



Кейдун И.Б.



И.Б. Кейдун

Символизм обряда перехода в древнекитайском брачном ритуале (по материалам главы «Хунь и» конфуцианского трактата «Ли цзи»)

Аннотация. Статья посвящена анализу брачного ритуала – важного обряда жизненного цикла в традиционном Китае. Заключив брак, молодой мужчина становился главой семьи и полноправным членом общества, включался в жёсткую социальную структуру. Конечной целью брака являлось соединение двух родов, продолжение поколений, возможность непрерывного служения предкам. На основании главы «Хунь и» («Значимость брачного [ритуала]») конфуцианского трактата «Ли цзи» («Записи [о] ритуале») подробно воспроизводится порядок совершения и содержание обряда. Автор

предпринимает попытку характеризовать брачный ритуал как обряд перехода, подтверждая свои предположения структурным анализом изучаемого ритуала и характеристикой символизма его элементов.

Ключевые слова: «Ли цзи», «Хунь и», конфуцианство, брачный ритуал, обряд перехода, женское послушание *фушунь*

Брак – важнейшее событие в структуре жизненного цикла человека. В древнекитайском каноническом сборнике «Ли цзи»¹ («Записи [о] *ли*»²), содержащем ключевые конфуцианские установки, касающиеся политической власти, общественных отношений, нравственных постулатов и др., брачному ритуалу посвящена глава 44 «Хунь и»³ («Значимость брачного [ритуала]»). Текст трактата «Ли цзи» составлен в ханьский период, в I в. до н.э. Он состоит из фрагментов, написанных различными авторами в более раннее время, и отражает чжоуские и даже, скорее, раннечжоуские общественно-политические реалии. Ханьские учёные, редактировавшие древние тексты и составлявшие сборник, стремились нарисовать идеальную картину прошлого, дабы упрочить, придать идеологическую фундаментальность древним постулатам, направить их на службу конфуцианскому учению. Цель включения в трактат раздела текста, посвящённого браку, – показать значимость брачного ритуала в общем комплексе ритуальных уложений.

Возможность жениться молодой человек получал сразу после прохождения обряда инициации – им в древнем Китае являлся ритуал надевания шапки⁴. Смена юношеской одежды (с детского на взрослый) сопровождалась весьма значительными переменами в его жизни и статусе: с этого момента он принадлежал к другой социальной категории – взрослым, что вводило его, по сути, в другое общество, в иной порядок социальных взаимоотношений. Следующим этапом, занимавшим особое место в процессе социальной трансформации индивида, был брак, приходившийся на пору физического расцвета человеческой жизни. Заключив брак, молодой мужчина становился главой семьи и полноправным членом общества, включаясь в жёсткую социальную структуру, в которой его поведение было в большой мере регулировано правилами⁵. Конечной целью брака являлось соединение двух родов и продолжение поколений⁶. Следовательно, вступление в брак было значительным событием не только для конкретного индивида, но и для всего социума: детьми

и потомством гарантировалось благоденствие отдельного человека, равно как и целого общества⁷. Более того, в первую очередь это являлось делом именно семьи и рода. Молодые люди не имели возможности самостоятельно принимать решение о вступлении в брак, их мнением никто и не интересовался. Решение принимали родители, при этом инициатива, как правило, принадлежала отцу жениха⁸.

Надев в двадцать лет шапку и получив таким образом возможность вступить в брак, молодой человек должен был реализовать её до тридцати лет: «В двадцать лет надевает шапку, начинает изучать ритуал... В тридцать лет обзаводится семьёй, ведает мужскими делами»⁹. Оставаясь в пору зрелого возраста холостым и не имея детей, человек обращал на себя тревожное внимание предков и порождал в них сомнение относительно дальнейшего посмертного благоденствия. Если предки видели, что их потомок продолжает вести холостяцкую жизнь, то они, исполненные негодования и страха, находили нужным побудить его к исполнению своих обязанностей и насылали на него несчастья¹⁰.

Согласно зафиксированным в «Ли цзи» установлениям, брачный ритуал состоял из нескольких этапов – *нацай*, *вэньмин*, *нацзи*, *навэй*, *цинци*, *цинбин*, которые в совокупности образовывали комплекс церемоний, называемый «шесть обрядов» (*лю ли*)¹¹. Содержание первых пяти этапов было довольно простым и, фактически, сводилось к достижению сторонами договорённости о браке. Этап первый – *нацай*¹², посылка первого подарка в дом невесты в знак помолвки, своего рода «формальное сватовство»¹³. Семья жениха направляла в дом предполагаемой невесты посредника *мэйжэнь*¹⁴, чтобы сделать предложение. Получив предварительное согласие, семья жениха вновь посылала *мэйжэнь* – на этот раз для того, чтобы передать приветственное письмо и подарок. В древности на каждом этапе осуществления брачного ритуала в качестве важного подарка дому невесты семья жениха использовала гуся¹⁵. В каноническом тексте «И ли» («Благопристойность [и] ритуал»)¹⁶, подробно описывающем брачный ритуал, церемония поднесения гуся упоминается неоднократно¹⁷. В сборнике «Ли цзи» описание собственно обрядовой стороны ритуала сокращено до минимума, в нём превалирует идеологическая оценка события. Тем не менее, дарение гуся тоже упоминается¹⁸.

По прибытии посредника *мэйжэнь* в дом предполагаемой невесты в обрядовой ситуации наступал важный момент: приняв присланное, семья невесты тем самым подтверждала своё согласие на предстоящий брак. Следует также отметить и некоторые другие важные детали складывавшегося момента. Во-первых, до свадьбы все контакты между семьями велись исключительно с помощью *мэйжэнь* или специального «представителя», которым мог быть родственник жениха (например, старший брат). Непосредственные взаимоотношения были воспрещены, во избежание поспешных связей между молодыми, для «воспитания у них таких качеств, как стыд и скромность»¹⁹. В тексте «Ши цзин» («Канон стихов»)²⁰ можно найти подтверждение подобного регламента социальных отношений в древности: «В дом свой супругу ты ныне ввести захотел – разве без сватов введёшь ты супругу в свой дом? Ныне сосватал и ввёл ты супругу в свой дом – крайности эти зачем ещё в доме твоём?»²¹.

Особая значимость брачного ритуала объяснялась также и тем, что конечной его целью являлось продолжение рода, и, как следствие, – возможность постоянного непрерывного самозабвенного служения предкам. Для того чтобы реализовать столь высокие цели, акцентируя при этом торжественность происходящего, важно было совершить должным образом все положенные действия, тем более, что происходили они в домашнем храме предков, «в присутствии» духов предков²². Храм предков играл в брачном ритуале важную роль. Почему так много и часто в ходе ритуала участники обращались к высшим силам? Совершался требующий отречения от всего прежнего переход в новый мир, новый статус. Для реализации этого перехода требовались особые условия. Храм предков – типичный пример локуса святого; место, локализованное религиозным сознанием в пространстве и наделённое статусом священного²³. В отличие от прочих пространств – аморфных, не имеющих ни структуры, ни содержания, храм – пространство иное, священное, то есть «сильное» и значимое. Это – «точка отсчёта», центральная ось всякой последующей ориентации человека²⁴. Человек способен перемещаться из одного пространства

в другое, но высшая цель человека – жить в священном пространстве²⁵. Отсюда и стремление к храму, стремление наладить тесный контакт с духами, присутствующими здесь. В браке были заинтересованы в первую очередь предки, главным образом, жениха, они и «вели» деловые переговоры с предками невесты, причём родители брачующихся играли роль лишь посредников, а будущие супруги не играли вообще никакой роли, их дело – свято исполнять то, что будет приказано предками²⁶. О любом действии в ходе брачного ритуала сообщалось в храме духам предков, вся информация доводилась до их сведения, на всё испрашивалось их разрешение путём жертвоприношений и молитв, нацеленных на приближение к священному. Жертвоприношение всегда предполагает освящение: при всяком акте жертвоприношения объект, отделяясь от профанного и переходя в сферу религиозного, освящается. Посредством освящения жертвы изменяется статус лица, совершающего этот акт, а также тех, кто представляет для него интерес²⁷. То есть жертва служит посредником между человеком и духами. Молитвы – есть также не что иное, как стремление посредством использования закреплённой системы ритуальных уложений, включающих соответствующие обстоятельства, время, место, необходимые позы и пр., достичь священного, в совокупности – движение к божественному²⁸.

Второй этап брачного ритуала – *вэньмин*²⁹ – следовал сразу же за первым. Выйдя из ворот храма предков дома невесты, где проходил обряд *нацай*, посредник не возвращался к себе, а, выждав короткое время, вновь входил в дом невесты – узнать её наследственные имена *син*³⁰ (указывало на принадлежность к роду) и *ини*³¹ (имело клановое происхождение), чтобы стороны могли понять кровные отношения и избежать ситуации сочетания браком представителей одного рода. В древнем Китае 1-го тысячелетия до н.э. род считался экзогамной наследственной организацией, и вступать в брак членам одной и той же родственной группы было запрещено. Это правило сохраняло свою жёсткую регламентацию вплоть до периода Чжаньго (V–III вв. до н.э.)³². Считалось, что если женятся молодые люди, принадлежащие к одному роду, то их потомство не сможет плодиться и размножаться³³. Узнав имена невесты, в семье жениха производили гадание. Если оно предсказывало браку удачу, то в дом невесты вновь направлялся посыльный *мэйжэнь* сообщить приятное известие – начинался следующий, третий, этап брачного ритуала, который назывался *нацзи*³⁴. Узнав об удачном предсказании, весть о котором была принесена посредником, отец невесты скромно говорил: «Моя дочь не очень-то образованна, боюсь, не чета Вашему дому. Но если получено счастливое предзнаменование, моя семья тоже стремится завладеть удачей, поэтому не осмеливаюсь отказывать»³⁵.

Наступление четвёртого этапа брачного ритуала – *начжэн*³⁶ – означало, что брачный сговор оказался успешным, стороны достигли договорённости, и с этого момента между ними установлены отношения. Совершение обряда *начжэн* заключалось в посылке родителям невесты так называемых «сговорных даров»³⁷, напоминающих символическую куплю невесты. Такими дарами являлись: чёрная и лиловая шёлковая ткань – всего 5 штук, олених шкуры – 2 штуки³⁸. Дары отправлялись в качестве своеобразного вознаграждения за приобретение невесты.

Этап брачного ритуала *цинци*³⁹ был связан с назначением времени свадьбы. Торжественный день семья жениха определяла с помощью гадания. Узнав от высших сил дату предстоящей церемонии, но, желая выразить уважение родителям невесты, к ним в дом сторона жениха вновь отправляла посредника *мэйжэнь*, который должен был просить назначить срок свадьбы. В ответ на эту просьбу глава семьи невесты скромно и учтиво отвечал: «Прошу решить этот вопрос в доме будущего мужа»⁴⁰. То есть посыльному ничего не оставалось, как лишь сообщить семье невесты уже и так определённую гаданием дату свадебной церемонии.

Таким образом, большая часть обрядов, составлявших брачный ритуал, была довольно проста; являясь по существу брачным сговором, исполнялась непосредственно *мэйжэнь* и главой семьи невесты, взаимодействие сторон происходило большей частью в храме предков дома невесты, где хозяин семьи принимал приносимые известия и подарки.

Ключевым этапом ритуала являлась церемония *цинбин*⁴¹ – встреча жениха и невесты, разительно отличавшаяся по содержанию действий и составу участников

от всего того, что ей предшествовало. Перед отправлением жениха на встречу с невестой, в домашнем храме вновь приносились жертвы, отец наставлял сына словами о чрезвычайной важности того события, на пороге которого молодой человек находился, – встреча невесты, его будущей жены: «Отец [совершает] возлияние вина за сына и велит ему [отправляться для] встречи [невесты]»⁴². Важность этого события определялась большой ответственностью, которую теперь предстояло нести перед предками не только за себя, но и за супругу. Сын обещал исполнять наставления отца. Затем жених садился в чёрный экипаж и отправлялся к дому невесты. В двух других экипажах, опережая жениха, двигались прочие участники церемонии, держа в руках факелы, и освещая ими путь экипажу новобрачного⁴³. Церемония *цинбин*, то есть встреча жениха и невесты, происходила вечером. Отсюда, кстати, и название самого брачного ритуала – *хунь ли*⁴⁴, где *хунь* означает «вечер, закат, ночная пора»⁴⁵. Обычай проводить брачный ритуал вечером, считают китайские авторы, является отголоском древних времён, когда якобы имела место практика «умыкания невесты», для осуществления которой и требовалась ночная темнота. Впоследствии подобная практика ушла в прошлое, но обычай совершать церемонию *цинбин* вечером остался, и конфуцианцы наполнили его своим собственным содержанием: жених прибывает в дом невесты для встречи с ней, после чего новобрачная следует в дом новоиспечённого супруга – *ян* устремляется к *инь*, а время *хунь* («ночная пора») является моментом соприкосновения *инь* и *ян*⁴⁶.

Невеста тоже готовилась к встрече с женихом. Её родственники в домашнем храме устраивали пышное пиршество для духов предков. Невеста, с украшениями в волосах, стояла лицом на юг в центре покоев *фан*⁴⁷, ожидая прихода жениха. Наставница⁴⁸ находилась справа от новобрачной, служанки, которые должны были сопровождать девушку в дом жениха, – позади неё.

Когда жених подходил к воротам, отец невесты выходил встретить его и приглашал войти. Поднявшись в зал *тан*⁴⁸ храма предков, отец останавливался у парадной восточной лестницы лицом на запад. Держа в руках принесённого с собой гуся⁵⁰, новобрачный двигался от западной лестницы, по которой поднимался, совершал ритуал коленопреклонения перед тестем, вручал подарок, после чего спускался по западной лестнице и выходил. Невеста, следуя за женихом, покидала покои, спускалась из зала. В это время её отец, находясь на восточной лестнице, наставлял девушку: «Твёрдо помни о том, что нужно с почтением отдаваться любому делу с утра до вечера, ни в коем случае нельзя идти против воли свёкра и свекрови!»⁵¹. Затем дарил подарки: одежду, шпильки для волос и прочее, чтобы дочь, видя перед собой эти вещи, помнила о родном доме. Мать повязывала девушке пояс, цепляла слева на него шёлковый платок, и, поучая девушку, говорила: «Нужно быть прилежной, нужно быть всегда заботливой, и белым днём и тёмной ночью строго блюсти долг жены и невестки!»⁵². В сопровождении родственников девушка шла до ворот, где одна из младших жён отца⁵³ привязывала ей на пояс расшитый шёлковый мешочек и поучала: «Почтительно слушай то, что говорят тебе отец и мать; чтобы никогда не совершать ошибок, чаще смотри на этот мешочек – и не забудешь родительских наставлений»⁵⁴. Невеста поднималась в свадебный экипаж, при этом жених, помогая, сам держал для неё веревочные поручни⁵⁵, наставница набрасывала на неё накидку от ветра и пыли. Новобрачный трогал повозку вперёд; после того, как колёса делали три оборота, возничий сменял новобрачного и далее сам управлял повозкой. Новобрачный пересаживался в свой чёрный экипаж и спешил первым добраться до своего дома, чтобы поджидать у ворот прибытия молодой супруги.

С приездом новобрачных начинался свадебный пир. Организацией для молодых свадебного застолья занимался помощник *цзань*⁵⁶. Прислуживающие лили воду, поочерёдно помогая жениху и невесте вымыть руки. Новобрачные усаживались напротив друг друга. Перед каждым стоял одинаковый набор блюд: так называемые главные блюда – просо *шу*⁵⁷ и просо *цзи*⁵⁸, а также приправленные блюда – мясной суп, мясной соус с вином, квашенные овощи, улитки в рассоле. В центре стола находились особые блюда, они были общими для новобрачных, их следовало вкушать вместе⁵⁹ – жертвенная чаша с вяленой строганиной, жертвенная чаша с рыбой, жертвенная чаша с кабанятиной. Блюда, приготовленные для новобрачных, были

довольно простыми, да и ели молодые на свадебном пиру немного. Сначала пробовали просо *шу*, затем ели суп, после – вкушали мясной соус. Такая последовательность приёма пищи называлась «один круг»⁶⁰. Так необходимо было сделать трижды – «три круга». «Три круга» символизировали насыщение, застолье на этом для молодых завершалось. После еды для гигиены рта и лучшего усвоения пищи следовало трижды прополоскать рот вином, дважды для этого молодые использовали кубки *цзюэ*⁶¹, а на третий раз – парные винные чарки *цзинь*⁶², изготовленные из половинок одной тыквы специально для новобрачных⁶³. Совершенно незнакомые прежде молодые люди стали супругами и самыми близкими друг другу людьми⁶⁴.

Важной частью брачного ритуала являлось поклонение новобрачной свёкру и свекрови: свадьба всего лишь ритуально оформляла то, что родители брали приёмную дочь, а не то, что сын брал себе жену; в семье жена была, прежде всего, принадлежностью родителей мужа, именно им она предназначала исполнение своих первейших обязанностей⁶⁵. На следующее после свадьбы утро молодая жена должна была встать рано; умывшись и надев чистую одежду, отправлялась, чтобы представить родителям мужа. Свёкор на правах хозяина занимал место на восточной лестнице, свекровь на правах супруги хозяина занимала место с западной стороны у дверей, ведущих в покои *фан*. Невестка, держа в руках плетёные бамбуковые корзины с подношениями, по западной лестнице поднималась в зал *тан*. Вначале она кланялась свёкру, совершая ритуал представления. Когда ритуал был окончен, молодая женщина ставила перед свёком корзину, наполненную жужубами и каштанами. Свёкор, поглаживая корзину, давал понять, что подарки приняты. После этого невестка подходила к свекрови, кланялась ей, совершая ритуал представления, затем ставила перед свекровью другую корзину, наполненную сушёным мясом. Свекровь приподнимала корзину, показывая тем самым, что подарки приняты⁶⁶. Помощник *цзань* от имени свёкра и свекрови совершал ритуал поднесения невестке вина. Приняв вино и совершив им жертвоприношение, молодая женщина сама пригубливала вино; затем, принеся в жертву соус *фухай*⁶⁷, она выносила за ворота сушёное мясо, чтобы передать посланному из её дома человеку – он отнесёт это мясо её родителям показать, что её встретили должным образом в семье мужа. Смысл ритуала заключался в том, чтобы показать, что новобрачная официально принята в члены семьи⁶⁸. Затем невестка подносила свёкру и свекрови кабанятину – сваренного поросёнка. Особым образом приготовленного и разрезанного пополам поросёнка сначала помещали в треножник *дин*⁶⁹, перед едой треножник выносили и мясо перекладывали в ритуальные чаши отдельно – для свёкра и свекрови. Смысл данной церемонии заключался в том, чтобы ещё раз подтвердить, что новобрачная стала членом семьи мужа⁷⁰, начала выполнять обряды почитания свёкра и свекрови, полагающиеся снохе.

В завершении свёкор и свекровь радушно угощали невестку, подносили подарки, «совместно вознаграждали невестку ритуалом подношения – угощали вином»⁷¹. Ритуал поднесения невестке вина, по сведениям комментаторов «Ли цзи», в общих чертах заключался в следующем. Свёкор наливал вино, подносил его невестке. Невестка, выпив вино, произносила ответный тост за свёкра и, налив сама себе вина, выпивала его. Затем наливала вино, чтобы отблагодарить свекровь, та принимала чарку и ставила её, не выпив. Это означало окончание официального ритуала⁷². Свёкор и свекровь по западной лестнице спускались из зала: с этого момента родители не пользовались восточной, то есть парадной лестницей, потому что она – для хозяина, которым, женившись, стал их сын; родители теперь поднимались и спускались по западной лестнице. Новобрачная же спускалась по восточной лестнице (став супругой, она представляла на церемонии хозяина), демонстрируя таким образом принцип «замещения»: она вступила в права хозяйки дома, замещая на «этом посту» свекровь⁷³.

Текст канонического трактата «Ли цзи» показывает, что свадьба должна была проходить в целом довольно просто – в этом основное отличие чжоуского варианта ритуала, зафиксированного в конфуцианском каноне, от более поздних способов его реализации. Блюд на свадебном пиру было немного, отсутствовали пышные поздравления, не использовалась музыка. В чём причина такого отношения к свадебной церемонии? Ответ содержится в «Ли цзи»: в семье невесты три ночи

не гасят свечей – думают о разлуке [с дочерью], в семье жениха три дня не исполняют музыки – думают о смене поколений⁷⁴. Таким образом, для обеих семей свадьба – событие не из разряда праздничных, а тихое и спокойное, более того – даже связанное с печалью⁷⁵.

Перечень особенностей, характеризующих чжоускую свадебную церемонию, являвшуюся составной частью брачного ритуала, как весьма скромное, но при этом чрезвычайно торжественное событие, может быть продолжен. Особого внимания заслуживает цветовая символика брачного ритуала. У жениха и невесты отсутствовала особая, «по случаю», свадебная одежда. Новобрачный был одет в костюм *цзюэбяньфу*, состоявший из парадного головного убора *цзюэбянь*⁷⁶, изготовленного из ткани пурпурно-чёрного оттенка⁷⁷ и соответствовавшего ему платья с лиловой нижней частью, окаймлённой чёрным цветом. У новобрачной на голове были только украшения для волос, голова не была прикрыта фатой или покрывалом. Одетая невеста была в отороченное чёрной каймой тёмное платье цвета *сюань*⁷⁸ – чёрного цвета, сквозь который еле просвечивал красный. Речь идёт о цвете, полученном особым образом специально для ритуального платья. Платье именно такого цвета являлось парадной одеждой сановников для приёмов при дворе правителя. При этом и сам процесс окрашивания являлся своего рода ритуалом. Многократное опускание ткани в красящий раствор не только давало более ровную и интенсивную окраску, богатую разными оттенками, но и имело, весьма возможно, символическое значение. Чёрный, сквозь который еле просвечивал красный, символизировал зарождение Света в недрах Мрака, соответствующее тому моменту в природе, когда солнце поворачивает на лето и сила *ян* переступает порог своего возрождения⁷⁹. В доханьский период чёрный цвет был чрезвычайно почитаем в Китае⁸⁰. Даже повозки, в которых передвигались и жених, и невеста, тоже были чёрного цвета⁸¹. Таким образом проявлялась торжественность момента, ритуальная составляющая события, и его особая сакральность.

Значительное внимание в главе «Хунь и» уделено значимости брачного ритуала. Из всех ритуалов основу «великого тела ритуала» (*ли да ти*)⁸², составляет именно брачный: «Когда начало ритуала [заключено] в надевании шапки, основа – в браке, важность – в трауре [и] жертвоприношении, почитание – в аудиенции [и] приглашении [на службу], дружба [проявляется в] стрельбе из лука [и] на пиру – это и есть “великое тело ритуала”»⁸³. При этом главной задачей молодых является почитание, соблюдение, уважение, точное следование брачному ритуалу⁸⁴. Чувства молодожёнов здесь оказываются отодвинутыми далеко на второй план: сначала следование ритуалу, потом – чувства жениха и невесты⁸⁵. Содержание главы «Хунь и» помогает понять такой порядок чувств и отношений. Точное соблюдение ритуала влечёт за собой складывание вытекающих одно из другого необходимых условий стабильности общества и государства: с помощью ритуала формируется различие между мужчиной и женщиной; когда между мужчиной и женщиной есть различие, тогда потом между мужем и женой будет чувство долга; когда между мужем и женой есть чувство долга, тогда потом между отцом и сыном будут родственные чувства; если между отцом и сыном есть родственные чувства, тогда потом правитель и чиновник будут точно следовать [правильным] отношениям⁸⁶.

Гораздо важнее чувств оказывается также и лежащее в русле исполнения брачного ритуала «женское послушание» (*фу шунь*)⁸⁷ – покорность невестки свёкру и свекрови⁸⁸. Женское послушание можно назвать кодексом поведения женщины в семье: быть почтительной к свёкру и свекрови, налаживать согласие и гармонию со всеми домочадцами, совершенствовать умение быть достойной парой мужу, выполнять домашние обязанности: прясть шёлковую нить и лубяное волокно, ткать холст и шёлк, быть бережливой, запасливой, копить впрок⁸⁹. Обладание перечисленными навыками и умениями не давалось с рождения. Этому следовало прилежно обучаться. За три месяца до замужества в домашнем храме предков для молодой девушки организовывали обучение необходимым знаниям и навыкам. Предметами обучения являлись: женская добродетель (моральные правила поведения женщины), женская беседа (умение вести искусный диалог, держать себя в обществе), женский облик (изящные манеры, опрятность, элегантная внешность), женская работа

(женские обязанности по дому, рукоделие)⁹⁰. Все приобретённые качества были необходимы женщине с целью достижения внутренней гармонии и порядка. Когда внутри гармония и порядок, тогда и семья будет долговечной⁹¹. «Женское послушание», как и «мужская образованность», формировали нравы, поэтому считалось, что когда оба эти качества приведены в гармонию, то государство – в мире и порядке, в том состоянии, которое в «Ли цзи» названо «великой добродетелью» *шэн дэ*⁹².

Значимость брачного ритуала подчёркнута в тексте «Хунь и» упоминанием того внимания, которое проявлял к нему благородный муж *цзюнь-цзы*⁹³, являющийся идеалом конфуцианской личности, а также высокой оценкой брачного ритуала со стороны совершенномудрых *ванов*⁹⁴ – идеальных правителей древности, чья деятельность служила исключительно на благо всей Поднебесной. Но основным показательным примером, использованным в тексте, на наш взгляд, является приведённая составителями аналогия с поведением правителя *Тянь-цзы*⁹⁵ и его супруги *хоу*⁹⁶: «*Тянь-цзы* занимается мужской образованностью [благодаря которой разрешались внешние дела Поднебесной – *И.К.*], *хоу* занимается женским послушанием [таким образом решая внутренние дела Поднебесной – *И.К.*]. ... Образованность [и] послушание формируют нравы, внешнее [и] внутреннее гармоничны [и] послушны, государство [в] мире [и] порядке – это и называют “великой добродетелью”»⁹⁷. Дела семейные уподобляются делам государственным: главное и в том, и в другом – образованность, послушание, гармония, порядок. В совокупности всё это составляет «великую добродетель».

Таким образом, все фрагменты текста главы «Хунь и», передающие детали поведения участников, их внешнего облика, образа мыслей, используемой атрибутики и т.п., служат основой, на которой выстраивается конструкция, обеспечивающая стабильность социума и государства. Описание брачного ритуала в классическом конфуцианском трактате «Ли цзи» – это не только и даже не столько (судя по соответствующим объёмам текста) порядок совершения обряда, призванного соединить брачными узами две семьи с целью продолжения рода. Цель включения в трактат этого раздела текста – показать значимость брачного ритуала в общем комплексе «великого тела ритуала» *ли да ти*.

Цель брачного ритуала, сопровождавшего соединение двух молодых людей, – официально подтвердить их переход в новый социальный статус. То есть являющийся обрядом перехода брачный ритуал обеспечивает человеку, как отмечал А. ван Геннеп, чёткую определённую его состояния⁹⁸, давая таким образом возможность спокойного и безопасного существования.

Следуя структуре обряда перехода, разработанной А. ван Геннепом⁹⁹, событие можно разделить на три периода: отделение личности от обычного существования, разрыв его связей с привычным до этого местом в социальной структуре; промежуточный период или период т.н. «социального безвременья», когда изъятая из нормального существования личность пребывает в двойственном состоянии; этап восстановления, соединения или включения – период, когда возрождается утраченное равновесие, но возрождение это происходит в новом для личности качестве, для исполнения ею новой социальной роли.

Обилие обрядовых подробностей брачного ритуала, большое число действующих лиц, протяжённость всей совокупности событий во времени – всё это затрудняет структурирование происходящего. Очевидным, на первый взгляд, представляется лишь деление ритуала на этапы в зависимости от места, где разворачиваются события, и главных действующих лиц: подготовительный к свадьбе этап, события которого (взаимодействие сторон) происходят в доме невесты, основные участники – отец невесты и *мэйжэнь*, представляющий сторону жениха; встреча жениха и невесты в доме невесты; события в доме жениха, где главными участниками являются новобрачные и родители новобрачного – перед нами традиционная структура практически любого брачного ритуала. Последующий анализ показывает, что эта структура, собственно, и есть схема обряда перехода.

Ситуация усложняется множественными действиями каждого отдельного участника церемониальных событий, обилием моментов пересечения так называемых «пороговых значений» (ворота, двери, пороги), которые, символизируя

в каждом отдельном случае отделение или включение, сами по себе могут рассматриваться как обряды перехода. Активное использование сакрального пространства храма предков, многократное пересечение его линии входа-выхода также придаёт дополнительную пестроту и многоуровневность рассматриваемому механизму осуществления брачного ритуала. Исходя из того, что речь всё-таки идёт в данном случае об одном культурно-информационном событии (определяющим моментом здесь является его цель), пусть даже структурно довольно сложном, представляется правильным рассматривать его целиком в качестве единого обряда перехода.

С началом исполнения первого этапа брачного ритуала – *нацай* – и посылкой первого подарка в дом невесты готов начаться процесс совершения обрядов отделения. Отделения может не быть, если сторона предполагаемой невесты ответит отказом на предварительное предложение посредника-*мэйжэнь*, посланного семьёй потенциального жениха. Границей начала периода отделения является принятие отцом невесты приветственного письма и подарка от семьи жениха. Этот обряд относится одновременно ко всему коллективу (семье невесты), так как согласие принять подарок – это действие, налагающее обязательства не только на лицо, которое принимает дар, но и на его группу в целом¹⁰⁰. Подтвердив таким образом официально своё согласие на брак, стороны вступали в особый период. Каждый контакт между семьями сопровождался теперь поднесением стороне невесты подарка. Кульминацией этой символической экономической компенсации за невесту являлся обряд *начжэнь* – посылка «закрепляющих» подарков в дом невесты (ткань, шкуры). Принятие даров *пиньли*, символизировавших выкуп невесты, то есть принятие сторонами окончательного решения о браке, завершало процесс отделения молодых от прежнего статуса и знаменовало собой их вступление в пороговый, промежуточный период. Аномальность этого времени для жениха и невесты подчёркнута целым рядом соответствующих обстоятельств. Это и физическое удерживание юноши и девушки от взаимных контактов и даже ограничение любых внешних контактов; обучение невесты навыкам и знаниям, необходимым в семейной жизни; родительские поучения для обоих, молитвы и жертвоприношения в домашних храмах. Промежуточный период мог длиться до нескольких месяцев – зависел от даты, назначенной с помощью гадания. В ходе подготовки к свадьбе жених и невеста совершали действия, символизировавшие окончательный разрыв с прежним статусом: облачение в соответствовавшие случаю торжественные платья, пересечение символических границ, отделявших от прежнего мира (невеста – порог покоев *фан*, где она готовилась к встрече с женихом, порог зала *тан*, оба – ворота храма, ворота родительского дома; пороги, двери и ворота непосредственно и конкретно указывают на разрыв в пространстве, они являются символами и средствами перехода¹⁰¹). Важным действием являлось также набрасывание наставницей на девушку накидки, защищающей от ветра и пыли, и символически – окончательно отделяющей её от прежней незамужней жизни. Движение молодых от дома невесты к дому жениха, где должна была состояться свадьба, по своеобразной «нейтральной» территории подтверждает, на наш взгляд, их «промежуточное состояние».

Вместе с тем, промежуточное состояние – это одновременно и начало пути-возвращения молодых к нормальной жизни, к постепенному вступлению их в ту новую социальную роль, ради которой всё и задумывалось. Основное содержание следующей, третьей, фазы обряда перехода – соединение, возвращение в нормальное состояние, обретение нового социального статуса, приобщение к новому обществу. Символическое омовение рук в доме супруга – подтверждение начала новой фазы в состоянии молодых: контакт с водой всегда заключает в себе некое возрождение. Во-первых, потому, что за разложением следует «новое рождение», а во-вторых, потому, что погружение в воду «удобряет» и множит жизненный потенциал¹⁰². Вода смывает «грязь» маргинального состояния пороговой фазы, очищает.

Обрядовая сцена с брачным пиром также имела символический характер. Почти любой вид обряда, в какой-то момент предполагает еду и/или питьё, причём характер еды и питья отнюдь не случаен¹⁰³. Совместная еда сама по себе символизирует приобщение, объединение. А. ван Геннеп, например, считал, что совместная трапеза являлась обрядом, имевшим самое большое значение и определявшим

в целом окончательную судьбу события¹⁰⁴. В нашем случае совместная трапеза также отмечена очевидными приметами символизма. Совместное поглощение особых жертвенных блюд, являвшихся общими для новобрачных (в отличие от прочих яств, которые подавались каждому отдельно), а также питье вина из ритуальных кубков *цзюэ*, затем из символических чарок *цзинь*, – всё это чётко демонстрировало единение супругов, образование семьи и начало процесса вхождения молодых в новую социальную роль. Приобретение участниками ритуала нового качества знаменует собой символическую смерть, рождение в новом статусе – вступление молодых в иной, отличный от прежнего, мир.

Дополнительные испытания ложились на плечи молодой супруги, её представление свёкру и свекрови – следующее событие в ряду действий, символизирувавших приобщение к новому социуму, единение с ним. Символом возрождения в новом качестве для новобрачной являлся предварительный контакт с водой (умывание), символом приобщения – в том числе смена платья (молодая женщина надевала чистую одежду). Ритуал представления и поклонения молодой супруги свёкру и свекрови происходил в домашнем храме предков – знак исключительности события и торжественности происходящего. Поклоны, совершаемые в ходе ритуала представления, являли собой особую форму обрядов единения. Известно, что поклоны, как форма коммуникации, обладают свойством указывать статус действующих лиц события. Поклоны невестки родителям мужа в ходе ритуала позволяли безошибочно определить социальные роли и иерархию. Поднесение свёкру и свекрови подарков в ходе обряда представления также имело целью приобщить молодую женщину к новому обществу – семье мужа. Важность дарения увеличивалась непосредственной силой воздействия этого акта: принять от какого-либо человека подарок – значит связать себя с ним¹⁰⁵. Свёкор и свекровь принимали от невестки подарки (свёкор показывал это поглаживанием корзины с подношениями, свекровь – приподниманием корзины), тем самым символически демонстрировали готовность принять молодую женщину в своё общество, приобщали её таким образом к новой социальной роли – невестки.

Окончательное включение молодой супруги в семью происходило через три месяца посредством коллективного участия родственников в церемонии жертвоприношения предкам семьи мужа, происходившей в домашнем храме предков. Допущение новобрачной в сакральную сферу семьи мужа, подтверждённое присутствием в сакральном месте, знаменовало собой окончательное рождение молодых в новом социальном статусе, полное их приобщение к новому обществу и завершение процесса их окончательного вступления в новую социальную роль.

Таким образом, анализ древнекитайского брачного ритуала, проведённый на основе текста канонического трактата «Ли цзи», позволяет характеризовать рассматриваемое событие как обряд перехода. Речь идёт о важнейшем моменте социальной жизни, в котором принимают участие не только два человека, но и весь соответствующий социум, придавая требуемую значимость происходящему событию, призванному подтвердить новый статус произошедшего социального изменения. Интересным представляется отметить, что обряд перехода в случае с древнекитайским брачным ритуалом являет собой переход во всех смыслах: символический переход в новый социальный статус и реальный переход (для новой семьи – в дом мужа).

Библиографический список

1. Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1983–1984.
2. Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: Восточная литература, 2002. – 198 с.
3. Георгиевский, С. Принципы жизни Китая / С. Георгиевский. – СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1888. – 494 с.
4. Забияко, А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А.П. Забияко. – М.: Издательский дом «Московский учебник-2000», 1998. – 205 с.

5. Забияко, А.П. Священное пространство / А.П. Забияко // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1141–1143.
6. И ли чжу шу // Ши сань цзин чжу шу [儀禮注疏 // 十三經注疏. 上海: 古籍出版社]. «И ли» с комментариями и пояснениями к комментариям // «Ши сань цзин» с комментариями и пояснениями к комментариям: В 2 т. – Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. – Т. 1. – С. 962–966.
7. Крюков, В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу / В.М. Крюков. – М.: Памятники исторической мысли, 2000. – 464 с.
8. Крюков, М.В. Древние китайцы в эпоху централизованных империй / М.В. Крюков, Л.С. Переломов, М.В. Софронов, Н.Н. Чебоксаров. – М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1983. – 415 с.
9. Левинтон, Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) / Г.А. Левинтон // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб.: Санкт-Петербургское отделение издательства «Наука», 1991. – С. 210–234.
10. Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. – Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997.
11. Лич, Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Э. Лич; Пер. с англ. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 142 с.
12. Ло Фэн. Ханьюй сэцайцзыдэ вэньхуа шэньши [汉语色彩词的文化审视 / 骆峰著. 上海: 上海辞书出版社]. Исследование культуры слов-цветообозначений в китайском языке / Ло Фэн. – Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 2003. – 93 с.
13. Маслов, А.А. Образы маскулинности-феминности и супружеских отношений в традиционном Китае / А.А. Маслов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб.: Санкт-Петербургское отделение издательства «Наука», 1991. – С. 56–76.
14. Мосс, М. Социальные функции священного. Избранные произведения / М. Мосс; пер. с фр., под общ. ред. И.В. Утехина; науч. ред. И.В. Утехин, Н.М. Геренко; сост. В.Ю. Трофимов. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.
15. Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов / Пэн Линь. – Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. – 298 с.
16. Синь дин Сань ли ту / [Сун] Не Чун'и цзуаньцзи [新定三禮圖[宋]聂崇义纂辑. 北京: 清华大学出版社]. Заново утвержденные «Три [книги] о ритуалах с иллюстрациями» / Сост. [сунский] Не Чун'и. – Бэйцзин: Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006. – 662 с.
17. Сычев, Л.П. Китайский костюм. Символика. История. Трактровка в литературе и искусстве / Л.П. Сычев, В.Л. Сычев. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1975. – 132 с.
18. Уильямс, Ч. Китайская культура: мифы, герои, символы / Ч. Уильямс; пер. с англ. С. Федорова. – М.: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2011. – 478 с.
19. Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина; подгот. текста и вступ. ст. Н. Федоренко; коммент. А. Штукина. – М.: Худож. лит., 1987. – 351 с.
20. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

¹ 禮記 «Ли цзи».

² 禮 礼 – ритуал, этические нормы, правила вежливости, культурность, церемонии.

³ 昏義 «Хунь и».

⁴ О ритуале надевания шапки см. Кейдун И.Б. Обряд надевания шапки в традиционном Китае: канонические установления и реальность // Религиоведение. 2004. №1. С. 99–103; Кейдун И.Б. Ритуал надевания шапки: основные особенности и значимость (к характеристике содержания конфуцианского трактата «Ли цзи») // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2015. Т. 14, Вып. 4: Востоковедение. С. 166–172.

⁵ Левинтон Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 218.

⁶ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1052.

⁷ Георгиевский С. Принципы жизни Китая. СПб., 1888. С. 121.

⁸ Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983. С. 242.

⁹ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 488.

¹⁰ Георгиевский С. Принципы жизни Китая. СПб., 1888. С. 124.

¹¹ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1052–1053.

¹² 納采 *нацай*; 納 *на* – вносить, платить, преподносить; 采 *цай* – выбирать, отбирать [лучшее].

¹³ Георгиевский С. Принципы жизни Китая. СПб., 1888. С. 125.

¹⁴ 媒人 *мэйжэнь* – сват, сваха; 媒 *мэй* – посредник, проводник.

¹⁵ 雁 (鴈) *янь* – гусь (дикий). Эти птицы всегда летят парами, отсюда считают, что гусь являлся символом брака. В ритуалах династии Чжоу обычно входил в состав брачного дара [Уильямс Ч. Китайская культура: мифы, герои, символы / Пер. с англ. С. Федорова. М., 2011. С. 115].

¹⁶ 儀禮 «И ли» – текст из состава конфуцианского канона. Вместе с «Чжоу ли» («Чжоуский ритуал») и «Ли цзи» относится к группе классических письменных памятников, именуемых «Сань ли» («Три ритуала»), посвящённых древнему ритуалу.

¹⁷ И ли чжу шу // Ши сань цзин чжу шу [儀禮注疏 // 十三經注疏. 上海: 古籍出版社]. «И ли» с комментариями и пояснениями к комментариям // «Ши сань цзин» с комментариями и пояснениями к комментариям: В 2 т. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 962–966.

¹⁸ См. ссылку 50.

¹⁹ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 115.

²⁰ 詩經 «Ши цзин» – памятник из состава конфуцианского «Пятикнижия», древнейший поэтический сборник.

²¹ Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина; подгот. текста и вступ. ст. Н. Федоренко; коммент. А. Штукина. М., 1987. С. 86.

²² Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1052.

²³ Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998. С. 142.

²⁴ Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М., 1994. С. 22.

²⁵ Забияко А.П. Священное пространство // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008. С. 1142.

²⁶ Георгиевский С. Принципы жизни Китая. СПб., 1888. С. 127.

²⁷ Мосс М. Социальные функции священного // Мосс М. Избранные произведения / Пер. с фр.; под общ. ред. Утехина И.В.; науч. ред. Утехин И.В., Геренко Н.М.; сост. Трофимов В.Ю. СПб., 2000. С. 1519.

²⁸ Там же. С. 247–250.

²⁹ 問名 *вэньмин* – спрашивать имя, запрашивать имя [невесты].

³⁰ 姓 *син* – фамилия, род.

³¹ 氏 *ши* – фамилия, род.

³² Крюков В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М., 2000. С. 48–52.

³³ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 116.

³⁴ 納吉 *нацзи* – извещение [семьи невесты] о положительном результате гадания [в храме семьи жениха] [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 3. С. 329]; 吉 *цзи* – удача, счастье.

³⁵ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 117.

³⁶ 納徵 *начжэнь* – посылка закрепляющего помолвку подарка в дом невесты [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 3. С. 330]. 徵 *чжэнь* – сговаривать, сватать, помолвить.

³⁷ 聘禮 *пиньли* – сговорные дары (родителям невесты) [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 3. С. 491].

³⁸ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 117.

³⁹ 請期 *цинци* – спрашивать время, запрашивать [о] времени.

⁴⁰ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 117.

⁴¹ 親迎 *цининь* – встреча жениха и невесты, происходившая в доме невесты.

⁴² Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1054.

⁴³ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 119.

⁴⁴ 昏禮 *хунь ли*.

⁴⁵ Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 582.

⁴⁶ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 117–118.

⁴⁷ 房 *фан*.

⁴⁸ 姆 *му* – воспитательница, кормилица.

⁴⁹ 堂 *тан*.

⁵⁰ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1054.

- ⁵¹ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 119.
- ⁵² Там же. С. 119.
- ⁵³ 庶母 *шуму* – мать, младшая (второстепенная) жена отца (в устах детей, старшей, главной жены) [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 924].
- ⁵⁴ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 119.
- ⁵⁵ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1054.
- ⁵⁶ 贊 *цзань* – помощник, ассистент. Следил за порядком свадебной церемонии.
- ⁵⁷ 黍 *шу* – бот. просо обыкновенное (настоящее, посевное, культурное, *Panicum miliaceum* L.) [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 3. С. 822].
- ⁵⁸ 稷 *цзи* – просо посевное (неклеящее, бот. *Panicum miliaceum* L.); гаолян (в представлении древних китайцев – главный злак) [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 13].
- ⁵⁹ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1054.
- ⁶⁰ 一飯 *и фань* – один [приём] пищи; «один круг».
- ⁶¹ 爵 *цзюэ* – ритуальный винный кубок. Был изготовлен в форме воробья, отчего и получил своё наименование – *цзюэ/цзюэ*, «воробей». В китайской традиции воробей символизировал супружеское согласие, любовь, плодovitость.
- ⁶² 爵 *цзинь* – парные винные чарки.
- ⁶³ Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 331.
- ⁶⁴ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1054.
- ⁶⁵ Маслов А.А. Образы маскулинности-феминности и супружеских отношений в традиционном Китае // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 58.
- ⁶⁶ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 122.
- ⁶⁷ 脯醢 *фухай* – соус из сушёного мелко изрубленного мяса [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 3. С. 222].
- ⁶⁸ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1056.
- ⁶⁹ 鼎 *дин* – треножник, ритуальный сосуд.
- ⁷⁰ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 122.
- ⁷¹ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1056.
- ⁷² Там же. С. 1057.
- ⁷³ Там же. С. 1056.
- ⁷⁴ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 312.
- ⁷⁵ Там же. С. 440.
- ⁷⁶ 爵弁 *цзюэбянь* – парадный головной убор.
- ⁷⁷ Синь дин Сань ли ту / [Сун] Не Чун'и цзуаньцзи [新定三禮图[宋]聂崇义纂辑. 北京: 清华大学出版社]. Заново утверждённые «Три [книги] о ритуалах с иллюстрациями» / Сост. [сунский] Не Чун'и. Бэйцзин, 2006. С. 81.
- ⁷⁸ 玄 *сюань* – чёрный.
- ⁷⁹ Сычев Л.П., Сычев В.Л. Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М., 1975. С. 39.
- ⁸⁰ Ло Фэн. Ханьюй сэцайцзидэ вэньхуа шэньши [汉语色彩词的文化审视 / 骆峰著. 上海: 上海辞书出版社]. Исследование культуры слов-цветообозначений в китайском языке. Шанхай, 2003. С. 38.
- ⁸¹ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 125.
- ⁸² 禮大體, *ли да ти* – великое тело ритуала.
- ⁸³ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1055.
- ⁸⁴ Там же. С. 1055.
- ⁸⁵ Там же. С. 1055.
- ⁸⁶ Там же. С. 1055.
- ⁸⁷ 婦順 *фу шунь* – женское послушание.
- ⁸⁸ Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 3. С. 304.
- ⁸⁹ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1057.
- ⁹⁰ Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 119.

- ⁹¹ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1057.
- ⁹² 盛德 шэн дэ – великая добродетель. Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1059.
- ⁹³ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1052.
- ⁹⁴ Там же. С. 1057.
- ⁹⁵ 天子 Тянь-цзы – сын Неба, сюзерен, правитель.
- ⁹⁶ 后 хоу – супруга правителя.
- ⁹⁷ Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1059.
- ⁹⁸ Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 9.
- ⁹⁹ См. Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. 198 с.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 122.
- ¹⁰¹ Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М., 1994. С. 25.
- ¹⁰² Там же. С. 83.
- ¹⁰³ Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. М., 2001. С. 74.
- ¹⁰⁴ Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 121.
- ¹⁰⁵ Там же. С. 32.

References

1. Keidun I.B. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2004, no. 1, pp. 99–103.
2. Keidun I.B. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya, filologiya* [Bulletin of Novosibirsk State University. History and Philology Series]. 2015, vol. 4: Vostokovedenie, pp. 166–172.
3. Levinton G.A. *Etnicheskie stereotypy muzhskogo i zhenskogo povedeniya* [Ethnic stereotypes of male and female behavior]. Saint Petersburg, Sankt-Peterburgskoe otdelenie izdatel'stva "Nauka", 1991, p. 218.
4. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1052.
5. Georgievsky S. *Printsipy zhizni Kitaya* [Principles of China's Life]. Saint Petersburg, Tipografiya I.N. Skorokhodova, 1888, p. 121.
6. Kryukov M.V., Perelomov L.S., Sofronov M.V., Cheboksarov N.N. *Drevnie kitaytsy v epokhu tsentralizovannykh imperiy* [Ancient Chinese during the Centralized Empires Period]. Moscow, Izdatel'stvo «Nauka», Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, p. 242.
7. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 488.
8. Georgievsky S. *Printsipy zhizni Kitaya* [Principles of China's Life]. Saint Petersburg, Tipografiya I.N. Skorokhodova, 1888, p. 124.
9. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, pp. 1052–1053.
10. Georgievsky S. *Printsipy zhizni Kitaya* [Principles of China's Life]. Saint Petersburg, Tipografiya I.N. Skorokhodova, 1888, p. 125.
11. Williams C.A.S. *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives*. Dover Publ., 1977, p. 115 (Russ. ed.: Uil'yams Ch. *Kitayskaya kul'tura: mify, geroi, simvol'y*. Moscow, ZAO Izdatel'stvo Tsentrpoligraf Publ., 2011, p. 115).
12. «*Shi san jing*» s kommentariyami i poyasneniyami k kommentariyam: v 2 t. [Shi San Jing with Commentaries and Explanations: In 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, pp. 962–966.
13. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 115 (in Chin.).
14. *Shijing: Kniga pesen i gimnov* [Shijing: The Book of Songs and Hymns]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1987, p. 86.
15. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1052.
16. Zabiako A.P. *Kategoriya svyatosti. Sravnitel'noe issledovanie lingvoreligiovedcheskikh traditsiy* [Category of Sacred. Comparative Study of Lingoreligious Traditions]. Moscow, Izdatel'skiy dom "Moskovskiy uchebnik-2000", 1998, p. 142.
17. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965. (Russ. ed.: Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe*. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 1994, p. 22).
18. Zabiako A.P. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Ed. by A.P. Zabiako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow, Akademicheskii proekt; Gaudeamus, 2008, p. 1142.
19. Georgievsky S. *Printsipy zhizni Kitaya* [Principles of China's Life]. Saint Petersburg, Tipografiya I.N. Skorokhodova, 1888, p. 127.
20. Mauss M. *Sotsial'nye funktsii svyashchennogo* [Social Functions of Sacred]. Saint Petersburg, Evraziya, 2000, pp. 115–119.

21. Mauss M. *Sotsial'nye funktsii svyashchennogo* [Social Functions of Sacred]. Saint Petersburg, Evraziya, 2000, pp. 247–250.
22. Kryukov M.V., Perelomov L.S., Sofronov M.V., Cheboksarov N.N. *Drevnie kitaitsy v epokhu tsentralizovannykh imperii* [Ancient Chinese during the Centralized Empires Period]. Moscow, Izdatel'stvo "Nauka", Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1983, pp. 48–52.
23. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 116 (in Chin.).
24. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 329.
25. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 117 (in Chin.).
26. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 330.
27. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 491.
28. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 117 (in Chin.).
29. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 117 (in Chin.).
30. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1054.
31. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 119 (in Chin.).
32. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 2, p. 582.
33. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, pp. 117–119 (in Chin.).
34. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1054.
35. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 122 (in Chin.).
36. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 122 (in Chin.).
37. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 4, p. 924.
38. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 122 (in Chin.).
39. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1054.
40. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 822.
41. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 13.
42. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1054.
43. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 4, p. 331.
44. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1054.
45. Maslov A.A. *Etnicheskie stereotipy muzhskogo i zhenskogo povedeniya* [Ethnic Stereotypes of Male and Female Behavior]. Saint Petersburg, Sankt-Peterburgskoe otdelenie izdatel'stva "Nauka", 1991, p. 58.
46. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 122 (in Chin.).
47. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 222.
48. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1056.
49. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 122 (in Chin.).
50. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1056.
51. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1057.
52. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1056.
53. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 312.
54. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 440.
55. Newly Approved "Three [Books about] Rituals with Illustrations". Beijing, Qinghua daxue chubanshe, 2006, p. 81 (in Chin.).
56. Sychev L.P., Sychev V.L. *Kitayskiy kostyum. Simvolika. Istoriya. Traktovka v literature i iskusstve* [Traditional Chinese Clothes. Symbolism. History. Interpretation in Literature and Art]. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1975, p. 39.
57. Luo Feng. *A Study on the Color Terms Culture in the Chinese Language*. Shanghai, Cishu chubanshe, 2003, p. 38 (in Chin.).
58. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 125 (in Chin.).
59. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1055.
60. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1055.

61. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1055.
62. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1055.
63. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 304.
64. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1057.
65. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 119 (in Chin.).
66. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1057.
67. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1059.
68. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1052.
69. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1057.
70. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1059.
71. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, p. 9).
72. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, 198 p.).
73. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, p. 122).
74. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965. (Russ. ed.: Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe*. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 1994, p. 25).
75. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965. (Russ. ed.: Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe*. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 1994, p. 83).
76. Leach E. *Culture and Communication: the Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge University Press, 1976 (Russ. ed.: Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v sotsial'noy antropologii*. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001, p. 74).
77. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, p. 121).
78. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, p. 32).