

*В'ячеслав Мєшков*

*МЄШКОВ В'ячеслав Михайлович* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету ім. Ю.Кондратюка. Сфера наукових інтересів — філософія історії і культурологія.

## **АРХАЇЧНИЙ ПЕРІОД РОЗВИТКУ СТАРОКИТАЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ**

---

У статті показано своєрідність життєвого світу старокитайської культури до осьового часу, який розглядається як ментальна революція, перехід від натуралістично-силової системи координат ментального простору культури до розумно-добродійної

Приступаючи до аналізу осьового часу в Стародавньому Китаї, ми стикаємося з істотною трудностю — відсутністю достовірного матеріалу дореволюційного періоду. Ця обставина може здатися більш ніж дивною, тому що серед всіх інших народів стародавні китайці були найбільшими «історичистами». Дійсно, в міркуваннях давньокитайських філософів, особливо конфуціанців, завжди велике значення має історичний аргумент. Давньокитайські мислителі постійно зверталися до свого історичного минулого для обґрунтування положень у своїх концептуальних побудовах. Ми маємо дві найважливіші письмові пам'ятники доконфуціанської епохи «Ши цзин» («Книга пісень») і «Шу цзин» («Книга історії»). Проте серед всіх письмових джерел лише «Ши цзин» можна вважати більш менш достовірним пам'ятником цієї епохи, хоча цей літературний пам'ятник дійшов до нас у списку епохи Хань. Вся решта письмових джерел є носіями сильної редакторської роботи революційної і постреволюційної

епохи. Так, «Шу цзин», складена Конфуцієм, під час спалювання книг піддалася знищенню, згодом була частково реконструйована і записана новим ієрогліфічним письмом. Але головна обставина, яка викликає недовіру до давньокитайської історії, — це саме бачення конфуціанцями, даосами і іншими свого історичного минулого. На їх думку, багато правителів і діячів далекого минулого («золотого століття» до епохи Джоу) були більшими конфуціанцями і даосами, чим вони самі. Вони були недосяжними зразками, що, як ми розуміємо, не могло бути, тому що не могло бути ніколи. Тому ми вимушені будемо обмежитися достатньо абстрактною побудовою початкової тематичної структури давньокитайського архаїчного Духу, яка, на наш погляд, є цілком очевидною.

Слід зробити ще одне зауваження методологічного порядку. Ментальний простір китайської культури — це об'єкт метакультурного порядку, подібний за своєю природою об'єкту західноєвропейської культури. Це означає, що реально існувала та безліч царств, які воювали між собою. Ментальний простір кожного з них був цілісним, тематично специфічним утворенням і має всі підстави розглядатися як своєрідна культура (по аналогії із західноєвропейською подібно англійської, німецької, французької, шведської і т.п.). Тому ми повинні повною мірою усвідомлювати, що, розглядаючи давньокитайську культуру з погляду зовнішнього спостерігача і досліджуючи її як єдине ціле, ми істотно спрощуємо ментальну реальність цього періоду. Аж до утворення імперії Цинь ментального простору давньокитайської культури як об'єктивної реальності не існувало. Існувала лише достатньо різноманітна безліч ментальних просторів окремих царств, що представляли окремі народи, які істотно розрізнялися навіть по мові. Лише в нетривалий період імперії Цинь виникає уніфікований імперський Дух як об'єктивна ментальна реальність, яка з падінням імперії була також зруйнована. Про культуру Китаю як об'єктивної ментальної реальності можна говорити лише, починаючи з епохи

Хань, з II століття до н.е. При цьому ми повинні усвідомлювати, що китайська культура — це об'єкт метакультурного порядку, який формується як надбудовне утворення в процесі уніфікації, синтезу ментальних просторів окремих культур (народів), будучи формою виразу єдиного Духу імперії. У даний час на наших очах відбувається формування єдиного європейського Духу як об'єктивної мета- культурної надбудови. Оскільки наш аналіз носить узагальнений характер, то, використовуючи термін «давньокитайська культура», ми допускаємо, що виділені характеристики в рівній мірі відносяться до всіх царств (культур), а не до особливої ментальної реальності. Мабуть, що конфуціанський, даосський, легистський вплив в різних царствах (культурах) був неоднаковим, тому ментальні реальності в них могли істотно розрізнятися. Але оскільки цей аспект практично не досліджений, ми вимушені обмежитися узагальнювальними характеристиками.

Вся архаїчна історія Стародавнього Китаю — це нескінченна низка воєн між царствами з метою наживи і піднесення влади їх правителів. Усередині самих царств ситуація також не відрізнялася стабільністю. Прагнення до збагачення і жадання влади аристократичної верхівки царств наповнювали їх життєвий світ безперервною боротьбою і протистояннями. Підтвердженням тому може служити праця великого давньокитайського історика Сима Цяня (145-86 рр. до н. е.) «Історичні записки» («Ши цзи»), велику частину якої складають описи історії правління княжих прізвищ («княжих домів») епохи Чжоу. Ці історичні хроніки по суті простежують безперервний ланцюг зіткнень протиборчих царств і внутрішньополітичних інтриг. Тематична структура «сила» — «наси́льство» — «страх» у великій мірі визначала ментальний простір культури. При цьому прояви крайньої жорстокості були нормою життя того суворого часу. Так, у ворожильних написах епохи Шан — Инь (XIII — XI ст. до н. е.), часто питається: ««Гадание. Чи слід закопати, щоб принести в жертву божеству сто чоловік, у яких відрубані ноги?» «Чи слід

відрубати ноги ста чоловікам , або ж їх слід закопати?» Взагалі серед пізньошанських ворожильних написів, — пишуть автори праці «Історія Стародавнього Сходу», — що походять з Сяо-туня, дуже велике число продиктоване турботою властей, чи не наступив відповідний момент для знищення чергової групи рабів, призначених одному з шанських божеств. Способи знищення були різними (відрубання голови, спалювання, закопування), залежно від характеру божества, якому вони призначалися. Послідовність цих жертвопринесень підтримувалася регулярно, незалежно від того, чи вели шанці в цей час війни чи ні»[1, с. 206]. За свідченням Сима Цяня, «на двадцятому році правління (678 р. до н. е.) У-гун помер і був похований у Піньяне в провінції Юний. Уперше принесли в жертву людей для супроводу померлого в кількості шістдесяти шести чоловік»[4, II, с. 21-22]. «На тридцять дев'ятому році правління (621 р.) Му-гун помер і був похований Юний. У жертву було принесено сто сімдесят сім чоловік. У числі похованих з покійним знаходилися троє вірних слуг удома Цинь»[4, II, с.33]. Це дає підставу нам утвердитися, що ментальний простір архаїчного Китаю, як і в інших культурних регіонах до середини VI століття до н.е. носив натуралістично-силовий характер. Його фундаментальну тематичну структуру (ФТС) складала система домінуючих тем «натури», «фізичної сили», «еросу» і «роду». Явища духовного порядку (боги, плотські сприйняття і переживання) об'єктивувалися, тлумачилися натуралістично, розглядалися як особливого роду матеріальні об'єкти і явища. У граничній абстракції натуралістичний простір архаїчного Китаю ні чим не відрізнявся від ментальних просторів інших давніх культур.

Проте спробуємо виявити особливості підстав, які в значній мірі визначають своєрідність архаїчного старокитайського Духу. Тема «роду» мала першорядне значення в китайській ментальності. Серед домінуючих тем ціннісно-розумового простору культури вплив кожної з них, мабуть, неоднаковий. У системі координат дія деяких осей може бути першорядною.

У системі координат ментального простору Стародавнього Китаю таку роль грала тема «роду». «Цілий ряд місцевостей з шанським населенням сучасні дослідники схильні розглядати як території «родових колективів», їх начальників при цьому вважають «главами родів». Поза сумнівом, що деякі з числа топонімів, що стали відомими в шанський час, були найтіснішим чином пов'язані з життям певних кровноспоріднених об'єднань»[1, с. 196]. «Добре відомі вказівки джерел на збереження в пізньошанському суспільстві певного комплексу патріархальних відносин і кровноспоріднених уз. Поряд істориків, що вивчали відомості ворожильних текстів, було відмічено, що переважна більшість шанських імен співпадають із географічними назвами. Ця закономірність виявлялася впродовж сторіч. Вона, як вважають, відображала звичайну для суспільства, що зберігає елементи родової організації, стійкий зв'язок членів роду з певною місцевістю. Тому в пізньому Шан разом з територіально-адміністративними об'єднаннями, що склалися, продовжував жити старий, традиційний тип суспільних зв'язків»[1, с.197]. «Якщо взяти до уваги це уточнення, — продовжує А. С. Мартинов, — то можна сказати, що людина епохи «філософського прориву» могла провести все життя, як більшість людей і робило, ні на секунду не покидаючи системи кровноспоріднених відносин»[3, с. 110-111].

Особа розглядалася переважно в контексті сімейно-споріднених відносин. За свідченням Сима Цяня, «на двадцятому році правління Вень-гуна (746 р. до н.е.) законом уперше ввели покарання родичів обвинуваченого, пов'язаних з ним трьома ступенями спорідненості»[4, II, с. 20]. З цієї миті зміщення чиновника спричиняло за собою страту родичів до третього коліна.

Іншою найважливішою особливістю, яку, безумовно, слід розглядати як вісь системи координат натуралістично-силового простору давньокитайської культури, є тотальна ритуалізація архаїчного життєвого світу китайців. Стародавні китайці

Західного Чжоу «бачили найважливішу умову, необхідну для досягнення цієї мети, у копіюванні, типізації поведінки, які були характерною межею життя не тільки правителів, але і інших груп правлячого шару. Копіювання зразка предка, що одержав веління від перших «совершенномудрих» правителів, було магічним ритуалом, який на основі властивого стародавній свідомості механізму міфологічного ототожнення повинен був сприяти відродженню даного веління для подальших поколінь»[1, с. 220]. У певному значенні процес ритуалізації життєвого світу був подібний природному відбору в живій природі: з покоління в покоління йшов безперервний процес накопичення зразків, найбільш вдалих форм соціальних взаємин. Ритуал мислився як єдиний, перевірений багатьма поколіннями предків, засіб встановлення та підтримки відношення резонансу з могутньою, самодовільною реальністю Неба і Землі. При цьому слід зазначити, що сама природа ритуалу мислилася натуралістично.

Специфіку життєвого світу давньокитайської культури цього періоду визначала міфологія. Немає необхідності заглиблюватися в тонкості її аналізу. Нам важливо зафіксувати дві основні особливості міфологічного світосприйняття стародавніх китайців «доосового часу» — це замкнутість всесвіту і неприборкне, за багато століть вистраждане жадання стабільності, відновлення заданого Небом і Землею порядку, глибоке відчуте жадання гармонії.

Ментальний простір архаїчного Китаю ще у великій мірі не реконструйований. З шкільної лави ми привчаємося до сприйняття просторових відносин у рамках геометричної європейської традиції, яка, як відомо, своїми витокami йде в ментальність Стародавньої Греції і Риму. У основі греко-римського сприйняття лежав точний геометричний розрахунок, геометричне відчуття пропорції, які доповнювалися глибоким естетичним переживанням досконалості античних споруд, міст, всієї їх інфраструктури, що геометризувалася. Одна з безсмертних примар науки ховається в онтологізації її теоретичних уявлень.

Ми завжди, навіть у XXI столітті, навчені досвідом великої кризи науки кінця XIX — початку XX століття, схильні наївно вважати, що світ улаштований так, як визначають його сучасні теорії. А оскільки геометрія Евкліда як найстародавніша в історії науки теорія майже за дві з половиною тисячі років свого існування не зникла, вона і в даний час у великій мірі визначає наше просторове бачення. Стародавні китайці не знали геометрію Евкліда. Вони мали власні розвинені геометричні уявлення. Не можна стверджувати, що «простір» греків або китайців був елементарним або досконалішим. Їх «простори» були істотно різними. Можливо, простір стародавніх китайців був неодноріднішим.

У фундаментальній колективній праці «Історія Стародавнього Сходу» під редакцією А.В. Седова (М., 2004 р.) К. В. Васильєв пише про своєрідність просторового світосприйняття в Стародавньому Китаї: «Спочатку медіаторами виступали природні предмети, що однаково належали землі і небу, — високі дерева, горби, гори і т.д. Із перебігом часу разом з сакралізацією природних крапок і предметів починається сакралізація і створення штучних медіаторів. У раних старокитайських описах місто, що знаходиться в центрі Піднебесної, виступає як комплекс медіаторів, який складається з безлічі елементів, що самостійно виконують функції посередника. У «Льюши чуньцю» зазначено: «Стародавні вани визначали центр Піднебесної, всього, що під Небом, і споруджували палац, визначали центр палацу і споруджували храм». Оскільки в цій схемі місто і храм, що знаходиться в місті, опиняються в центрі Піднебесної або світу і небо як би обертається навколо нього, він є серединна точка неба і землі. Таке положення міста говорить про його посередницьку, передавальну функцію. Саме там, на думку стародавніх, проходила вісь миру, що сполучала різні зони міфологічного всесвіту і що виконувала посередницьку функцію. Давньокитайські міста виконували роль космічного віддзеркалення Всесвіту, їх просторова структура копіювала

архаїчні уявлення про будову космосу. Відбувалося свого роду включення світу в межі міста: сонце сходило на його сході і сідало на його заході на рівних відстанях. У космогонічних теоріях стародавній Китай знаходиться в центрі Всесвіту і займає територію у формі квадрата, тому і міста, особливо пізньочжоуського часу, мали форму прямокутника, що наближається до квадрата, в плані орієнтованого по сторонах світла. Головні споруди розміщувалися на центральній осі південь-північ. Як приклад можна згадати і старий Пекін з імператорським палацом у центрі: вхід його орієнтований на південь, місто має чітке геометрично прямокутне планування»[1, с. 190; 191]. Як ми бачимо, світ природи, космос, рукотворний світ розглядалися як міфологічна натуралістична реальність і взаємодія між ними носила натуралістичний характер.

У цьому міфологічно-натуралістичному життєвому світі архаїчного Китаю нам потрібно виділити ще одну важливу обставину. Згідно давньокитайським уявленням, ван, верховний правитель виступав єдиним координатором, посередником між небом і землею рукотворним середовищем старокитайського соціуму. «У епоху Чжоу остаточно сформувалося уявлення про космос як про єдиний континуум, в якому верховний правитель — ван, що розглядався як двійник Небесного владика, виступав як організатор і гарант гармонійного функціонування суспільства. Верховний правитель у чжоуській релігійно-політичній доктрині — це сполучна ланка між просторовим і календарним циклами космосу. Він єдиний посередник між Землею і Небом, між різними сферами космосу, між людьми і верховним божеством. Оскільки правитель ван розглядався як вищий медіатор, його початкова функція полягала в тому, щоб представляти інший вимір буття. Звичайно, космічна модель і концепція влади вана, що склалися в стародавньому Китаї, не були ні проявом Абсолютного духу, ні результатом саморозвитку якихось властивостей і якостей, іманентних носіям старокитайського етносу»[1, с. 221]. Для подальшого аналізу важливо відмітити,



що окрім вана ніхто не мав безпосереднього доступу до вищої міфологічно-натуралістичним силам Неба і Землі. «Основним принципом і головною категорією старокитайської космології була гармонія. Концепція гармонійного устрою світу, включаючи природу, природних божеств-духів, народ і весь космос, ґрунтувалася на уявленні про зв'язок, узгодженість, відповідність і відповідність всіх його елементів. Панування подібного світоглядного принципу народжувало уявлення про те, що заспокоєння народу повинне було викликати повільний відповідний відгук серед божеств і служити початком чергового циклу впорядковування світу»[1, с. 263].

Таким чином, горизонт натуралістичного міфологічного світу стародавніх китайців був чітко окреслений. Його склали гранично абстрактні (і в той же час безпосередньо чуттєво дані скрізь і завжди) боги Небо і Земля, які осмислювалися як об'єктивні натуралістичні реальності, а Піднебесна (воюючі царства та їх народи) знаходилася між ними. Її існування і доля повністю залежали від волі Неба і Землі. Циклічний рух Неба і Землі задавав гармонійний ритм протікання природних і соціальних процесів. Люди (правителі і народ) з різних причин порушували цілеспрямовану гармонійну діяльність Неба і Землі, слідством чого є природні катаклізми і соціальні конфлікти. Механізм діяльності Неба і Землі уявлявся у вигляді діяльності духів Неба і Землі. Підкреслимо, ця об'єктивна реальність мислилася натуралістично. К.В.Васильєв справедливо зазначає: «У розпорядженні сучасної науки поки немає даних про присутність етичного елементу в релігійних уявленнях шанців. Ворожильні тексти не містять вказівок на те, що прихильність вищих сил залежала від особистих чеснот правителя або його наближених»[1, с.194]. При цьому тема «гармонії» у старокитайському світосприйнятті стала ключовою, інтегруючою все в єдине ціле.

Залежно від духовних, економічних, соціально-політичних, інституційних перетворень у старокитайській

ментальній революції можна виділити три етапи. Межі першого етапу обкреслює епоха Чжаньго («Воюючих царств», V — III ст. до н. е.). Його можна назвати латентним періодом підготовки революційних перетворень. З погляду зовнішнього спостерігача у воюючих царствах Піднебесної нічого істотного нового не відбувалося. Безперервні усобиці між царствами з їх грабунками і руйнуваннями заповнювали цю неспокійну епоху жорстокістю та насильством. Наведемо декілька показових прикладів з Сима Цяня: «На двадцять першому році (364 р.) армія Цинь билася з цзиньської армією у Шименя і обезголовила шістдесят тисяч цзиньських воїнів. Син Неба привітав правителя Цинь з перемогою і подарував йому вишитий одяг»[4, II, с. 38]. «На сьомому році (331 р.) княжич Ан бився з військами Вей, узяв у полон їх воєначальника Місяця Цзя і убив вісімдесят тисяч чоловік»[4, II, с. 42]. (594р.) «Облога продовжувалася п'ять місяців, у столиці кінчилося продовольство; жителі міста обмінювали між собою дітей і їли їх, розколюючи людські кістки і палили їх як дрова»[4, V, с. 190].

Одним з головних досягнень епохи Чжаньго було здійснення безпрецедентного в багатовіковій історії Китаю духовного прориву, здійсненого, перш за все Конфуцієм, а також даосами. У певному значенні Конфуція можна назвати батьком великої китайської ментальної революції. По своїй значущості і віддаленим наслідкам в розвитку китайської культури його внесок у багато разів перевищує перетворювальну діяльність інших творців, зокрема Лао-цзи. Суть духовного перевороту виражається у відкритті трансцендентної, чисто духовної, моральної за природою реальності Дао-Шляху. Даосамі буття Дао тлумачилося істотно інакше.

У цей період йшла напружена робота рефлексії по осмисленню соціального буття, у результаті якої сформувалися три її теоретичні моделі, конфуціанська, даоська і легистська. За три сторіччя епохи Чжаньго до утворення імперії Цинь ці три філософські концепції набули значного поширення у вищих

колах старокитайського суспільства визначивши у повній мірі його ментальність. За життя Конфуція інтерсуб'єктивний вплив його учення був мінімальним. А.С.Мартинов справедливо помічає: «У період мандрів популярність Конфуція обмежувалася головним чином межами його рідного князівства і місцем тимчасового перебування, злегка випереджаючи його в дорозі»[3, с. 33]. Читаючи «Мен-цзи», ми виявляємо, що статус його головного героя (близько 372-289 рр. до н. е.), тобто в другій половині IV — початку III ст. до н.е. був значно вищим у порівнянні з Вчителем. З ремарок цього твору ми бачимо, що деякі правителі царств наполегливо намагалися ввести «гуманне (тобто конфуціанське) правління». ««Тепер якщо ви, князь, — міркує Мен-цзи, — введете гуманне правління, то це приведе до того, що по всьому Китаю люди, що служать, побажають стояти у вашому дворі; землероби всі — орати на ваших полях, купці всі — складати товари на ваших ринках; мандрівники всі — ходити по ваших дорогах, незадоволені на своїх князів в Китаї всі побажають відправлятися до вас скаржитися. При такому положенні хто буде в змозі опиратися вам?» Князь відповів: «Я дурний і не в змозі досягти цього. Бажаю, щоб ви допомогли здійсненню моїх намірів і просвітили мене»»[2, ІА, 7. 18-19]. «Хтось Сюй Син. звернувся до князя Вень з наступною мовою: «Я людина з далеких країн; почувши, що ви, князь, вводьте гуманне правління, бажав би одержати яке-небудь житло і зробитися вашим селянином». Вень-гун дав йому місце»[2, ІІА, 4. 1].

Другий етап китайської ментальної революції охоплює період існування імперії Цинь (остання третина III ст. до н. е.) під час правління Цинь-Шихуанді і його спадкоємця Ер-шихуана. У цей період була зроблена спроба перебудови Китаю на основі легистської програми. Вона була успішною в тому сенсі, що вдалося об'єднати народи Китаю в єдину державу — імперію Цинь. Під час правління Цинь-Шихуанді йшов активний процес об'єктивування і інституалізації легистских уявлень. Примітно,

що ця реформаторська програма не мала моральної основи, що і виявилось однією з головних причин її краху. Це відбулося незабаром після смерті засновника імперії Цинь.

У третій завершальний період осьового часу в Стародавньому Китаї (перші дві третини II ст. до н. е.) у міру становлення імперії Хань відбувається істотне перетворення старокитайського суспільства на основі конфуціанської парадигми, яке привело до перетворення китайського Духу. Саме в цей час відбулася ментальна революція в Стародавньому Китаї, яка привела до об'єктивування конфуціанської парадигми, що виразилася в інституалізації конфуціанської ментальності в соціально-політичному пристрої, у встановленні правового, етичного і культурного порядку.

Таким чином, ціннісно-мислинневий простір архаїчної культури Китаю мав натуралістично-силовий характер, осями якого були теми «натури», «сили», «роду» та «еросу». Осьовий час у історії Стародавнього Китаю являв собою ментальну революцію, в результаті якої відбувся перехід до духовно-доброчесної системи координат ціннісно-мислинневого простору давньокитайської культури. Її осями стали теми «сім'ї», «ритуалу», «вана», «гармонії» і конфуціанських доброчесностей.

### *Література*

1. История древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империй/Под ред. А. У. Седова. — М.: 2004.
2. Конфуцианское «Четверокнижье» («Сы шу») /Пер. А.И.Кобзева и др. — М.: 2004.
3. *Мартинов А.С.* Конфуцианство: классический период. — СПб.: 2006.
4. *Сима Цянь.* Исторические записки (Ши цзи) /Пер. Р.В.Вяткина. — М.: 1987.

Надійшла до редакції 19.08.2008 р.