

**Философия и культура***Правильная ссылка на статью:*

Ян Ч. Миф о Гуне и Юе: как мифологическое отображение перехода от матриархата к патриархату у народности Ся // Философия и культура. 2025. № 3. DOI: 10.7256/2454-0757.2025.3.72784 EDN: KUNBKY URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=72784](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72784)

**Миф о Гуне и Юе: как мифологическое отображение перехода от матриархата к патриархату у народности Ся****Ян Чэньбэй**

кандидат культурологии

аспирант; институт философии; Санкт-Петербургский государственный университет

199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5, оф. 32

✉ st106502@student.spbu.ru

[Статья из рубрики "Мифы и современные мифологии"](#)**DOI:**

10.7256/2454-0757.2025.3.72784

**EDN:**

KUNBKY

**Дата направления статьи в редакцию:**

20-12-2024

**Дата публикации:**

17-03-2025

**Аннотация:** В данной статье рассматривается переход от матриархального к патриархальному обществу через призму культурных феноменов. Статья состоит из двух частей. В первой части дается характеристика двух специфических культурных феноменов в Китае — культа тотемов и системы «чаньвэн» — и используется идея о том, что переход от матриархального общества к патриархальному был противоречив и нелинеен. Во второй части, на примере древнекитайского мифа о борьбе Гуня и Юя с потопом, с анализируется феномен чудесного рождения Юя без участия женщины, далее же, основываясь на серии историй о женитьбе Юя с Тушань и данных об изменении системы брака, происходившем в эту эпоху, рассматривается то, как матриархальная система перерождается в патриархальную. В данной статье рассматривается переход от матриархального к патриархальному обществу через призму

культурных феноменов. Во-первых, в статье дается характеристика двух специфических культурных феноменов в Китае — культа тотемов и системы «чаньвэн» — и используется идея о том, что переход от матриархального общества к патриархальному был противоречив и нелинеен. Во-вторых, статья основываясь на серии историй о женитьбе Юя и Тушань и данных об изменении системы брака, происходившем в эту эпоху, рассматривается то, как матриархальная система перерождается в патриархальную. Также установлены мужское репродуктивное право, право передачи потомкам отцовской фамилии и наследственное право отца и сына и т.д., что завершило переход народности Ся от матриархата к патриархату и становление классового общества.

### **Ключевые слова:**

китайская мифология, миф о потопе, родство, наследование, матриархат, патриархат, китайская история, Шань Хай Цзин, родовое общество, общественная система

**Целью** данного исследования является изучение причин перехода от матриархата к патриархату на основе феномена отношений отца и сына (рождения Юя без участия женщины) в мифе «Гунь и Юй» с историко-культурной точки зрения. **Метод** исследования – исследование литературы. Объединение двух культурных феноменов — культаtotемов и системы «чаньвэн» для более глубокого исторического и социального анализа мифа «Гунь и Юй». Ключ к разгадке лежит в понимании социальных функций, символических значений, а также познания и логики, лежащих в основе культурных символов. Цель работы определяет следующие **задачи**: (1) Объединяя два культурных явления, проводится культурологический анализ использования мифа «Гунь и Юй» в китайской литературе; (2) Выявить социальные проблемы, связанные с отражением мифов в истории Китая; (3) Проанализировать историко-литературное значение и социокультурную презентацию мифа «Гунь и Юй».

## **I . Основные характеристики перехода от матриархального к патриархальному обществу**

### **(1) Культ тотемов в Китае**

Культ тотемов — продукт матрилинейного родового общества. В эту эпоху преобладающей системой организации общества был групповой брак, и, как говорил Чжуанцзы, «люди знают своих матерей, но не своих отцов» [\[13\]](#). Иными словами, люди не различали естественных отношений между родителями и детьми. Они сохраняли имя матери-основательницы рода и связывали рождение своих предков с отношениями между ней и каким-либо богом. В этом случае богами являются тотемы, которые обычно выбираются из множества растений, животных или неживых существ, имеющих тесную связь с родом и почитаемых как символы и эмблемы родовой группы. Однако в связи с постоянно развивающимся институтом брака дети стали получать представление о том, кто приходится им отцом, и это феномен привел к началу кризиса в тотемном культе.

В рамках матриархата после смерти мужчины его имущество переходит к роду, в котором он родился, и наследуется его кровными родственниками по материнской линии, а его дети могут наследовать имущество матери только совместно с другими кровными родственниками матери, или максимум отдельно от матери, но не от отца. С развитием производительности до определенного уровня статус мужчин повышался, их богатства росли, и они пытались опереться на этот факт, чтобы изменить распространенную в то

время систему наследования от членов клана таким образом, чтобы право наследования принадлежало только их детям. Л.Г. Морган считает: «Накопление собственности и желание передать ее детям было в действительности фактором возникновения моногамии, имевшей целью обеспечить законных наследников и ограничить их число подлинными потомками брачной пары» [6, с. 281]. В результате костяком клана постепенно становились мужчины, а женщины подчинялись им. С распадом матрилинейного клана культ тотемов постепенно сошел с исторической сцены, и до наших дней дошли лишь некоторые его остатки. В общем, существование и исчезновение тотемного культа можно рассматривать как разделительную линию между матрилинейными и патрилинейными родовыми обществами.

## **(2) Система чаньвэн**

Принято считать, что переход от матрилинейности к патрилинейности осуществился плавно и постепенно, без значительных потрясений, но в действительности это одна из самых радикальных революций в истории человечества. Об этом свидетельствует обычай, получивший в китайском языке наименование «система чаньвэн» (кит. 产翁, буквально “рожающий отец”), но известный и за переделами Китая. Под этим термином обычно подразумевается, что мать после родов не кормит младенца грудью, а муж ухаживает за ним в постели. Эта система зафиксирована не только в Китае, но была распространена также во многих странах мира среди различных этносов. К примеру, на Кавказе существовало так называемое «мужское постельное белье». В Северной Америке у шошонов, когда беременная женщина рожает, ее муж уходит в уединенную хижину, приготовленную для него матерью. Он должен оставаться в хижине один в течение пяти дней, до того момента, пока у новорожденного не отпадет пуповина. Он также должен соблюдать различные табу, обычно близкие к тем, что применяются к менструирующим женщинам: не употреблять в пищу никакого мяса, никаких супов, а только зерно, не мыться до истечения пяти дней и т. д. [14]. Многие индейские племена в Америке, народ динка в долинах Конго и Белого Нила в Африке, айны в Японии, баски в Пиренеях, ряд коренных народов в южной части Тихого океана и другие этнические группы также сохранили следы этой системы до настоящего времени.

Мотив рождения ребенка непосредственно от отца прослеживается и на мифологическом материале. В древнегреческой мифологии Афина родилась от Зевса и Метиды. Зевс проглотил Метиду не жуя, когда она находилась в состоянии беременности. Позже Зевс почувствовал боль в голове и попросил Гефеста, бога огня, расколоть ему голову бронзовым топором, и тогда Афина с криком выпрыгнула из головы отца. Здесь же можно упомянуть и Диониса, которого Зевс извлек недоразвитым из утробы матери и донашивал, зашив себе в бедро. Миф о зачинающей матери и рожающем отце в определенной степени является фоном для происхождения понятия «chanьvэн». Таким образом, очевидно, что система чаньвэн, как и культ тотемов, — феномен, общий для «детства человечества».

В древних китайских мифах, через истории о Гуне, Юе и Ци, можно проследить траекторию перехода от матриархата к патриархату в истории китайского первобытного общества.

## **II. Исторический и культурный анализ эволюции матриархальных и патриархальных обществ**

Патриархат в Китае зародился в период Чжуаньсюй (кит. 颛顼), но окончательное становление системы претерпело длительные изменения, а в период Яо-Шунь-Гунь-Юй

еще сохранялись пережитки перехода от матриархата к патриархату.

### **(1) Анализ родственных отношений между Гунем и Юем**

Миф о Гуне, Юе и борьбе с потопом является одним из древнейших китайских мифологических сюжетов, дошедших до наших дней, он впервые появился в «Книге гор и морей» («Шань хай цзин», кит. 山海经) и «Чуских строфах» («Чу Цы», кит. 楚辞) в период Сражающихся царств. Традиционно его ключевые персонажи Гунь и Юй считаются отцом и сыном. Согласно трактату «Ши цзи» (кит. 史记 – «Исторические записки»), Гуня казнили после того, как он не смог обуздать потоп проблему, Юй унаследовал должность Гуня, продолжил борьбу с наводнением и в итоге добился успеха. Однако, если мы проследим происхождение этих персонажей, мы обнаружим, что миф о Гуне содержит множество загадок, на которые трудно ответить. Можно сказать, что миф о Юе является результатом развития мифа о Гуне. По поводу точки зрения на отношения между Гунем и Юем в период до эпохи Цинь существовало две разные повествовательные системы: одна система, официально признанная, была записана в исторических биографиях, а другие — приводимые в «Книге гор и морей», «Чуских строфах» и других книгах, — можно назвать повествовательными системами мифического характера.

Первый тип, согласно записям «Шаншу Яодянь» (кит. 尚书·尧典), «Ши цзи» и других книг, император Яо (кит. 尧) поручил Гуню сдержать разливы рек. В течение девяти лет Гунь безуспешно пытался бороться со стихией, уступив императорский трон Шуню. Шунь казнил Гуня в горах Юйшань (кит. 羽山, букв. «Гора перьев» или «Крыло-гора»), а его сыну Юю велел продолжать борьбу с наводнениями, и Юй в итоге сумел отвести паводок. Самая ранняя запись такого рода официального заявления восходит к гадательной книге «Гуйцзан» (кит. 归藏). Согласно записи, Гунь твердо знал, что ему не удастся справиться с наводнением, но не отступил, несмотря на трудности. Вместо этого он использовал для дальнейшего контроля над наводнением метод «перекрывания течения всех рек» (буквально «сотни рек», кит. 堰防百川). В книге «Го юй» (кит. 国语, «Речи царств» или «Повествования о царствах»), в разделе «Чжоу Юй Ся» (кит. 国语: 周语下) написано: « В прошлом Гун-гун... хотел перекрыть течение всех рек, снести возвышенности и запрудить низменности, чтобы нанести вред Поднебесной. За это великое Небо не дало ему счастья, народ не окказал помощи, возникли беды и смуты, в результате которых Гун-гун был уничтожен. Затем во времена Ю-юя жил Гунь, правитель владения Чун. Он дал волю своему порочному сердцу, а в действиях повторил ошибки Гун-гуна, за что Яо убил его в горах Юйшань» [\[2, с. 62\]](#). В этом отрывке из «Го юй» упоминается, что и Гунь (кит. 鯀), и Гунгун (кит. 共工) пытались «перекрыть течение всех рек» для борьбы с наводнениями, но в конечном итоге потерпели неудачу и обрекли на гибель многих людей, за что поплатились жизнью сами. На самом деле деяния Гуня и Гунгуна схожи. Ученые «Школы дискуссий о древней истории» («Критики древней истории», кит. 古史辨派) полагают, что на самом деле это один и тот же человек. В 1934 году Тун Шуе упомянул в постскриптуре к «Дискуссии о происхождении теории пяти стихий», что Гунгун — это аватара Гуня. После этого Ян Куань отвел много места для описания этой точки зрения во «Введении в древнюю историю Китая». Его заявление вызвало в то время большой резонанс и было принято многими учеными. Историк Сунь Цзоюнь в книге «Исследование о Чи Ю» 1940 года в большом количестве цитирует Ян Куаня. С приходом наших дней все больше ученых задаются вопросом тождественности фигур Гуня и Гунгуна. Они считают, что доказательства утверждения о том, что эти двое на самом деле являются одним человеком, недостаточны и это заявление трудно подтвердить [\[20, 25\]](#).

Хотя до сих пор трудно точно сказать, являются ли Гунь и Гунгун одним и тем же человеком, согласно приведенной выше выдержке из «Го юй Чжоу юй», мы, по крайней мере, знаем, что люди в период Весен и Осеней, а также в период Воюющих царств верили, что Гунь и Гунгун имели опыт борьбы с наводнениями и Гунгун совершил ошибку при запрживании рек, что привело к неудаче. Гунь не извлек урок из неудачи Гунгуна, но продолжал использовать ошибочные методы своего предшественника, что в конечном итоге привело к катастрофе. Стоит отметить, что «Го юй» сообщает, что человеком, казнившим Гуня, был Яо. Однако в «Мэн-цзы» (кит. 孟子) Гуня казнил именно Шунь (кит. 舜). Согласно записи, «Шунь сослал Гун-гуга в Ючжоу, отправил на поселение Хуань-Доу в Чуншань, казнил Сань-Мяо в Саньвэе, умертвил Гуня в Юишани. Предание казни этих четырех злодеев привело к тому, что вся Поднебесная покорилась Шуню, так как были осуждены те, кто был лицеприятным» [7, с. 132]. «Мэн-цзы» не только называет Шуня человеком, убившим Гуня, но также перечисляет имена Гуня, Гунгуна, Хуань-доу (кит. 驯兜) и Сань-Мяо (кит. 三苗) в качестве «четырех злодеев». Автор книги считал, что их действия были чрезвычайно злыми, а потому их убийство Шунем следует считать справедливой карой. Ко времени написания «Люйши чуньцю» (кит. 吕氏春秋) «грехом» («злодеянием») Гуня была не только неспособность усмирить наводнения, но и стремление взойти на престол, сопротивление отречению Яо от престола в пользу Шуня и организация бунта.

В повествовании об отношениях Гуня и Юя уже появлялась и широко распространялась в доциньский период формулировка «Гунь — отец Юя», однако в более поздних поколениях распространилась версия родословной цепочки «Хуанди — Чаньи — Чжуаньсяй — Гунь — Юй» (кит. 黃帝—昌意—顓頊—鯀—禹), и сведения об их родственных отношениях появляются относительно поздно. Они не встречаются в различных документах раннего периода, но появляются в конфуцианских документах «Сила дэ пяти императоров» («У ди дэ», кит. 五帝德) и «Родословная императоров» («Ди си», кит. 帝系). Конфуций сказал: «Внука Гао Яна и сына Гуня зовут Вэнь Мин» [10, с. 729]. В «Родословной императоров» сказано: «У Чжуаньсяю (муж.) родился Гунь (муж.), а у Гуня родился Вэньмин, он же Юй (муж.)» [10, с. 737]. Кроме того, в книге «Происхождение поколений» («Шибэнь», кит. 世本) также упоминается: «У Чжуаньсяю родился Гунь, а у Гуня родился Гаоми, он же Юй» [1, с. 90]. В конечном итоге это заявление было принято «Ши цзи» в качестве официального авторитетного заявления.

Более того, существует еще одна теория о родстве Гуня и Юя, полная мифического подтекста. Согласно «Книге гор и морей», а именно ее XVIII разделу (цюаню) «Каталог [земель] внутри морей» («Шань хай цзин: Хай нэй цзин», кит. 山海经: 海内经): «Воды потопа разлились до небес. Гунь не дождался призыва Предка и похитил саморастущую землю, чтобы преградить [путь] водам потопа. Приказал тогда Предок Заклинающему огонь казнить Гуня у Крыло[-горы]. Гунь воскрес и родил Юя. Повелел тогда Предок Юю закончить устройство земли, чтобы учредить Девять областей» [5, с. 164]. Мифические элементы этого отрывка очевидны. С одной стороны, Гунь похитил у Предка землю, подобно Прометею, выкравшему у богов огонь. По мнению Го Пу, комментатора «Книги гор и морей», саморастущая земля («земля Сижан») — это почва, которая бесконечно растет и набухает, как тесто. Под Предком (ди — «императором») явно подразумевается божественный Император Небес, а не смертные императоры, такие как Яо и Шунь, упомянутые в исторических биографиях. С другой стороны, Юй родился из тела Гуня после того, как его казнили. Следует также отметить, что, по некоторым версиям, Юй родился в облике змеи или желтого дракона; это придает его рождению еще больший мифологический колорит.

Таким образом, миф о рождении Юя из живота Гуня на самом деле можно рассматривать как трансформацию мифа о смерти и возрождении Гуня. Формулировка, согласно которой Гун после смерти превратился в желтого дракона, означает, что его душа вознеслась на небеса и возродилась, но в иной ипостаси, которая и получила имя Юй. В «Золотой ветви» Фрэзер подробно обсуждает вопрос о том, что в сознании первобытных людей божественные властители находятся высоко, а правители — это аналоги богов в мире смертных, так что «смерть и воскресение властителя представлялись единственным средством сохранить во всей полноте его священную жизнь, необходимую для спасения народа и всего мира» [11, с. 204], и что поэтому колдовство должно использоваться для защиты души правителя от вреда, и что когда здоровье правителя сталкивается с ослаблением, необходимо, чтобы новый правитель получил власть богов, убив старого, — этот процесс осмысляется как ритуальное умерщвление и последующее воскрешение бога. Миф о Гуне и Юе точно подтверждает мнение Фрэзера, как сказал Сунь Чжун-эн: «Как миф, он (т.е. отец Гунь, порождающий Юя в утробе матери) представляет собой упорство человека в его борьбе с природой и стойкость человека, который даже может быть воскрешен из мертвых и может быть "преобразован" и "превращен" в другого нового человека. [Трансформация] Гунь[я] — Юй[я] — это именно такое мифологическое превращение. Говоря об отношениях, в которых состоят Гунь и Юй, следует сказать, что Гунь — предшественник Юя, а Юй — преемник Гуня...» [8]. Мало того, Гу Цзыли также считает: «Гунь стал жертвой человеческого жертвоприношения, посредством которого люди древности пытались обрести контроль над водной стихией. Гунь — бог воды, и использовать его в качестве объекта жертвоприношения означает убить старого бога и создать нового. Рассечение чрева Гуня породило Юя, бога воды» [3]. Таким образом, широко распространенный в доциньский период миф о «смерти Гуня и жизни Юя» на самом деле является пережитком концепции божественной силы, возвращающейся из мертвых в рамках древней колдовской традиции, т.е. передача божественной энергии от Гуня к Юю осуществляется через смерть и возрождение.

## (2) Анализ исторических аспектов

Тем не менее, отражая содержание борьбы с потопом, миф о Гуне и Юе также имеет в качестве подоплеки исторический феномен перехода от матрилинейности к патрилинейности, в полной мере отражая борьбу и конфликт между двумя сторонами в период социальных преобразований. Начиная примерно со времен, описываемых в мифе о Гуне и Юе, родоплеменные общины в бассейне Желтой реки в Китае постепенно перешли от матрилинейного кланового уклада к патрилинейному. Это «одна из самых радикальных революций, которые когда-либо переживало человечество» [15, с. 67]. Социальный уклад, идеология, культура и обычаи матриархальной эпохи начали меняться на патриархальные. Именно на этом фоне разворачиваются события мифа о Гуне и Юе, и поэтому в нем явно прослеживается переход к патриархально-клановой организации общества. С развитием производительных сил возникла череда конфликтов за власть между угасающей матриархальной системой и набирающей силу патриархальной системой. Эта борьба отражена в мифе о Гуне и Юе, относящемся к тому же периоду.

Во-первых, меняется пол героя, спасающего Китай от потопа. В первоначальных мифах о катастрофах, сложившихся в матриархальный период, подвиг Ньюва, залатавшей небесный свод, на самом деле являлся попыткой прекратить потоп, запечатав дыры в небесной тверди, сквозь которые хлестала вода. При переходе от мифа о Ньюва к мифу о Гуне и Юе наблюдается трансформация героя — борца со стихией из женщины в

мужчину, что отражает, во-первых, появление земледельческих орудий и развитие производительности труда – «Для древних людей смерть была не концом жизни, а переходом к возрождению» [8] – (согласно традиционным патриархальным понятиям, женщина не должна была работать вне дома, а уж тем более пользоваться сельскохозяйственными орудиями), во-вторых, физическое превосходство мужчины над женщиной; первобытные люди постепенно осознали превосходство мужчин, что и положило начало зарождению патриархальной власти.

Во-вторых, происходит постепенная утрата женщиной репродуктивных прав. В «Шань хай цзин» излагается легенда о «Женской стране» – Нюйцзыго: «То есть пруд Хуанчи – Желтый пруд. Женщины заходят в него купаться. Когда они выходят, оказываются беременными» [17, с. 268], в «Анналах царств У и Юэ» («У Юэ чуньцю», кит. 吴越春秋) также упоминается девушка из рода Юсинь, по имени Нюйси, которая «развлекалась на горе Дишань и вдруг почувствовала, что странно возбуждена. Оказалось, что она забеременела. Она вскрыла себе бок и родила Гао Ми [т.е. Юя]; Цзянь-ди, прародительница народа инь, проглотила яйцо ласточки и родила мальчика по имени Ци [12, с. 346]. В этих материалах записано, что отцы-основатели кланов родились в утробе целомудренной девы без совокупления с мужчиной. Выделение материнства в качестве исключительно женской функции устанавливает сакральный статус материнства в клановом обществе.

Однако по мере того, как связь между зачатием, беременностью и родами становится все более очевидной, начинается борьба за репродуктивные права. В «Книге гор и морей» записано соответственно: «Царство Мужчин находится к северу от птицы вэй. Люди там носят одежду, шапку и меч на поясе» [5, с. 127]; «С юга к Стране шаманов примыкала страна Чжанфуго – Страна мужчин. Там не было ни одной женщины. Одежда у них была всегда в порядке, а на поясе висел меч»; «Жен у них не было, но каждый мог породить из своего тела двух детей. Эти дети при рождении представляли собой тени, а когда они переставали быть бесплотной тенью, мужчины, породившие их, умирали. Говорили также, что эти дети рождались у них из подмышек» [16, с. 207] и т. д. С развитием цивилизованного общества патриархальная власть не только не ослабла, но и продолжает укрепляться, и миф о том, как Гунь родил Юя, является классическим примером мифа о чудесном рождении сына без участия женщины. За этим трагическим мифом скрывается ожесточенная борьба между патрилинейными кланами, когда они сражались с матрилинейными кланами за право на родословную своих детей.

Чередование матриархата и патриархата, трансмутация между двумя самыми ранними социальными системами человеческого общества, имеет свои собственные законы функционирования. Согласно более поздним записям, в то время «[Когда] действовало Великое Дао, Поднебесная была гун (Тянься вэй гун, т.е. мир был справедлив). Выбирали добродетельных, содействовали способным; учили верности, совершенствовали в дружелюбии...» [19], это бесклассовый мир с разделением собственности. Описанная более поздними поколениями в подобной литературе, она на самом деле относится к ситуации в матрилинейных клановых обществах. А затем, по мере увеличения общей собственности племени, в роду стала возрастать доля частной собственности и стремление вождей племени к личному богатству, и положение вождя племени, а то и всего племени, постепенно стало предметом споров. Однако борьба между системой добровольной передачи власти и наследственной системой началась в эпоху Яо, Шуня и Гуня, т.е. в начале периода перехода от матриархального к патриархальному строю. Причина, по которой Гунь осмелился нарушить традиции

матрилинейного кланового общества и захотел оставить своих детей в родном клане, заключалась в том, что Гунь стал мужчиной, бросившим вызов матриархальному укладу. В то же время попытка Гуня занять место правящей матриархальной верхушки подтверждается документально: «Когда Яо уступил Поднебесную Шуню, Гунь был одним из чжугоу. Он разгневался на Яо и сказал: “Ди-предком становится тот, кто обрел небесный путь-дао; гуном становится тот, кто постиг дао-закон неба и земли. Но ты не сделал меня саньгуном!” Тем самым он хотел сказать, что Яо не прав. Он так жаждал заполучить титул саньгуна, что в ярости готов был обратиться даже к диким зверям как союзникам, желая поднять мятеж ради достижения цели. Он выровнял рога зверей так, чтобы их могли принять за знамена» [\[21\]](#). Этот фрагмент достаточно показателен для того, чтобы продемонстрировать, что Гунь отважен, целеустремлен и обладает духом противоречия.

### **(3) Анализ на уровне института брака**

Конец Гуня трагичен — он был изгнан и казнен. Сын Гуня, Юй, наследует дело отца, но помимо этого стоит обратить внимание на брак Юя и его жены Тушань. Согласно книге «Чу Цы: Небесные вопросы», причина, по которой Юй женился, не доведя до конца борьбу с потопом, заключалась в желании иметь преемника, поэтому он отправился к дочери клана Тушань, и прошел путь «мужа и жены» в земле Тайсан. Но не так, как все остальные, так что 8 числа он женился, а 1 числа — усмирял наводнение [\[18, с. 97-98\]](#). Этнографы установили, что человеческие браки прошли пять стадий брачных обычаем: первобытный промискуитет, кровнородственные браки, «пunalуальные» браки, исключающие связь с кровными родственниками первой степени, парные (диадические) браки и моногамные эксклюзивные браки [\[9, с. 202-203\]](#). Смешанные браки — это обычная система брака в древние времена, не имеющая фиксированной формы супругов и не образующая семью. Смешанные браки описываются в «историях о чудесных рождениях и выведении потомства в гетерогамных браках» [\[9, с. 203\]](#). История о браке иноплеменника и медведя, а также миф о рождении Юя являются отражением первобытного промискуитета. Кровнородственные и пunalуальные браки относятся к стадии полигамии, которая структурирована в виде полиандрии. Члены диадических брачных кланов ищут мужей или жен за пределами клана; межродовые браки между мужчинами и женщинами одного поколения внутри рода не допускаются; мужчины ищут жен у женщин за пределами клана, а женщины — мужей у мужчин за пределами клана. По мере повышения статуса мужчин в общественном производстве ожидалось, что мужчины будут жениться на женщинах, возвращая их в свои кланы, а их жены будут жить с мужьями. С этих пор диадические браки достигли стадии эксклюзивных браков. Под эксклюзивным браком понимается моногамный брак — институт, возникший с повышением статуса мужчины и развитием патриархальных устоев.

Принадлежали ли Юй и Тушань к одному клану? «Судья исторических записей», ссылаясь на «Императорскую родословную», пишет: «Юй женился на дочери клана Тушань по имени Нюйва, чтобы родить Ци» [\[23, с. 65\]](#). В китайской мифологии существует женский персонаж по имени Нюйва, ключевой для сюжета о латании небесного свода; эта Нюйва обычно имеет облик змеи с человеческим лицом. Однако Нюйва, которая залатала небесный свод и создала человека, не принадлежала к клану Тушань. Помимо имени «Нюйва», женщина из клана Тушань была известна и под другими именами: в «Хрониках весен и осеней» (кит. 吴越春秋) приводится имя «Нюй-цзяо» (кит. 女娇), а в «Веке императоров» (кит. 帝王世纪) — «Ю-нуй» (кит. 僞女); в вышеупомянутом мифе о

Нюйве нет сведений о том, что Нюйва носила имя «Нюй-цзяо» или «Ю-нью» (строго говоря, между этими двумя персонажами вовсе не прослеживается ничего общего кроме женского пола и совпадающего имени), поэтому клан Тушань нельзя однозначно определить как змеиный. Тем не менее, с определенностью можно утверждать, что в мифе о Гуне и Юе все метаморфозы Гуня и Юя связаны с образами медведя и дракона, тогда как змеи не фигурируют в этом сюжете ни в каком виде. В то же время клан Тушань никак не связан ни с медведями, ни с драконами. Следовательно, у клана Гуня и Юя и клана Тушань разные тотемные животные, а это указывает на то, что брачная связь между Юем и кланом Тушань состоялась скорее между двумя кланами, чем между представителями одного и того же клана. Как говорится в «Новом исследовании Тушаня», «кланы Ся и Тушань были двумя межродовыми общинами, а брачный уклад на исходе первобытного общества представлял собой диадическую брачную систему, в которой два межродовых клана были более прочно объединены в брачные отношения» [4]. Более того, что касается женитьбы Юя, некоторые ученые утверждают, что история женитьбы Юя на Тушань отражает переход от матриархата к патриархату в первобытном клановом обществе Китая. Трагедия клана Тушань — это красочное изображение краха матриархата и триумфа патриархата [24, с. 43-46]. По той же причине у них родился сын по имени Ци (кит. 师). Поскольку в матрилинейных клановых обществах было принято, чтобы ребенок оставался с матерью, Юй потребовал вернуть сына из клана Тушань и принялся бороться за право опеки над Ци. Поведение Юя показывает, что в его представлении дети должны следовать за своими отцами, поэтому эта история свидетельствует о возрастании патриархальных представлений.

Отец Гунь и сын Юй прошли через два поколения, т.е. переход от матриархата к патриархату, который окончательно завершился в поколении сына Юя, Ци, который принял скипетр от Юя и основал династию Ся. Согласно традициям матрилинейного кланового общества, после Юя его преемником должен был стать И (кит. 益), демократически избранный племенным союзом. На смертном одре Юй все же осуществил волю народа: «выдвинул И, поручив ему дела управления» и «вручил Поднебесную И» [22, с. 163]. Однако в те времена легитимностью обладала не система добровольной передачи власти выборов и уступок матрилинейного кланового союза, а патрилинейная система наследственного престолонаследия, при которой «сын наследует дело своего отца». В конце концов Ци стал новым царем династии Ся и одновременно основал классовое общество.

## Заключение

По выражению Ф. Энгельса, переход от матриархата к патриархату синхронен с переходом от присваивающего хозяйства к производящему: «"дикий" воин и охотник довольствовался в доме вторым местом после женщины, "более кроткий" пастух, кичась своим богатством, выдвинулся на первое место, а женщину оттеснил на второе» [15, с. 73]. Начиная с борьбы Гуня со своей женой Тушань за право воспитывать детей от имени мужчины, чтобы бороться за право на деторождение в патриархальном обществе, затем борьбы Юя со своей женой Тушань за право воспитывать детей, т.е. право детей унаследовать фамилию отца, и затем воцарения Ци и династии Ся, в рамках которой власть уже передавалась от отца к сыну, можно увидеть, что существует линия развития, проходящая через становление патриархальной системы. Благодаря Гуню, Юю и Ци были установлены мужское репродуктивное право, право передачи потомкам отцовской фамилии и наследственное право отца и сына, что завершило переход народности Ся от матриархата к патриархату и становление классового общества. Несмотря на то, что эта

серия изменений была завершена Ци, согласно мифологическим источникам, данная заслуга принадлежит Гуню и Юю.

## Библиография

1. Восемь Шибэн. Шанхайское коммерческое издательство, 1957. С. 90.
2. Го Юй (Речи царств). Пер. с кит., вступление и примечания В.С. Таскина. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1987. С. 62.
3. Гу Цили. Новая интерпретация легенды о борьбе с наводнением Гуна и Юя. Журнал Центрально-Китайского педагогического университета, 1991. Выпуск 4.
4. Дун Цисян. Новое исследование Тушаня. Журнал Чунцинского педагогического института (издание по философии и социальным наукам), 1982. № 1.
5. Каталог гор и морей (Шань хай цзин). Пер. с кит. Э.М. Яншиной. М.: Наталис - Рипол классик, 2004. С. 127-164.
6. Морган Л.Г. Древнее общество. Л.: Издательство института народов Севера ЦИК СССР, 1935. С. 281.
7. Мэн-цзы. Предисловие Л.Н. Меньшикова, пер. с кит. и примечания В.С. Колоколова. СПб., 1999. С. 132.
8. Сун Чжун-эн. Гун. Культурные реликвии Чжун Юаня, 1989. Выпуск 1.
9. У Бинь-ан. Китайский фольклор. Чанчунь: Издательство Чанчунь, 2014. С. 202-203.
10. Фан Сяндун. Анnotated сборник Да Дай Ли Цзи. Пекин: Книжная компания Чжунхуа, 2008. С. 729-737.
11. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 1: Гл. I-XXXIX / Пер. с англ. М. Рыклина. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. С. 204.
12. Чжао Е. Хроники "У Юэ Чунь Цю". Пекинское объединенное издательство, 2015. С. 346.
13. Чжуанцзы, глава "Даочжи" (盜跖).
14. Адамсон Хёбел Э. Антропология: изучение человека. Университет Миннесоты, 1972 (цит. по: Cui Dewang, "An Exploration of the Procreative Ownership System". Yinshan Journal, No. 2, 2003).
15. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства: В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана. М.: Политиздат, 1989. С. 67-73.
16. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М.: Наука, 1987. С. 207.
17. Юань Кэ. Писания "Шань хай цзин". Издательство "Шанхайские древние книги", 1980. С. 268.
18. 洪兴祖. 楚辞补注. 北京:中华书局, 2002. 第97-98页. [Хун Синцзу. Дополнительные заметки по риторике Чу. Пекин: Чжунхуа Шуцзюй, 2002. С. 97-98.]
19. 礼记·礼运. [Ли цзи, глава "Ли Юнь" ("Циркуляция благопристойности").]
20. 李传江. "共工即鲧说"疑. 连云港高等专科学院学报, 2008年第12期. [Ли Чуаньцзян. Сомнения по поводу теории о тождестве Гуна и Гунгуна. Журнал Ляньюньганского высшего специализированного колледжа, Выпуск 12, 2008.]
21. Весны и осени господина Люя (Люйши чуньцю), гл. 20 "Слова и дела" (Син Лунь). Пер. Г. А. Ткаченко. Сост. И.В. Ушакова. М.: Мысль, 2010.
22. Ся бэнь-цзи / Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. I. Пер. с кит. и comment. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общей редакцией Р.В. Вяткина. Вступительная статья М.В. Крюкова, Издание второе, исправленное и дополненное. М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2001. С. 163.
23. 司马迁. 史记(二十四史修订本). 北京:中华书局, 2014年. 第65页. [Сыма Цянь. Ши цзи (пересмотренное издание двадцати четырех историй). Пекин: Чжунхуа Шуцзюй, 2014. С. 65.]
24. 孙致中. 禹的婚姻问题. 河北大学学报, 1981年第2期. 第43-46页. [Сунь Чжичжун. Проблема

браха Юя. Журнал Хэбэйского университета, 1981, № 2. С. 43-46.]

25. 杨栋. 共工非鲧考--兼及与禹之关系. 古籍整理研究学刊, 2009年第6期. [Ян Дун. Исследование о тождественности персонажей Гуня и Гунгуна, и их связи с Юем. Журнал исторических исследований и изысканий, No. 6, 2009.]

## **Результаты процедуры рецензирования статьи**

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

Предметом исследования в представленной для публикации в журнале «Философия и культура» статье, как автор отметил в заголовке («Миф о Гуне и Юе: как мифологическое означивание перехода от матриархата к патриархату у народности Ся»), является мифологическое означивание перехода от матриархата к патриархату у народности Ся (в объекте) в мифе о Гуне и Юе.

Сильной стороной исследования является детальный анализ различных вариантов мифа. К слабой стороне статьи следует отнести отсутствие вводного методического сопровождения, где следовало бы отдельно представить весь корпус анализируемых текстов с конкретной атрибуцией их по времени создания в международной системе датировок СИ (годы, века). То же касается упоминания исторических периодов, которые в китайской традиции определяются по династиям, а в СИ по годам и векам. И в целом основная (аналитическая часть) выглядит сумбурно: неясно какие именно познавательные задачи решает автор в отдельных разделах. Рецензент рекомендует, обеспечить вводную часть кратким описанием цели исследования, задач, решение которых позволяет достичь поставленную цель, а также методов решения этих задач. Ввиду отсутствия ясности в целеполагании исследования и «Заключение» выглядит теоретически слабовато (нет ясности в достигнутом результате). Если четко обозначить задачи во введении, то в заключении можно дать оценку решенным задачам: какое новое знание получено при их решении и какое можно получить, продолжив изучать мифы с опорой на достигнутые автором результаты (научная новизна, практическая и теоретическая значимость результатов).

В целом можно сказать, что автор раскрыл предмет исследования, но более четкая структура и усиление теоретико-методической функций вступления и заключения существенно повысят качество запланированной публикации.

Методологию исследования автор отдельно не комментирует, но ссылки на авторитетных антропологов указывают, что он опирается на символическую логику интерпретации мифологического означения перехода от матриархата к патриархату у народности Ся и сравнения различных трактовок миологического сюжета. В целом методов интерпретации и сравнения достаточно для обоснования авторской позиции. Но методическое сопровождение введения и заключения следует усилить.

Необходимость обоснования актуальности выбранной темы автор проигнорировал. Ввиду чего для читателя осталось не известно, зачем автор провел описанное исследование. Почему полученный им результат так важен?

Научная новизна, заключающаяся в детальном перекрестном анализе трактовок мифологического сюжета народности Ся о Гуне и Юе, заслуживает теоретического внимания. Но качество изложения полученных результатов можно значительно усилить при доработке статьи с учетом высказанных рецензентом замечаний.

Стиль текста автор выдержал научный. Структура статьи в целом соответствует логике изложения результатов научного исследования, но содержание введения и заключения, как отмечено выше, следует теоретически усилить.

Библиография, учитывая опору автора на анализ эмпирического материала, в целом раскрывает проблемную область исследования. Хотя автор упускает возможность поместить свои результаты в контекст актуальных теоретических дискуссий (не представлена научная литература по теме за последние 3-5 лет). Оформление библиографического списка нуждается в корректировке согласно требованиям редакции и ГОСТа (см. [https://nbppublish.com/fkmag/info\\_106.html](https://nbppublish.com/fkmag/info_106.html))

Апелляция к оппонентам ярко не выражена. Поскольку автор в отдельных фрагментах касается оценки теоретических дискуссий («Школа дискуссий о древней истории»), автору следовало бы более конкретно выразить свою позицию: какие положения каких коллег он поддерживает, какие развивает, какие опровергает.

Статья представляет интерес для читательской аудитории журнала «Философия и культура», но качество запланированной публикации можно значительно усилить, доработав статью с учетом замечаний рецензента.

## **Результаты процедуры повторного рецензирования статьи**

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

Рецензируемый текст «Миф о Гуне и Юе: как мифологическое означивание перехода от матриархата к патриархату у народности Ся» представляет собой обращение к древнекитайской мифологии, конкретно - к мифу о князе Гуне и его сыне Юе (рожденным драконом), усмирении ими потопа и т.д. В тексте регулярно возникают проблемы языкового и терминологического свойства, так, в заголовке представляется необходимым заменить «мифологическое означивание» на «мифологическое отражение/отображение». В заголовке исследуемый текст назван «миф о Гуне и Юе», но в самом тексте встречается «анализ использования мифа «Гунь-Юй», что не соответствует российской синологической традиции и правилам русского языка, т.к. Гунь и Юй - два разных персонажа. Вообще, автор ставит крайне амбициозную задачу («изучение особенностей перехода от матриархального общества к патриархальному в Китае на основе мифа «Гунь-Юй», период исследования – период с ХХI века до н.э. по XVI век до н.э. (приблизительно 2070 г. до н.э.-1600 г. до н.э.)), пытаясь на историко-мифологической основе выявить характеристики сложного социально-экономического процесса, охватывающего около 500 лет и вообще относящегося к периоду китайской истории скорее легендарному, нежели подлежащему научному анализу по очевидным причинам ограниченности источников и т.д. Исторический компонент работы периодически вызывает вопросы, например, автор пишет: «В древних китайских мифах, через историю о Гуне, Юе и Ци, можно проследить траекторию перехода от матриархата к патриархату в истории китайского первобытного общества». Но в мифе описывается общество, далекое о первобытности. Автор не дает источниковедческой характеристики рассматриваемому тексту, ограничиваясь фразой «Миф о Гуне, Юе и борьбе с потопом является одним из древнейших китайских мифологических сюжетов», не приводит обзора литературы ни по своему единственному источнику, ни по проблеме трансформации матриархата в древнем Китае или по проблемам использования историко-мифологических текстов при анализе социально-экономических процессов; соответственно не определяется степень новизны работы и ее место в контексте предыдущих исследований по данной теме. Это представляется нам довольно серьезным недочетом работы. Нечто вроде обзора литературы возникает только в разделе Анализ родственных отношений между Гунем и Юем, здесь автор перечисляет разные трактовки степени родственных отношений между героями мифа. Методом исследования автор

заявляет исследование культурных символов, содержащихся в мифологическом тексте, представляется, что с этой задачей автор вполне справился, однако если мы обратимся к тем задачам, которые указал сам автор исследования, то они как раз не выполнены и вряд ли автор пытался их выполнить, представляется, что здесь имеет место неудачная формулировка/трудности перевода. Автор в частности пишет о своих задачах: «... проводится культурологический анализ использования мифа «Гунь-Юй» в китайской литературе; Выявить социальные проблемы, связанные с отражением мифов в истории Китая». В тексте не рассматриваются другие произведения китайской литературы помимо собственно указанного мифа, во втором случае вероятно имелось в виду отражение проблем социального развития древнего Китая в мифах. Содержательно текст представляет собой трехчастный подробный разбор мифа о Гуне и Юе с выявлением культурных символов, их трактовками в социально-историческом контексте и т.д. Повторим, что довольно прямолинейная трактовка мифологического текста о событиях третьего тысячелетия до н.э. как исторического источника (автор пишет в заключении «Благодаря Гуню, Юю и Ци были установлены мужское репродуктивное право, право передачи потомкам отцовской фамилии и наследственное право отца и сына, что завершило переход народности Ся от матриархата к патриархату и становление классового общества») может быть предметом дискуссий, но как междисциплинарное исследование на стыке литературоведения, культурологии, этнографии и др. исследование вполне состоятельно и представляет значительный интерес. Желательно скорректировать заглавие и цели исследования, исправить другие указанные недочёты.

## **Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи**

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

Рецензируемая статья посвящена исследованию китайского мифа о Гуне и Юе, рассматриваемого как отражение перехода от матриархата к патриархату в культуре народности Ся. Авторы подробно анализируют социальные и культурные аспекты данного мифа, включая роль тотемизма, системы «чаньвэн» и изменение семейных отношений в контексте смены социальной структуры.

Основной методологией исследования является литературоведческий анализ, дополненный историческими данными и сравнительным подходом. Авторы используют различные источники, включая классические китайские тексты, такие как «Книга гор и морей» и «Чуские строфы», а также этнографические материалы. Такой комплексный подход позволяет рассмотреть миф о Гуне и Юе в широком культурно-историческом контексте.

Переход от матриархата к патриархату является важным этапом в развитии человеческих обществ, и изучение этого процесса через призму мифологии представляет значительный интерес для антропологов, социологов и культурологов. Анализ роли мифов в формировании общественных норм и ценностей актуален для понимания современных процессов трансформации гендерных ролей и семейной структуры. К сожалению, в работе фактически не рассматривается современная дискуссия по вопросу, происходил ли фактически переход от матриархата к патриархату в первобытных обществах.

Новизна данной работы заключается в попытке соединить культурологические и исторические подходы для изучения одного конкретного мифа. В статье предложен новый взгляд на миф о Гуне и Юе, подчеркивающий его значимость не только как культурного артефакта, но и как свидетельства глубоких социальных изменений. Также

заслуживает внимания попытка интерпретировать миф с учетом данных этнографии и археологии.

Текст хорошо организован и структурирован, стиль изложения достаточно академичен и соответствует требованиям научного журнала. Библиография включает широкий спектр источников, что говорит о тщательном подходе авторов к изучению темы. Однако отсутствие ссылок на современные (последних 10-15 лет) исследования несколько снижает научную ценность работы.

Авторы делают попытку учесть альтернативные мнения, например, рассматривают дискуссию о идентичности Гуня и Гунгуга, однако обсуждение других точек зрения могло бы быть более глубоким и всесторонним.

К главным достоинствам статьи можно отнести глубокий анализ культурных и социальных аспектов мифа, уникальный подход к рассмотрению мифа как источника знаний о смене социальной структуры, богатая база этнографических и археологический наблюдений. К критическим замечаниям можно отнести недостаточное внимание к современным исследованиям по вопросам матриархата и патриархата.

Ключевая идея статьи о том, что миф о Гуне и Юе отражает переход от матриархата к патриархату, интересна и подкреплена достаточным количеством доказательств. Однако выводы о значимости отдельных элементов мифа требуют дополнительного обоснования. Работа будет интересна специалистам в области культурной антропологии, истории и религиоведения, для широкой публики текст может показаться сложным.

Несмотря на отмеченные недостатки, статья имеет научный потенциал и достойна публикации в журнале «Философия и культура».