

УДК 393:[008+140.8](510)

Чжу Гэлимэн

Религиозно-мифологические основы погребальной обрядности в художественной культуре Китая

Погребальная обрядность как форма проявления завершения жизненного цикла является выражением этоса нации, одним из самых консервативных элементов культуры, но не остается неизменной на протяжении истории. В статье рассматриваются традиции погребально-поминальной обрядности китайского народа, отражение цикла жизни и смерти в китайской мифологии.

Смерть человека, принадлежащего к любой культуре, запускает механизм сложных коллективных действий, называемых погребальным обрядом, потому исследователи в настоящее время все чаще обращаются к проблеме смерти человека, ее осмыслению в разных культурах, к социально-психологическим аспектам и историческим контекстам погребальных обрядов. Целью статьи является раскрытие религиозно-мифологических основ погребальной обрядности одной из древнейших цивилизаций Дальнего Востока.

Существенное значение для изучения погребального церемониала в религиозной культуре Китая имеют труды известных российских, европейских и китайских синологов. Важную роль в исследовании мировоззрения, философии и основных религиозных представлений китайского народа сыграли труды известных российских китаеведов: Л. Васильева, М. Крюкова, М. Софронова, В. Сидихменова, Н. Чебоксарова [2; 3; 5; 10]. Особо следует отметить современные труды по данной тематике В. Бутова, М. Ермакова, Б. Рифтина [1; 4; 11].

Представления о смерти в каждой конкретной культуре определяли особые действия и определенные роли членов коллектива. Погребальный обряд соответствовал структуре отношений внутри коллектива. Умерший человек терял возможность реагировать на эмоции соплеменников, в то же время его социальная значимость не уменьшалась, а, наоборот, возрастала. С момента наступления смерти отношение к покойному становилось амбивалентным. С одной стороны, человек, став не таким, каким был, вызывал отторжение или даже боязнь и желание оградить его или оградиться от него. С другой – родственники осознавали, что этот человек был звеном в жизни коллектива, и он должен быть погребен с определенными почестями.

Смерть члена коллектива приводила к изменению отношения к нему со стороны живых и соответствовала их представлениям о кончине [6]. Как отмечает Е. Новик, покойный получал иной статус, соответственно менялось и отношение к нему коллектива [8, с. 122]. Можно отметить,

что благодаря этим представлениям складывалась система обрядов, связанных с защитой живых от мертвых и заботой живых об умерших. «С момента смерти человека его соплеменники оказывались причастными к опасному пространству смерти, что хорошо прослеживается в лексике, связанной с похоронной обрядностью (умереть – потерять-ся, вернуться с охоты без добычи, пойти в поля умирающих, достичь священной страны, попасть в неровную с ямами местность)», – считает В. Семенова [9, с. 30].

Смерть опустошает мир живых, нарушает нормальный ход жизни. Поскольку образующаяся пустота (отсутствие в умершем жизненных сил) может быть занята вредоносными существами иного мира, то на протяжении всего обряда реализовывался принцип, заключающийся в разграничении пространства мертвых и живых, защите от покойника и обеспечении правильной загробной судьбы. «Другой важнейшей задачей являлась реализация социального механизма, помогающего снять сильный эмоциональный накал, порвать связь с мертвецом и в то же время сохранить связь с предками. На всем этапе реализации погребального обряда происходит многократное повторение послания умершему в виде зеркальной модели противопоставления. На первом уровне человеку противостоит сам умерший, на втором – дом и могила, на третьем – поселение и кладбище, на четвертом – мир живых и мир предков», – отмечает В. Семенова [9, с. 30–32].

В любой культуре народов мира погребально-поминальный обряд является автономной сферой, сохраняющей архаичные элементы (например, в христианском обряде «законсервированы» языческие элементы). Погребальная практика направлена на продолжение жизни, а не на ее прекращение. Консерватизм погребального обряда связан с тем, что он принадлежит к ранней эпохе возникновения человеческой культуры. Культурное осмысление смерти положило начало развитию обрядов перехода, в том числе и инициации. Тема смерти неотделима от развития общей системы первобытной мифологии. Еще О. М. Фрейдберг полагала, что погребальный обряд принадлежит к более ранней (безрелигиозной) эпохе, когда только начала складываться человеческая культура. Погребальный обряд связан с процессом осмысления первой картины мира и развитием мифологии [9, с. 16–17].

Мифо-религиозные представления всегда занимали важное место в китайской культуре, обращение к ним способствует пониманию ее особенностей, специфики отношений к природе, человеку и обществу. Китайская мифология сложилась как сочетание древнекитайского, даосского, буддийского и народного компонентов. Древнекитайская мифология реконструируется по фрагментам древних исторических, поэтических и философских сочинений: «Шицзин» (诗经, XIV–XI вв. до н. э.); «Ицзин» (易经, VIII–VII вв. до н. э.); «Чжуан-цзы» (庄子, IV–III вв.

до н. э.); «Ли-цзи» (礼记, IV в. до н. э. – IV в. н. э.); «Хуайнань-цзы» (淮南子, II в. до н.э.); «Критические суждения» Ван Чуна (I в. н.э.). Наибольшее количество сведений по мифологии содержится в древнем трактате «Шаньхай цзин» (山海经, «Книга гор и морей», IV–II вв. до н. э.), а также в поэзии Цюй Юаня (IV в. до н. э.) [11].

Одна из отличительных черт древнекитайской мифологии – историзация мифических персонажей, которые под влиянием рационалистического конфуцианского мировоззрения очень рано начали истолковываться как реальные деятели глубокой древности. Главные персонажи превращались в правителей и императоров, а второстепенные – в сановников, чиновников и т. д. Эвгемеризация сочеталась с характерным для китайской мифологии процессом антропоморфизации персонажей, который продолжался в народной мифологии на протяжении длительного периода [11].

Китайцы верили, что смерть – всего лишь состояние остановки деятельности (душа покидает тело, но может вернуться туда даже спустя длительный срок), потому не торопились с погребением: кормили умершего, громко зывали к душе, умоляя ее вернуться. И только убедившись, что душу не удастся уговорить вернуться в тело, помещали покойного в гроб и хоронили. При этом его обеспечивали всем необходимым для земной жизни (едой, одеждой, женой, слугами, разными необходимыми вещами). С точки зрения китайцев, жизнь умершего продолжалась и на том свете.

Мифологические представления о смерти и потустороннем мире в Древнем Китае складывались на основе легенды, где мир состоит из подземного царства, земли, на которой существует все живое и смертное, и 36 небес. На самом верхнем, тридцать шестом небе, в роскошном дворце, восседая на троне, живет Верховный владыка – Нефритовый император (рис. 3). Он никогда не спит и управляет небесами, подземным миром и Поднебесной. Ворота дворца бесценно охраняет Ван Лингуань, что означает «чудесный чиновник Ван» (王灵官 – Wang Ling Guan). Он самый главный из 36 полководцев Нефритового императора. На земле его статуи всегда ставятся у ворот храмов. В его руках кнут или сучковатая палка, чтобы отгонять духов, даже богов [7].

Важный персонаж древнекитайской мифологии Сы-мин 司命 – Si Ming) – божество, от которого зависит жизнь человека (рис. 1). Согласно старинным поверьям, мелкие духи и бесы, живущие в мире людей, следят за людскими ошибками и доносят о них Сы-мину. Время от времени он, как и положено небесному чиновнику, идет на доклад к Нефритовому императору и советует, кому из людей сократить жизнь за грехи, а кому за добрые дела продлить.

В первые века новой эры в Китай через Среднюю и Центральную Азию начинает проникать буддизм со своей развитой мифологической

системой. Приспосабляючыся к местным умовам, буддизм у Кітаі ўключыў у сваё ўчыненне некаторыя ідэі традыцыйнай кітайскай моральна-этычнай доктрыны, у тым ліку ідэю сяо (孝 – xiao) – сыновняй почитальнасці. Пад непасрэдным уплывам буддизма адбываецца развіццё міфалагічных прадстаўленняў кітайцаў аб потустароннім свеце і прэісподняй. У старажытнасці лічылася, што пасля смерці душа чалавека трапляе ў Хуанцюань (黃泉 – Huang qun, «Желтый источник») у «Царстве мёртвых», размяшчанае дзе-то на захадзе ці на северо-западу. У пачатку нашай эры «Царство мёртвых» было лакалізавана ў межах гары Тайшань, панавальнік якой ведаў судбы людзей і памёрлых, а таксама ў уезде Фэнсянь (правінцыя Сычуань), аднак дэталёва разпрацаваныя прадстаўленні аб аду «дыюй» (地獄 – di yu) і мноштва адскіх судзілішчаў з'явіліся ў Кітаі пад уплывам буддизма.

Существавалі прадстаўленні аб шасці формах «перараджэння», якія прызначаліся для памёрлага. Тым, хто стварыў толькі добра, нараджаюцца зноў у выглядзе князёў, палкоўніц і сановнікаў, менш добродетельныя – у выглядзе купцаў, вучоных, рамеснікаў і землеўладальцаў альбо вдов, бездетных, сирот. Наказаннем лічылася нараджэнне ў выглядзе жыватных, птуц і насякомых ці прасмыкаючыхся. Паводле старажытнакітайскіх прадстаўленняў, душы памёрлых адпраўляюцца ў Желтую падземную крыніцу, у мясцінах Хаоли ці на гару Тайшань, а іх судбы вызначаюць духі зямлі і гор. У IV–VI вв. у мудрацоў даосаў згадваецца Лофэн – сталіца падземнага царства, знаходзіцца на гары на самым поўначы, пазней – шэсць небесных палацаў, па якіх размяшчаліся душы памёрлых. У IX в. з'явіўся апісанне 24 падземных судзілішчаў на гары Фэнду. У кітайскіх буддзістаў у гэты час з'явіўся прадстаўленне аб дзесяці залах дыюя. Прыкладна ў XIII–XV вв. фармуецца іерархія божастваў загробнага свету ў главе з вярхоўнай владыкай Юй-ди, якая падпарадкавана богу мёртвых Діцзан-ван (рис. 2).

Ад у прадстаўленні кітайцаў дзеляўся на дзесяць абласцей, кожнай з якіх кіраваў свой начальнік. Усе яны падпарадкаваліся владыцы прэісподняй – Діцзан-вану (地藏王 – Di Zang Wang). Діцзан-ван ведаў кнігу, у якую заносіліся ўсе чалавечыя дзеянні, і ў адпаведнасці з прэгрэшэннямі душы накіраваў яе ў адну з дзесяці абласцей аду. Ён асабліва шанавался ў правінцыях Аньхой і Цзянсу.

Згодна кнізе «Саньцзяо соу шэнь цзі» (三教搜神记 – San jiao sou shen ji, «Запіскі аб пошуках духаў трох рэлігій», XV–XVI вв.), у якасці Діцзан-вана быў абожаваны буддзісцкі манах з дзяржавы Сілла на Корэйскім паўвостраве (па другой версіі ён родам з Індыі) па імені Фу Лобу, у манастве Мулянь, прыплыўшы ў Кітай у XVIII в. і пасяліўшыся на гары Цзюхуашань у Аньхой. У 99 гадоў ён сабраў вучняў, прастыўся, саўваўся ў гроб, скрэстыў ногі і памёр, ператварыўшыся ў Діцзан-вана.

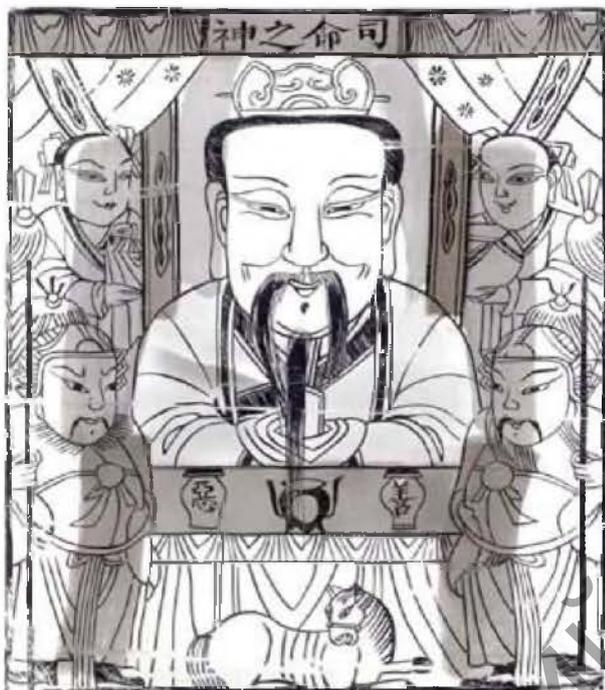


Рис. 1. Сы-мин – в китайской мифологии бог, повелитель судьбы



Рис. 2. Дицзан-ван – в китайской мифологии повелитель подземного царства



Рис. 3. Нефритовый император Юй-ди (верховное божество даосского пантеона). Его изображают как бесстрастного мудреца, который правит небом и делами людей



Рис. 4. Кшитигарбха – защитник земли и спаситель душ



Рис. 5. Яньло-ван – в китайской мифологии бог Смерти, правитель ада со столицей в подземном г. Юду

Дицзан-ван изображается стоящим, реже сидящим, в одеянии индийского или чаще китайского буддийского монаха, с бритой головой. В правой руке держит металлический посох с надетыми на него 6-ю оловянными кольцами, которые позванивают при ходьбе. Посох служит для открывания дверей диюй. В левой руке у него жемчужина, свет которой освещает дороги в подземном мире.

В китайских мифах рассказывается о том, что в подземном царстве существует десять судов над душами умерших. Возглавляет эти суды бог Яньло-ван (阎罗王 – Yan Luo Wang), который рассматривает, сколько хорошего и сколько плохого сделал человек за всю свою жизнь, и потом отправляет его к другим богам для наказания в преисподней (рис. 5). Восемь царей судебных дворов наказывают души, а девятый правитель определяет, в какое тело каждая душа вселится при следующем рождении. Преступников ожидают ужасные пытки; самых злостных окунают в кипящее масло, если же чиновник плохо работал, то его заставляют глотать расплавленное золото.

В китайской мифологии особо почитается Кшитигарбха-бодхисаттва (地藏菩薩 – Di Zang Pu Sa) – защитник земли и спаситель душ, низвергнутых в любой из десяти дворов преисподней (рис. 4). Бодхисаттва – это святой человек, достигший просветления, но добровольно возвратившийся на землю, чтобы помогать страждущим. Кшитигарбха-бодхисаттва исполнен сострадания, потому что выводит души людей из ада и помогает им подняться на небеса. Особенно популярным культ Кшитигарбхи стал в странах Восточной Азии. В Китае и Японии он считается вторым по значению бодхисаттвой после Авалокитешвары. Как все бодхисаттвы, Кшитигарбха стремится спасти все живые существа, но его специальной функцией является спасение существ, находящихся в аду.

К концу I тыс. н. э. в Китае происходит все большее сближение различных мифологических систем, формируются так называемый религиозный синкретизм и соответствующая «синкретическая мифология», объединившая персонажей даосской, буддийской и народной мифологии, а также героев конфуцианского культа. Процесс объединения разнородного мифологического материала наиболее активно шел в деревне, где в маленьком деревенском храме рядом могли стоять статуи Конфуция, Будды и Лао-цзы. В городах и крупных религиозных центрах этот процесс не был завершен, в буддийские храмы даосские или народные мифологические персонажи почти не проникали. Однако в народном сознании процесс синкретизации привел в средние века к появлению сводного пантеона божеств во главе с Юй-ди, образ которого сложился примерно к X в. Юй-ди в известной мере заменил верховное божество даосов Хуан-ди и занял место, принадлежавшее в древнейшей мифологической системе Шан-ди. Среди бесчисленного множества мифологических персонажей синкретического пантеона выделяется

ряд устойчивых групп: небесные божества Юй-ди и его свита, божества природы и стихий (бог грома Лэй-гун, богиня молнии Дянь-му, божества ветра, вод, включая и драконов всех родов и рангов, например лунванов – царей драконов и т. п.), местности и городов (Туди, Чэн-хуан и т. п.), дома и общественных зданий (боги дверей – Мэнь-шэнь, очага – Цзао-ван, постели – Чуан-гун и Чуан-му, стражи храмов – Целань-шэнь, покровители ремесел, отдельных профессиональных групп, торговли, а также домашнего скота), медицины (Яо-ван – «царь лекарств», а также богини, защищающие от болезней, например оспы – Доу-шэнь, духи, спасающие от заразных болезней, – Вэнь-шэнь и т. п.), боги-чадоподатели (Чжан-сянь, приносящий сыновей, целый сонм богинь-Няньнян, дарующих детей), боги счастья, долголетия, богатства, духи – служители преисподней, множество привидений, теней, бесов, объединяемых термином «гуй», и другие представители так называемой низшей мифологии. Из синкретического пантеона следует особо выделить наиболее популярные в Древнем Китае группы персонажей: боги-покровители (особенно Гуань-ди), боги-чадоподатели (особенно Гуань-инь), боги богатства и долголетия (из домашних богов – стражи дверей и бог очага, наблюдающий за всем, что происходит в доме). Персонажи китайской мифологии, часто выступая как реальные герои, имеют и посвященные им праздники (дни рождения и т. п.), отмечаемые по принятому в Китае лунному календарю, в котором продолжительность месяцев связывается с изменением фаз луны [11].

В длительный период монархии погребальные обряды становятся все более изысканными и величественными. Хотя после учреждения республики обычаи соблюдаются уже не столь тщательно, все же в основных чертах они сохранились, особенно в провинциях. Особый интерес представляют ритуальные действия при захоронениях правителей, так как последние имеют в традиционных обществах качественно иной статус бытия, чем простые люди. Правитель китайского государства древности и средневековья – проводник благой небесной силы, необходимой для нормальной жизнедеятельности общества и природы. Благодаря этой силе нормализуются отношения между Небом и Землей, высшими и низшими силами, предками и потомками, гармонизируются природные процессы, важные для людей и т. п. Миф позволяет реконструировать мировоззренческие установки, мотивации деятельности древних обществ, от которой остались материальные свидетельства.

Китайская мифология оказывала заметное влияние на художественную культуру страны. Однако в силу ранней эвгемеризации, развития конфуцианского мировоззрения и отсутствия эпоса и драмы в Древнем Китае мифология слабо отражена в словесном искусстве. Кроме творчества поэта Цюй Юаня, образы древнекитайской мифологии разрабатывались лишь в отдельных небольших поэмах, например в «Фее реки Ло»

(洛神賦 Luo shen fu) Цао Чжи (曹植 Cao Zhi) (III в.). В период раннего Средневековья (с III в. н. э.) в повествовательной прозе, развивающейся в виде коротких повестей и рассказов типа быличек (о встрече человека с духами), представлены образы даосской и народной мифологии. В сказе (变文 bian wen), получившем развитие в VIII–X вв., разрабатываются сюжеты буддийского содержания, излагаются жития будд и бодхисаттв.

Зародившаяся в XII–XIII вв. музыкальная драма дает интересные, хотя и немногочисленные образцы произведений на мифологические сюжеты как даосского (например, о восьми бессмертных), так и буддийского толка. Созданные в XVI в. на основе устного сказа эпопеи также использовали мифологические темы и образы («Путешествие на Запад» У Чэн-эня, «Возвышение в ранг духов» Сюй Чжун-линя, «Сказание о начале мира» Чжоу Ю). В них ощущается заметное влияние народной синкретической мифологии. В «Сказании о начале мира» наряду с образами древней мифологии упоминаются и некоторые буддийские божества, действующие наравне с китайскими демиургами Пань-гу (盘古 Pan gu) и Нюй-ва (女娲 Nu wu). В развивающихся параллельно с повествовательной прозой крупных форм литературной новеллы (с VII в.) и народной повести (с XII в.) эпизодически используются отдельные образы низшей мифологии (например, новеллы Пу Сун-лина, XVII в.). Как отмечает Б. Рифтин, в новейшей китайской литературе примером удачного использования мифологических сюжетов могут служить «Старые истории в новом изложении» Лу Синя, в которых автор отчасти с сатирическими и полемическими целями интерпретировал историю стрелка И и его жены Чан-э, повествование об усмирителе потопа Юе [12, с. 16–25].

В изобразительном и прикладном искусстве (начиная с древней керамики и ритуальной бронзы) активно разрабатывалась мифологическая тематика. Мифологические сюжеты присутствуют в основном в рельефах и настенной живописи эпохи Хань (III в. до н. э. – III в. н. э.), украшавших могильные сооружения и памятники. С распространением буддизма и строительства буддийских и в подражание им даосских храмов появляются скульптурные изображения буддийских и даосских персонажей, а также их портреты в виде фресок и настенной живописи. Те же персонажи появляются и в произведениях средневековых китайских художников (Ван Вэй, У Дао-цзы, Ма Линь и др.), а также в росписях дворцовых комплексов. С развитием ксилографии (с VII–VIII вв.) – в гравюре (иллюстрации к произведениям буддийского и даосского канон, отдельные печатные листки типа бумажных иконок). В период позднего Средневековья (примерно с XV–XVI вв.) мифологические персонажи синкретического народного пантеона встречаются на народных лубках, заменявших китайцам иконы. Такие лубки печатались до конца 40-х гг. в Китае, а в Юго-Восточной Азии (Гонконг, Сингапур и т. д.) распространены и по сей день. Своеобразие отражения мифологии в китайской культуре проявляется в том, что одни и те же мифологические сюжеты и представления, начиная с древних времен, разнообразно претворялись в об-

разцах и памятниках изобразительного искусства и литературы. В одних случаях изобразительные памятники сохраняли более архаические черты, чем литературные, в других, наоборот, герои-первопредки в памятниках словесного творчества выглядели более архаическими, чем в произведениях изобразительного искусства того же периода.

Китайская мифология синкретична по своей сути. Она является совокупностью разных мифологических систем: древнекитайской, даосской, буддийской и поздней народной мифологии. Выраженные в художественной культуре мифо-религиозные представления помогают понять особенности ментальности китайцев, их отношение к вопросам жизни и смерти, к природе, человеку и обществу.

1. Буров, В. Г. Китай и китайцы глазами российского ученого [Электронный ресурс] / В. Г. Буров // Мудрость Китая. – Режим доступа: <http://kitaia.ru/kitay-kitaysu/p-25/>. – Дата доступа: 12.02.2017.

2. Васильев, Л. С. История религий Востока / Л. С. Васильев. – М. : Высш. шк., 1983. – 368 с.

3. Васильев, Л. С. Культы, религии, традиции в Китае / Л. С. Васильев. – М. : Ломоносовъ, 2015. – 528 с.

4. Ермаков, М. Культ предков в Китае: прошлое – настоящее – будущее / М. Ермаков // Звезда. – 2007. – № 5. – С. 165–171.

5. Крюков, М. В. Древние китайцы в эпоху централизованных империй / М. В. Крюков [и др.]. – М. : Наука, 1983. – 417 с.

6. Леонова, Н. Б. Погребение как объект формального анализа / Н. Б. Леонова, Ю. А. Смирнов // Краткие сообщения Института археологии. – 1977. – № 148. – С. 16–23.

7. Небесная власть [Электронный ресурс] // Мифы и легенды народов Восточной и Центральной Азии. – Режим доступа: bibliotekar.ru/azia/19.htm. – Дата доступа: 10.03.2017.

8. Новик, Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме / Е. С. Новик. – М. : Наука, 1984. – 304 с.

9. Семенова, В. И. Мировоззренческие истоки погребальной обрядности в культуре народов Западной Сибири в эпоху Средневековья : автореф. дис. ... д-ра культурологии : 24.00.01 / В. И. Семенова ; Кемеров. гос. ун-т культуры и искусств. – Кемерово, 2006. – 47 с.

10. Сидихменов, В. Я. Китай: страницы прошлого / В. Я. Сидихменов. – М. : Наука, 1978. – 278 с.

11. Рифтин, Б. Л. Китайская мифология [Электронный ресурс] / Б. Л. Рифтин. – Режим доступа: <http://www.symbolarium.ru>. – Дата доступа: 10.03.2017.

12. Рифтин, Б. Л. Новые записи мифологических преданий / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энцикл. : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока. – М. : Вост. лит., 2007. – Т. 2. Мифология. Религия. – 869 с.

Zhu Gelimeng

Religious and mythological foundations of the funeral ritual in the art culture of China

Funeral ritual as one of the most important forms of the manifestation of life is an expression of the ideology of the nation. It belongs to one of the most conservative elements of culture, but has not remained constant throughout history. The interpretation of the burial and commemoration ritual of the Chinese people is presented, the problem of life and death in Chinese mythology is revealed in the article.

Дата паступлення артыкула ў рэдакцыю: 22.03.2017.