

ЛИЧНОСТЬ ИМПЕРАТОРА КАК ВОПЛОЩЕНИЕ КОСМИЧЕСКОГО ПОРЯДКА В ОФИЦИАЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИИ И ДАОССКОЙ ТРАДИЦИИ

И. В. Белая

*Центр синологических
исследований
Амурский
государственный
университет*

*e-mail:
belaya-irina@rambler.ru*

В настоящей статье говорится об исследовании эволюции представлений о ритуальных формах упорядочивания мира в официальной идеологии Древнего Китая и их взаимосвязь с даосской традицией. Их основой послужило мифопоэтическое осмысление образа правителя как борца с силами хаоса за утверждение порядка, использующего ритуалы и обряды соответствующие природным процессам и способствующие гармонизации природы и общества.

Ключевые слова: философия, религия, ритуалы, обряды, Китай, даосизм, конфуцианство, доктрина императорской власти, Хуан-ди, Юй, Лао-цзы, Дао, Дэ, мин-тан, гэн-цзы.

На примере эволюции представлений о формах участия монарха в устройении Поднебесной можно проследить процесс перехода от первых мировоззренческих концепций, вплетенных в живую ткань мифопоэтического народного творчества, через сакральные ритуалы и практики, восходящих к архаичным религиозным традициям, к сложным философским построениям великих религий Китая.

В доктрине власти китайских императоров, под которой подразумевался целостный идейно-обрядовый комплекс, призванный обеспечить правителя поддержкой со стороны Высших сил¹, осмыслялись возможности и долг правителя государства обеспечить не только политическую стабильность общества, но и гармонизацию природных процессов на территории своей страны.

Поддержание порядка в Поднебесной становилось прямой обязанностью государя, для обеспечения которой была разработана сложная система ритуалов, исполняемых лично Сыном Неба, а также сакральных интерпретаций решений императора о переносе или переименовании столицы государства, указании им иерархии наиболее почитаемых божеств и храмов. Более того, полагалось, что любое действие монарха непосредственно влияет на гармонию в Поднебесной, будучи способно как укрепить её, так и нарушить.

История становления подобных представлений восходит к легендарным эпохам Древнего Китая, мифам о божественных правителях древности. На весь процесс формирования доктрины императорской власти, принявшей устойчивые очертания ко второй половине эпохи Шан-Инь (XVI – XI вв. до н.э.) и сохранившей своё значение до династии

¹ Кравцова М.Е. Представление о верховной власти и правителе // Духовная культура Китая. Т. 2. М., 2007. С. 90.



Хань (III до н.э. – III н.э.), значительное влияние оказала концепция об императоре как «единственном человеке», репрезентировавшем в себе всех своих подданных. Она получила поддержку и в рассуждениях Лао-цзы о роли, возможностях и долге правителя, изложенных им в трактате «Дао дэ цзин».

Настоящее исследование базируется на религиозно-философском осмыслении образа правителя как борца с силами хаоса за утверждение порядка, использующего ритуалы и обряды, способствующие утверждению гармонии в природе и обществе. Впоследствии такая трактовка долга государя превратилась в религиозно-философскую константу, которая оказала влияние на становление многих философских школ.

В Древнем Китае символом хаоса и разрушения были наводнения, периодически происходившие из-за неустойчивости русла великой реки Хуанхэ. Именно с неистовой и неукротимой стихией воды боролись великие герои древности – Яо, Шунь, Юй. Соответственно, под порядком понималось естественное, размеренное течение жизни, не прерываемое катаклизмами.

Древнейший пример такого противостояния – борьба духа огня Чжу-чжуна с разрушителем космического и социального равновесия духом вод Гун-гуном².

В более поздних мифах многорукому и многоногому мятежному духу Чи-ю, олицетворению хаоса, противостоит государь Хуан-ди, защитник гармонии и порядка. В битве они используют помощь и поддержку стихий. В частности, дух ветра Фэн-бо и повелитель дождя Юй-ши на стороне Чи-ю, а демон засухи Ба на стороне Хуан-ди. Засуха побеждает дождь, ветер, туман, и Хуан-ди, как верховное божество берет верх над Чи-ю³. Здесь враждуют уже не просто противоположные стихии, а вожди различных племён, использующие в битве силы природы.

Полулегендарный основатель династии Ся (XXI-XVI вв. до н. э.), Великий Юй, объединивший многие древнекитайские племена, согласно легендам, останавливает наводнение с помощью мифической «Книги [власти над] водами» (Шуй цзин) и тем самым возвращает природу к гармонии. Когда воды потопа отступили, он разглядел знаковые письмена на панцире черепахи, появившейся из реки Ло. В них содержалось описание изменений, происходящих во вселенной.

Магические обряды шаманского типа, которые с течением времени стали фигурировать в сказаниях о Юе или напрямую связываться с его именем, как гласят предания, были дарованы ему волшебными животными и самим Небом⁴. Впоследствии они постепенно вошли в даосскую религию и стали частью даосских магических практик. Прежде всего, это знаменитые «шаги Юя», ритуальная походка, с помощью которой шаман совершал путешествия к звёздам. Согласно даосской традиции, известной уже в III-IV вв., рисунок «шагов Юя» повторял очертания созвездия Большой Медведицы, которому с древнейших времён придавалось в Китае огромное сакральное значение⁵. В даосских практиках «шаги Юя» начали систематически использовать благодаря школе Шанцин, с 4-го века н. э. утвердившей их как часть ритуала общения с небожителями. В некоторых обрядах, совершаемых императором для предотвращения стихийных бедствий, использовали шаги Юя как обязательную часть церемонии.

Так от общей для многих народов мифов о битвах властителей противоположных стихий в Древнем Китае перешли к национальной концепции личной ответственности правителя за благополучие в природе и социуме, которая ко второй половине эпохи Шан стала общепризнанной.

В рамках этой теории использовался характерный для китайской религиозной философии принцип гомоморфизма микро- и макрокосмоса, предполагающий, в частности, что природные катастрофы являются прямым следствием беспорядков в обществе, ответственность за которые целиком и полностью возлагалась на императора: «Небо ставит государя для Поднебесной. Ставший государем заменяет [людям] Небо и распространяет [повсюду] совершенное правление. Он непременно должен заставить людей [и все] сущее [расти и развиваться] как положено и довести совершенство своего правления до

² Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Духовная культура Китая. Т.2. М., 2007. С. 20

³ Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Духовная культура Китая. Т.2. М., 2007. С. 20

⁴ Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Духовная культура Китая. Т.2. М., 2007. С. 71-73.

⁵ Торчинов Е.А. Даосские практики. СПб., 2001. С. 126-129.



предела. После этого он может, взирая вверх, отвечать милосердным велениям [Неба]. [Ныне же] наводнения и засухи происходят вот уже в течение ряда лет. Народ тяжело страдает. И все это оттого, что я, император, отвернулся от Высшего Неба»⁶.

Согласно древнекитайским представлениям, вождь в космической структуре государства занимает центральную позицию, как представитель Верховного небесного владыки Шан-ди и как гарант стабильности Поднебесной, её центральная опора. Как указывает Б. Рифтин, Верховный небесный правитель осознается как божество центра, имевшего в Китае сакральное значение. «В надписях на гадательных костях эпохи Шан-Инь (XVI – XI в.в. до н.э.) мы находим знак *ди*, бывший своеобразным «титолом» для умерших правителей и соответствовавший понятию «божественный предок», «священный предок». Этимологически сама графема *ди*, есть изображение алтаря для жертвоприношений Небу. С эпитетом *шан* (верхний, верховный), *ди* означало Верховного небесного владыку Шан-ди. Таким образом, сама форма иероглифа *ди* указывает на императора как основного исполнителя ритуала жертвоприношения Небу»⁷.

Концепция единственности монарха и природы подтверждалась описанием взаимодействия им важнейших качеств мироздания и воплощении их в его личности: «Небо порождает людей. Но они без повелителя затевают смуту. [И тогда Небо] ставит им государя, чтобы навести порядок»⁸. Забота государя о подданных, их благополучии, обеспечение порядка в государстве, правильному чередованию времен года понималось как «замена Неба» (*дай тянь*) и продолжение «работы Неба» (*тянь гун*), которую император должен был выполнять, подражая силам природы. Для этого монарх исполнял ритуалы, соответствующие природным процессам наступающего сезона.

Такая техника упорядочивания мира легла в основу одного из древнейших государственных ритуалов Китая – «Гэн цзи» («прокладывание первой борозды»), или «Цзи тянь» («пахота царского/императорского поля»), связанного с культом плодородия и сезонными обрядами. Упоминания о нем восходят к середине эпохи Чжоу (XI–III вв. до н.э.) и присутствуют в трактате «Юэ лин» («Полунные указы»), входящем в состав конфуцианского сочинения «Ли цзи» («Книга ритуалов», гл. 5,6).

Во время пахоты царского поля Сын Неба прокладывал три борозды, три князя – по пять борозд каждый и девять вельмож по девять борозд. Как отмечает М.Е. Кравцова, «исходно пахота поля могла быть аналогом ритуала «священной свадьбы», в котором правитель выступает брачным партнером земли»⁹. Таким образом, ритуальная пахота предполагала зачатие весны, пробуждение природы и рождение новой жизни в масштабе всего мироздания.

Также для поддержания миропорядка был разработан канон ритуально-церемониальных правил (*ван чжи*), в котором вся деятельность (включая принятие пищи и облачение) правителя уподоблена природным процессам¹⁰. Основные сведения о ритуалах и обрядах, совершаемых государем, их связь с пятичленной моделью мира и действием природных циклов регламентированы в таких философских трактатах как «Люйши чуньцю» (раздел «Полунные указы»), «Лицзи» («Книга обрядов», раздел «Юэлин»), «Хуайнаньцзы» (раздел «Шицзэ»), «Гуаньцзы» (гл. 40).

Сам император, а вместе с ним и вся структура государственной власти мыслились как отражение и воплощение космических закономерностей. Лично император уподоблялся солнцу, и форма ритуалов с его участием воспроизводила природные процессы солярных циклов, дневного и годового: весеннее благословение сева, осеннее благословение урожая и т. д. Согласно «Люйши чуньцю», весь быт государя – выбор палат во дворце, их убранства, одеяния, экипажа, посуды и рациона, – должен строго соответствовать символике наступившего лунного месяца. При этом «сын неба» совершает за год

⁶ Мартынов А.С. Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 283.

⁷ Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Духовная культура Китая. Т.2. М., 2007. С. 20-21.

⁸ Мартынов А.С. Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 286.

⁹ Кравцова М.Е. Гэн цзи // Духовная культура Китая. Т.2. М., 2007. С. 429-430.

¹⁰ Кравцова М.Е. Представление о верховной власти и правителе // Духовная культура Китая. Т.2. М., 2007. С. 97.



полный круг по часовой стрелке, с востока (весна) на юг (лето), запад (осень) и север (зима) и в центр, в покои «Тайши Таймяо»⁴¹. То есть, его кругообразные перемещения по дворцу должны были, как считалось, повторять ход солнца в зодиакальной плоскости и совпадают с ним по времени, согласно временам года.

Следует подчеркнуть, что ритуалы и обрядовые акции в этом уложении являются не формой поклонения богам, а способами поддержания естественного взаимодействия «стихий». Таким образом, царь-жрец, поклонявшийся собственным предкам, преобразился в координатора и устроителя миропорядка.

Так, к династии Хань (206 до н.э. – 220 н.э.), в перечень ритуально-церемониальных действий императора, имевших сакральное значение для поддержания порядка и процветания государства входили:

- изменение летоисчисления (через девизы правления *нянь хао*);
- возведение новой столицы или императорской резиденции (корреляция сакрально-политического фокуса мирового пространства);
- изменение административно-территориального устройства страны и государственной символики;
- придворно-церемониальные мероприятия, например, стрельба из лука (*шэ*) или различные пиршественные церемонии (*янь*);
- ритуалы, связанные с основными координатами мирового пространства (Неба, Земли и олицетворявших их божеств) и плодородием (сезонные жертвоприношения и сельскохозяйственные ритуалы)⁴².

Кроме того, император выполнял разнообразные религиозные ритуалы, которые должны были обеспечить благословение небесных сил на правление в Поднебесной этого владыки, с тем, чтобы течение Дао во время его властвования ничем не нарушалось. Как утверждает традиция, для исполнения ритуалов такого рода еще в древние времена был воздвигнут специальный храмовый комплекс, известный как *Мин тан* (Храм Света).

Сооружение имело форму квадрата, разделенного на девять палат равного размера, восемь из которых размещались вокруг девятой в центре, над которой располагалась круглая «башня духа» (*Лин тай*). В ней помещалась обсерватория для наблюдения, в первую очередь, за созвездием Большой Медведицы (*Бэй доу*) и Полярной звездой (*Бэй цзи*), ключевыми небесными символами правителя. Форма данного ритуального сооружения имела сакральное значение: квадрат в его основании символизировал земное начало, а круглая крыша – небесное. Император, согласно ритуалу, занимал положение в центре зала, иллюстрируя тем самым свое место посредника между силами Неба и Земли⁴³.

В течение нескольких столетий, с V-IV веков до н. э. по III век н. э. происходило постепенное слияние религиозного мировосприятия с натурфилософским. Появление и развитие даосизма и конфуцианства оказало существенное влияние на внешнюю форму и внутренние основы государственной религии: в рамках обеих философских школ продолжилось осмысление практики и теории, определяющей ритуалы по поддержанию императором гармонии в Поднебесной. Представления о хаосе и порядке, впервые оформленные в мифологических сюжетах развивались и усложнялись, превращаясь в константы китайской философии, а ритуалы по гармонизации отношений человека и Неба – в практические методы даосского самосовершенствования, а также в этические нормы поведения в обществе.

Позднее как в даосизме так и в конфуцианстве полная пространственно-временная сбалансированность – «Великая гармония» (*тай хэ*) прямо определяется как Дао, и неотделима от состояния первоначального хаоса (*хунь дунь*). В качестве символа гармоничного порядка представители даосской классической философии, прежде всего Чжуан-цзы и его ученики, использовали термин «*да куай*» (большой ком), обозначающий естественное переплетение разнородных процессов. Такое понятие ближе всего к современным представлениям о естественном балансе экосистемы, в противовес «порядку», созданному трудами человеческой цивилизации.

⁴¹ Ткаченко Г.А. «Весны и осени Люй Бувэя» как памятник древнекитайской философской прозы // Люйши Чунью (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001. С. 21.

⁴² Кравцова М.Е. Представление о верховной власти и правителе // Духовная культура Китая. Т.2. М., 2007. С. 98.

⁴³ Блинова Е.А. Мин тан // Духовная культура Китая. Т.1. М., 2006. С. 342.



С возникновением конфуцианских и даосских концепций произошло переосмысление представлений о качествах, необходимых для совершенного правителя. С точки зрения конфуцианцев, определяющими для императора являлись морально-этические качества, добродетель – «дэ», которая потеряла свое сакральное значение, и определялась как следование правилам «ли». Таким образом, в рамках конфуцианской идеологии располагался идеал правителя, к которому реальный император обязан был, для блага государства, стремиться.

В даосском варианте, восходящем к рассуждениям о правителе в «Дао дэ цзине», сам монарх как личность был тождественен природе и являлся ее непосредственным продолжением, ее сыном, он был наделен ее чудесной способностью порождать и любить все живое – силой дэ.

«Благая сила дэ [пяти древних государей] вверху поднималась до птиц, внизу опускалась до трав и водяных букашек. Она все это накрывала своим потоком. После этого начала инь и Ян приходили в гармонию, четыре времени года [сменяли друг друга] в образцовом порядке, солнце и луна светили, дождь и ветер приходили в положенное время, выпадали благодатные росы и созревали все пять хлебов, все напасти и бедствия прекращались, возмутившиеся стихии утихали, а народ не болел»¹⁴.

Таким образом, государь уже по своему рангу является личностью особого типа, «великим человеком» (*да жэнь*), постигшем Дао (т.е. принципы космического бытия и миропорядка), а потому стоящий над любыми регламентациями и нормами, принятыми в человеческом обществе. «Величайшее» только путь, небо, земля и правитель ... и правитель среди них – первый»¹⁵. Этот вариант открывал путь к прямой сакрализации образа монарха, превращению его в персонажа скорее божественного, чем человеческого рода. Именно в такой ипостаси выступает император Цинь-ши-хуан (-ди) (Ин Чжэн 259-210 гг. до н.э.), основатель империи Цинь (221-207 до н.э.).

«Дао дэ цзин» содержит также многочисленные рекомендации по управлению государством. Большая часть таких рекомендаций посвящена использованию недеяния, умеренности и спокойствия как наилучшим методам руководства Поднебесной: «Пребывай в недеянии, и народ сам собой исправится, оставайся в спокойствии, и народ сам придет к верности»¹⁶; «в управлении людьми нет ничего полезнее умеренности»¹⁷. Иными словами, «сын неба», тождественный по своей внутренней сущности природе и действовать должен естественно, так, как это делает природа.

На основе концепции «недеяния» в управлении Поднебесной происходит, как отмечает А.С. Мартынов, «сближение официального недеяния с даосским», что «вполне закономерно и основано на общем фундаменте: ориентация обеих доктрин на сакрализованный космос как на идеал естественной ненасильственной упорядоченности и спонтанного действия»¹⁸.

Недеяние изображается как такой вид правления, при котором государственная власть в силу своего крайнего совершенства и полного слияния с космическим порядком не ощущается более как существующая. Недеяние признавалось совершенным методом управления государством, в связи с чем в текстах официальных документов нередко встречались декларации такого рода: «Священный император сказал следующее: «[я] слышал, что в глубокой древности государи совершенного Дао-Пути сидели, сложив руки и свесив рукава, [и практиковали] недеяние, [тогда как на всем пространстве] в пределах между морями люди преобразались без управления, а дела успешно завершались без приложения усилий»¹⁹.

¹⁴ Мартынов А.С. Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 283.

¹⁵ Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести) гл. 25 // Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001. С. 465.

¹⁶ Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести) гл. 57 // Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001. С. 473.

¹⁷ Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести) гл. 59 // Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001. С. 473.

¹⁸ Лао-цзы. Мартынов А.С. Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 281.

¹⁹ Мартынов А.С. Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 285.



Чтобы следовать путем Неба, император должен был отказаться от себя, важно было лишь следование ритуалам, регулирующим мироустроительные функции в природе и в социуме. Прихоти монарха могли лишить Поднебесную равновесия.

Практикуя недеяние, исполняя ритуалы, гармонирующие с природными процессами, император действовал подобно Дао. При этом характеристики государя соответствовали атрибутам Дао:

– деперсонификация («Дао дэ цзин», гл. 14, 16, 22, 32): «Драгоценно, когда от своего «Я» отказываются, чтобы заняться Поднебесной»²⁰;

– пассивность – способность всё устраивать, ни во что не вмешиваясь («Дао дэ цзин», гл. 37, 47, 48, 57, 60, 61, 63): «Мудрец познает, ничем не занимаясь; видит, ни на что не глядя; совершает, ничего не делая»²¹. «Если кто задумает овладеть Поднебесной, ему нужно отказаться от всяких дел»²².

– незаметность для подданных («Дао дэ цзин», гл. 34, 56, 64, 66). «Кто...отгораживается от мира, умеряет свой блеск, уподобляется простой пыли, затупляет свою остроту...такой – драгоценность для Поднебесной»²³.

Такая сумма представлений, оформившаяся в целом уже в V-IV вв. до н. э., послужила отправной точкой для развития многих философских концепций в эпоху «шань-шань», а впоследствии обеспечила возможность успешного взаимодействия государственной власти и даосской религии.

В эволюции представлений о ритуальных формах упорядочивания Поднебесной можно выделить следующие стадии:

1. Борьба стихий: разгулу стихии может противостоять только противоположная стихия.

2. Правитель, как защитник порядка, обуздывает стихию, с помощью духов противоположных стихий.

3. Правитель-шаман, защищая порядок, укрощает стихию, используя знания, полученные от Небожителей и личную силу – дэ, без помощи духов других стихий.

4. Император упорядочивает Поднебесную посредством ритуалов, уподобляемых природным процессам (натурфилософское влияние) и на основе совершенствования собственной личности, (даосских принципов невмешательства в природную гармонию прописанных в «Дао дэ цзине»), подражая творческой силе Дао, которое приводит все в гармонию (хэ).

5. Император возлагает обязанность проведения ритуалов на своих советников (тянь ши, го ши), руководствуясь принципом недеяния. За правителями закрепилось право выбора религиозных приоритетов, официальных культов и обслуживающих их ритуальных акций.

В ранних формах императорских ритуалов прослеживается стремление достичь гармоничного созвучия действий государя с естественными природными процессами. Позднее, основой благополучия государства стали полагать достижение монархом духовной гармонии с безначальным Дао. Именно самосовершенствование личности самого императора стало являться гарантом порядка и процветания Поднебесной, что обозначило близость государственной религии с даосизмом, получавшего поддержку императоров на протяжении всей истории своего развития. Таким образом, выявление точек соприкосновения между официальной идеологией и даосской традицией помогает лучше понять причины продуктивного взаимодействия государства и даосизма в Китае.

Список литературы

1. Кравцова, М.Е. Представление о верховной власти и правителе // Духовная культура Китая. Т.2. М., 2007. С. 90-99
2. Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Духовная культура Китая. Т.2. М., 2007. С. 16-77.

²⁰ Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести) гл. 14 // Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001. С. 462.

²¹ Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести) гл. 47 // Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001. С. 471.

²² Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести) гл. 48 // Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001. С. 471.

²³ Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести) гл. 56 // Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001. С. 473.



3. Торчинов Е.А. Даосские практики. СПб., 2001.
4. Мартынов, А.С. Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 274-298.
5. Кравцова, М.Е. Гэн цзи // Духовная культура Китая. Т.2. М., 2007. С. 429-431.
6. Ткаченко Г.А. «Весны и осени Люй Бувэя» как памятник древнекитайской философской прозы // Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001. С. 5-68.
7. Блинова, Е.А. Мин тан // Духовная культура Китая. Т.1. М., 2006. С. 342-343.
8. Лао-цзы. Дао дэ цзин (Трактат о Пути и Доблести) // Люйши Чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001. С. 459-479.

EMPEROR'S PERSONALITY AS THE OBJECTIVATION OF THE UNIVERSE ORDER IN OFFICIAL IDEOLOGY AND DAOISM TRADITION

I. V. Belaya

*The Centre of the Sinological
Researches
The Amur State University*

*e-mail:
belaya-irina@rambler.ru*

The present article deals with the research of the evolution of the representations about the ritual forms of ordering of the world in the official ideology in the Ancient China. This based on the mythopoetical understanding of an image of the governor as the fighter with the forces of the chaos for the statement of the order has served as the basis and where the using of the rituals and ceremonies correspond to the natural processes and promote the harmonizations of the nature and a society.

Key words: philosophy, religion, rituals, ceremonies, China, Daoism, Confucianism, the doctrine of imperial authority, Huang-di, Yu, Lao-zi, Dao, De, ming-tang, geng-zi.