

М.Е. Кравцова

СПбГУ

**«Жёлтое» и «зелёное»
в палитре древнекитайской истории:
некоторые соображения
о генезисе китайской государственности**

В настоящее время в синологической науке выкристаллизовались две генеральные версии зарождения китайской государственности. В одной этот процесс связывают с юго-восточной (на территории современных провинций Чжэцзян и Цзянсу) неолитической общностью Лянчжу 良渚 (3400/3200–2000 гг. до н.э.). В другой преимущественное внимание уделяют северо-восточной (южно-маньчжурской) общности Хуншань 紅山 (4500–3000 гг. до н.э.). Тезис, что неолит Южной Маньчжурии ознаменовался возникновением оригинального этнокультурного субстрата, который «во многом обеспечивал автохтонное развитие культур Северо-Восточного Китая на протяжении последующих тысячелетий» [1, с. 79], думается, не вызывает сомнений. Вместе с тем, налицо стремление доказать, что именно этот субстрат оказал определяющее влияние на формирование всей китайской цивилизации, во всяком случае, её культурной составляющей. Так, к нему возводят ритуально-идеологический комплекс (в китайской терминологии *лиюэ-вэньхуа* 禮樂文化, досл. «культура ритуалов и музыки»), лёгший в основание древнекитайской государственной религии, а затем и конфуцианской теоретической мысли [5, с. 31–33]. Использование в местном погребальном инвентаре исключительно нефритовых изделий дало повод говорить о зарождении в Хуншань системы базовых в дальнейшем морально-этических ценностей [7]. Указывается на разработку особых (как ремесленных, так и ритуальных) приёмов организации пространства, получивших оформление в учении *фэньцуй* [1, с. 63]. Такого рода наблюдения логично дополняет вывод о возможности возникновения в Южной Маньчжурии прото-государства (early state)¹, обладавшего целостной и, главное, специфической (основанной на обожествлении женского существа) религиозно-идеологической системой [25].

Не вдаваясь в подробности аргументов «за» и «против» изложенных характеристик Хуншань, ограничусь замечанием, что акцентирование роли

северо-восточных общностей в процессе формирования китайской цивилизации производит впечатление очередной попытки соотнести ареал её генезиса с регионами бассейна Хуанхэ. Попробуем сопоставить некоторые детали культурного облика Лянчжу и Хуншань с реалиями духовной жизни Китая в эпоху Поздней Инь (XIV–XI вв. до н.э.) как первого исторического периода, имеющего археологические и письменные свидетельства.

Начну свои рассуждения с анализа погребальной обрядности. Помимо самого по себе факта создания в Лянчжу некрополей, объединяющих захоронения представителей социальной элиты и обладающих очевидными семиотическими правилами, обращают на себя внимание следующие нюансы. Во-первых, явная тенденция к комплектации (некоторое число изделий определённых категорий) погребального инвентаря. Пусть правила такой комплектации не известны, данный принцип является одним из опорных (комплекты бронзовой утвари) для официальной погребальной обрядности не только Инь, но и последующих исторических эпох. Во-вторых, включение в погребальный инвентарь вещей как ритуально-церемониального назначения, так и оружия, причём, предметов², обладающих функциональным и конструктивным сходством с бронзовыми секирами (*юэ* 鉞), также настойчиво присутствующими в иньских захоронениях. При этом в погребальном инвентаре хуншаньских некрополей присутствуют исключительно ритуальные вещи, хотя те же боевые топоры (находки подлинных предметов оружия из камня [27, р. 78]) были хорошо известны и на севере-востоке. В-третьих, использование в Лянчжу деревянных гробов, иногда – двойных (внешний и внутренний) [23, р. 153], ставших впоследствии принятым элементом погребальной обрядности. Практика же сооружения скальных гробниц и каменных саркофагов, характерных для некрополей Хуншань, не получила в Древнем Китае сколько-нибудь широкого распространения. И, наконец, есть свидетельства исполнения в Лянчжу человеческих жертвоприношений при захоронении высокопоставленных лиц³, что ещё больше сближает юго-восточную погребальную обрядность с иньской.

Категории лянчжуские ритуально-церемониальные изделия, что уже многократно отмечалось в научной литературе, частично совпадают с древнекитайским набором царских регалий – «пять нефритов» – у *юй* 五玉, и «шесть нефритов» *лю юй* 六玉 (или, *лю ци* 六器, «шесть [нефритовых] изделий», *юй жуи* 六瑞, «шесть скипетров»), известным из письменных источников. Важно, что возникновение этого набора настойчиво соотносится с архаическими временами [9, с. 43–44]. Более чем уместно вспомнить и о популярности в декоре лянчжуских нефритов изображений «чудовища» («beast motif» в англоязычной терминологии), морфологически перекликающихся с масками-*таотэ* 饕餮 на иньских бронзовых и нефритовых вещах. Хотя семантика обоих орнаментальных мотивов точно не установлена, красноречив факт их использования для маркировки изделий ритуально-церемониального назначения.

Самым специфическим орнаментальным сюжетом справедливо полагают изображение человека, как бы сидящего верхом на «чудовище» и имеющего головной убор, внешне сделанный из перьев. Какие бы трактовки

не предлагались для этого сюжета⁴, более существенным в контексте нашего разговора видится сама «перьевая корона». О таких головных уборах, называемых церемониальными уборами божеств и архаических государей, тоже упоминается в чжоуских текстах [8, с. 55]. По некоторым сведениям, они входили в костюм исполнителей иньского династического танца (связан с основателем Шан-Инь – Чэн Таном 成湯) [11, с. 12]. Ещё во второй половине 1980-х гг. была высказана гипотеза об этимологии иероглифов хуан 皇 и ди 帝 от рисунка человека в перьевом головном уборе [22, р. 49]. О присутствии графемы, восходящей к изображению ритуального головного убора, говорится и для иероглифа шан 商, исходного названия иньской династии [20, р. 75–76]. Введение в разбираемый орнаментальный сюжет «перьевой короны» как раз и послужило основным аргументом для его интерпретации в качестве изображения державной персоны («царя»). Одновременно очевидна устойчивость представлений в Древнем Китае о «перьевой короне» как атрибуте божественных персонажей (обожещённых царских предков), при том, что никаких материальных подтверждений существования такого типа церемониального головного убора нет.

Весьма значимой видится также версия о происхождении перьевого головного убора от растительных образов (пучка колосьев [8, с. 56]); или от формы древнего сельскохозяйственного орудия (типа мотыги), применявшегося, что тоже доказано археологическими материалами, на юго-востоке, для посадки риса [10]. Указанные интерпретации позволяют предположить наличие в Лянчжу культа плодородия, причём, в его связи с институтом верховной власти, и с мужским, а не женским, началом. Это – одно из принципиальных расхождений между верованиями Лянчжу и Хуншань, где культ плодородия, однозначно ассоциировался с женским началом⁵. Принято считать, что в древнекитайских верованиях культ плодородия и культ Земли (Хоу-ту 后土) также соотносились с женским началом. Однако не исключено, что в иньской государственной религии Земля (ту 土) отождествлялась, напротив, с мужским началом. Примечательна конструкция алтарей-шэ 社 – вытянутые по вертикали каменные глыбы⁶. Для непосредственно Лянчжу аналогичных сооружений, насколько мне известно, не обнаружено. Однако в южных (среднее течение Янцзы) неолитических культурах найдены сходные по форме глиняные конструкции (высотой до 160 см), фаллическая семантика которых бесспорна. [19, р. 184]. Устойчивость «мужского» варианта культа плодородия в Древнем Китае выглядит тем более симптоматичной, если предположить, что он возник в южных и юго-восточных неолитических культурах под влиянием рисоводства, не занимавшего сколько-нибудь заметного места в аграрной деятельности Инь.

В Лянчжу прослеживаются и следы существования солярного культа, также в его связи с институтом верховной власти. На территории некрополей в Яошань 瑤山 («царский» некрополь) и Хуэйгуаньшань 滙觀山, находились алтари из земли красного цвета, предположительно, специально туда привезённой [3, с. 39, 42; 14, с. 6–7; 15, с. 33–34; 23, р. 147]. В нормативной китайской колористической гамме красный цвет символизирует Юг и солнце (стихию огня). Кроме того, могилы (вырыты рядами в

специальных земляных платформах) расположены в определённом порядке по отношению к алтарю – к юго-западу, югу и юго-востоку от него [2, с. 31]. Солярную, а не ураническую, семантику имели, вероятнее всего, и нефритовые диски-*би* 璧, образующие самую объёмную категорию лянчжуских нефритовых погребальных изделий⁷. На некоторых *би* выполнены однотипные графические комбинации (пиктографы) из стилизованных изображений солнца и птицы [28, р. 40], что соответствует последующей китайской солярной символической. Есть и орнаментальные композиции, воспроизводящие «царя» с птицами [3, с. 44]. Сопряжённость солярного культа с институтом верховной власти и культом предков соответствует очередным особенностям иньской государственной религии, в которой культ солнца носил тотемный характер (отождествление десяти дней/солнц иньского календаря с предками) [18, р. 44; 24, р. 25–29]; см. также [21, v. 1, р. 3, 65–67].

Имеются все основания предполагать высокую степень развития в Лянчжу религиозных представлений. Однако они не привели к возникновению культового изобразительного искусства, в чём заключается ещё одно решительное отличие Лянчжу от Хуншань. Северо-восточные культуры располагали верованиями, вызвавшими к жизни не только миниатюрную пластику, но и полноценную храмовую скульптуру (глиняные антропоморфные и зооморфные статуи из святилища в Нюйхэлянь). Отсутствие в иньских археологических материалах произведений культового искусства придаёт дополнительную уязвимость версии об определяющем влиянии на культуру-религиозную жизнь Древнего Китая традиций Хуншань.

Итак, погребальная обрядность и государственная религия Инь содержат значительно большее число элементов, восходящих к Лянчжу, чем к северо-восточному неолиту. Но как могло состояться проникновение юго-восточных культурных традиций в массив нарождающегося китайского субстрата? Практика возведения в Лянчжу городов-крепостей подсказывает существование на юго-востоке неолитического Китая и других древних государств [2, с. 23]. Однако никаких следов таких государств, ни синхронных Лянчжу, ни возникших позже, пока что не обнаружено. Единственным потенциальным преемником Лянчжу видится общность Луншань 龍山, возникшая в начале III тысячелетия до н.э. в северо-западной части Шаньдунского полуострова и за два-три столетия распространившаяся по всей его территории, образовав так называемый шаньдунский (классический) вариант Луншань (2900/2400–2000/1900 гг. до н.э.). Но и проблемы как взаимодействия Лянчжу с Луншань, так и влияния Луншань на возникновение культуры Эрлитю 二里頭 (1900–1600/1500 гг. до н.э., открыта в 1959 г.) и, шире, следующий этап процесса формирования китайской государственности, происходивший в районе среднего течения Хуанхэ, остаются открытыми [21, v. 1, р. 43–45].

Если, китайская государственность, действительно, возникла вне регионов Хуанхэ, то сохранились ли в исторической памяти китайцев воспоминания об этом? Китайскими учёными уже предпринимались попытки доказать ассоциации с дельтой Янцзы образа Великого Юя, из которых следует, что под династией Ся можно понимать Лянчжу, мигрировавшую на Великую Китайскую равнину [21, v. 1, р. 45, note 11]. При внешней научной

оригинальности, такая версия, в сущности, согласуется с гипотезой моноцентрического происхождения Китая, утвердившейся в традиционной китайской исторической мысли и нашедшей воплощение в легендах о Хуан-ди как основателе национальной государственности. Поэтому большой интерес вызывают тоже традиционные воззрения, объявляющие древнейшим правителем Фу-си 伏羲. Впервые они внятно изложены в *Шан шу сюй* 尚書序 («Предисловие к *Шан шу*») [17, т. 1, с. 195] Кун Ань-го 孔安國 (II в. до н.э.) – прямого, напомню, потомка Конфуция и одного из лидеров «школы канонов в древних знаках» (*зுவэньцзин-сюэ* 古文經學). Подобное осмысление Кун Ань-го образа Фу-си выглядит тем более примечательным, если учесть, что в самом «Шу цзине» в качестве древнейших правителей фигурируют Яо и Шунь [6, т. 1, с. 167]. Об изначальном верховенстве Фу-си сказано и в сохранившихся фрагментах «Ди ван ши цзи» 帝王世紀 («Хронологические записи о [древних] владыках и царях») Хуанфу Ми 皇甫謐 (218–282) – одного из крупнейших учёных-филологов III в. [17, т. 3, с. 1872]. Значит, на протяжении, по меньшей мере, I в. до н.э. – III в. н.э. «версия Фу-си» пользовалась определённым признанием в среде китайских интеллектуалов. Исходя из легендарных сведений о рождении Фу-си, многие исследователи полагают, что он почитался уроженцем северо-запада Китая (или, страны, лежащей к северо-западу от него) [4, с. 52; 6, т. 1, с. 169]. Но ассоциации образа Фу-си с востоком, нашедшие воплощение в его ипостаси Зелёного Владыки (Цин-ди 青帝, покровитель Востока), оказались значительно более масштабными, чем нюансы легенд о нём. Нельзя, разумеется, не принимать во внимание тот факт, что культ Пяти владык частей света (У-ди 五帝) утвердился не ранее конца чжоуской эпохи. Вместе с тем, маловероятно, чтобы образ Зелёного владыки мог возникнуть без соответствующих мифолого-легендарных предпосылок.

Примечания

¹ Более распространена точка зрения о существовании в Хуншань некоей властной структуры, точнее надобщинной организации, связывающей местные общности и носящей, судя по всему, теократический характер [1, с. 65; 27, р. 82–84].

² Напомню, что к данной категории вещей относятся как лезвия (до 90 см) боевых топоров, так и их модели (длиной от 16 см), выполненные из нефрита или камня. Могущие иметь различную форму – от овала до сильно вытянутого прямоугольника [26, р. 169–177], все они, тем не менее, относятся к однотипному рубящему оружию. Нередко присутствуют наборы из нескольких (до 24-х топоров, например [14, с. 9]), и они могут лежать в ногах, у левой или, реже, у правой руки усопшего.

³ Одно из свидетельств – могила с 19-ю скелетами и без каких-либо вещей из некрополя в Хуэйгуаньшань [23, р. 153]. О человеческих жертвоприношениях, связанных с погребальным культом как об одной из характерных черт культуры Лянчжу говорится также в [21, в. 1, р. 44].

⁴ В научной литературе в этой композиции чаще всего усматривают изображение божественного персонажа – кит. *шэнь* 神 (например [16, с. 31]), либо, сцену религиозного характера, включающую двух божеств или «шамана, верхом на звере» [3, с. 40–41].

⁵ Эта особенность северо-восточных верований была единодушно признана сразу же после открытия святилища в Нюхэлян 牛河梁 [12].

⁶ В настоящее время существование культа Земли в иньских официальных религиозных представлениях подвергается сомнению, а алтари *шэ* предлагается рассматривать в качестве государственных святилищ, используемых в различных обрядах [21, v. 1, p. 67]. Тем не менее, эта точка зрения не опровергает связь *шэ* с аграрной деятельностью (через семантику категории *ту*) и, следовательно, с идеями плодородия.

⁷ В одной из могил некрополя Фаньшань 反山 присутствуют 125 *би* [13, с. 6]). В большинстве некрополей вне «метрополии» *би* обычно соседствуют с кубками-*цун* 琮. Тогда как в Яошань и Хэйгуаньшань есть захоронения, в которых присутствуют *цун*, но отсутствуют диски. По некоторым версиям, это объясняется различиями либо статуса усопших (раздельное исполнение светских властных и жреческих функций), либо в гендерной погребальной обрядности (помещение *цун* исключительно в мужские погребения). Возможно также, что в Лянчжу имели место несколько диахронных и (или) региональных вариантов погребальной обрядности [26, p. 123]. Непонятны и правила местоположения *би* в погребениях. Они могут лежать около головы усопшего [23, p. 124], около его живота, либо на груди [26, p. 131].

Сокращения

ВУ – Вэньу.

Литература

1. Алкин С.В. Древние культуры Северо-Восточного Китая: Неолит Южной Маньчжурии. Серия «История и культура Востока Азии». Новосибирск, 2007.
2. Деопик Д.В. Царство Мо – первое государство Восточной и Юго-Восточной Азии // Губеровские чтения. Вып. 1. Юго-Восточная Азия: историческая память, этнокультурная идентичность и политическая реальность. М., 2009. С. 19–44.
3. Лаптев С.В. Предыстория и история народов Вьет: археология Нижнего Янцзы и Юго-Восточного Китая от раннего неолита до раннего железного века. Т. I. М., 2006.
4. Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1965.
5. Ван Гоу-линь 王鈞林. Чжунго жусюэ ши: сянь Цинь цзюань 中國儒學史: 先秦卷 (История китайского конфуцианства: [эпохи] до [империи] Цинь). Гуандун, 1998.
6. Ван Тун-лин 王桐齡. Чжунго ши 中國史 (История Китая). Т. 1–4. Бэйпин, 1932.
7. Го Да-шунь 郭大順. Хуншань-вэньхуа дэ «вэй юй вэй цзан» юй Ляохэ вэньмин циюань тэжээн цзай жэньши 紅山文化的 «唯玉為葬» 與遼河文明起源特征再認識 (О [соблюдении принципа] «нефрит только для погребений» в культуре Хуншань и о знакомстве с истоками цивилизации [в бассейне] Ляохэ) // Вэньу 文物, 1997. № 8. С. 20–26.
8. Ду Цзинь-пэн 杜金鵬. Шо «хуан» 說皇 (Анализируя термин «хуан») // Вэньу, 1994. № 7. С. 55–61.
9. Лу Чжао-инь 盧兆蔭. Люэлунь Хань-дай лии юн юй дэ цзичэн юй фачжань 略論漢代禮儀用玉的繼承與發展 (Краткие рассуждения о преемственности и развитии использования нефритов в ритуалах и церемониях эпохи Хань) // Вэньу, 1998. № 3. С. 43–48.
10. Лю Бинь 劉斌. Лянчжу вэньхуа дэ гуань чжуанши юй юньтянь ци 良渚文化的冠裝飾與耘田器 (Короно-подобный орнамент и сельскохозяйственное орудие культуры Лянчжу) // Вэньу, 1997. № 7. С. 20–27.
11. Лю Цин 劉芹. Чжунго гудай удао 中国古代舞蹈 (Китайское древнее танцевальное искусство). Пекин, 1991.

12. Ляонин Нюхэлян Хуншань-вэньхуа «Нюйшэнь мяо» юй цзи шичжун. Фацзюэ цзяньбао 遼寧牛河梁紅山文化女神廟與積石冢. 發掘簡報 («Храм богини» и каменные скульптуры культуры Хуншань, [найденные в] Нюхэлян [провинции] Ляонин. Краткий отчёт об археологических работах) // Вэнь, 1986. № 8. С. 1–17.
13. Чжэцзян Юйхан Фаньшань Лянчжу муди фацзюэ цзяньбао 浙江宇杭反山良渚墓地發掘簡報 (Краткий археологический отчёт об открытии некрополя [культуры] Лянчжу в [Фаньшань] [на территории уезда] Юйхан [провинции] Чжэцзян) // Вэнь, 1988. № 1. С. 1–31
14. Чжэцзян Юйхан Хуйгуаньшань Лянчжу вэньхуа цзитань юй муди фацзюэ цзяньбао 浙江宇杭滙觀山良渚文化祭壇與墓地發掘簡報 (Краткий отчёт об археологических работах [приведших к открытию] алтаря и некрополя культуры Лянчжу в Хуйгуаньшань [на территории уезда] Юйхан [провинции] Чжэцзян) // Вэнь, 1997. № 7. С. 1–19.
15. Юйхан Яошань Лянчжу вэньхуа цзитань ичжи фацзюэ цзяньбао 宇杭瑤山良渚文化祭壇遺址發掘簡報 (Краткий археологический отчёт [об открытии] остатков алтаря культуры Лянчжу в Яошань [на территории уезда] Юйхан) // Вэнь, 1988. № 1. С. 32–51.
16. Янь Вэнь-мин 嚴文明. Лянчжу суйби 良渚隨筆 (Некоторые соображения по поводу Лянчжу) // ВУ, 1996. № 3. С. 28–35.
17. Янь Кэ-цзюнь 嚴可均, сост. Цюань шангу саньдай Цинь Хань Сань-го Лю-чао вэнь 全上古三代秦漢三國六朝文 (Полное [собрание] литературы с глубокой древности, трёх [первых] эпох, [династий] Цинь и Хань, Троецарствия и Шести династий). В 4 т. Пекин, 1987.
18. Allan S. The Shape of the Turtle. Myth, Art and Cosmos in Early China. Albany, 1991.
19. Das Alte China. Menschen und Gutter im Reich der Mitte 5000 v. Chr. – 220 n. Chr. Munchen, 1995.
20. Chang, K.C. On the Meaning of Shang in the Shang Dynasty // Early China. 20 (1995). Pp. 69–77.
21. Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD) / Ed. J. Lagerwey and M. Kalinowski. In 2 vol. Leiden–Boston, 2009.
22. Hsu C.H.J. (Hsu Chun-hsiung). An Epigraphic Interpretations of Historical Stages in Ancient Chinese History // International Conference on Shang Civilization. Abstracts of the Papers Presented and a Summary of the Discussion. Honolulu, 7–11 September 1982 / Early China. Suppl. 1 (1986). Pp. 48–49.
23. Huang, Tsui-Mei. The Role of Jade in the Late Neolithic Culture of Ancient China: The Case of Liangzhu. Ph. D. Diss. University of Pittsburg, 1989. Ann Arbor, 1992.
24. Keightly, D.N. The Ancestral Landscape. Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 B.C.). Berkeley, 2002.
25. Nelson S.A. Ideology and Formation of an Early State in Northeast China // Ideology and Formation of Early States/Ed. by H.J.M. Claessen and J.O. Oosten. Leiden, 1996. Pp. 153–169.
26. Rawson J. Chinese Jade: From Neolithic to the Qing. Chicago, 2002.
27. Shelach G. Leadership Strategies, Economic Activities and Interregional Interaction: Social Complexity in Northeast China. N.-Y.–Boston, 2002.
28. Wu Hung. Monumentality in Early Chinese Art and Architecture. Stanford, 1995.