




ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Н.П. Мартыненко


ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ КОНЦЕПЦИИ “ИНЬ – ЯН” В КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

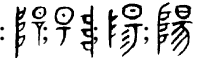
КОНЦЕПЦИЯ “ИНЬ – ЯН” — основополагающая для китайской культуры. Иероглифы “инь” и “ян” встречаются уже в каноническом сборнике древних гимнов и лирических произведений “Ши цзин” (“Книга Песен”). Эти понятия отображаются и комбинациями целой и прерванной черт в тексте “И цзин” (“Книга Перемен”). Концепция “инь – ян” выступает методологическим основанием китайской философии и науки. Это учение распространяется не только на мир живых, который ассоциируется с понятием “ян”, но и на мир мертвых, соотносимый с понятием “инь”. Таким образом, концепция “инь – ян” в китайской культуре используется в качестве объяснительной модели практически для любых явлений действительности. О предпосылках возникновения и условиях формирования этой концепции можно судить на основании анализа древнейших форм начертаний иероглифов.

Древнейшая форма начертания иероглифа “ян” зафиксирована в надписях на гадательных костях, относящихся к периоду правления династии Шан-Инь (XVI–XI вв. до н. э.), и изображает:  “солнце, вставшее над облаками”¹. В надписях на бронзовых изделиях в период правления династии Западная Чжоу (XI в. — 771 г. до н. э.) форма начертания этого иероглифа —  “солнце, светящее сквозь просветы туч”. Она послужила основой более позднего стиля начертания “чжуань”: . Эти фор-

мы начертания иероглифа “ян” задают такие его лексические значения, как “солнце, солнечные лучи, солнечный свет, солнечный, светлый, сияющий, блестящий”.






Другая форма начертания иероглифа “ян” дополнялась знаком, изображающим уступы склона холма или речной террасы.

Производный иероглиф изображал:  “солнце, вставшее над тучами и освещающее склон холма или речной террасы”². Его лексические значения: “сторона, обращенная к солнцу; солнечная сторона”; “южный (обращенный к солнцу) склон горы”; “северный (обращенный к солнцу) берег реки”. Согревающий солнечный свет по ассоциации соотносится и с такими значениями, как “тепло”, “жар”, а также “теплый сезон года”, “весна и лето”.

Эволюция форм начертания этого иероглифа:  привела к возникновению современной формы начертания иероглифа “ян”, комплекс лексических значений которого включает в себя все вышеназванные, а более абстрактное соотношение задает значения: “мужчина, мужской” и ряд других.

В жизненном контексте населения Древнего Китая в бассейне реки Хуанхэ идеограмма “солнца, освещающего террасу склона холма или берега реки” изображала конкретный и очень значимый образ, связанный с местом проживания. Археологические раскопки древних поселений в этой местности показывают, что неолитические стоянки располагались на возвышенностях, на склонах холмов и речных террасах у источника воды. В связи с тем, что холодные ветра в Китае идут с севера и северо-запада, место для обустройства поселений на южных и юго-восточных склонах является наиболее благоприятным, — оно обеспечивает защиту от холодных ветров, максимальное освещение солнцем и обогрев жилищ, которые устраивались выходом к югу. Так, словосочетание “ян мэн” — “янские ворота” имеет значение “юго-восточные ворота (города)”, т. е. ворота, обращенные к солнечной, светлой и теплой стороне света. Для правителей Древнего Китая считалось очень важным внимательно изучать соотношение света и тени при закладке столичного города. В более широкой традиции подобным изучением занимались геоманты и впоследствии даосы. Подобное месторасположение и обустройство

жилищ и поселений стало каноническим и до сих пор рассматривается как наиболее благоприятное, примером чему — многочисленные тексты по древнему искусству “фэн шуй” (буквально переводится как “Ветры [и] воды”). А наблюдение солнца, встающего над облаками, и сегодня является главным действием, которое завершает древнюю китайскую традицию восхождения на вершину горы Тайшань — самую главную из пяти священных гор Китая для встречи там восхода солнца или, по-китайски, “тай ян” (“великого ян”).

Иероглиф “инь” встречается в текстах на бронзовых изделиях, и его древнейшие формы начертания изображали:  “плывущие облака, собирающиеся в дождевые облака”. Более полная форма начертания: , где сверху добавлено изображение “дождевого облака с капельками дождя” — оно указывает на “небо, покрытое облаками”. Отсюда производные лексические значения: “становиться пасмурным”, “покрываться (прятаться за) облаками (тучами)”. Существует другой вариант формы начертания этого иероглифа с добавлением изображения уступов склона холма или речной террасы: ; ;  “дождевые облака над холмом или речной террасой”³, который реализуется в таких лексических значениях иероглифа “инь”, как: “тень от солнца, тневая (несолнечная) сторона; северный склон горы; южный берег реки”. Тень символизирует “прохладу, холод”, и эти значения также вошли в комплекс лексических значений иероглифа “инь”; тень на солнечных часах добавляет ему еще и значение “времени”.

Исходя из древних форм начертания иероглифов “инь” и “ян”, можно утверждать, что они фиксируют простой и в то же время фундаментальный факт. Небо бывает пасмурным и ясным. Оно может быть заслонено тучами, или на нем может светить Солнце. В зависимости от этого на Земле может быть тень или свет, холод или тепло, сухо или влажно, что и отражается в комплексе значений этих иероглифов. Пара “инь” и “ян”, обозначая соответствующие сезоны года, выражают также одну из наиболее существенных закономерностей климата Китая: два основ-

ных муссонных сезона формируют жизнь всего живого на этой территории.

Азиатский материк охлаждается зимой намного быстрее, чем прилегающие к нему моря, и потери тепла происходят особенно быстро на высоких плато. По мере остывания воздуха над сушей, он уплотняется и опускается, образуя область высокого давления (антициклон) с центром над Джунгарией и Монголией, откуда на территорию Китая дуют холодные сухие ветра, преимущественно северные. Летом материк нагревается значительно сильнее, чем море, и теплый воздух расширяется и поднимается. В результате над Тибетом образуется обширная область низкого давления (циклон), куда с морей Тихого океана устремляются потоки влажного воздуха, несущие в Южный и Центральный Китай тучи и обильные дожди. Чем дальше в глубь континента проникают воздушные массы, тем они суше и тем меньше там выпадает осадков⁴.

Деление года на два основных сезона, сухой и дождливый, вероятно, и послужило исходным семантическим ядром для развития концепции “инь — ян”. Она стала универсальной для Китая и всего сино-иероглифического региона в целом, инспирировав формирование соответствующих систем классификации и философских учений. Развитие этой концепции происходило в жизненном контексте населения, проживающего в режиме муссонного климата, влияние которого в древние времена, когда происходил переход насельников от жизни странствующих охотников и собирателей к жизни оседлых земледельцев и скотоводов, было еще более значительным⁵.

Предпосылки формирования данной концепции могут восходить к древнейшим этапам развития общества. Структура примитивных общин формировалась в процессе их периодических передвижений по охотничье-собирательским территориям в зависимости от сезона и наличия пищевых ресурсов и воды. При этом каждый сезон задавал определенные условия жизни и формы адаптации людей.

Соотнесение сезона “инь” с женским и собирающим началом, а “ян” с мужским и рассеивающим — могло быть инспирировано функциональным разделением в общине. В сухой сезон

основным источником пропитания была охота, в которой наиболее важно участие мужчин. В сезон дождей роль охоты уменьшалась, и наиболее значимым источником пропитания становилось собирательство, традиционное занятие женской половины общины.

Стадия периодических миграций древнейших племен в зависимости от сезонов года предшествовала стадии развития оседлого образа жизни общин, занимавшихся земледелием и одомашниванием животных. Эта цикличность задавала определенную структуру представлений, претворившихся в мифах и преданиях. Вероятно, подобный образ жизни и послужил некогда первоосновой развития китайской культуры.

Архаичные жизненные уклады людей в рамках циклической активности можно представить по аналогии с образом жизни современных примитивных племен, которые еще встречаются на смежных с Китаем территориях — в труднодоступных горных джунглях Лаоса, Бирмы и Таиланда. Например, племена бродячих охотников и собирателей, известных под разными названиями: “мрабри”, “юмбри”, “пи-тонг-луанг”, “кхон-па” и др. Многие ученые, которым довелось изучать их, считают, что “мрабри” являются автохтонным населением этого региона, обитавшим в лесах в течение тысячелетий.

Обычно “мрабри” называют протомонголоидами или палеомонголоидами, обладающими и монголоидными и австралоидными признаками⁶. Для их образа жизни характерна сезонная адаптация, как и для большинства других охотников и собирателей. В сезон дождей “мрабри” рассеиваются по своей территории в поисках пищи отдельными семьями или небольшими группами из девяти-пятнадцати человек, с наступлением сухого сезона семьи вновь объединяются в общины. Однако среди некоторых групп бытует иной порядок, и даже в период дождей они образуют сравнительно многочисленные и относительно оседлые группы⁷.

В определенный исторический период (в конце плейстоцена — начале голоцена) муссонный климат стал играть все более значимую роль в жизни людей. Происходило кардинальное изменение ландшафтов, повлекшее массовое вымирание крупных

(средний вес 40 кг и выше) наземных животных, которые не успевали приспособиться к резко меняющимся условиям жизни.

18000—11000 гг. до н. э. в бассейне реки Янцзы сформировались высокие лессовые террасы, указывающие на то, что в тот период здесь господствовали пыльные ветра и, соответственно, холодный сухой климат. Анализ ископаемой пыльцы свидетельствует, что до начала голоцена в регионе преобладали степные ландшафты, формируемые травами, стойкими к засухе, и росли хвойные деревья⁸. В период 13000—11700 гг. до н. э. наступает некоторое потепление, которое затем вновь сменяется похолоданием и засушливым климатом. В 11000—9400 гг. до н. э. в окрестностях Пекина, на месте позднеплейстоценовой тундро-степи, отмечается распространение хвойных лесов.

9400—9000 гг. до н. э. характеризуются кратковременным засушливым эпизодом и усилением роли степных ценозов. Затем вновь стали доминировать лесные формации⁹. Около 8000 лет до н. э. климат становится более теплым и влажным, чем в настоящее время. Пояс жаркого и влажного климата стал простираться вплоть до бассейна реки Хуанхэ. В данном регионе появились тропические леса, бамбуковые заросли, болота и озера, тропические и субтропические животные, которые ныне обитают на более южных территориях. На морском побережье происходили процессы, обусловленные поднятием уровня мирового океана. Повысился уровень рек и озер¹⁰. В этот период муссонная циркуляция стала максимальной.

Охотники на мамонтов и других крупных наземных животных, владевшие технологией изготовления орудий на крупных пластинах, вынуждены были адаптироваться к новым условиям обитания. С этого времени начинается постепенная эволюция культуры охотников в сторону перехода к рыболовству и полуседлому образу жизни. Появляются свидетельства все более широкого использования орудий для рыбной ловли и морского зверобойного промысла: гарпуны, крючки, грузила и разнообразные ловушки. Преодоление критических периодов сезона затяжных дождей, характерных для зоны муссонного климата, инспирировало становление оседлого земледелия, разведение домашних животных и развитие ремесел.

Первые свидетельства начала этого процесса относятся к периоду раннего неолита, который в настоящее время в Китае датируется 10000—7500 гг. до н. э.¹¹ Самое раннее свидетельство появления на территории Китая новых форм жизнеобеспечения людей обнаружено в нижнем течении Хуанхэ, на лессовой равнине к северу от реки. Это стоянка Нанчжуантоу в провинции Хэбэй, датируемая приблизительно 10000—8700 гг. до н. э.¹² При раскопках обнаружены керамические сосуды, зернотерки с пестиками, остатки растений и животных. Имеется ряд свидетельств о начале одомашнивания собак, свиней и кур. К югу от реки Янцзы обнаружены участки, которые указывают на возможность существования еще более ранних культур. Однако, в силу местных условий, существуют определенные затруднения с их точным датированием, вызывающие споры в академической среде¹³. Достаточно точные датировки имеются только для средних слоев участка Цзэнпьян — 7764—6280 гг. до н. э. Он находится в карстовой пещере в Гуанси-Чжуанском автономном районе в городе Гуйлин. При раскопках обнаружено более 10 тыс. частей глиняной посуды, остатки раковин моллюсков и улиток, растений и животных¹⁴. Имеются свидетельства о вероятности начала одомашнивания свиней.

Для того чтобы попытаться представить жизнь насельников этих ранне-неолитических участков, можно рассмотреть уклады жизни примитивных племен, обитающих в некоторых районах Юго-Восточной Азии, например жителей юго-восточной части острова Шри-Ланка. Местные веддоидные племена представляют собой потомков древнейшего населения Юго-Восточной Азии — протоавстралоидов, в большом количестве населявших в древние времена территории Южного Китая. В засушливое время лесные ведды обитают по берегам лесных рек, где женщины, дети и старики остаются в хижинах или шалашах у воды, а мужчины ходят на охоту. В сезон дождей, который в низинных местностях сопровождается малярией, лесные ведды переселяются на возвышенные участки и живут в пещерах или под скальными навесами¹⁵.

Вьетнамские “тит” (их самоназвания “рук”, “арем” переводятся как “пещера”, “грот”), как и лесные ведды, проводят

дождливый сезон в пещерах на склонах гор. В этот период они занимаются сбором в ручьях съедобных моллюсков, крупных улиток и добывают рыбу с помощью арбалетов, копий, а также применяя для ее добычи древесные яды. В остальное время года они переходят с места на место, охотятся, собирают съедобные растения, фрукты, заготавливают саговую пальму. Лаосские “кхо намом” в сухое время года кочуют, охотясь с помощью арбалета и отравленных стрел на мелкую дичь, собирают насекомых, фрукты, корнеплоды и заготавливают саговую пальму. Время дождей они проводят в свайных домах, занимаясь в это время подсечно-огневым ручным земледелием¹⁶.

В связи с уменьшением роли охоты в сезон затяжных дождей появилась необходимость создавать долговременные запасы пищи, в результате чего, вероятно, и возникли инновации, связанные с созданием запасов растительной пищи, содержанием и выкармливанием животных. Постепенный переход к оседлости, а затем и к земледелию происходил как процесс адаптации к сезону дождей во многих регионах мира. В качестве примера можно привести данные исследований Клода Леви-Строса, изучавшего в 30-х годах XX столетия жизнь первобытных охотников и собирателей — южноамериканских индейцев “намбиквара”, обитающих в сухой кустарниковой саванне (так называемой бруссе) юго-западной Бразилии.

Для “намбиквара” год делится на два основных периода — сухого и периода дождей. В сухой сезон необходимое пропитание можно добыть, лишь постоянно перемещаясь небольшими группами, как правило, численностью до 20—30 человек, связанных узами родства, по обширным пространствам бруссы. С наступлением периода дождей охота и собирательство уступают место подсечно-огневому земледелию. Несколько скитавшихся ранее групп, связанных друг с другом сетью родственных отношений, обосновываются на возвышенном месте, неподалеку от речного русла.

Мужчины совместными усилиями сооружают несколько примитивных круглых хижин из пальмовых ветвей. Вблизи поселка выжигаются участки растительности, и на отвоєванных у леса прогалинах разбиваются огороды, способные прокормить на про-

тяжении почти полугода население деревни численностью до сотни человек. С наступлением очередного засушливого сезона община вновь распадается на отдельные группы, каждая из которых вновь отправляется в странствие для охоты и собирательства¹⁷.

Так развивались новые формы жизнеобеспечения. Неолитический переход обусловил более стабильную жизнь, не зависящую от удач на охоте, уменьшил смертность от голода и вызвал рост населения. В Китае на склонах речных долин, на речных террасах и холмах, в непосредственной близости от источника воды возникало все большее количество неолитических стоянок. Жители стоянок осваивали земледелие и одомашнивали животных, разведение которых становилось альтернативой охотничьему промыслу. В низинных местностях собирали дикий рис, который постепенно окультуривали. На возвышенностях начинали возделывать щетинник и просо.

Создаваемые запасы растительной пищи давали возможность содержания свиней, собак и кур. Затем появляются полудомашненные коровы, буйволы, овцы, козы. Это, в свою очередь, привело к появлению все более мощных поселений со своими культурными традициями. Не исключено, что уже к этим временам можно отнести становление обычаев ритуального забоя домашнего скота строго в определенное время, соотносимое с календарными празднествами, что первоначально могло иметь отношение к преодолению критических периодов в жизни общины. Развитие земледелия сопровождалось формированием соответствующих институтов управления, обслуживавших потребности земледельческой общины и интегрировавших все большие массы населения.

Дальнейшее развитие земледельческой цивилизации происходило по мере стратификации общества, отделения ремесел, становления институтов военной власти, жрецов и вождей. Взаимодействие конгломерата локальных культур привело к появлению все большего количества крупных, окруженных стеной поселений. Это стало основой развития храмовых сооружений, городского строительства и государственности. Постепенно в Китае по берегам рек развивались общины земледельцев, и некоторые из них переросли в поселения раннегородского типа, носителей бронзовой индустрии. Они представляли собой комплексы род-

ственно-соседских общин (или переходных к ним от родственно-родовых), объединяемых по экономическому признаку, вокруг обнесенных стенами поселений — “протогородов”, становившихся центрами развития государственности.

Выработанные в течение тысячелетий формы поведения людей не исчезают бесследно, а продолжают существовать в народной памяти в качестве своеобразного культурного кода, наподобие того, как генетический код людей продолжает сохранять характеристики его биологических предшественников. Таким образом, культурный код, воплощающий в себе историю развития народа, можно сравнить с кодом генетическим, который несет в себе историю эволюции вида. Особенно явно отображение древних традиций проявляется в системе календарных празднеств. Как писал М. М. Бахтин: “Праздник — первичная и неуничтожаемая категория человеческой культуры. Он может оскудеть и даже выродиться, но он не может исчезнуть вовсе”¹⁸.

То, что стало ритуалом, празднеством и значимой категорией культуры, вначале было повседневностью, связанной в жизни охотника-собирателя, а затем и земледельца с природными ритмами, которые и задавали ритм жизни и хозяйственной деятельности общин. Эти некогда реальные, повседневные способы действий не исчезли совершенно без остатка, а продолжают сохраняться и тысячелетия спустя как отголоски реликтовых укладов жизни древних людей в символической форме — в системе традиционных воззрений и праздников. Цикличность климатических изменений и культивации растений стала основным принципом жизнеустройства земледельцев. Цикл стал основной моделью понимания жизни в рамках китайской культуры.

Так, например, Праздник Весны — “Чуньцзе”, ознаменовывающий наступление Нового года и предвещающий сезон первых дождей, и поныне наиболее значимый календарный праздник в традиционном Китае, когда вся большая семья должна собраться вместе под кровом дома. Эта древняя традиция встречать праздник весны всем родом может восходить к архаической традиции сбора родственных групп накануне сезона дождей. Праздник приходится на второе новолуние после дня зимнего солнцестояния. В рамках соответствующей этому ка-

лендарному циклу системы 24 календарно-сельскохозяйственных периодов солнечного года, вслед за периодом “ли-чунь” — “установление Весны”, через две недели следует период “юй-шуй” — “дождевые воды”. Две недели по традиции длится и праздник Чуньцзе.

Родственники могут не видаться в течение года, но в этот день прилагают все усилия, чтобы оказаться в кругу семьи во время новогоднего ужина¹⁹. Приготовления к встрече Нового года начинались заранее. На рынках и улицах городов росло число торговцев, продававших специальные новогодние товары. Население приобретало новую одежду, провизию, украшения и подарки. Обычай предписывал также расплатиться со всеми накопившимися долгами. В императорском Китае в этот период закрывались государственные учреждения и прерывались занятия в школах.

Ритуал сбора и заготовки продовольствия на предстоящий период празднования также можно соотнести с некогда актуальными реалиями жизни древних насельников Китая, для которых было чрезвычайно важно пополнить запас продовольствия накануне наступления сезона дождей, неблагоприятного для удачной охоты. Вечером, перед ужином, все члены семьи обязательно собирались вместе, а у северной стены ставился стол с табличками предков или их портретами в знак того, что умершие также принимают участие в празднике. Оставлялось место и для члена семьи, который не смог приехать или задержался в дороге. Таким образом, за одним столом собирались не только все живущие поколения, а символически присутствовали и предыдущие поколения предков, воплощая единение всего рода.

Этот обычай в Китае не прерывался и в годы культурной революции, когда велась непримиримая борьба со всеми пережитками прошлого, а праздник отмечался на официальном уровне. В Пекине по этому поводу к пайку, выдаваемому по карточкам, каждый житель получал дополнительные продукты для приготовления праздничного ужина на всю семью. Эти традиции единения рода в определенный период истории Китая стали основой развития родоплеменных образований, которые постепенно переросли в государственные институты.

Ритм периодических миграций охотников, собирателей, а затем и ранних земледельцев следовал циклу климатических изменений. Осмысление этого ритма питало мифы и предания. Примером могут послужить мифы коренных насельников Андаманских островов — древнейшего населения Юго-Восточной Азии, которые на протяжении многих столетий находятся почти в полной изоляции. Жившие в глубине тропического леса общины охотились на диких свиней, собирали дикий мед и растительную пищу. Во время сезона дождей, с мая по октябрь, они проживали на базовой стоянке общины. Члены локальной группы занимали одну деревню: лесные андаманцы возводили большой общий дом, береговые — небольшие хижины для отдельных семей, расположенные вокруг площадки для собраний и танцев. По окончании сезона дождей общины обычно покидали на несколько месяцев главную стоянку и переходили с одного временного охотничьего стойбища на другое, а с наступлением сезона дождей возвращались обратно²⁰.

Один из главных для андаманцев духов — дух северо-восточного муссона Пулугу (или Билику), с которым связываются представления о сотворении мира и смене времен года. Пулугу живет на Небе, его голос — гром, ветер — его дыханье, ураган — знак гнева. Он приносит на острова штормы и бури, разрушительная сила которых истолковывается как гнев Пулугу, вызванный нарушением традиционных запретов, в особенности пищевых. Другой значимый дух для андаманцев — Тараи, который олицетворяет юго-западный муссон. По одним мифам, Пулугу рассматривают как мужское начало, по другим — как женское. Южные группы андаманцев считали его верховным божеством, создателем мира и первого человека — Томо. В некоторых мифах Томо появился раньше. Пулугу многому научил Томо и его жену Миту, в том числе добывать огонь и пользоваться им²¹. Этот мотив можно истолковать и рационально в связи с тем, что, по-видимому, именно в холодный дождливый сезон человеку наиболее необходимо тепло огня, изобретение которого в мифологии андаманцев и соотносится с образом персонифицированного муссона — Пулугу.

Образ Пулугу во многом созвучен персонажу китайской мифологии Пань-гу, который представлен то как первый человек,

то как космогонический творец мира. В разных вариантах изложения мифа о Пань-гу “инь” и “ян” рассматриваются в качестве духов — первотворцов мира. Появление Пань-гу иногда предшествует “инь” и “ян”, а иногда отмечается позже их. Согласно мифам, явления природы рассматриваются как частные проявления жизни Пань-гу. Ветер — его вдох, гром и молния — выдох; когда он открывает глаза — наступает день, закрывает — ночь. Ясная погода знаменует его хорошее настроение, пасмурная, наоборот, — плохое. По другим источникам, вслед за разделением неба и земли наступила смерть Пань-гу. При этом его дыхание стало ветром и облаками, голос — громом, левый глаз — солнцем, правый глаз — луной, четыре конечности и пять частей тела — четырьмя сторонами света и пятью священными горами, кровь — реками, жилы и вены — дорогами на земле, плоть — почвой на полях, усы — созвездиями, волосы на теле — травами и деревьями, зубы и кости — золотом и драгоценными камнями, семя и костный мозг — жемчугом и яшмой, пот — дождем и росой²². В “Хронологических записках о трех и пяти правителях” (“Сань у ли цзи”) Сюй Чжэна (III в. н. э.) рассказывается о Пань-гу как о творце мира. В иных изложениях этого мифа Пань-гу выступает в качестве человека, и у него есть жена. В даосизме Пань-гу стал членом верховной триады даосского пантеона²³.

Письменная фиксация мифа о Пань-гу в китайской литературе датируется достаточно поздно, однако на архаичность этого образа указывают существовавшие с древности и до наших дней на Юге Китая культы Пань-гу. Существуют предания о могиле Пань-гу в Южном море, о государстве Пань-гу, жители которого носили фамилию Пань-гу и т. д.²⁴ Согласно сообщению Жэнь фана в “Записках об удивительном” (“Шу и цзи”), в VI в. в Гуйлине был храм Пань-гу, в котором ему приносилась жертвенная пища и совершались моления.

Миф о Пань-гу перекликается с древнекитайскими концепциями политического управления, согласно которым главной задачей правителя является строгое следование ритму Небесных (природных) изменений. В этой функции он выступал хранителем и живым воплощением древних обычаев и календарных традиций. С древности считалось, что игнорирование подобного ро-

да обычаев несет бедствия правящему императорскому дому и всей стране. Данного рода концепции постулируют “взаимовлияние природы и человека” и утверждают, что плохое поведение правителя приводит к аномальным природным явлениям.

Это созвучно представлениям андаманцев о том, что штормы и бури, разрушительная сила которых истолковывается как гнев Пулугу, вызываются нарушением традиционных запретов. В древнекитайских учениях также постулировались календарные предписания, в которых говорилось, что люди и правители должны делать месяц за месяцем, чтобы сохранять гармонию с силами природы. Считалось, что следствием значительности правителя является своевременный дождь, его правильности — своевременное солнце, его понятливости — своевременная жара, его осмотрительности — своевременный холод, его мудрости — своевременный ветер. И наоборот, следствием сумасшествия правителя станет непрекращающийся дождь, его высокомерия — непрекращающееся солнце, его праздности — непрекращающаяся жара, его поспешности — непрекращающийся холод, его невежества — непрекращающийся ветер.

Подобные древнекитайские мифологические представления, вошедшие в государственную идеологию, в своих первоосновах восходят к чрезвычайно архаическим мифическим мотивам, встречающимся и среди примитивных племен. Нечто подобное происходило и в отношении понятий, которые передавали иероглифы “инь” и “ян”, символизирующие природные явления. В муссонном климате два основных сезона — наиболее значимые природные закономерности, наблюдаемые в мире. Поэтому естественным образом они приобретали важнейшее значение и в жизни людей. Эти жизненные реалии отразились в мифах и преданиях, распространившись на широкий круг наблюдаемых явлений.

Явления, претворившиеся в систему обобщений типа “инь” и “ян”, это то, что окружает жителя Китая каждый день и зримо воплощается в изменениях на Небе и Земле. Бином “инь — ян” естественным образом соотносится с другими китайскими философскими понятиями. Например, с понятием, обозначаемым иероглифом “ци”. В своих древних формах начертания иероглиф “ци” в надписях на гадательных костях представляет собой:

≡ три горизонтальные линии, символизирующие “плывущие тонкие облака”. В надписях на бронзовых изделиях и в стиле начертания “чжуань” горизонтальные линии немного изогнуты, символизируя восхождение пара к небесам, который собирается в облака: 𠄎 или ≡²⁵. Пар, туман, стелющийся над землей, — привычная деталь китайского пейзажа. Это касается как территорий центральной равнины и долин вокруг реки Хуанхэ, так и южного Китая, где горные долины часто окутаны непроницаемым для зрения пологом молочной дымки тумана. Именно этот туман, который поднимается в Небо и образует облака, зафиксирован в древнейшей форме начертания “дождевых облаков” в иероглифе “инь”.

В китайской философии циркуляция тумана — “ци” рассматривается в контексте бесконечного круговорота изменений: “то инь, то ян — это Дао”, как гласит комментарий к “И цзин” (“Си цы чжуань”). Эта аналогия распространяется на широкий круг явлений в бесконечном круговороте Дао или Тянь Дао — Небесного Дао. Иероглиф “ци” в контексте китайской философии стал рассматриваться в качестве своего рода динамического описания взаимодействия в рамках двух крайних фаз процесса превращения: “инь” — облачного пасмурного неба и “ян” — чистого, солнечного, а также стал обобщающей категорией для обозначения большого количества различных феноменов.

Данный иероглиф стал использоваться для обозначения газообразных явлений, например, принимая значение “воздух”, или соотноситься с погодными явлениями и обозначать “климат” и “метеорологические явления”. Кроме того, он стал применяться и в абстрактном значении, указывая на модусы настроения человека: “гневаться”, “раздражаться”, а также обозначать “дыхание”, “дух”, “душу”. Так описания метеорологических явлений постепенно трансформировались в емкие, с точки зрения семантики и философского осмысления, понятия.

В качестве философской категории иероглиф “ци” выступает некоей первоосновой, тем, из чего образуется все остальное. Образуется подобно облакам на небе, которые возникают от сгущения “ци”. Эта концепция созвучна и представлениям современ-

ной космологии, где в качестве объяснения процесса образования космических тел рассматривается идея конденсации неких мельчайших элементов и их аккумуляции в крупные тела. Нечто подобное предлагается в китайской космогонии: Небо и Земля образовались в результате сгущения “ци”. Тяжелое, мутное “инь ци” опустилось, сгустилось и образовало Землю, а легкое, ясное “ян ци” взмыло вверх и образовало Небо. В китайской традиции сформировалась система основополагающих символов и универсальных классификаций, в которых важнейшими становились образы Неба, Земли, четырех сторон света. Небо — это “ян”, Земля — “инь”. Их взаимодействие порождает разный уровень градаций, которые ассоциируются с четырьмя сторонами света. Стороны света соотносятся с суточным ритмом — утром, днем, вечером и ночью, также с сезонами года в рамках еще более широкого круга ассоциаций. Север, где солнце заходит, соотносится с зимой, холодными водами и черным цветом; восток, где солнце восходит, — с весной. На территории Китая дожди, сменяющие сухую холодную зиму, приносит ветер с востока — с акватории Тихого океана, и поэтому восток ассоциируется с ростом, деревом и зеленым цветом. Юг — направление высшей активности солнца и соотносится с летом, огнем и красным цветом. Запад, где солнце склоняется, — “осеннее направление”, и его символ — прохладный металл и белый цвет. Сильные и сухие северо-западные ветры, проникающие на китайскую равнину из Монголии, характерны для осени, и их появление обычно означает конец лета²⁶.

Весна и лето — это теплые сезоны и, следовательно, “ян”. Осень и зима — это сезоны холода, и поэтому “инь”. Добавление к этим четырем категориям понятия центра, маркирующего землей, почвой, над которой и происходит весь этот цикл превращений, задает универсальную систему классификации “у син” — буквально “пять шагов”. Почва стала символом пятого сезона года, переходного между летом и осенью, который и сегодня в Китае является самым благодатным: уже нет летней жары и все еще нет осенних холодов. Этот сезон — своеобразный центр, медиатор между противоположностями тепла и холода. Подобное выделение дополнительного квазисезона года встре-

чается и в других традициях, например, так называемое “бабье” или “индейское лето”.

В древнейших текстах учения “инь-ян” и “у син” вместе не упоминались. Только потом эти два философских направления слились воедино. Перечень “у син” включает: первое — Вода, второе — Огонь, третье — Дерево, четвертое — Металл, пятое — Почва. Вода смачивает и падает. Огонь горит и поднимается. Дерево изгибается и выпрямляется. Металл уступает и видоизменяется. Земля дает сеять и жать. “У син” соотносится с сезонами года и широким кругом иных явлений. Дерево — символ весны — одновременно ассоциируется с ростом растений, усилением тепла и подъемом солнца. Таким образом задаются определенная логика и широкий ассоциативный ряд значений, устанавливающий корреляции между различными явлениями. Взаимовлияние элементов: “дерево”, “почва”, “вода”, “огонь” описывается по аналогии. Например, с ростом деревьев, нуждающихся в почве, воде и солнечном свете. Такой порядок взаимопорождения дополняется порядком взаимопреодоления, где огонь сжигает дерево, а вода тушит огонь. Вместе это задает систему осмысления, в которой, например, почва нуждается во влаге, но лишняя вода делает ее бесплодной и т. д. Данная система классификации явлений и взаимовлияний отражает практику эмпирических наблюдений.

“У син” соотносится с другими древнейшими системами классификации, зафиксированными в древнекитайских текстах, — “у фан” (“пять сторон”), “у фэн” (“пять ветров”), “у цай” (“пять материалов”) и пр. В связи с этим стоит обратить особое внимание на такие значения иероглифа “син”, как “идти”, “ехать”, “делать”, “годиться (годный)”. В рамках системы классификации “у син” они могут быть обусловлены и древнейшим реалиям жизни людей, отражая историю развития общества в процессе периодических миграций.

Согласно одному из древних ритуалов, в течение года император совершал пять переходов из одного зала в другой в соответствии с сезонами года: весной — в восточный, летом — в южный и т. д. Так он “провозглашал” соответствующие времена года и инициировал начало сельскохозяйственного цикла работ. Ритуал

как бы воплощал “учение без слов”, традицию, восходившую к архаическим временам, когда знание транслировалось в поведении, плясках и пантомиме, что можно наблюдать среди примитивных племен и сегодня.

Церемониальные передвижения правителя соотносимы с системой “у син” — “пяти шагов” ритма природных изменений, задававших и ритм сельскохозяйственных сезонов, которым, согласно ритуалу, должны были следовать правители, подавая пример своим подданным. Этот регламент предписывал правителю в определенное время года занимать определенную сторону строения или определенное помещение, есть пищу и носить одежду, соответствующие сезону, и даже откладывать казни до осени, поры умирания. Нарушение этого порядка рассматривалось как одна из основных причин возможной потери власти правящим домом. Несоблюдение принципа управления в соответствии с сезонами года вполне естественно могло разрушить алгоритм, лежащий в основе сельского хозяйства. В этой системе ритуалов сопрягались этические, экологические и прагматические аспекты.

Одной из важнейших задач императора, и в целом института императорской власти, являлось точное следование циклу климатических изменений, что требовало систематического изучения астрономических явлений для определения соответствующих сезонных периодов. Изучение циклических взаимосвязей оформлялось в доктрины календарного характера и обусловило развитие института астрономических наблюдений, которые с древнейших пор имели ключевое значение в рамках китайской мифологии, государственной идеологии, философии и историографии. Эти задачи синкретическим образом вплетались в ритуальные предписания, которые кодифицировались в системе ритуалов, жертвоприношений и молений о предстоящем урожае.

Издревле одной из главных функций правителя Китая было утверждение и рассылка календаря, регламентирующего периоды сельскохозяйственных работ, что и символизировало его магическое и идеологическое первенство²⁷. Исчисление годов происходило по годам правления, а череда династий правителей как бы задавала ход времен. И уже в рамках института династичес-

кой власти шло постоянное исчисление времен года и череды лет, которое осуществляли на первоначальном этапе особые жрецы, ставшие впоследствии, уже в статусе чиновников, неотъемлемой компонентой императорского института власти. Эта практика продолжалась вплоть до начала XX в. включительно.

В древнекитайских текстах упоминаются три древние системы отсчета начала года. При династии Ся — с первой луны, при династии Инь — с двенадцатой луны, при династии Чжоу — с одиннадцатой луны. Возможно, эти изменения в отсчете годичного цикла отражали изменения климата, которые происходили в течение долгой истории Китая, а также инновации в системе земледользования. Сакральный статус династии соотносился с сакральным статусом календаря, который и был одним из главных атрибутов власти, ибо соблюдение правильного времени обработки земли обеспечивало урожай, которым и жило все государство. Принятие календаря сопредельными странами рассматривалось китайским двором как знак их подчинения. В “Ши цзи” (“Исторических записках”) великого историографа и “отца китайской истории” Сыма Цяня, в разделе “Трактат о календаре”, говорится: “Когда сменяется род правителей, получающего повеление [Неба на правление], то [государь] должен внимательно подойти к установлению начал [года], к перемене первого числа первой луны года, к смене цвета [парадных] одежд, должен доискаться до небесных начал и основываться на них, следовать намерениям [Неба] и принимать их”²⁸.

Одной из наиболее важных обязанностей монарха, называвшегося “Сыном Неба”, было ритуальное открытие сельскохозяйственного года: Сын Неба в этот день пропахивал с помощью ручного плуга борозду. Ритуал сохранялся вплоть до падения последней династии в XX в. Эти традиции восходили к древнейшим временам формирования китайской культуры и государственности и во многом являются фиксацией и трансляцией знаний о природных циклах и взаимосвязях. Как гласит текст “Ши цзи”: “Истари, с самой далекой древности, в календаре начало года установили с [первого весеннего месяца] Мэн-чунь. В это время таял лед, [все существа] пробуждались от спячки, все растения возрождались и поднимались, и первыми подавали голоса

кукушки. Все сущее [и растущее] связано с [течением] целого года, оно рождается на востоке, [развивается] в соответствии с четырьмя сезонами года и заканчивает свой путь в период зимы. Когда петух прокричит трижды, наступает рассвет. [Год] обходит кругом двенадцать [месячных] отрезков и заканчивается на циклическом знаке чоу”²⁹.

После зимнего солнцестояния ночи становятся короче, а дни длиннее, начинается подъем “ян” — света и новый цикл. В день зимнего солнцестояния, знаменующего окончание солнечного цикла, проводилась церемония чествования Неба и начиналась подготовка к празднику наступления Весны, отмечаемого во второе новолуние после дня солнцестояния. Таким образом, два этих праздника, солнцестояния и начала весны, представляли собой простой древний алгоритм совмещения двух циклов — годичного цикла движения Солнца и цикла смены лунных фаз. Как писал Сыма Цянь: “Коль скоро есть Солнце и Луна, существует и свет. А свет — это начало всего, темнота же — незрелость. Тьма и свет — это самка и самец, женское и мужское [начала]. Эти женское и мужское [начала] поочередно поднимаются и успешно достигают своих пределов, [образуя] истинную общую основу [мира]. Солнце возвращается на западе и поднимается, давая свет, на востоке; Луна возвращается к себе на востоке, а встает, давая свет, на западе. Когда же правильный принцип [календаря] не определяется Небом и не проистекает от людей, тогда все дела легко рушатся и их трудно завершить”³⁰.

Для исчисления начала солнечного года наиболее важным было определение дня зимнего солнцестояния, который было принято отмечать официальными церемониями и обрядами. Для его определения не требуется сложных инструментов. Древнейший астрономический инструмент представлял собой вертикальный стержень на горизонтальной площадке, роль которого может играть прямая палка, воткнутая в землю, каменная стела или даже тень холма. Эта тень обозначалась на письме иероглифом “инь” и самым непосредственным образом отображала взаимодействие “инь” и “ян” — тени и света в течение суточного и годичного цикла изменений. Ежедневно после восхода солнца гномон будет отбрасывать тень, конец которой до полудня постепенно будет пе-

ремещаться в одном направлении, а затем двигаться в другую сторону, и это можно отметить знаками на земле.

Солнце, по мере прохождения года и наступления зимы, будет отбрасывать все более длинные тени. С наступлением лета, когда Солнце устанавливается почти прямо над головой, тень будет перемещаться все ближе к гному. Имея ряд отметок на земле, нетрудно подсчитать, что весь цикл, от самой короткой до самой длинной тени, составляет 365 дней. Таким методом можно точно определить основные фазы взаимодействия “ян” и “инь”, наступление самого длинного и самого короткого дня в году — солнцестояния, а также на какой день приходятся поворотные точки между ними — равноденствие.

Все эти даты являются основными календарными датами в китайской культуре. Задача точного установления разных астрономических временных периодов способствовала развитию соответствующих социальных и культурных институтов, значимых с точки зрения планирования хозяйственной деятельности. Изучение сложных циклических взаимосвязей, корреляций между явлениями, наблюдаемыми на Небе, и явлениями, наблюдаемыми на Земле, имело важнейшее значение для развития китайской философии.

Подобное изучение закономерностей движения Солнца и определение календарных циклов не требует очень сложных приборов. Однако даже эти, достаточно простые в своей основе наблюдения могут дать очень нетривиальные результаты, примером чему — открытие Эратосфена в III в. до н. э., точно измерившего размер планеты Земля. В ведении Эратосфена находилась великая Александрийская библиотека, где он однажды обнаружил старый папирус, из которого вычитал, что на юге, в Сиене (Syene — греческое название города Сун, ныне Асуан), вблизи первого из нильских порогов, в день летнего солнцестояния вертикальный шест не отбрасывает тени.

Эратосфен поставил аналогичный опыт в Александрии. Он попытался понять, почему в один и тот же момент в Сиене шест не отбрасывает тени, а в находящейся значительно севернее Александрии тень отчетливо видна. Эратосфен нашел этому лишь одно возможное объяснение: поверхность Земли искривле-

на. Шесты, расположенные под разными углами по отношению к солнечным лучам, отбрасывают тени разной длины. При этом, чем больше кривизна, тем больше должна быть разница в длине теней. Исходя из наблюдаемого различия, расстояние между Александрией и Сиеной по поверхности Земли должно составлять около семи градусов. Иначе говоря, если мысленно продолжить шесты до центра Земли, они пересекутся под углом семь градусов. Семь градусов — это примерно одна пятидесятая от 360 градусов (полная окружность Земли). Эратосфен специально нанял человека, который шагами измерил расстояние между Александрией и Сиеной, составлявшее около 800 километров. Умножив 800 километров на 50, Эратосфен вычислил полную длину окружности Земли — 40 тыс. километров³¹. Указания на достаточно точные размеры Земли имеются и в древнекитайской литературе, например, в текстах III—II вв. до н. э. “Люй-ши чунь-цю” и “Хуайнань-цзы”³².

Все это говорит в пользу предположения о том, что человеческий гений уже в древнейшие времена с помощью простейших приспособлений мог добиваться поразительных результатов. Длительные эмпирические наблюдения за явлениями действительности и их осмысление сформировали в Китае синкретическую парадигму, одновременно религиозную, философскую и научную. Долгая история развития понятий “инь” и “ян” привела к тому, что они стали использоваться в огромном количестве контекстов, инспирировав становление чрезвычайно мощной философской традиции, пронизывающей многие стороны жизни носителей китайской культуры.

В своем единстве и взаимодействии “инь” и “ян” в китайской философии стали считаться “творцами” природы и истории. Пара этих иероглифов служит обобщением множества противоположностей: солнце — луна; восход солнца — заход; свет — мрак; день — ночь; тепло — холод; весна, лето — осень, зима; сухость — влажность; небо — земля; движение — покой; активность — пассивность; поверхность — недра; открытое — скрытое; явное — тайное; твердость — мягкость; выпуклость — вогнутость; жизнь — смерть; мир посторонний — мир потусторонний; мужчина — женщина; муж — жена; отец — сын;

государь — подданный; смелость — робость; благородство — подлость; нечет — чет; звук высокий (чистый) — низкий (грубый)³³.

Эволюция этой философской традиции привела к тому, что пара “инь” и “ян” стала выступать в качестве предельного типа описания реальности и выражать фундаментальные закономерности, наблюдаемые в мире. Классификация явлений на основе понятий “инь” и “ян” стала основой общей теории, получив большое количество различных корреляций с образами Неба и Земли, временами года, состояниями человека и общества, и т. д. В общем и целом концепция “ян — инь” явилась выражением фундаментальных условий жизни на земле — чередования тепла и холода, света и тени, дня и ночи, лета и зимы. “Инь порождает ян, ян порождает инь”, — гласят древние и современные китайские тексты. Именно это и происходит в потоке реального времени.

- 1 Hanzi yuanliu zidian. Beijing., 2003. Y. 37.
- 2 Xie Guanhui. Changyong hanzi tujie. Beijing., 1997. Y. 619.
- 3 Hanzi yuanliu zidian. Y. 232.
- 4 Лебедев В.Г. Физическая география Китая. М., 1964.
- 5 Liu Kambiu. Quaternary history of the temperate forests of China // Quaternary science Reviews. 1988. V. 7. P. 1–20.
- 6 Frier J. The Khon Pa of Northern Thailand: an Enigma // Current Anthropology. 1981. Vol. 22. N 3. P. 291–293.
- 7 Kraisi N., Hartland-Swan J. Expedition to the Khon Pa // Journal of the Siam Society. 1962. Vol. 50. P. 172–173.
- 8 Xu X., Zhang S.W., Zhou S. Wuhu-jiangyin diqu 30,000 nianlai de zhibei, qihou yu huanjing de chubu yanjiu. Nanjing daxue xuebao (ziran kexue ban). 1987. N 23 (3). Y. 556–574.
- 9 Liu Kam'biu. Op. cit. P. 1–20.
- 10 Tarasov P.E., Andreev A.L., Dorofeyuk N.I. The Holocene lake level records from northern Asia // Global Changes and Geography. The IGU conference Moscow, Russia. August 14–18, 1995. Abstracts. M., 1995. P. 358.
- 11 Ren Shinan. Several major achievements in early neolithic China, CA. 5000 BC / Transl. by Wing Kam Cheung; ed. by B. Gordon. Archaeology. 1996. P. 37–49.
- 12 Baoding area archaeological office. Nanzhuangtou excavation report. Xushui county, Hebei. Appendix in archaeology. 1992 (11).

- 13 Yuan Sixun. Real age of the Early neolithic in S China by C14. Archaeology. 1993 (4).
- 14 Yang Jichang. Laici Guilin Zhenpiyan yizhi dongwu zhun. Bowu 2. Beijing., 1981. Y. 29–31. Yang Jichang. Guilin Zhenpiyan dongxue yizhi. Huashi, 1. Beijing., 1980. Y. 25.
- 15 Seligmann C.G., Seligmann B.Z. The Veddas. Cambridge, 1911. P. 86–87.
- 16 Андрианов Б.В. Неоседлое население мира (историко-этногеографическое исследование). М., 1985. С. 172.
- 17 Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1984.
- 18 Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 300.
- 19 Стариков В.С. Материальная культура китайцев северо-восточных провинций КНР. М., 1967. С. 121.
- 20 Brown A.R. The Andaman Islanders. Cambridge, 1922. P. 29–31.
- 21 Cipriani L. The Andaman Islanders. L., 1966. P. 43–44.
- 22 Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1965. С. 35.
- 23 Торчинов Е. Даосизм. СПб., 1993. С. 134.
- 24 Юань Кэ. Указ. соч. С. 37–42; Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988. С. 79.
- 25 Xie Guanhui. Op. cit. Y. 588.
- 26 Фицджеральд С.П. Китай. Краткая история культуры / Пер. с англ. Р.В. Котенко. Научн. ред. Е.А. Торчинов. СПб., 1998. С. 101.
- 27 Конфуциева летопись “Чуньцю” (“Весны и осени”) / Пер. и примеч. Н.И. Монастырева. Исследования Д.В. Деопика и А.М. Карапетьянца. М., 1999. С. 109.
- 28 Сыма Цянь. Исторические записки / Пер. с кит. Р.В. Вяткина. М., 1986. Т. 4. С. 107.
- 29 Там же.
- 30 Там же.
- 31 Саган К. Космос: Эволюция Вселенной, жизни и цивилизации / Пер. с англ. А. Сергеева. СПб., 2004. С. 35–36.
- 32 Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 343–344.
- 33 Большой китайско-русский словарь: В 4 т. / Под ред. И.М. Ошанина. М., 1984. Т. 3. С. 472.