали на подвір'ї, які двічі кланялися, а він робив уклон у відповідь. Потім юнак виходив із храму, прямував у внутрішні покої, щоб привітати тіток і старших сестер – ритуальні поклони виконувалися як перед матір'ю. Представлення матері, родичам та порядок його виконання – є підтвердженням того, що з цього моменту юнаком в будинку виконуються дорослі ритуали (楊天宇撰, 1997, с. 105). З цього приводу у розділі «Гуань і» («冠义») сказано:

*«Зустрівся [з] матір'ю –  
мати вклонилася йому,*

*зустрівся [з] братами -  
брати вклонилися йому:  
[так відбувається тому, що став] дорослою людиною і з  
[Іншими] здійснює [дорослі] ритуали» (王玢玲, 2001, с.1049).*

Повернувшись додому, юнак знімав одяг цзюебянь, надягав чорну шапку, чорну сукню, темно-пурпуровий фартух і, тримаючи в руках підношення, вирушав вітати імператора. Підношенням, наприклад, міг бути фазан – як символ вірності та відданості (Левінтон, 1991, С. 105). Під час зустрічі слід було подарунок покласти на землю, оскільки не можна було самому передати його безпосередньо до рук правителя: передача «з рук до рук» могла бути здійснена лише між рівними.

Далі слідували візити-представлення з підношеннями до цинів і дафу, іншим шановним поважним людям. Якщо хтось із важливих родичів не був присутній на церемонії, юнак спеціально відвідував їх. Візити відбувалися також до наставників юнака, друзів батька. На цей рахунок у «Гуань і» («冠义») міститься така регламентація:

*«[В] чорній шапці,  
чорній сукні  
шанобливо тримає підношення для правителя,  
слідом іде з візитом та підношеннями до цін [і] дафу,  
поважним людям,  
виконуючи дорослі [ритуали при] зустрічі» (王玢玲, 2001, с. 1049).*

Усі ті, хто приймав юнака, мали сказати йому слова настанов. Настанови зводилися до наступного: наповнити себе внутрішнім змістом, збільшити свої чесноти, утвердитися в доброті, бути відданим правителю тощо. При цьому важливо пам'ятати, вчили наставники юнака, що це залежить від своїх прагнень (Кейдун, 2015а, с. 195-196).

Після закінчення церемонії бінь обдаровувався господарем відповідно до статку будинку. Щоб віддячити біню, чжу пригощав його вином. Ця церемонія називалася — «獻之禮». Ритуал складався з трьох етапів: сянь «獻», цзо «酢», чоу

«酉州». Сянь: чжу підносив біню вино; цзо: бінь у відповідь підносили вино чжу; чжу спочатку випивав сам, потім наливав вино і знову підносив біню – чоу. Висловленням подяки також були подарунки, які чжу дарував біню: п'ять шматків шовку і дві оленячі шкури. Церемонія на цьому закінчувалася. Бінь прощався, чжу проводжав його до воріт, двічі кланявся, потім відправляв людину віднести до будинку біня ритуальний піднос з жертвним м'ясом, що залишилося (楊天宇撰, 1997, с. 106). Гости (родичі, друзі) запрошувалися до столу, щоби відзначити свято.

## **2. Відображення концепту «Ритуал Лі» (禮) у описі ініціації дівчат в тексті конфуціанського канону «Лі цзі»**

У тексті класичного трактату «Лі цзі» («礼记») відсутній спеціальний розділ, присвячений опису події заклоювання шпильки – ритуалу ініціації дівчат чи хоча б його значущості: патрилійна культура виводила на перший план чоловіків, залишаючи жінок та їхнє життя в глибині внутрішніх покоїв будинку. Текст містить множинні вказівки щодо того, чому і в якому віці навчати хлопчиків, уникаючи при цьому якихось згадок про виховання дівчаток, адже «суспільна діяльність жінки значно простіша, ніж чоловіча» (Кассирер, 2002, с. 66). Реконструювати хід ритуалу можна лише за уривчастими відомостями джерел та за описами пізніших варіацій аналізованої події.

*«[Після того, як] дівчина була просватана,  
[для неї організують ритуал] заклоювання шпильки та  
нарікають дорослим ім'ям» (王玢玲, 2001, с. 21).*

Сучасні китайські дослідники, коментуючи класичний текст, пояснюють, що йдеться про ритуал для дівчат, подібний до ритуалу надягання шапки, який проходять хлопчики. (王玢玲, 2001, с. 21).

Вік, у якому дівчина може бути просватана, – п'ятнадцять-дев'ятнадцять років, відразу після цього їй «заклоюють шпильку», тобто дівчина проходить ритуал ініціації, під час якого їй роблять за допомогою шпильок «дорослу» зачіску. Ритуал, як правило, відбувається напередодні весілля. Часто його навіть розглядають як початковий етап у низці весільних церемоній.

Подібна ситуація корелюється з позиціями різних дослідників, які говорять про те, що жінки з настанням статевої зрілості відразу переходять у подружній стан, на що й націлені, власне, жіночі ритуали ініціації. Тому останні не мають на увазі спеціальних випробувань, будь-якого особливого навчання. Якщо настанови та повчання присутні, то знову-таки виключно в руслі підготовки дівчини до майбутнього весілля, яке вже призначено; вони покликані донести інформацію про правила ведення домашнього господарства, у тому, як налагодити добрі стосунки у будинку тощо.

У повній відповідності до того, як ритуалом одягання шапки юнаку керує батько чи старший брат – словом, старші члени сім'ї, роду, а головний убір одягає на голову юнака бін-чоловік, ритуалом заколювання шпильки повинна керувати заміжня жінка, у цьому випадку – головна дружина, господиня будинку, а шпильку в зачіску дівчині заколює бін-жінка (王玢玲, 2001, с. 743). За даними, які наводить Лі Аньчжай, ця важлива ритуальна дія могла здійснюватися господинею дому. (彭林著, 2005, с. 39).

Якщо дівчина не просватана, тоді чекають досягнення нею віку двадцяти років та організовують церемонію ініціації (王玢玲, 2001 с. 489-490). Її проводить заміжня жінка. Коли немає важливих подій, то таку зачіску дівчина не заколює, тільки-но закручує волосся у вузли по обом бокам голови (王玢玲, 2001 с. 742). Лі Аньчжай і в цьому випадку наводить цікаві доповнення, посилаючись на відомого юаньського коментатора класичних текстів Чень Хао: при здійсненні ритуалу щодо непросватаної дівчини не присутня господиня вдома, немає жінки-біня, та й сам ритуал спеціально не готується (彭林著, 2005, с. 39).

### **3. Відображення концепту «Ритуал Лі» (礼) у описі шлюбного ритуалу в тексті конфуціанського канону «Лі цзі»**

Шлюб – найважливіша подія у структурі життєвого циклу людини. У «Лі цзі» («礼记») шлюбному ритуалу присвячено розділ сорок четвертий «Хунь і» («昏义») («Значущість шлюбного [ритуалу]»).



Можливість одружитися молодик отримував відразу після проходження обряду ініціації – ритуал одягання шапки. Зміна юнаком костюма (з дитячого на дорослий) супроводжувалася дуже значними змінами в його житті та статусі.

Наступним етапом, який займав особливе місце у процесі соціальної трансформації індивіда, був шлюб, що припадав на пору фізичного розквіту життя людини. Уклавши шлюб, молодий чоловік ставав главою сім'ї та повноправним членом суспільства, включаючись у жорстку соціальну структуру, у якій його поведінка була великою мірою регульованою правилами (聂崇义, 2006, с. 218). Кінцевою метою шлюбу було поєднання двох родів та продовження поколінь (Левінтон, 1991, с. 1052). Отже, одруження було значною подією не тільки для конкретного індивіда, але і для всього соціуму: дітьми та нащадками гарантувалося благоденство як окремої людини, так і цілого суспільства. Більше того, насамперед це було справою саме сім'ї та роду.

Вік, який дає молодим людям можливість одружуватися, зазначений у розділі «Ней цзе» («内则») трактату «Лі цзі» («礼记»):

*«[Дівчина] п'ятнадцяти років заколює шпильку [у зачіску], двадцяти років – виходить заміж, [якщо] є [на те] причина, двадцяти трьох років виходить заміж»* (Левінтон, 1991, с. 489).

Юнак, відповідно до вказівок «Лі цзі» («礼记»), у двадцять років одягає шапку (Левінтон, 1991, с. 488) і отримує таким чином можливість побратися. Реалізувати цю можливість молодика належало до тридцяти років:

*«У двадцять років одягає шапку, починає вивчати ритуал...*

*У тридцять років обзаводиться сім'єю, займається чоловічими справами»* (Левінтон, 1991, с. 488).

Відповідно до зафіксованих у «Лі цзі» («礼记») установ, шлюбний ритуал складався з кількох етапів – нацай, веньмін, нацзі, новей, цинці, ціньїн, які у сукупності утворювали комплекс церемоній, званий лю лі 六禮 (Левінтон, 1991, с. 1052-1053). Лю – це свого роду регламентований порядок ритуалу (张岱年,

2010, с. 80). Зміст перших п'яти Зетапів був досить простим і фактично зводився до досягнення сторонами домовленості про шлюб.

Етап перший – нацай («納采»), посилення першого подарунка в будинок нареченої на знак заручин, свого роду «формальне сватання. У пізніші часи використовувалося також найменування «тицінь» 提親. Сім'я нареченого направляла до будинку нареченої посередника (Мейжень 媒人 – сваху), щоб зробити пропозицію. Отримавши попередню згоду, сторона нареченого знову надсилала мейжень – цього разу для того, щоб передати вітальний лист і гусака як подарунок. У давнину на кожному етапі здійснення шлюбного ритуалу сім'я нареченого підносила гусака. У канонічному тексті «Лі», докладно описується древній шлюбний ритуал, церемонія піднесення гусака згадується неодноразово (余英时, 2005, с. 962-966). У збірці «Лі цзі» («礼记») опис власне обрядового боку ритуалу скорочено до мінімуму, у ньому превалює ідеологічна оцінка події. Проте, дарування гусака також згадується (Qin, 1990, с. 1054).

Після прибуття посередника мейжень до будинку нареченої наставав найважливіший момент: прийнявши надіслане, сім'я нареченої цим підтверджувала свою згоду на майбутній шлюб.

Слід також відзначити деякі інші важливі деталі моменту. По-перше, до весілля всі контакти між сім'ями велися виключно за допомогою мейжень чи спеціального «представника», яким міг бути хтось із родичів та друзів дома нареченого (наприклад, один із синів або молодших братів батька). Головне, щоб це була «чесна і обережна людина».

Безпосередні взаємини були заборонені, щоб уникнути поспішних зв'язків між молодими, для «виховання у них таких якостей, як сором і скромність» (楊天宇撰, 1997, с. 115).

Другий етап шлюбного ритуалу – веньмін («問名») слідував відразу ж за першим. Вийшовши з воріт храму предків будинку нареченої, де проходив обряд нацай, посередник не повертався до себе, а, почекавши короткий час, знову входив до будинку нареченої - дізнатися її спадкове ім'я сін («姓») (вказувало на приналежність

до роду) і ши («氏») (мало кланове походження), щоб сторони могли зрозуміти кровні відносини та уникнути ситуації поєднання шлюбом представників одного роду:

*«У дружини не беруть [дівчину] такого ж прізвища»* (Qun, 1990, с. 1118).

У стародавньому Китаї 1-го тисячоліття до н.е. рід вважався екзогамною спадковою організацією, і одружуватися членам однієї і тієї ж родинної групи було заборонено. Це правило зберігало свою жорстку регламентацію до періоду Чжаньго (V-III ст. е.). Вважалося, що якщо одружуються молоді люди, які належать до одному роду, то їхнє потомство не зможе плодитися і розмножуватися (楊天宇撰, 1997, с. 116). Дізнавшись імена нареченої, у сім'ї нареченого ворожили.

Якщо гадання пророкувало шлюбну успіх, то до будинку нареченої знову прямував посилальний мейжень повідомити приємну звістку – починався наступний, третій етап шлюбного ритуалу, який називався нацзі («納吉»). Дізнавшись про вдале пророкування, батько нареченої скромно говорив: «Моя дочка не дуже освічена, боюся, не гідна Вашого будинку. Але якщо отримано щасливу звістку, моя сім'я теж прагне заволодіти успіхом, тому не наважуюсь відмовляти» (楊天宇撰, 1997, с. 117).

Наступ четвертого етапу шлюбного ритуалу – начжен («納徵») – означало, що шлюбна змова виявилася успішною, сторони досягли домовленості і з цього часу між ними встановлені відносини. Вчинення обряду начжен полягало у посилці батькам нареченої так званих «змовних дарів» («聘禮»). Такими дарами були: чорна та лілова шовкова тканина – всього 5 штук, оленячі шкіри – 2 штуки (楊天宇撰, 1997, с. 117).

Етап шлюбного ритуалу цинці («請期») був пов'язаний із призначенням часу весілля. Урочистий день родина нареченого визначала за допомогою гадання. Дізнавшись від вищих сил дату майбутньої церемонії, але бажаючи висловити повагу батькам нареченої, до них у будинок сторона нареченого знову відправляла посередника мейжень, який мав просити призначити термін весілля.

У відповідь на це прохання глава сім'ї нареченої скромно і чемно відповідав: «Прошу вирішити це питання в будинку майбутнього чоловіка» (楊天宇撰, 1997, с. 117). Тобто посильному нічого не залишалось, як повідомити сім'ю нареченої вже й так відому дату весільної церемонії.

Таким чином, більшість обрядів, що становили шлюбний ритуал, були досить прості; будучи по суті шлюбною угодою, вона виконувалася безпосередньо мейжень і главою сім'ї нареченої, взаємодія сторін відбувалося здебільшого у храмі предків будинку нареченої, де господар сім'ї приймав звістки і подарунки.

Ключовим етапом ритуалу була церемонія циньїн («親迎») – зустріч нареченого та нареченої, яка відрізнялася за змістом дій та складом учасників від попередніх етапів. Перед відправленням нареченого на зустріч із нареченою, у домашньому храмі знову приносилися жертви, читалася молитва, предкам повідомляли про підготовку ритуалу вступу в шлюб, батько наставляв сина словами про надзвичайну важливість цієї події, на порозі якої юнак перебував, – зустріч нареченої, його майбутньої дружини:

*«Батько [здійснює] вилив вина за сина  
і велить йому [вирушати для] зустрічі [нареченої]»* (Qun, 1990, с. 1054).

Важливість цієї події визначалася великою відповідальністю, яку тепер треба було нести перед предками як за себе, так і за дружину.

Син обіцяв виконувати настанови батька. Потім наречений сідав у чорний екіпаж і вирушав до будинку нареченої. У двох інших екіпажах, випереджаючи нареченого, рухалися інші учасники церемонії, тримаючи в руках смолоскипи, та висвітлюючи ними шлях екіпажу нареченого (楊天宇撰, 1997, с. 119).

У будинку нареченої також готувалися до приїзду нареченого. Родичі нареченої в домашньому храмі влаштовували пишній бенкет для духів предків. Глава будинку читав молитви, в яких просив благословення на заміжжя своєї дочки і на її одруження. Наречена з прикрасами у волоссі, стояла, звернувшись обличчям на південь у центрі покоїв, чекаючи приходу нареченого. Наставниця «姆» знаходилася праворуч від нареченої, служниці, які мали супроводжувати дівчину до будинку нареченого, – позаду неї.

Коли наречений підходив до воріт, батько нареченої виходив зустріти його і запрошував увійти. Піднявшись у зал будинку, батько зупинявся біля парадних східних сходів обличчям на захід. Наречений рухався від західних сходів, якими

піднімався, здійснював ритуал укліну перед тестем, після чого спускався по західних сходах та виходив. Наречена, слідуючи за нареченим, покидала покої, спускалася із зали. У цей час її батько, перебуваючи на східних сходах, наставляв дівчину: «Твердо пам'ятай про те, що потрібно з повагою віддаватись будь-якій справі з ранку до вечора, ні в якому разі не можна йти проти волі свекра та свекрухи!».

Потім дарував подарунки: одяг, шпильки для волосся та інше, щоб дочка, бачачи перед собою ці речі, пам'ятала про рідний дім. Мати пов'язувала дівчині поясок, чіпляла ліворуч шовкову хустку, і, повчаючи дівчину, говорила: «Треба бути старанною, треба бути завжди дбайливою, і білим днем і темної ночі суворо дотримувати борг дружини та невістки!» У супроводі родичів дівчина йшла до воріт, де одна з молодших дружин батька «庶母» прив'язувала їй на пояс розшитий шовковий мішечок і повчала: «Щасливо слухай те, що кажуть тобі батько та мати; щоб ніколи не робити помилок, частіше дивися на цей мішечок – і не забудеш батьківських настанов». Наречена піднімалася у весільний екіпаж, а наречений, допомагаючи, сам тримав для неї мотузяні поручні, наставниця накидала на неї накидку від вітру та пилу. Наречений починає везти візок вперед; після того, як колеса робили три обороти, візник змінював нареченого і далі сам керував візком. Наречений пересажувався у свій чорний екіпаж і поспішав першим дістатися свого будинку, щоб чекати біля воріт прибуття молодої дружини (楊天宇撰, 1997, с. 119-120).

З приїздом наречених починався весільний бенкет. Організацією для молодих застілля займався помічник цзань. Прислужники лили воду, почергово допомагаючи нареченому та нареченій вимити руки. Наречені сідали один навпроти одного. Перед кожним стояв однаковий набір страв: так звані головні страви – просо «黍» і просо «稷», а також приправлені страви – суп «涪», соус «醬», овочі «菹», равлики в розсолі «醢». У центрі столу були особливі страви, вони були спільними, для наречених – жертвна чаша з в'яленою струганиною «腊俎», жертвна чаша з рибою «魚俎», жертвна чаша з кабанятиною «豚俎». Страви, приготовані для наречених, були досить простими, та їли молоді на весільному бенкеті небагато. Спочатку пробували просо шу, потім їли суп, потім їли м'ясний соус. Така послідовність прийому їжі

називалася «одне коло» — «飯». Так потрібно було зробити тричі — «три кола». «Три кола» символізували насичення, гуляння на цьому для молодих завершувалося. Після їжі для гігієни рота та кращого засвоєння їжі слід було тричі прополоскати рот вином, двічі для цього молоді використовували кубки цзюе «爵», а втретє — парні винні чарки цзінь «盞», виготовлені з половинок одного гарбуза спеціально для наречених. Абсолютно незнайомі раніше молоді люди стали подружжям і найближчими один одному людьми.

Важливою частиною шлюбного ритуалу було поклоніння нареченої свекру та свекрусі: весілля лише ритуально оформляло те, що батьки брали прийомну дочку, а не те, що син брав собі дружину; в родині дружина була насамперед приналежністю батьків чоловіка, саме їм вона зобов'язувалася виконанням своїх найперших обов'язків. Наступного після весілля ранку молода дружина повинна була встати рано; умившись і одягнувши чистий одяг, вирушала, щоб представитися батькам чоловіка:

*«Вставши рано, невістка миє голову, купається, чекаючи на зустріч [з батьками чоловіка]»* (Qun, 1990, с. 1054).

Свекр на правах господаря займав місце на східних сходах, свекруха на правах дружини господаря займала місце із західного боку біля дверей, що ведуть у покої. Невістка тримає в руках плетені бамбукові кошики з підношеннями, західними сходами піднімалася в зал.

Спочатку вона кланялася свекру, здійснюючи ритуал представлення перед ним. Коли ритуал був закінчений, молода жінка ставила перед свекром кошик, наповнену жужубами та каштанами. Свекор, погладжуючи кошик, давав зрозуміти, що подарунки прийнято. Після цього невістка підходила до свекрухи, кланялася їй, здійснюючи ритуал представлення, потім ставила перед свекрухою інший кошик, наповнений сушеним м'ясом. Свекруха піднімала кошик, показуючи тим самим, що подарунки прийняті (楊天宇撰, 1997, с. 122). Помічник цзань від імені свекра та свекрухи здійснював ритуал піднесення невістці вина. Для ритуалу використовувалося молоде солодке вино лі. Приймавши вино і зробивши їм жертвопринесення, молода жінка сама випивала вино; потім, принісши в жертву соус

фухай 脯醢, вона виносила за браму сушене м'ясо, щоб передати посланій з її будинку людині – він віднесе це м'ясо її батькам показати, що її зустріли належним чином у сім'ї чоловіка. Сенс ритуалу полягав у тому, щоб показати, що наречена офіційно прийнята до членів сім'ї (Qun, 1990, с. 1056). Потім невістка підносила свекру і свекрусі кабанятину – зварене поросся. Особливо приготоване і розрізане навпіл поросся спочатку поміщали в триніжок дін 鼎, перед їжею триніжник виносили і м'ясо перекладали в ритуальні чаші окремо для свекра та свекрухи. Сенс цієї церемонії полягав у тому, щоб ще раз підтвердити, що наречена стала членом сім'ї чоловіка (楊天宇撰, 1997, с. 122) і почала виконувати обряди шанування свекра та свекрухи, як належить невістці.

На завершення свекор і свекруха гостинно пригощали невістку, підносили подарунки:

*«На інший день  
свекор [і] свекруха ритуалом підношення  
спільно винагороджують невістку -  
пригощають вином» (Qun, 1990, с. 1056).*

Текст канонічного трактату «Лі цзі» («礼记») показує, що весілля повинно було проходити в цілому досить просто – у цьому основна відмінність чжоуського варіанта ритуалу, зафіксованого в класичному тексті, від пізніших способів його реалізації. Страв на весільному бенкеті було небагато, були відсутні пишні привітання, не звучала музика. За стародавніми церемоніями, у будинку одруженого три дні не бувало музики. У чому причина такого відношення до весільної церемонії? Відповідь міститься в «Лі цзі» («礼记»), у розділі «Цзен-цзі вень»:

*«Сім'я нареченої  
три ночі не гасить свічки –  
думає [про] розлуку [з дочкою].  
[В] сім'ї нареченого  
три дні не виконують музики –  
думають [про] зміну поколінь» (Qun, 1990, с. 312).*

Таким чином, для обох сімей весілля – подія не з розряду святкових, а тихе та спокійне, більше того, сказано у розділі «Цзяо те шен», – навіть пов'язане зі смутком (Qun, 1990, с. 440).

Значну увагу у розділі «Хунь і» («昏义»), присвяченому шлюбу, приділено значимості шлюбного обряду. З усіх ритуалів основу «великого тіла ритуалу» («禮大體»), складає саме шлюбний:

*«Коли початок ритуалу [укладено] у вдяганні шапки,  
основа – у шлюбі,  
важливість – у жалобі [і] жертвоприношенні,  
шанування – в аудієнції [і] запрошенні [на службу],  
дружба [проявляється в] стрільбі з лука [і] на бенкеті –  
це і є "велике тіло ритуалу"» (Minjie, 2011, с. 1055).*

При цьому головним завданням молодих є «шанування [і] дотримання, повага [і] точне [дотримання шлюбного ритуалу]» (Minjie, 2011, с. 1055).

Почуття молодят тут виявляються відсунутими далеко на другий план: «[Спочатку] – шанування [і] дотримання, повага [і] точне [дотримання шлюбного ритуалу], а потім - почуття нареченого і нареченої» (Minjie, 2011, с. 1055).

Зміст глави «Хунь і» («昏义») допомагає зрозуміти такий порядок почуттів та відносин. Точне дотримання ритуалу спричиняє складання таких необхідних умов стабільності суспільства та держави, що впливають одна з одної:

*«Велике тіло ритуалу:  
з його допомогою формується відмінність [між] чоловіком і  
жінкою,  
і встановлюється [почуття] обов'язку [між] чоловіком [і] дружиною.  
[Коли між] чоловіком [і] жінкою є відмінність,  
тоді потім [між] чоловіком [і] дружиною буде [почуття] обов'язку;  
[коли між] чоловіком [і] дружиною є [почуття] обов'язку,  
тоді потім [між] батьком [і] сином будуть споріднені почуття;  
[якщо між] батьком [і] сином є родинні почуття,*



*тоді потім правитель [і] чиновник точно [слідуватиме відносинам] (Minjie, 2011, с. 1055).*

Набагато важливіше почуттів виявляється і жіночий послух фу шунь 婦順, що лежить у руслі виконання шлюбного ритуалу. Жіночий послух можна назвати кодексом поведінки жінки у сім'ї:

*«Жіноча слухняність –  
[це] шанобливість до свекру [і] свекрухи,  
згода з домочадцями,  
а потім - гідна пара чоловікові,  
щоб займалася [домашніми] справами: [пряла] шовкову нитку  
[і] луб'яне волокно, [ткала] полотно [і] шовк,  
щоб була вимоглива, ощадлива, запаслива та накопичувала  
про запас» (Minjie, 2011, с. 1057).*

Володіння перерахованими навичками та вміннями не давалося з народження. Цьому слід було старанно вчитися. За три місяці до заміжжя в домашньому храмі предків для молодої дівчини організовували навчання необхідним знанням та навичкам. Предметами навчання були: жіноча чеснота (моральні правила поведінки жінки), жіноча бесіда (уміння вести майстерний діалог, тримати себе в суспільстві), жіночий образ (витончені манери, охайність, елегантна зовнішність), жіноча робота (жіночі обов'язки по дому, рукоділля) (彭林著, 2005, с. 119). Всі набуті якості були необхідні жінці з метою досягнення внутрішньої гармонії та порядку:

*«...невістка [спочатку готується до] жіночого послуху,  
а [потім – щоб] усередині [були] гармонія [і] порядок;  
[коли] всередині гармонія [і] порядок,  
потім – сім'я може бути довговічною» (Кі, 1885, с. 1057).*

«Жіночий послух», як і «чоловіча освіченість», формували звичаї, тому вважалося, що коли обидві ці якості приведені в гармонію, то держава – в мирі та порядку, у тому стані, який у «Лі цзі» («礼记») названо «великою благодаттю» 盛德:

*«Освіта [і] послух формують звичаї,*

*зовнішнє [і] внутрішнє гармонійні [і] слухняні,  
державна [у] мирі [і] порядку –  
це і називають великою благодаттю» (Minjie, 2011, с. 1059).*

Де постає в цьому фрагменті як творча сила, чия дія спрямована від хаосу до космосу, і конкретно – від стану деструкції до збереження та творення у сфері соціального світоустрою та державної впорядкованості (Xianzhe, 1996, с. 37-39). Велика благодать, про яку йдеться в тексті, досягнута шляхом гармонізації різних сил та факторів і є граничним ступенем благодіючого стану суспільства та держави. Таким чином, жіночий послух фушунь сприймався ханьським ученим-упорядником «Лі цзі» («礼记») засобом досягнення стану граничної гармонії.

Значимість шлюбного ритуалу підкреслена тексті «Хунь і» («昏义») згадкою тієї уваги, яку виявляв до нього благородний чоловік цзюнь-цзи, що є ідеалом конфуціанської особистості, носієм сукупності конфуціанських чеснот.

*«Шлюбний ритуал*

*тягне за собою щастя [і гармонію] з'єднання двох родів,  
приносять жертви в храмі предків цзунмяо,  
і продовжують покоління –*

*[в цьому] причина [того, що] цзюнь-цзи уважний до нього» (Minjie, 2011, с. 1052).*

На наш погляд, у цьому фрагменті вказані ключові життєві орієнтири поведінки для цзюнь-цзи, не духовні його прагнення (про що завжди згадується при характеристиці основних положень конфуціанства), а саме життєві – найпрагматичніші цілі: з'єднатися у шлюбі, уклавши гармонійний і щасливий союз і продовжувати покоління.

Необхідним для цього є храм цзунмяо (його наявність, підтримка, відповідна повага до нього) та жертвопринесення в ньому предкам роду.

Високо цінували шлюбний ритуал досконалі вани 聖王 – ідеальні правителі давнини, чия діяльність служила виключно на благо всієї Піднебесної:

*«[Коли] всередині гармонія [і] порядок,*

*потім – сім'я може бути довговічною. Тому досконалі мудрі вани цінували це»* (Minjie, 2011, с. 1057).

Найважливішим фрагментом аналізованого тексту є сюжет, що визначає взаємозв'язок та аналогії між поведінкою правителя Тянь-цзи та його дружини хоу, з одного боку, та благополуччям суспільства та держави – з іншого:

*«Тянь-цзи займається чоловічою освіченістю,  
хоу займається жіночим послухом.*

*...Освіта [і] послух формують звичаї,  
зовнішнє [і] внутрішнє гармонійні [і] слухняні,  
держава [у] світі [і] порядку –*

*це і називають «великою благодаттю»* (Minjie, 2011, с. 1059).

Справи сімейні уподібнюються справам державним: головне і в тому, і в іншому – освіченість, послух, гармонія, порядок. В сукупності все це становить «велику благодать». Таким чином, усі фрагменти тексту глави «Хунь і» («昏义»), що передають деталі поведінки учасників, їх зовнішнього вигляду, способу мислення, використовуваної атрибутики тощо служать основою, на якій вибудовується конструкція, що забезпечує стабільність соціуму та державі.

Опис шлюбного ритуалу у класичному конфуціанському трактаті «Лі цзі» («礼记») - це не тільки і навіть не стільки регламентація порядку здійснення обряду, покликаною поєднати шлюбними узами дві сім'ї з продовження роду. Мета включення до трактату цього розділу тексту – показати значущість шлюбного ритуалу в загальному комплексі «великого тіла ритуалу».

### **3. Відображення концепту «Ритуал Лі» (礼) у описі поховально-траурного ритуалу в тексті конфуціанського канону «Лі цзі» («礼记»)**

Ставлення до смерті, похоронів, жалоби в китайській культурі з давнини лежало в руслі культу предків і забезпечувалося необхідністю дотримання всіх найважливіших регламентацій, пов'язаних з проходами померлого в інший світ та принесення йому відповідних почесей.

У «Лі цзі» («礼记») найбільший масив тексту присвячений характеристиці питань, пов'язаних зі смертю та траурними церемоніями. Цілий ряд глав трактату зачіпає виключно цю тематику: розділ 15 «Сан фу сяо цзі», розділ 22 «Сан да цзі», розділ 34 «Бень сан», розділ 35 «Вень сан», розділ 36 «Фу вень», розділ 37 «Цзянь чжуань», розділ 38 «Сань нянь вень», розділ 49 «Санфусі чжі». Крім того, інші розділи тексту містять фрагментарну інформацію, яка доповнює та розвиває загальні уявлення, пов'язані з жалобою (Peng & Xi 1986, с. 84).

Коли стан вмираючого не лишав вже жодної надії, у будинку починали готуватися до відходу людини та майбутнього після прощання з ним. Усі кімнати виметали та вимивали начисто. Із приміщення виносили музичні інструменти. Домашні прагнули того, щоб момент смерті застав умираючого у внутрішніх покоях будинку, в задньому приміщенні ши «室», де, як вважалося, панує правильна природа та проявляються правильні емоції. Вмираючого клали біля північної стіни головою на схід. Ліжко при цьому не використовували, розкладаючи постільні речі на підлозі (Minjie, 2011, с. 744).

З вмираючого знімали весь натільний одяг, змінюючи його на новий чистий. Новий одяг одягали і всі домашні. Між зубами вмираючого вставляли роговий черпачок цзяоси «角柶», за допомогою столика фіксували ноги (Minjie, 2011, с. 758). За необхідності четверо близьких тримали руки та ноги хворого, стримуючи його передсмертні судоми. Якщо людина вмирала тихо, то на ніс і рот йому клали легку шовкову вату, спостерігаючи таким чином за диханням – чи не перервалося. Регламентації наказували, що чоловіки повинні вмирати на руках у чоловіків, жінки – у жінок (Minjie, 2011, с. 744).

Вважалося, що зупинка дихання ще не означала остаточного відходу із життя. Потрібно було обов'язково провести церемонію фу «復» – закликання душі померлого – Хунь «魂». Закликання душі – вираз надії живих повернення ближнього. Хунь співвідноситься з духовним початком у людині, це його чуттєві, психічні сили; змістищем хунь є по «魄» – оболонка. Поки людина живе, хунь знаходиться всередині, душа іманентна тілу і прив'язана до нього, душа - не що інше, як саме життя

(Minjie, 2011, с. 171). Як тільки хунь і по відокремлюються один від одного і покидають тіло, людина вмирає. Відразу після смерті хунь перебуває недалеко від по, і близькі померлого, не бажаючи повірити в те, що кохана ними людина йде назавжди, вважали, що це тимчасово, і якщо повернути душу хунь, то життя відновиться (Minjie, 2011, с. 1131).

Церемонія фу полягала у наступному. Встановлювали сходи, що ведуть на дах будинку. Фучже «復者» брав одяг покійного, накидав його на ліве плече, при цьому комір сукні заправляв за пояс свого вбрання. Той, хто закликав душу, піднімався на дах зі східного краю передньої стріхи вдома. Діставшись до середини, підбирався на коник, ставав обличчям північ і, розмахуючи одягом покійного, тричі видавав протяжний крик, закликаючи душу повернутися. Після цього фучже кидав одяг на землю перед будинком. Одяг підбирали ті, що знаходилися внизу, вносили в будинок і накривали ним тіло померлого, сподіваючись, що, завдяки цим діям, душа хунь зможе повернутися. Той, хто закликав душу, в цей час спускався з даху. Знову перевіряли дихання, мацали пульс, щоб упевнитись у тому, чи справді настала смерть. Встановлення щодо порядку траурних дій після смерті, зафіксовані в «Лі цзі»

(«礼记»), диктували таку послідовність: коли людина померла, спочатку закликають душу; тільки оплакування може бути здійснено перед цим; інші жалобні відносини відбуваються після./

*«Лише оплакування [померлого] переду фу [може бути  
скоєно],  
[зробили] фу, потім займаються справами, [пов'язаними з]  
смертю» (Minjie, 2011, с. 746)*

Після здійснення церемонії фу наступала черга вчинення ритуалу жертвопринесення дянь «奠». Основна мета похоронних церемоній – належним чином забезпечити перехід померлого з одного світу в інший. При цьому дві найважливіші задачі стояли перед родичами, що забезпечували цей перехід. Зацікавлені в тому, щоб душа померлого згодом надавала сприятливий вплив на них, близькі покійного прагнули виконати точно всі покладені дії щодо, по-перше, тіла

померлого члена сім'ї чи роду, а по-друге – його душі хунь. Жертвопринесення дянь якраз і було спрямоване на служіння хунь. Воно мало на увазі піднесення вина та інших ритуальних продуктів: їх клали на землю – це дія і називалася дянь.

Проводили церемонію оплакування – куюн «哭». У приміщенні будинку ши тіло клали головою на південь, ногами на північ (Кейдун, 2015b, с. 218) рівно під вікном біля південної стіни, покриваючи його стьобаним похоронним покривалом саваном, знявши одягнений перед смертю новий одяг (Qun, 1990, с. 758). Численні родичі, які зібралися для оплакування, розташовувалися у суворому порядку навколо тіла померлого. Зі східної сторони від покійного знаходився спадкоємець (старший син), який був розпорядником санчжу «喪主» при скоєнні похоронних та жалобних церемоній. За ним, повернувшись обличчям на захід, його молодші брати, брати батька. Місце дружини спадкоємця – навпроти санчжу, із західної сторони від померлого обличчям на схід; за нею вишиковувалися дружини, діти та онуки братів. Ці люди, складаючи коло найближчих родичів, повинні будуть дотримуватись жалоби найсуворіших ступенів – чжаньцуй, цзицуй, дагун. Місця для решти родичів мали на увазі два можливі розташування. Жінки перебували в тій частині залу тан, яка виходила на внутрішні покої будинку. Чоловіки знаходилися в частині залу тан, зверненої до внутрішнього двору та воріт вдома. Незалежно від місця розташування, всі інші родичі стояли, звернувшись обличчям на північ. Таким чином, порядок розташування під час церемонії куюн диктувався наявністю та ступенем кровної спорідненості з покійним (楊天宇撰, 1997, с. 218-219). Усі оплакували того, хто пішов із життя.

Найближчі, наприклад, чоловіка, могли робити це надзвичайно емоційно:

*«По-горобиному підстрибує,*

*голосно ридає:*

*так, ніби руйнується стіна.*

*печаль [і] скорбота досягають межі.*

*Тому кажуть:*

*«Вдаючись до скорботи, оплакує [померлого],*

*страждає – таким чином проводжає його».*

*Проводжає тіло, що йде,*

*зустрічає душу, що повертається» (楊天宇撰, 1997, с. 987).*

Траурне ложе, на яке після оплакування поміщали тіло, влаштовувалося в такий спосіб. Спочатку споруджували підставку пань 盤, яку у теплу пору року наповнювали льодом для охолодження тіла. На підставку встановлювали одр, покриваючи його бамбуковою підстилкою, кладучи подушку. Поки не здійснено омивання тіла, до настання обряду сяолян, бамбукову підстилку не покривали циновкою.

Омивання здійснювали, використовуючи для цього спеціальну ємкість юйчуан «浴床» завдовжки один чжан два лі шириною чотири рази по чотири лі, уперек якого клали дерев'яну/бамбукову підстилку. Юйчуан «浴床» був споруджений у вигляді піддону, що має по краях огороження: завдяки цьому вода з нього випливала тільки через спеціально влаштований стік (楊天宇撰, 1997, с. 548). «Лі цзі» («礼记») про процедуру обмивання тіла померлого містить таку інформацію. Воду набирали з колодязя і несли в цебра, піднімаючись західними сходами до залу тан. Один із прислужників приймав воду біля порога тан і вносив її у покої ши, де було тіло. Четверо помічників, затуляючи покійного, тримали похоронне покривало лянцінь. Прислужники удвох обмивали тіло, черпаючи дерев'яним ковшем принесену воду, налиту в таз. Якщо вмирала жінка, то тримали похоронне покривало та омивали покійну також жінки. Тіло поливали водою, мили тонкою тканиною, потім промакували купальним халатом – все так, як відбувалося у звичайні дні раніше. Підстригали нігті на ногах. Воду, якою користувалися для омивання тіла, виливали в яму (楊天宇撰, 1997, с. 758).

Обмивши тіло померлого, шовковою стрічкою пов'язували йому волосся, заколювали їх шпильками, одягали білизну (Qun, 1990, с. 220). Наставала черга процедури фаньхань «飯含», яку здійснювали після обмивання тіла. Померлого ставили на траурне ложе, бамбукова підстилка якого тепер була вкрита циновкою. Санчжу клав у рот покійному рис, зачерпуючи його ложкою з посудини, і нефрит (або,

залежно від статусу покійного, перли, бірюзу, раковини). Ротову порожнину слід заповнити цілком.

Сенс цих дій пояснювався необхідністю посмертного забезпечення померлого, який має бути забезпечений усім на своєму шляху в інший світ.

Перш ніж покласти покійного в труну, з тілом робили комплекс маніпуляцій, одягаючи його у необхідні атрибути похоронного оздоблення.

Ці дії позначали загальним терміном сі «襲», що має на увазі процедури янь, тянь, мі му, люй, чуань і, мао. За допомогою янь «掩» покривали верхівку голови, зв'язували його кінці біля шиї внизу щік і біля потилиці. Вуха наповнювали шовковою ватою – це називалося тянь 瑱. Обличчя покійного покривали мі му «幘目», зав'язуючи тасьми на потилиці (楊天宇撰, 1997, с. 527-528). Люй «履» – одягання взуття, чуань і «穿衣» – вбрання покійного в одяг, мао «冒» – покриття убором голови.

Найважливішими похоронними церемоніями були сяолян «小斂» і далян «大斂». Сяолян робили на другий день після смерті в приміщенні ши (楊天宇撰, 1997, с. 532; 34; 763) – там, де як і раніше було тіло. Основним змістом цієї процедури було вбрання покійного у відповідний одяг та похоронне покривало цинь. «Упаковане» таким чином тіло потім перев'язувалося плетеними полотняними поясами сяо «絞». Порядок дій під час здійснення сяолян був наступним. Пояси – вузькі витягнуті фрагменти тканини – укладали в такому порядку: три у горизонтальному напрямку, зверху один у поздовжньому напрямку, всі полотнища мали роздвоєні краї для зручності перев'язування.

На пояси клали похоронне покривало, на якому розміщували тіло (楊天宇撰, 1997, с. 535). Небіжчика, вже обмитого і в чистому нижньому одязі, тепер треба було одягнути ще в додаткове вбрання. Під час церемонії сяолян використовували дев'ятнадцять комплектів одягу. При підготовці одяг завчасно розміщували в східній частині дому, виставляючи її на огляд. Викладаючи предмети одягу, робили це у напрямі від півночі на південь. Ворот одягу повинен бути звернений на захід, а найпочесніші предмети перебували у північній частині. Усі речі мають бути розгладженими, лежати рівно. До числа предметів, які не виставлялися напоказ,



належали пояси сяо і саван цинь. Одягаючи покійного, ритуальне вбрання заборонялося перевертати, поділ неодмінно запазували ліворуч, обов'язково зав'язували мертвим вузлом. Одяг, піднесений або подарований, на покійного не одягали (Qun, 1990, С. 763, 765, 766).

Під час церемонії сяолянь санчжу знаходився тут же, у приміщенні ши поруч із тілом, з його східного боку, звернувшись обличчям на захід, дружина санчжу займала місце навпаки, повернувшись на схід. Коли процедура сяолянь закінчувалася, пара припадала до тіла, голосно ридаючи. Смерть близької людини диктувала їм внутрішні переживання, пов'язані з болем втрати:

*«...[на] серці – гіркота,  
[в] помислах – скорбота,  
страждання [пронизує до] нирок,  
висушує печінку,  
зводить легені ...» (Qun, 1990, С. 977).*

А також необхідність зовнішніх змін – в одязі, поведінці, харчуванні, способі життя та ін. Санчжу оголював ліве передпліччя, розпускав пасма волосся на голові, стягуючи їх потім траурною пов'язкою:

*«Тільки помер близький,  
[шановний син] збирає [волосся у] вузол,  
оголює ноги,  
підбирає пологи одягу,  
склавши руки, плаче...  
волога не зрошує рота,  
три дні не розводить вогонь,  
тому сусіди для скорботника готують чжоу, щоб  
нагодувати його.  
Коли всередині сум,  
то зміниться і зовнішнє;  
[коли] скорбота в серці,  
тоді рот не [відчуває] солодоці їжі,*

*тіло не прагне [до] краси...*

*тому оголює [плечі] і б'ється від горя по померлому...»* (Qun, 1990, С. 977-978).

Дружина санчжу теж збирала волосся у вузол пеньковим шнурком, зав'язувала пеньковий пояс:

*«Заміжня жінка не оголює [плечі],*

*тому відкриває груди,*

*вдаряє в серце,*

*по-горобинному підстрибує,*

*голосно ридає...»* (Qun, 1990, С. 978).

Для похорону готували похоронну атрибутику мінці «明器», яка мала бути похована разом із померлим. У «Лі цзі» («礼记») так пояснюється призначення мінці:

*«... Мінці – це те, [чим користуються] духи гуї,*

*цзіці – це те, [чим користуються] люди»* (Qun, 1990, С. 117).

Дві категорії атрибутики відносили до мінці: перша – ті речі, якими користувався померлий за життя, друге – символічне начиння, виготовлене спеціально для того, щоб бути похованим разом із тілом (наприклад, музичні інструменти, військові, ритуальні приналежності та ін.). Мінці виставляли із західного боку траурного візку у строго визначеному порядку.

Після завершення похорону близькі поверталися до храму предків для вчинення церемонії фаньку «反哭». Цей момент описаний у «Лі цзі» («礼记») наступним чином:

*«Шановний син, повернувшись [для] оплакування,*

*так засмучений,*

*ніби шукав [щось], та не знайшов.*

*Тому поважний син, проводжаючи [батька], –*

*ніби [дитина] тягнеться [до матері],*

*поважний син, повертаючись, –*

*ніби сумнівається, чи зможе душа повернутися.*

*Шукає, але немає місця, де може знайти батька:*

*входить у ворота, але не бачить [його],*

*піднімається [в] зал – знову не бачить,*

*входить [в] покої – знову не бачить.*

*Втратив [батька]!*

*Втратив [близького]!*

*Чи не побачити більше ніколи!*

*Тому оплакує [померлого], віддаючись скорботі,*

*вичерпавши смуток, тоді [лише] зупиняється [скорбота].*

*[В] серці досада, важкість, розчарування, стогін!*

*Серце втратило надію, [в ньому лише] горе, і тільки!*

*Приносить жертви у храмі предків,*

*за померлого робить підношення,*

*[щоб] трапився успіх – [близький міг] знову повернутися» (Qun, 1990, С. 80).*

Генеральний принцип носіння жалоби такий: траурний церемоніал встановлюється відповідно до глибини почуттів живого до померлого. Глибина почуттів коригується за допомогою ень «恩» співчуття, лі «理» справедливості, цзе «節» помірності, цюань «權» податливості. При цьому цей рівень почуттів безпосередньо співвідноситься в «Лі цзі» («礼记») з тим, основним, так би мовити, рівнем етичного супроводу жалоби:

*«...ень/співчуття – є жень/гуманність,*

*лі/справедливість – є та/борг,*

*цзе/помірність – є лі/ритуал,*

*цюань/податливість – є чжи/мудрість» (Qun, 1990, С. 1102).*

За тимчасову основу при визначенні терміну жалоби щодо родичів, як правило, брався один рік. Причиною цьому служив природний хід розвитку природи, в якому циклом руху є один рік. Зміна чотирма сезонами року один одного відбиває кругообіг речей у природі, пов'язаний з відходом старого і заміною його новим. З цим схожа і логіка процесу народження-смерті людини. Тому при встановленні терміну носіння жалоби в основу було покладено саме цей принцип:

*«[Пройшов рік -]*

*небо [і] земля вже [зазнали] змін,  
чотири сезони вже змінилися,  
серед того, що між небом [і] землею,  
немає не оновленого» (Qun, 1990, С. 1005).*

У такому разі, звідки з'явився термін у три роки?

*«Так додають високопарності річній жалоби:  
збільшують його на два терміни» (Qun, 1990, С. 1005-1006).*

Батько – головний у сім'ї, тому термін жалоби по батькові має бути більшим, ніж по матері. До того ж жалоба мала бути ще й більш піднесеною, величною, тому річну жалобу по матері збільшували вдвічі і додавали ще один місяць. *«Таким чином виходило двадцять п'ять місяців: тривалість жалоби перетинала кордон третього року» (楊天宇撰, 1997, с. 205).* За тими, до кого відчували глибоке співчуття, служили щосили. Глибоке співчуття відчували до найбільш близьких людей, наприклад, до батька. Тому по батькові носили найглибший траур. Але мати – теж близька людина, та до того ж *«[відносно служіння батькові стільки ж любові, [скільки в] служінні матері» (楊天宇撰, 1990, с. 1103).* Чому ж правила диктували, сумуючи по матері, носити річний траур?

*«[На] небі немає двох сонць,  
[на] землі немає двох ванів,  
[в] державі немає двох государів,  
[в] сім'ї немає двох старійшин –  
всім керує єдина [воля].*

*Тому служіння батьком року [траура] цзіцуй по матері  
показує, [що в сім'ї] немає двох старійшин» (楊天宇撰, 1990, с. 1103-1104).*

Таким чином, трирічний термін жалоби щодо батька продиктований його особливим становищем у сім'ї. Якщо ж батько помирає першим, то в такому разі по матері виконували жалобу цзіцуй три роки: тобто термін жалоби дорівнював батьковому, але ступінь жалоби б все-таки нижчий – цзіцуй, що відрізнялася від чжаньцуй.

Як видно, в основу розрахунків термінів відправлення спрощених видів жалоби, також покладено природні чинники або, як про це говорили автори «Лі цзі» («礼记»), 天道 (шлях Неба) – відрізки часу терміном на місяць, сезон.

*«Так було за всіх ванів,*

*[в] давнину [і] сьогодні – все єдино»* (楊天宇撰, 1997, с. 1006).

Тенденція щодо суворості дотримання трауру така: кожне подальша подія в черзі траурних церемоній тягла за собою пом'якшення строгості розпоряджень і була важливим кроком на шляху повернення до звичного життя. Перше зняття деяких обмежень відбувалося одразу після похорону.

Через рік після смерті на тринадцятий місяць здійснювали жертвопринесення сясян. Жертвопринесення тань відзначало початок 27-го місяця з дня смерті. Жертву дасян приносили на 25-й місяць від дня смерті, і ця подія знаменувала настання третього року жалоби. До 29-го місяця повністю відновлювався порядок носіння звичайного одягу та звичне життя (楊天宇撰, 1998, с. 82; 37; с. 773-774).

## Висновки до третього розділу

Отже, спочатку феномен ритуалу відрізнявся різноманітністю розуміння його змісту. Правитель династії Чжоу висунув ідею «добророзичливості» як запоруки досягнення міцного миру та стабільності. Для реалізації цієї політичної платформи для уряду та чиновників було розроблено систему правил поведінки, яка і називалася «Лі» («禮»). Це був найважливіший етап становлення практичної сторони етичних уявлень давніх китайців. Система «Лі» («禮») мала замінити релігійний обряд жертвопринесення.

В епоху Західна Чжоу «Лі» («禮») перетворився на інструмент зміцнення порядку в суспільстві та закріплення панівного становища правлячої еліти. Величезний внесок у детальну рефлексію змісту та форми ритуалу зробив відомий китайський мислитель Конфуцій. Наступні династії поступово створювали школи різних рівнів, у яких велика увага приділялася вихованню молоді відповідно до принципів «Лі» («禮»). В епоху Західна Хань Дун Чжуншу запропонував відмовитися від усіх інших ідеологій, крім конфуціанства, зміст «Лі» став включати так звані «три засади» та «п'ять чеснот».

Починаючи з епохи Західна Хань відбувається ще одне оновлення змісту концепту «Лі» («禮»), він був послідовно включений в обов'язкову наявність для освіти чиновників.

Аналіз, узагальнення та структурування інформації, що міститься в конфуціанському канонічному трактаті «Лі цзі» («禮記»), дозволяють збудувати на його основі зміст давньокитайських ритуалів життєвого циклу – ініціації, шлюбного, похоронно-жалобного. Вивчення комплексів перехідних церемоній показало, що вони є сукупністю значного числа тісно пов'язаних та взаємно обумовлених ритуальних дій, структура, функція, символіка яких загалом збігаються з описаними А. ван Геннепом та іншими дослідниками на прикладах інших народів етапами переходу індивіда з одного соціального стану в інше у процесі життя.

Здійснення перехідних ритуалів життєвого циклу у стародавньому Китаї відбувалося з використанням сакрального простору храму предків. Інформація, що є в «Лі цзі» («礼记»), підвела до висновку, що підтверджує значення храму предків як ключового елемента релігійного життя та ритуальної практики у стародавньому Китаї. Крім того, вивчені на основі матеріалів трактату функціональні параметри давньокитайського храму предків дозволили зробити висновок про їхню спільність відповідно до універсалій, що характеризують священний простір і храмові символи інших культур, описи та аналіз яких є в наукову літературу.

Окрім того, можемо зробити висновок, що концепт «Лі» («礼») був і залишається один з найважливіших у когнітивній картині світу китайського народу. Оскільки китайці закладають в нього надзвичайно глибокий сенс та застосовують його ключові ознаки у різних сферах життя.

## ВИСНОВКИ

Отже, хочеться сказати, що стабільність, сила та невичерпні відновлювальні потенції традиційного Китаю – у його іманентній та майже автоматичній орієнтації на великий порядок, основою якого завжди вважалася соціальна гармонія, етичні принципи, поведінкові канони і, зрештою, – справедливість. Зрозуміло, традиційне китайське уявлення про соціальну гармонію, засноване на суворій ієрархії, варіювалося від конфуціанських норм моралі до егалітаризму. Однак саме соціальна гармонія, морально-етичні принципи та справедливість служили першоосновою сильної, централізованої держави. Етика і ритуал у китайському суспільстві грали величезну роль, скріплюючи традиції суспільства та визначаючи звичну систему цінностей і норм, виступали як стабілізуючі сили в періоди історичних катаклізмів і катастроф.

Якщо ж врахувати, що китайська цивілізація – найдавніша з тих, що нині існують, то вивчення такого потужного соціо-інтегративного фактора набуває не лише історико-культурного, а й актуального теоретичного значення.

Проаналізувавши ідеї древніх та сучасних авторів, сутність концепту «Лі» («禮») можна розглядати як інтегративну єдність змісту наступних положень, що мають культуруутворюючий характер для китайської цивілізації.

«Лі» («禮») – ключовий концепт китайської філософії, особливо конфуціанства. Список перекладів цього поняття включає такі варіанти як пристойність, етикет, етика, ритуал, церемонії. Головна складність визначення цього поняття у тому, що китайські філософи вкладали у нього як правильну поведінку (етикет, церемонія), так і світоглядні підвалини, у яких впливає ця правильна поведінка. Тобто це не тільки шанобливість, що виявляється до старших, а й розуміння того, яку роль грають старші в суспільстві, розуміння того, що шанобливість до старших необхідна. І вже з цього розуміння неминуче виникає правильна, шаноблива поведінка. При цьому ні про який відхід від мови і бути не може — кожен його носій точно усвідомлює, що дотримання



цих норм не просто потрібно і необхідно, воно ще й найближче природі людини як такої.

У найдавніших літературних пам'ятниках (Ши цзін («诗经»), Шу цзін («诗经»)) цей концепт означав обряди, що дають змогу подолати політичні конфлікти та відображають єдність світу.

Конфуціанство розглядало ритуал «Лі» («礼») як мірило в управлінні державою та самовдосконаленні. Цзо чжуань наводить кілька формулювань цього поняття, а Лунь Юй - численні приклади його використання. За визначенням Сюнь-цзи, ритуал «Лі» («礼») використовувався подолання пожадань.

Концепт «Лі» («礼») оформлював відносини всередині кланів і між ними, а також закріплював норми поведінки з гостями та «варварами».

Класичними джерелами з практики ритуалу визнаються три тексти: «Чжоу лі» («周礼»), «Лі цзі» («礼记»), «Лі» («礼»).

На основі вивчення структури та змісту глав трактату «Лі цзі» («礼记») було зроблено висновок про переважання в тексті розділів, присвячених похоронно-жалобній проблематиці. Подібна увага духовного життя до питань смерті, похорону, дотримання жалоби лежала в руслі відправлення культу предків і крайньої необхідності у зв'язку з цим виконати всі найважливіші регламентації, пов'язані з проходами померлого в інший світ та принесення відповідних почесностей. Саме така соціальна поведінка, за твердженням основоположників конфуціанства, мала сприяти «зміцненню чесноти серед народу», збереженню моральності та духовному вдосконаленню людини. Збірник «Лі цзі» («礼记»), створений ханьськими вченими в ідеологічних цілях, повинен був наголосити на ідеальній моделі устрою соціуму і високоморальному зразку соціальної поведінки. Це завдання якнайкраще можна було вирішити саме через відтворення ситуацій, що стосуються похоронно-жалобної проблематики. Внаслідок цього, значна кількість розділів пам'ятника присвячена виключно цим питанням, інші глави також містять інформацію, що доповнює та розвиває пов'язані з похованням та жалобою загальні уявлення.

Отже, давньокитайські перехідні ритуали життєвого циклу у функціональному відношенні характеризуються насамперед своєю соціальною значимістю. Цей висновок підтверджується інформацією, що міститься в «Лі цзі» («礼记»), а це свідчить про те, що метою церемоніальних дій є подолання негативних тенденцій, досягнення стабільності та гармонії соціуму та держави, єднання та процвітання колективу, підтримання соціальних зв'язків та ієрархічного порядку. Крім того, аналіз даних, що містяться в трактаті, дозволив виділити й інші, пов'язані із соціальною значимістю, не менш важливі функції давньокитайських перехідних ритуалів: комунікативну та регулятивну, тісно пов'язані з необхідністю закріплення та підтримки базових норм та цінностей колективу, функцію космізації простору та часу, об'єднання та згуртування соціуму – будь-які призначення ритуалів переходу переконують у безумовній значущості цих подій.

## 概括

礼是人类关系最重要和最具体的调节形式之一，是人类文化最古老的现象之一。许多科学家研究过这种现象。

研究的相关性首先取决于人道主义科学的发展。毕竟，仔细研究中国过去和现在普遍存在的生活方式、宗教观念、社会规范，以及它们与其他国家发展特点的比较，我们可以说中国古代的社会生活现象与人类行为的普遍模式，因此对科学研究很感兴趣。

本书的目的是分析礼的概念及其意义及其对中国人意识的影响。

按照既定目标，在研究中设置以下任务：

- 1) 考察中国哲学的发展；
- 2) 确定形成现代科学对仪式现象及其功能的理解的关键思想；
- 3) 确定“礼”在塑造中国人的意识中的作用；
- 4) 追溯“礼”在文学中的演变，其功能和结构；
- 4) 借助《礼记》一书的材料，研究中国古代礼节的生命周期内容和分析。

材料是传统哲学论文《礼记》、Keidong I. B.、彭琳的评论和新闻文章。

中国古代生命周期过渡仪式的实施是利用祠堂的神圣空间进行的。《礼记》中包含的信息得出的结论是，它支持祖庙作为中国古代宗教生活和仪式实践的关键要素的重要性。此外，根据论文资料对中国古代祠堂的功能参数进行研究，我们可以根据其他文化的神圣空间和庙宇符号的共性特征、描述和分析，得出其共性的结论。其中在科学文献中。

通过对《礼记》篇章结构和内容的研究，得出了文中专门讨论丧葬问题的章节的优势。精神生活对死亡、葬礼、守丧等问题的同样关注在于送去祭祀祖先，在这方面，迫切需要履行与送死者到另一个世界有关的所有最重要的规定并带来相应的荣誉。根据儒家创始人的说法，这种社会行为应该有助于“增强民德”、维护道德和提高一个人的精神状态。汉族学者为思想目的而创作的《礼记》集，本应强调

社会组织的理想模式和社会行为的高度道德模式。通过重现与葬礼和哀悼问题相关的情况，这项任务可以以最好的方式准确地解决。因此，纪念碑的大量部分专门讨论这些问题，其他章节也包含补充和发展与埋葬和哀悼相关的一般概念的信息。

因此，中国古代生命周期的过渡仪式在功能上主要以其社会意义为特征。这一结论为《礼记》所载信息所印证，表明礼仪行动的目的是克服消极倾向，实现社会和国家的安定与和谐，集体的团结与繁荣，维护社会纽带和层次顺序。此外，对论文中包含的数据的分析，可以突出中国古代过渡仪式与社会意义相关的其他同样重要的功能：交流和监管，与巩固和支持基本规范和价值观的需要密切相关集体的，空间和时间宇宙化的功能，社会的统一和凝聚力 - 过渡仪式的任何目的都说服了这些事件的无条件意义。

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Абеляр, П. (1959). *История моих бедствий*. Москва: АН СССР.
- Васильев, Л.С. (2011). *Культы, религии, традиции в Китае*. Москва: Восточная литература.
- Геннеп, А. (2002). *Обряды перехода: Систематичне вивчення обрядів*. Москва: Східна література.
- Залевська, А. А. (2011). *Психолінгвістичний підхід до проблеми концепту/Методологічні проблеми когнітивної лінгвістики*. Воронеж: ВДУ.
- Кассирер, К. Э. (2002). *Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление*. Санкт-Петербург: Університетська книга.
- Кейдун, И.Б. (2002). «Ли цзи»: перевод двенадцатой главы («Нэй цзэ»). *Религиоведение*, (1), 156–164.
- Кейдун, И.Б. (2015а). Ритуал надевания шапки в традиционном Китае: характеристика символизма и структурный анализ обряда перехода. *Религиоведение*, (4), 52–63.
- Кейдун, И.Б. (2015b). Тоуху: содержание, атрибутика, основные этапы истории (в контексте изучения содержания конфуцианского трактата «Ли цзи»). *Вестник Санкт-Петербургского университета*, (2), 113–120.
- Кубрякова, К. Е. С. (2004). *Язык и знание: на пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира*. Москва: Языки славянской культуры.
- Леви-Брюль, Л. (2010). *Первобытная мифология. Мифический мир австралийцев и папуасов*. Москва: Красанд.
- Леви-Стросс, К. (1999). *Первобытное мышление*. Москва: Терра-Книжный Клуб, Республика.
- Левінтон, Г. А. (1991). *Чоловічий та жіночий текст у весільному обряді (весілля як діалог). Етнічні стереотипи чоловічої та жіночої поведінки*. Санкт-Петербург.
- Мартынов, А.С. (2001). *Лунь Юй*. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение.

- Маслов, А. А. (2003). *Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала*. Москва: Алетейя.
- Маслова, В. А. (2005). *Когнитивная лингвистика: учебное пособие*. Минск: Тетра-Системс.
- Мосс, М. (2000). *Социальные функции священного. Избранные произведения*. Санкт-Петербург: Евразия.
- Семененко, І. І. (2010). *Уроки мудрості: Твори/ Конфуцій*. Харків: Фоліо.
- Сіцзя, Гу. (2001). *Ритуал і культура Китаю*. Пекін: Народне видавництво.
- Сухорольська, С. М. (2009). *Методи лінгвістичних досліджень: навчальний посібник*. Львів: Інтелект-Захід.
- Сюейцзинь, Лі. (1999). *Пояснення тринадцяти цзін*. Пекін: Пекінського університету.
- Таскина, В.С. (1987). *Го Юй (Речи царств)*. Москва: Наука.
- Титаренко, М. Л., Кобзев, А.И. & Лукьянов, А.Е. (2006). *Духовная культура Китая*. Москва: Восточная литература.
- Цянь, Се. (1997). *Древня китайська релігія і музична культура*. Пекін: Сичуанське народне видавництво.
- Ченьхун, Г. (2001). *Китайська культура етикету*. Пекін: Економічна наука.
- The Confucian School in the Pre-Qin Period. Взято з <http://www.english.cciv.cityu.edu.hk>
- Karlgren, B. (1940). *Grammata Serica. Script and Phonetics in Chinese and in Sino-japanese. Reprinted from the Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities.*, (212), 312.
- Ki, L. (1885). *The texts of Confucianism. Part III. I-X*. Oxford: Clarendon Press.
- Li, C. (2011). *Chinese Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Minjie, H. (2011). *Formation of the book of "Li ji" and distribution of commentaries*. 长春教育学报.
- Peng, F., & Xi, B. X. (1986). *The modern interpretation of "li", "zhong", "xiao"*. 孔子研究.
- Qun, Y. (1990). *The origins and development of ideas about li and li zhi on the basis of archeology data*. 孔子研究.

- Ratner-Sternberg, E. L. (1916). *The peoples of the world in mores and customs*. UK: Cambridge University Press.
- Xianzhe, Wu. (1996). *The origins, functions of li and the place of li in the history of Chinese culture (based on Lijing)*. 孔子研究.
- 余英时. (2005). *东汉生死观*. 上海: 上海古籍出版社.
- 博永聚 & 任怀国. (2011). *儒家政治理论及其现代价值*. 中华书局.
- 张岱年 (Ред.). (2010). *中国哲学大辞典*. 上海: 上海辞书出版社.
- 彭林. (1990). “周礼”的礼与刑. 孔子研究.
- 彭林著. (2005). *中国古代礼仪文明*. 北京: 中华书局.
- 李安宅著. (2005). *《仪礼》与《礼记》之社会学的研究*. 上海: 上海人民出版社.
- 李申著. (1999). *中国儒教史*. 上海: 上海人民出版社.
- 楊天宇撰. (1997). *禮記譯註*. 上海: 古籍出版社.
- 王玢玲. (2001). *中国婚姻史*. 上海: 人民出版社.
- 聂崇义. (2006). *新定三禮 [宋]*. 北京: 清华大学出版社.
- 谷衍奎. (2003). *汉字源流字典*. 北京: 华夏.
- 馬辛民 & 李學勤. (1997). *儀禮注疏. 十三經注疏*. 上海: 古籍出版社.