

© А.А. Закурдаев

**ДУХ УШЕЛ; ДУХ ОСТАЛСЯ:
О СОВРЕМЕННОМ СОСТОЯНИИ
ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ КИТАЙЦЕВ
ОБ УМЕРШЕМ ЧЕЛОВЕКЕ**

Ключевые слова: китайский анимизм, дух, душа, хунь, по, погребальные сооружения

Статья посвящена представлениям китайцев о духе человека при его жизни и после его смерти. Автор рассматривает их в контексте китайских общих космогонических воззрений и широкого взгляда на дух. В работе дан анализ соответствующих понятий, составляющих терминологическую основу этих представлений. Были выделены некоторые важные свойства духа: дуальность, материальность, цикличность, что позволило лучше понять представления китайцев о загробном мире и формы коммуникации с духами умерших людей. Перед автором стояла задача показать актуальность изучаемого лингво-культурного материала через отражение его в современной материальной культуре Китая, в особенности через погребальное сооружение. На основании данных полевых материалов автора были рассмотрены следующие элементы погребальных сооружений: мемориальная арка, эпитафия, орнамент, алтарь Хоуту — “Божеству Земли”, ведающему делами загробного мира. Изложенный в работе материал позволил заключить, что духовное восприятие китайцем жизни и смерти сохраняет традиционные черты, благодаря чему его представление о духе остается специфическим и контрастирует с европейским христианским пониманием души.

Тема духа как формы существования после смерти была объектом внимания Э. Тайлора, Дж. Фрэзера, Э. Лэнга, В. Шмидта, В.Г. Богораза, В. Вундта и многих других выдающихся исследователей. Пересекаясь с темой эволюции религиозного сознания, она оказалась во власти монотеистического доминирования, где идея стадильности отвела феномену духа крайне скромное место. С этой методологической позиции, если речь заходит о духе умершего человека, то в позитивном смысле лучше говорить о “душе”. Такой подход стал следствием проекции на почву другой культуры европейского рационалистического взгляда на мир, которому придавался статус универсалии. С.А. Токарев писал по этому поводу: «Находясь под влиянием христианского богословия, эти исследователи обычно искали в верованиях отсталых народов представление о “душе”, хотя во многих случаях это были представления совсем иного свойства» (Токарев 1990: 101). Китайский материал как раз касается “иного свойства”.

В настоящей работе мы ставили перед собой следующие задачи: 1) описать систему понятий и терминов, связанных с концептом “духа” у китайцев; 2) выделить общие свойства, приписываемые этому концепту в китайской религиозной картине

Алексей Александрович Закурдаев | <http://orcid.org/0000-0002-1100-845X> | zhongguo56@mail.ru | к.и.н., научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 18-18-00082]

мира; 3) соотнести традиционные воззрения с современным этнографическим материалом по погребальным сооружениям, чтобы выяснить актуальные представления китайцев о духе умершего человека и формах коммуникации с ним.

В качестве рабочего инструментария были использованы древнекитайские словари (“Шо вэнь цзе цзы”, “Иероглифический словарь Канси”), памятники древнекитайской мысли (“Мэн-цзы”, “Чжуан-цзы”, “Лунь юй”, “Да Дай ли цзи”, “Хуан ди нэй цзин”, “Ли цзи”), а также китайская энциклопедия “Китайский словарь обычаев”. В работе представлены полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиционного выезда в провинцию Юньнань в апреле 2018 г. и не являющиеся репрезентативными по отношению ко всему Китаю, т.к. отражают лишь региональную специфику, способствующую сохранению традиционных форм культурной жизнедеятельности, в т.ч. погребальной практики. Добавим, что в отличие от восточных районов Китая этнокультурный и конфессиональный состав населения здесь достаточно сложный (26 народов), но при этом в Юньнани не существует острой демографической проблемы и связанной с ней проблемы нехватки земли.

При структурировании текста и работе над темой в целом автор исходил из приоритета социально-религиозного (синкретического) воззрения китайцев на дух, укорененного в культуре, перед его всевозможными проявлениями. Такая последовательность позволила глубже интерпретировать полевой материал и исключила уход в другие контекстные области, прямо не связанные с объектом нашего исследования. Хотя этнографические полевые сведения не выступили в роли структурообразующей основы текста, тем не менее они показали такой важный аспект, как степень актуальности рассматриваемого традиционного воззрения.

Символика погребальных сооружений в контексте представлений о духе

Во время поездки в автономный округ Дэхун народов дай и цзинпо провинции Юньнань в 2018 г. мы обследовали кладбище г. Манши. Прежде чем описать его основные особенности, приведем некоторые общие сведения. В Китае физическое существование человека находится во власти Земли. Именно с нее все начинается, и ею все заканчивается. Поэтому слово “возвращение”, употребленное в рассматриваемом нами контексте, имеет культурный смысл. По-китайски оно звучит как “гуй” и является омонимом слова, обозначающего “духа умершего человека”. В слове “Шо вэнь цзе цзы” сказано: “Человек возвращающийся есть гуй” (“Жэнь со гуй вэй гуй”) (Сюй Шэнь 2014: 250).

Отметим, что хотя все живые существа, порожденные Небом и Землей, несут на себе печать судьбы — *мин*, тем не менее, только говоря о духе человека после смерти, употребляют “гуй” — в отличие от общего “чжэ”, обозначающего всех остальных представителей мира умерших (Ли цзи... 2016: 181). Разница между ними заключается в культивировании норм *сяо*, иными словами, правил почитания родителей, одним из проявлений и способов развития *дэ* (добродетели).

В Китае издавна считалось, что духовная составляющая человека включает в себя два духа: *хунь* и *по*. Согласно словарю “Шо вэнь цзе цзы”, *хунь* — это “ян ци”, а *по* — “инь шэнь” (Сюй Шэнь 2014: 250). Являя собой противоположности (*ян — инь*), они, взаимодействуя друг с другом, дают человеку жизнь, такую, какую только возможно иметь при таком взаимодействии. Иного порядка зарождения и течения жизни человека нет, в этом заключаются природа и проявление Дао. Поэтому *хунь* и *по* как звенья одного порядка, объединяясь в механизм развития человеческой сущности и формы, образуют в представлении китайца явление духа и одухотворенности, выраженное в собирательном понятии “хунь по”. Важно отметить, что в современном китайском языке оно имеет статус слова, т.е. слог-морфемы следует

писать слитно — “хуньпо”, в древнекитайском языке (*вэнь янь*) оно выступает как сочетание “хунь по”. И в том, и в другом качестве (*хунь* и *по*) заложена диалектика отношений между структурными составляющими. Дух человека, обладая указанными противоположностями, непрерывно пребывает в динамическом состоянии, состоянии изменения/трансформации/эволюции.

Чтобы дух *по* трансформировался в *гуй*, тело почившего человека должно быть определенным образом погребено. Ответственность за это несут его дети. Они возвращают тело своего отца/матери в могущественное воплощение *инь*. При этом очень важно сохранить его в невредимом состоянии. “Тело, данное родителями, нельзя подвергать разрушению” (Ли цзи... 2016: 195). Здесь работает ассоциативная связь: целостность человека, данная Небом и Землей, в течение жизни не должна быть нарушена. “Небом рождается, Землей взращивается, нет ничего величественнее человека” (Там же). Получается, что китайское представление о почитании духа весьма приземленное и сущность культа умершего предка во многом продолжает культ почтения его при жизни. В этом смысле есть основание говорить о бинарной оппозиции “жэнь — гуй”, которую можно было бы перевести буквально как “человек — дух”, но мы также предлагаем вариант “обладающий сознанием (*хунь*) — лишенный его”, указывающий не только на связь между живыми людьми и духами мертвых, но и на определенные отношения попечительства над последними.

Дух *хунь*, наряду с *шэнь* и *ян*, отвечает за сознание и сознательность, за контроль и управление, за порядок и порядочность, за воспитание и образование. Благодаря ему человек может возвращать в себе доброе начало. *Гуй*, трансформация духа *по*, лишен сознания и именно поэтому требует постоянного внимания и заботы. Отсутствующая в нем противоположность, непосредственно олицетворяющая *ян*, не дает ему контроля над удовлетворением потребностей тела (прежде всего в еде) — воплощением *инь*. Однако это не исключает его из перманентно текущего порядка вещей, ибо в противном случае *гуй* становится неприкаянной, мающейся формой и тогда способен нанести вред живым людям, нарушить гармоничное взаимодействие между различными сложившимися устойчивыми оппозициями. Поэтому бремя попечительства и взаимодействия с ним берет на себя человек. Конечно, такую “ношу” можно объяснить другими мотивами, например семейным долгом или социальной ответственностью, и это тоже будет верно, ведь в них отражаются конфуцианские принципы организации жизни. Вопрос духа в религиозном плане крайне деликатен: он касается не только духа, но и памяти о конкретном человеке, о его делах. Эти аспекты соединяются в едином китайском мировоззрении и воплощаются в соответствующих атрибутах погребального сооружения. Опишем далее конкретные элементы таких сооружений, используя материалы нашего полевого исследования.

Линмуфан (шире — *Пайфан*) — мемориальная арка — очень часто является фасадом могильного комплекса; она олицетворяет собой конфуцианскую ценность — сыновнее благочестие (Китайский словарь обычаев 1992: 459). Линмуфан служит границей, отделяющей мир живых людей от мира духов, входом во владения божества Земли — Хоуту. По обеим сторонам арки расположены стражи в виде львов или *цилиней* (в китайской мифологии “единорог”). Если линмуфан представлена единой стеной, то, как правило, пространство перед нею свободно от каких-либо предметов. Гораздо реже нам встречался вариант, где внутри арки, представляющей собой как бы крышу с несущими каменными опорами, образуется пространство наподобие грота, где установлены каменные скамьи для удобства людей, посещающих умерших. В верхней части фасада изображены дракон и феникс — символы *ян* и *инь*, ниже надпись: “Ди лин жэнь цзе” (“Земля благодатна, люди талантливы”). Линмуфан и представленный на ней орнамент в целом отражают конфуцианскую идею счастья. В глубине арки по центру находится могильная камера, которая может быть разделена на несколько отсеков. С внешней стороны отсеки закрыты плитами с нанесенными

на них эпитафиями. Могильные плиты традиционно белого цвета, что символизирует траур, надпись выполняют черными иероглифами, хотя может быть и наоборот.

Эпитафия. В отличие от скромных надгробных надписей в России, китайские варианты содержат большой информативный материал. Изучение собранных текстов позволило увидеть структуру, акценты, форму и стиль выражения отношения к покойному.

Верхняя часть эпитафии представлена благопожеланием, например: “Лю фан бай ши” — “Добрая слава на века”, “Шоу би нань шань” — “Долголетия как у Южных гор”, “Фу шоу шуан цюань” — “Полного счастья и долголетия”, “Ши дай фань чан” — “Прцветания на долгие поколения” и др.

В левой части эпитафии обычно указывают место рождения умершего — провинцию, уезд, город или деревню; также здесь могут быть упомянуты родители покойного, места его работы на благо общества — чему он посвятил свою жизнь, его достижения.

В центре пишут фамилию и имя усопшего, дату его рождения и смерти. Если потомки не знают, в какой день, месяц, год он родился и/или умер, то вместо чисел подставляют иероглиф “цзи” — “счастливый”, получается: “...родился в счастливый год, счастливый месяц, счастливый день” и/или “...умер в счастливый год, счастливый месяц, счастливый день”.

Правая часть эпитафии содержит информацию о тех, кто принимал участие в установке погребального сооружения: фамилия, имя, термин родства, пол, обязательно добавляют иероглиф “сяо” — “почтительный”. Число родственников может быть большим и включать в себя не только сыновей и дочерей, но и невесток, представителей третьего поколения, племянников, племянниц и т.д.

Настенная символика. Погребальные сооружения, внешне напоминающие склеп, в своем большинстве выглядят однотипно. Не все они покрыты орнаментом, но очевидно, что благодарные потомки стремятся декорировать их в соответствии



Рис. 1. Погребальное сооружение (фото автора, 2018)

с национальными представлениями. Стены разделены на три части (иногда на две), каждая из которых обладает своей культурной символикой.

Нижний ряд представлен 12 зодиакальными животными (по шесть с каждой стороны). Они являют собой собирательный образ мира и, соотносясь с 12 земными ветвями (циклические знаки, используемые для летоисчисления), отражают цикличность жизни во времени, последовательность смены календарных единиц. Идея собирательного образа также связана с телом покойного, передаваемого на письме иероглифом “ти”. В традиционной китайской культуре *ти* рассматривается в качестве общего обозначения для 12 его частей. Голова включает макушку, лицо и щеки; тело — плечи, позвоночник и таз; руки — плечи, локти и кисти; ноги — бедра, голени и ступни (*Сюй Шэнь* 2014: 111). Все это свидетельствует о том, что единство тела — условие правильного существования во времени независимо от того, в каком мире, земном или загробном, пребывает человек.

Средний ряд содержит изображения, олицетворяющие *инь* и *ян*: дракона и феникса, солнца и луны. В верхнем ряду встречаются разные темы: журавль (символ



Рис. 2. Настенная символика погребальных сооружений (фото автора, 2018)

бессмертия), лотос (символ чистоты и вечности/цикличности) или тыква-горлянка (символ счастья и почитания).

Божество Земли — Хоуту. За погребальным сооружением всегда справа находится небольшой алтарный постамент, на котором вертикально установлена плита с надписью “Хоуту”, за ней — небольшое углубление, сделанное в каменной/кирпичной стене или в земле. Это место пребывания божества Земли.

Хоуту еще называют “Туди шэнь”, что буквально в переводе на русский язык означает “Божество Земли”. В китайской культуре эти два названия используются для обозначения разных сфер влияния. Туди шэнь считается покровителем определенной местности и изображается седовласым и седобородым старцем. Хоуту, наоборот, представляют как повелительницу Земли или матушку/бабушку (“Туди най-най”), принимающую в свое лоно всех, кто отвечает сущности *инь*. Ведая делами загробного мира, она охраняет *гуй*. Когда китайцы приходят навестить своих покойных предков, они должны прежде всего поднести жертвенную еду Хоуту и только потом обратиться с подаянием к своим усопшим (Китайский словарь обычаев 1992: 689).



Рис. 3. Божество Земли Хоуту — олицетворение *инь* (фото автора, 2018)

Теперь попробуем рассмотреть данные практики сквозь призму общих представлений о духах у китайцев.

Фэн Шуньцзу о предопределенности

Этнографическое поле — это в т.ч. незапланированные, порой удивительные стечения обстоятельств. Встреча с человеком большого “масштаба” в незнакомой местности, имеющей свою этнокультурную специфику, непредсказуема и происходит, как говорят китайцы, “по предопределению” — *юаньфэнь* (缘分), а разговор с ним на изучаемую тему — бесценен, ибо знание, полученное через общение, воспринимается вместе с культурной и психофизиологической природой его носителя.

В апреле 2018 г. в ходе поездки в провинцию Юньнань с целью сбора материала по теме представлений о духах *хунь* и *по* в одной художественной мастерской я увидел пожилого человека, рисовавшего картину. Он оказался известным китайским художником Фэном Шуньцзу. Вокруг на стенах и столах были его работы, многие из них содержали этнографические сюжеты. В процессе изучения уже изданных альбомов я обратил внимание на те картины, которые соответствовали моей тематике. Это дало повод для более детальных расспросов и более близкого знакомства с автором (ПМА 2018: 45). Через день мы встретились снова, и я смог задать более предметные вопросы, на которые получил развернутые ответы (Там же: 55). Речь прежде всего идет о его серии работ под названием “Дух в пути”. Композиционно картины просты, по жанру, скорее, сюрреалистичны, по-восточному идейно глубоки и символичны. Вечернее небо, окрашенное в красный или синий цвет, зеленоватые крутые холмы или горы, деревья с белой листвой, белые птицы и дух — дух человека. Но где же он?

Если абстрагироваться от разговора с художником, то, глядя на картину, мы увидим компоненты, символически указывающие на приближение к тому, что принято называть потусторонним миром: сумерки как временной переход, горы/деревья как переход пространственный, белый цвет как символ возвращения к исходному/чистому состоянию (Началу всего сущего) и уходящая вдаль тропа/дорога. Ассоциация с духом неизбежно возникает в связи с последним элементом — дорогой, тем более что на ней изображены следы человеческих ног, а на одной из композиций — фигура человека. Однако все эти символы (дорога, следы, фигура человека) указывают лишь на связь с духом, но не на сам дух. Фэн Шуньцзу объясняет: “Дух ушел” (Там же: 56). Дух, делавший человека одухотворенным, т.е. способным понимать предпочтение добра перед злом, любви перед ненавистью, созидания перед разрушением, социальной справедливости перед эгоцентрической выгодой и следовать этому, дух, олицетворявший *ян* — небесное начало человеческой сущности, оставил телесное человека земле, а вместе с ним и его дела, символически обозначенные на картине в виде следов. Дух ушел, и обратной дороги для него нет, поэтому не удивителен ответ на вопрос: “Как китаец осуществляет взаимодействие с подобными духами умерших людей?” — “Никак” (Там же: 59). Для человека, не владеющего китайским языком и особенно иероглификой — главными проводниками в китайскую культуру, эта реплика в переводе может вызвать ложное предположение об атеизме китайца или недоумение, при общем представлении, например, о культе предков, на котором зиждется учение Конфуция. Вообще переводная лексика, используемая в текстах о китайской культуре, сложна для восприятия, нередко вводит в заблуждение. И дело не только в наличии или отсутствии эквивалента в языке перевода, но и в осмыслении автором данной единицы в терминах и понятиях языка оригинала, а при его иероглифической форме — еще и в выявлении лингвокультурной функциональной связи — и все это должно быть отражено в тексте.

Смерть — одно из самых содержательно глубоких явлений культуры. Она вынуждает человека переплести в своем сознании субъективные ощущения, индивидуальные истолкования и различные исторически и культурно устойчивые, главным образом религиозные, представления и учения о ней. Что ожидает после смерти наше имя, нашу репутацию, память? На этот вопрос ответ дает общество в лице своих социальных ячеек и звеньев (семьи, группы друзей, коллег, общественных организаций, государственных институтов), и ответ этот определяется качеством этической и социальной природы человека, удовлетворяющей требованиям той культуры (в широком смысле национальной культуры), в которой осуществляется социально-культурная самореализация индивида. Этот ответ и дает нам возможность увидеть этнографическое разнообразие, относительность взглядов и представлений о смерти и об умерших в мире живых.

Картины Фэна Шуньцзу интересны именно тем, что заставляют задуматься над вопросом: дух ушел, а что после него осталось? Этот фактологический момент вынуждает нас взглянуть на представление китайца о духах и на современную форму коммуникации с некоторыми из них через обращение к китайской диалектике как методу познания и устойчивого вида мировоззрения.

Общее представление о духе

В китайском языке отсутствует общее слово, обозначающее “дух”, поэтому нередко “душа” подменяется “духом”, а “дух” — “душой”. Для китайца существуют только понятия, обозначающие конкретные сущности духовной составляющей человека при жизни и после смерти. Проведение корреляций между ними — одна из важных особенностей изучения китайского представления о духе. “Отголоски” монотеистического взгляда до сих пор присутствуют в синологических работах. Слово “душа” здесь является центральным или чередуется со словом “дух”. Подставляя русскоязычный эквивалент “душа”, невольно увлекаются его противопоставлением “телу” в стиле западного идеализма. Либо говорят о сосуществовании нескольких душ в одном теле, в определенной степени искажая сущность христианского понимания души, или о душе при жизни человека, а после смерти — о духе. Нередко исследователи исходят из идеи дуальности, деления на духов и душ как олицетворений мужского/небесного и женского/земного, в чем-то соотносящихся с парой “святой дух — душа”.

Исследователь XIX в. С.М. Георгиевский дал развернутое понимание духовной сущности китайца и из числа понятий, обозначающих “дух”, выделил слово “лин”, которое можно считать эквивалентом “души в нашем смысле слова” (Георгиевский 2001: 436). Е.А. Торчинов заострил внимание на формировании “учения о душах хунь и по” и пришел к выводу, что в результате в Китае не сложились условия для развития взглядов о “неуничтожимой бессмертной душе” (Торчинов 1998: 70). Тань Аошуан сделала своим объектом исследования слово “линхунь”, выступающее, по ее мнению, наиболее близким к пониманию слова “душа” в европейских языках. Это слово приобрело новые коннотации для передачи европейской культурной категории (Тань Аошуан 2004: 185) и

встречается только в переводах на китайский язык художественных произведений, написанных в первую очередь на языках “среднеевропейского стандарта”. Этим сочетанием пользуются современные китайские авторы, особенно поэты, находящиеся под влиянием западной культуры. Обычные носители языка ни в быту, ни в литературной речи для обозначения концепта души его не используют (Там же: 178).

Подходы к описанию представлений китайцев о “духе” были обобщены А.И. Кобзевым в энциклопедической статье “Душа, дух и духи”. В ней он придер-

живается положения о том, что в китайской культуре не существовало единого, сопоставимого с западным понятия души. Отсутствие строгой субъектно-объектной дифференциации, несопоставимость китайского представления с развитой идеалистической доктриной, разделение реальности на ряд самостоятельных нумерологически оформленных ипостасей, служащих причиной последующего терминологического расщепления “души” на спектр более узких понятий, — все это свидетельствует о специфике китайских представлений (Кобзев 2007: 114).

Касаясь истории вопроса, нельзя не сказать о труде голландского синолога Я.Я.М. де Гроота “Религиозная система Китая”, который до сих пор остается непревзойденным по своему масштабу. Е.А. Торчинов охарактеризовал приведенный Я.Я.М. де Гроотом комплекс религиозных представлений как “синизм”, т.к. он включал в себя не только и не столько конфуцианство, даосизм и буддизм, но и то, что называется “народными верованиями”, в которых в виде многочисленных литературных сюжетов отразилось представление рядового китайца о духе (Торчинов 2000: 10).

Еще одна проблема, также вытекающая из монотеистической идеологии, заключается в делении духов на добрых и злых аналогично делению на ангелов и бесов/демонов. Приписывание тех или иных характеристик духам только по причине дуального взгляда китайца на мир не выглядит убедительным.

Дуальность духа. Противопоставление “хунь — по” — конкретное проявление существующих оппозиций. Оно не составляет независимой формы, а находится под влиянием сил, в религиозном отношении куда более мощных, являющихся источником их (*хунь* и *по*) происхождения. Речь идет о собирательном образе духа “шэньлин”, который в глазах китайца наполняет все реальное окружающее пространство, включающее не только природное земное и небесное, но и то, что создано и придумано человеком, — богатство, счастье, силу, город, дом, иероглиф, болезнь и т.д., иными словами, культуру/цивилизацию.

Хуньпо как проявление *шэньлин* (Чжан Юйшу 2007: 1458) есть часть одухотворенного мира, где все — результат диалектического представления. Слово “шэньлин” или сочетание “шэнь лин” состоит из морфем, обозначающих духа “шэнь” и духа “лин”. *Шэнь* воплощает космогоническую силу *ян*, а *лин* — *инь* (Да Дай ли цзи 2004: 618). В теле человека дух *шэньлин* благодаря взаимодействию составляющей его пары функционирует в качестве общей животворящей энергии. Обращаясь к традиционному представлению о *хунь* и *по*, мы получаем ясное понимание того, что они, будучи олицетворением *шэнь* и *лин*, наделяют его обладателя (как при жизни, так и после смерти) разнообразными психофизиологическими качествами и даже сверхъестественными способностями. Однако достижение определенной степени сознания и сознательности возможно только при взаимодействии с окружающим миром, прежде всего с социальным, иными словами, не погружаясь в собственное “я”, а выходя за его пределы. Психика китайца зиждется и формируется именно на этом основании. Конфуцианство выработало соответствующие принципы, благодаря которым взаимодействие людей в обществе позволяет человеку развить силу *дэ*, тем самым обеспечивая возможный переход духа *хунь* (после физической смерти) в его более высокое состояние — *шэнь*. Будучи олицетворением космогонической силы *ян*, *шэнь* представляет собой более общую составляющую основ одухотворенного материального пространства. Добавим, что “человеческое сердце” — *синь* (Сюй Шэнь 2014: 319), издревле считавшееся одним из пяти главных органов, ассоциировалось с мозгом и отвечало за мышление (Мэн-цзы 2007: 258), но, кроме того, оно представлялось местом пребывания *шэнь* (Хуан ди нэй цзин... 2001: 175). Связь между ними предполагала взаимную обусловленность: благодаря присутствию *шэнь* получало развитие мышление, которое, в свою очередь, укореняло в человеке природу, или сущность, *шэнь*.

Говоря о китайском мышлении, мы, безусловно, подразумеваем лишь одну его сторону, где этико-социальные принципы препятствуют появлению злого умысла или вообще идеи нарушить какое-либо равновесие. Другая, противоположная сторона мышления связана с анимистическим *лин* и несет в себе риски различных последствий, но об этом ниже. В случае связи с *шэнь* отметим, что *синь* — средство обретения добродетели. Независимо от того, к кому — к человеку или духу — обращается китаец, его энергетика, воплощенная в словах и действиях, должна быть сбалансированной, пропущенной через *синь* — сердце. Отсюда психологическое знание в Китае заключается в рамках исторически сложившегося общественно-нравственного идеологического мировоззрения, в котором представление о духе традиционно остается незыблемым. Поэтому стереотип взывания к духам, или стремление выйти за пределы своего духовного сознания, также может быть принят во внимание психологом.

В то же время в китайской культуре, как мы отметили выше, имеет место другая сторона мышления, находящаяся под влиянием *лин*. Она непредсказуема своими результатами, способна привести как к хорошему, так и к плохому исходу. *Лин*, нейтральная к нравственному и идейному началу, существует потребностями материи, тела, “питается” ими. Поэтому мысли человека, обусловленные этим духом, заняты удовлетворением чувства голода, холода, жажды, желания богатства, славы, иных вожелений плотского свойства. В связи с этим *лин* куда более уязвим, нежели *шэнь*, более досягаем для различного рода манипулирования.

Характерные особенности традиционного представления китайца о *шэнь* и *лин* продолжают сохраняться в виде соответствующих морфем, входящих в состав современных специальных терминов. Несмотря на наличие критерия нравственности, противопоставляющего указанных духов, они соединяются в диалектическое целое, образуя естественный симбиоз, порождающий животворящую энергию. Пронизывая материю, дух *шэньлин* наполняет ее жизнью. Подобное мировоззрение характеризуется как гилозоизм/аниматизм. В китайском языке оно передано такими выражениями, как “вань ю шэн” (“все материальное обладает жизнью”), “вань ю шэнмин лунь” (“учение об одушевленности материи”), “у хо лунь” (“учение о жизни материи”).

Материальность духа. В картине мира китайца взаимодействие созидающих космогонических сил, которым человек обязан своим происхождением, возможно благодаря субстанции *ци*. Сама *ци* самодостаточна и никак не проявляет себя. Она обретает осязаемость только тогда, когда наполняемые ею качественно различные противоположности начинают сообщаться друг с другом. Первыми изначальными формами скопления/концентрации *ци* считаются *инь* и *ян*. Согласно словарю “Шо вэнь цзе цзы”, *инь* объяснен словом “ань” — “темнота”, “закрытые двери”, а *ян* — словами “высокий”, “светлый” (Сюй Шэнь 2014: 394). Качественные характеристики, позволяющие визуально воспринимать их, создают в глазах человека ощущение всеохватности. *Ян*, освещающий все сущее, придает миру конкретные очертания — возможности упорядочивания и перспективы. *Инь*, обволакивающая своим таинственным мраком, ввергает в состояние неопределенности, непредсказуемости пространства. Они разные, но не исключают друг друга, посредством *ци* взаимодействуют и порождают материальный мир. “Когда первоначальная *ци* разделилась, легкая *ян* превратилась в Небо, тяжелая *инь* — в Землю. Все сущее последовательно появилось” (Там же: 371). Надо отметить, что в числе старых иероглифов, обозначающих Небо и Землю, есть и такие, структуру которых составили пары элементов “чистый” и “ци”, “мутный” и “ци” соответственно (Чжан Юйшу 2007: 613, 1372).

Получается, что *ци*, воплощенная в бинарных оппозициях, при их взаимодействии становится физически доступной субстанцией. Даже то, что можно было бы отнести к идеалистической категории, например *дух*, *душа*, *Бог*, здесь ввиду дуальной сущности обладает материалистическими свойствами. Рассматриваемые нами

духи *шэнь* и *лин* именно таковы. Хотя следует отметить, что *ци*, участвующая в их образовании, — это экстракт, обозначающийся словом “цзин”. Сохранивший свое древнее значение “очищенный”, “рафинированный”, “отборный” (*Сюй Шэнь* 2014: 196), *цзин* характеризует особое качество этого божественно-анимистического явления, выступает признаком, отличающим его от явлений остального мира. “[Представленная] в *ян* очищенная [субстанция] *ци* называется *шэнь*, [представленная] в *инь* очищенная [субстанция] *ци* называется *лин*” (Да Дай ли *ци* 2004: 618). Все прочее как противоположность заключено в грубую материальную форму, определяемую словом “цу”. Таким образом, в китайском представлении восприятие окружающего пространства, наполненного *ци*, осуществляется через осознание качественных параметров *цзин* и *цу*, в китайском языке обозначенных биномом “цзинцу”. То же касается и восприятия человеком самого себя.

Ощущение взаимодействия *ци* в разных формах и качествах и есть сознание жизни. Дыхание служит тому ярким примером. Момент, когда *ци* входит в человека, называется “си”, момент, когда *ци* выходит из человека, называется “чуй”. Если выдох *ци* начинается с легких, то это дыхание *инь*. Оно короткое и поспешное, заключает в себе холод. Если выдох *ци* начинается с точки *даньтянь* (около 10 см ниже пупка), то это дыхание *ян*. Оно долгое и медленное, заключает в себе тепло (*Чжан Юйшу* 2007: 134). Китаец верит в то, что *ци*, находящаяся в нем, может быть осязаема другим человеком или живым существом. Через *ци* он может оказывать позитивное или негативное воздействие на иных субъектов окружающего мира.

Во время нашего пребывания в г. Манши один китаец, удивившийся присутствию иностранца в столь отдаленном районе страны, проявил инициативу (что считается нормальным в китайской культуре) и подошел познакомиться. Завели разговор об ушу и традиционной китайской медицине. Обратив внимание на рюкзак на моей спине, он поинтересовался о состоянии поясницы, после чего, попросив вытянуть вперед руку, начал делать различные движения над ней. При этом он издавал громкие звуки при выдохе и постоянно спрашивал, ощущаю ли я тепло (его *ци*) в той или иной части руки (ПМА 2018: 41). Эпизод вовсе не отдаляет нас от темы духа, он свидетельствует о том, что в представлении китайца *ци* проявляется во многих частностях и границы жизни и смерти для нее не существует. Осознание — признак присутствия *ци*, функционирующей через взаимодействие своих противоположностей. Пока она связана с внешним миром, человек живет, как только связь прекращается, *ци* в закрытой форме перестает циркулировать и наступает смерть, о которой говорят “дуань *ци*” (“прервать [поток] *ци*”) или “*ци* цзюэ” (“*ци* остановилось”).

Цикличность духа. В традиционном китайском представлении человек уникален. Он не просто “движущееся существо” (букв. перевод — “животное”), он самое ценное творение Неба и Земли (*Сюй Шэнь* 2014: 216), что позволяет ему осуществлять связь между этими двумя космогоническими зонами. В его рождении участвует *ци*, уже воплощенная в своих противоположностях — *ян* и *инь*, Небо и Земля, *шэнь* и *лин* — с их свойствами легкого и тяжелого, чистого и мутного, теплого и холодного, светлого и темного, высокого и низкого. Однако на этом животворящий процесс не заканчивается, наоборот, переходит на качественно новый уровень трансформации, результатом которого является образование оппозиций *хунь* и *по*. «“Лин”, связанный с формой, называется “по”, “шэнь”, связанный с *ци*, называется “хунь”» (*Чжан Юйшу* 2007: 1458).

Перед нами вырисовывается линия, соединяющая различные формы проявления *ци*, при этом этапы (если так можно сказать) их эволюционного становления с точки зрения китайского представления обусловлены степенью осознания человеком противоположностей через их соответствующее взаимодействие. *Инь* и *ян* составляют материальность *ци*, Небо и Земля — материальность мира, *шэнь* и *лин* — материальность духа, *хунь* и *по* — способность человека полноценно сознательно,

физически ощущать космогоническую силу во всех ее проявлениях. Потенциал чувствительности можно развить посредством даосских практик, цигуна, оздоровительных гимнастик, фармакологии, фитотерапии, иных средств, позволяющих влиять на *ци* в организме. Это внутренняя сторона мировосприятия китайца, работа с внутренними ощущениями, попытка удержать состояние гармоничного сосуществования противоположностей. Другая сторона — это его связь с внешним миром, с оппозиционными сущностями (отец, старший брат, жена, гость, хозяин, дух и пр.), отношения с которыми выстраиваются на основе норм социального взаимодействия — ритуала. Это крайне важный аспект, ибо в нем заложена возможность развить силу *дэ* — качество, связанное с божественным *шэнь*.

Хуньпо условно является конечной инстанцией *ци*, далее уже не существует никаких новых качественных трансформаций. Нисходящая сила *ци*, достигающая максимальной степени осязания в паре “хунь — по”, приводит к жизни и смерти: “Рождение и смерть человека есть *по*, *ян* — *хунь*” (Там же). После физической смерти имеет место *ци*, только в восходящем, обратном, направлении: “Со смертью *ци* *хунь* поднимается в небо и становится *шэнем*, телесная *по* опускается в землю и становится *гуй*” (Да Дай ли цзи 2004: 618), т.е. духом умершего человека. Так, следуя в русле китайской диалектики, приход человека на этот свет представляется не чем иным, как следствием слияния духов, а его уход — следствием разъединения их.

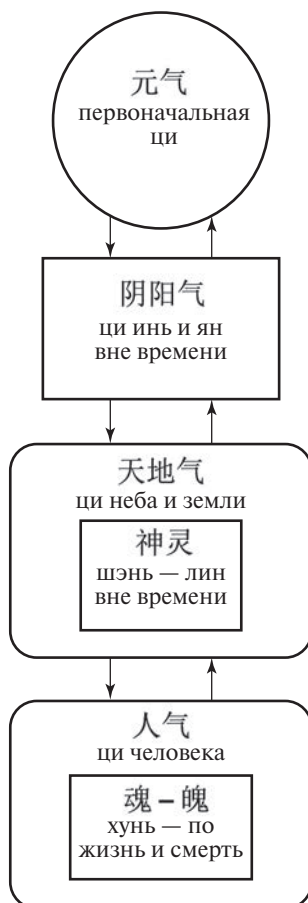


Рис. 4. Процесс сотворения и функционирования мира и человека посредством субстанции *ци*

Все вышесказанное не дает нам возможности применить слово “душа” (в привычном для нас понимании) в отношении духовной сущности китайца. Христианская душа создана Господом, дарована человеку в качестве жизни его тела. Отсюда вынужденная зависимость от потребностей материального существования и стремление к идеализму. Возвращение к Богу есть спасение души, а это подвиг, ибо если земное испытание пройдено недостойно, то душа попадает в ад — место Сатаны, противоположное Божьему раю. Монотеистический характер христианства предполагает неделимую сущность души. Поэтому исход для нее будет крайним — либо позитивным, либо негативным. И главное, ее спасение зависит исключительно от человека, жизнь которого она определяет, от его индивидуального обращения к Богу через молитву.

Хуньпо — это не дар Всевышнего, не “дыхание” Бога, это проявление закона Дао, звено в цепи циркуляции *ци*. Его единство выражено в гармоничном взаимодействии его составляющих, подчинено идее творения и развития порядка вещей. Противопоставленный телу, он как дух не ищет спасения от физического существования, а, наоборот, участвует в рождении и управлении осязаемой материи. В китайском представлении *ци* вездесуща, она есть и в камне, и в реке, и в дереве, и в том, что построено человеком. В связи с этим гилозоистическая атмосфера мира побудила китайца к созданию системы ориентирования в нем (*фэн шуй*), чтобы порядок как наивысший принцип Дао сохранял свое равновесие.

Дух ушел. Дух остался

Древнекитайский мыслитель Чжуан-цзы писал: “Рождение следует за смертью, а смерть есть начало рождения. Кто может понять логическую последовательность [этих двух актов]? В человеческой жизни концентрация *ци* — это рождение, рассеивание ее — смерть” (*Чжуан-цзы* 1999: 589). Это рассуждение указывает на невозможность постичь существование *ци* вне материи.

Ци хунь возвращается на Небо, а *по* тела — в Землю. Поэтому, когда поклоняются духам, обращаются и к *ян*, и к *инь*... [Чтобы] совершить жертвоприношение, [необходимо] воззвать к *шэню*, [а для этого нужно] найти [соответствующее] место для исполнения ритуала за пределами храма. [Это все] потому, что никто не знает, где находится *шэнь*, здесь, или там, или в месте, далеко от людей?.. (Цюй ли 2006: 194).

Смерть, как объясняет словарь “Шо вэнь цзе цзы”, есть “ссыхание” (*Сюй Шэнь* 2014: 109). При жизни человек питает *ци*, поддерживает взаимодействие между ее *инь* и *ян*: еда укрепляет первое, питье — второе (Цюй ли 2006: 173). Однако когда тело умирает, *ян* иссыхает, *хунь* испаряется, остается лишь олицетворение *инь* — дух *по*. Покидая некогда высокочувствительную форму своего состояния, *хунь* растворяется в пространстве божественного *шэнь*; *по*, хотя сохраняется в теле, лишен возможности сосуществовать в гармонии с другими одухотворенными объектами, ибо его анимистическая природа не предполагает такого качества, как *дэ*, но допускает его влияние со стороны живых, прежде всего родственников.

Куда ушел дух *хунь* — неизвестно, как установить с ним связь — тоже не совсем понятно, да и нужно ли? Конфуций говорил: “Знание заключается в долге служения [живым] людям, почитании духов, но не в близости с ними” (Лунь юй 2008: 78). Художник Фэн Шуньцзу, как будто следуя словам древнекитайского мудреца, отвечает на мой вопрос: «Дух уходит на Небо. Общение с ним не имеет смысла. А зачем? Остаются “следы” человека — память о нем в сознании его потомков» (ПМА 2018: 59). Действительно, чего нет того нет, поиск связи с тем, что рассеялось, добродетели не прибавит — это противоречит закону Дао. *Хунь* и *по* — закономерные олицетворения космогонических сил, животворная энергия которых исключительна. Со-

ставляя единство, они дают человеку жизнь и тем самым представляют собой ценность, а с прекращением взаимодействия каждая возвращается к своему истоку. Однако если дух *хунь*, поднявшись вверх, становится недосягаемым благодаря принадлежности к *шэнь*, то иссякающий дух *по*, наоборот, погрузившись в землю, в сознании живых людей остается частью осязаемого мира. Поэтому возвращение в далекое и в близкое многое определило в представлении китайца о духе и о том, какой должна быть погребальная практика.

* * *

Китайские кладбища, которые нам удалось посетить, отражают степень актуальности веры в духов. Многие увиденные нами погребальные сооружения построены или доделаны совсем недавно, в XXI в., и, как правило, эти работы приурочены к празднику Цинмин — Дню поминовения усопших. Культурная потребность в тех или иных атрибутах погребального сооружения обусловлена религиозной верой в божество Хоуту, пониманием цикличности всего сущего во времени, осознанием дуальности мира, развитым восприятием материальности, а главное — представлением, что мир един и граница, отделяющая мир людей от мира духов, весьма условна. Могильный комплекс с его ритуальной символикой, с обозначением присутствия владычицы Земли создает ощущение убежденности людей в том, что дух умершего — *гуй* — будет пребывать здесь в умиротворенном состоянии. “Передав” тело Хоуту, китайцы, следуя принципу *сяо* — сыновней почтительности, несколько раз в год совершают ритуал жертвоприношения, который, по сути, является формой коммуникации, проявлением попечительской заботы, связанной с удовлетворением телесных потребностей умершего. Это чистота и порядок на могиле, утоление голода, снабжение одеждой и деньгами. Культивирование такого рода коммуникации охватывает все пространство китайского государства и отражено в традиционных праздниках (Цинмин, Чжунъюань и Ханьи), объединенных под названием “Гуй цзе” — “Праздники духов”.

Источники и материалы

- Да Дай ли цзи 2004 — Да Дай ли цзи. Сиань: Саньцинъ, 2004. (на кит. яз.)
 Китайский словарь обычаев 1992 — Китайский словарь обычаев / Гл. ред. Е Дабин, У Бинъань. Шанхай: Цышу, 1992. (на кит. яз.)
 Ли цзи... 2016 — Ли цзи. Сяо цзин. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2016. (на кит. яз.)
 Лунь юй 2008 — Лунь юй. Пекин: Жэньминь вэньсюе, 2008. (на кит. яз.)
 Мэн-цзы 2007 — Мэн-цзы. Мэн-цзы. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2007. (на кит. яз.)
 ПМА 2018 — Полевые материалы автора. Города Шангрила и Манши провинции Юньнань, апрель 2018 г.
 Сюй Шэнь 2014 — Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы. Пекин: Чжунго хуацяо, 2014. (на кит. яз.)
 Хуан ди нэй цзин... 2001 — Хуан ди нэй цзин: су вэнь. Пекин: Сюефань, 2001. (на кит. яз.)
 Цюй ли 2006 — Цюй ли. Гуанчжоу: Гуанчжоу, 2006. (на кит. яз.)
 Чжан Юйшу 2007 — Чжан Юйшу. Иероглифический словарь Канси. Шанхай: Цышу, 2007. (на кит. яз.)
 Чжуан-цзы 1999 — Чжуан-цзы. Чжуан-цзы Хэфэй: Аньхуй дасюе, 1999. (на кит. яз.)

Научная литература

- Георгиевский С.М. Верование в существование души человека после его смерти // Все о Китае / Гл. ред. Г.И. Царева. М.: Канун Золотого Века, 2001. С. 436–481.
 Кобзева А.И. Душа, дух и души // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 2, Мифология. Религия / Ред. М.Л. Титаренко. М.: Восточная литература, 2007. С. 114–117.
 Тань Аошуан. Китайская картина мира: язык, культура, ментальность. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990.

Торчинов Е.А. Даосизм. СПб.: Лань, 1998.

Торчинов Е.А. Предисловие к русскому изданию // *Де Гроот*. Демонология древнего Китая. СПб.: Евразия, 2000. С. 9–16.

Research Article

Zakurdaev, A.A. The Spirit Left; Yet the Spirit Stayed: On the Present State of Chinese's Traditional Notions of the Dead [Dukh ushel; dukh ostalsia: o sovremennom sostoianii traditsionnykh predstavlenii kitaitsev ob umershem cheloveke]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2019, no. 1, pp. 27–41. <https://doi.org/10.31857/S086954150004178-5> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexei A. Zakurdaev | <http://orcid.org/0000-0002-1100-845X> | zhongguo56@mail.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

China, Chinese animism, spirit, soul, burial structures, hún, pò

Abstract

The article discusses the perceptions that the Chinese have about a person's psyche during the person's lifetime and after his or her death. It attempts to place these perceptions within the context of broader cosmogonic ideas and notions of the spirits existing in the Chinese culture. I examine the major concepts and assumptions that lie in the foundation of such ideas and notions and focus on the most important attributes of the spirit (duality, materiality, cyclicality) which let us better understand the Chinese way of thinking about the dead and means of communicating with them. I try to show the relevance of this issue by demonstrating the ways in which it is reflected in contemporary developments in Chinese material culture, and burial structures in particular. Drawing on my own field research, I analyze various elements of the burial structures, including memorial arches, epitaphs on tombstones, decorations, and altars dedicated to the deities associated with afterlife. I argue that the perceptions of life and death among the Chinese remain strongly traditional, which sets the Chinese notions of the spirit apart from the Christian understanding of the soul that is prevalent in the European culture.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 18-18-00082]

References

- Georgievskii, S.M. 2001. Verovanie v sushchestvovanie dushi cheloveka posle ego smerti [Belief in the Existence of the Human Soul after His Death]. In *Vse o Kitae* [All about China], edited by G.I. Tsareva, 436–481. Moscow: Kanun Zolotogo Veka.
- Kobzev, A.I. 2007. Dusha, dukh i dukhi [Soul, Psyche, and Spirits]. In *Dukhovnaia kul'tura Kitaia: entsiklopediia v 5 t.* Vol. 2, *Mifologiiia. Religiiia* [Spiritual Culture of China. Vol. 2, Mythology, Religion], edited by M.L. Titarenko, 114–117. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Tan' Aoshuan. 2004. *Kitaiskaia kartina mira: yazyk, kul'tura, mental'nost'* [The Chinese World Picture: Language, Culture, Mentality]. Moscow: Yazyki slavianskoi kul'tury.
- Tokarev, S.A. 1990. *Rannie formy religii* [The Early Forms of Religion]. Moscow: Politizdat.
- Torchinov, E.A. 1998. *Daosizm* [Taoism]. St. Petersburg: Lan'.
- Torchinov, E.A. 2000. Predislovie k russkomu izdaniiu [Preface to the Russian Edition]. In *De Groot. Demonologiia drevnego Kitaia* [Demonology of Ancient China], 9–16. St. Petersburg: Evraziia.