

УДК 39.393

DOI: 10.17223/2312461X/26/3

КУЛЬТ ПРЕДКОВ И БУДДИЗМ В СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ: ПРОБЛЕМА ТЕЛА И ТЕЛЕСНОСТИ*

Алексей Александрович Закурдаев

Аннотация. Статья посвящена трансформации культа предков в Китае под воздействием буддизма. В основе противопоставления двух религиозных воззрений лежит проблема отношения к телу и телесности, посредством которых возможно осуществлять коммуникацию с духом умершего человека; рассматривается восприятие реальности в обеих системах: буддистской – субъективированной и конфуцианско-даосской – объективированной. Особое внимание уделено посмертной телесности, оформленной в похоронных обрядах и формах погребения. В заключительной части приводятся некоторые статистические данные о росте влияния буддизма в Китае, а также ряд положений, отраженных в нормативно-правовых актах и свидетельствующих о тенденции замещения характерного для культа предков представления о теле и телесности, что непосредственно влияет на процесс трансформации указанного обычая в настоящее время.

Ключевые слова: Китай, культ предков, буддизм, тело, посмертная телесность, погребение

В отечественной науке о китайском культе предков, как правило, принято говорить в прошлом, порой даже в очень отдаленном прошлом, восходящем к эпохе Шан-Инь (1600–1046 гг. до н. э.) или Чжоу (1046–256 гг. до н. э.). Нередко бывает и так, что о нем пишут как о статичном обычае, независимо от временного контекста. Поэтому складывается впечатление, что и сегодня жизнь китайцев наполнена всевозможными религиозными практиками, отвечающими требованиям культа предков и отражающими архетипическое современное духовное мировоззрение. Чтобы понять, насколько эти представления верны, мы поставили перед собой задачу определить и изучить то свойство культа предков, которое ныне подвергается наибольшему влиянию и модифицирует сам образ классического культа предков, в контексте современной религиозной политики, затрагивающей похоронно-погребальную сферу деятельности.

* Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 18-18-00082 «Умершие в мире живых: кросс-культурное исследование коммуникативных аспектов танатологических практик и верований».

В качестве *объекта* исследования мы выбрали культ предков и буддизм как культурную оппозицию, в определенной степени определившей диалектический подход к решению поставленной задачи. *Предметом* стали тело и телесность¹, составившие проблемное поле нашего исследования.

Чтобы раскрыть обозначенную тему, мы обратились к следующим материалам: канонические тексты Ли цзи (Записи о ритуалах), Сяо цзин (Канон о сыновней почтительности), первый в Китае толковый словарь «Шо вэнь цзе цзы» (I в. н. э.), классические истории о добродетелях; нормативно-правовые акты в сфере похоронно-погребальной деятельности; этнографические источники и специальные исследования китайских этнологов: Сун Дэиня, Ся Чжицяня и Чжоу Супина. В работе также использованы полевые материалы, собранные автором в ходе экспедиционного выезда в провинции Сычуань и Юньнань в 2019 году.

Представленный материал, безусловно, не исчерпывает всех ресурсов взглянуть на обозначенную проблематику с разных сторон. В нашем случае это первая попытка в данном направлении, хотя в определенной степени настоящее исследование дополняет другую публикацию автора (Закурдаев 2019).

Тело и телесность в контексте сопоставления культа предков и буддизма в Китае

Религиозная жизнь современного китайского общества уже несколько десятилетий претерпевает значительные изменения. Государство, сделав акцент на очищении религиозного сознания народа от суеверий, задает в стране единые нормы духовной жизни. В этом сложном процессе нациостроительства проявляется универсальная коллизия между исторически сложившимися комплексами взаимосвязанных народных традиций, формирующими этнокультурные идентичности, и их отдельными компонентами, выбранными властью для закладывания и корректировки гражданской идентичности. В Китае, стране многонаселенной и поликультурной, подобные противоречия характеризуются желанием истеблишмента смягчить проявления негативных социальных процессов, тем более когда затрагиваются основы многовекового уклада жизни значительной части населения. Для их решения власть чаще прибегает не столько к исключению традиции из жизни китайца (хотя и такие прецеденты имели место), сколько к трансформации форм сложившегося обычая.

Конфуцианско-даосский культ предков и буддизм исторически составили полярные стороны в духовной культуре китайцев. В качестве одного из главных критериев, определившего их различие, можно обозначить тело и телесность человека как объектов повседневной жизни.

В буддизме тело – источник всевозможных привязанностей, порождающих страдания, поэтому для человека, следующего пути Будды, важно поступательно ограничить телесность своего тела в его самых разных формах культурно-бытового существования. Закончив жизнь, тело подвергается кремации, символизирующей освобождение от телесности, а значит и от страдания как такового. В этом и заключается благо, если, с точки зрения буддизма, о нем вообще можно говорить. Кремация завершает историю конкретных субъективных переживаний, историю отдельного человека.

Культ предков, напротив, обязывает чтить и хранить тело, принадлежащее не только и не столько данному человеку, сколько его семейному кругу, от рождения до смерти и даже после нее. В этом смысле телесность акцентировано выходит за пределы конкретного субъекта – человек становится культивируемым объектом общественной культуры как при жизни, так и после смерти. Поэтому культ предков ориентирован на тип захоронения, позволяющий обеспечить неприкосновенность тела покойного, его сохранность и, что для нас крайне важно, оформить его посмертную телесность с целью осуществления потомками ритуально-поминальной практики. Именно посредством телесности продолжается коммуникация живых людей с духами умерших, и именно с нею связано появление различных суеверий, с которыми современная китайская власть активно борется.

Контраст двух систем в восприятии тела и телесности порождает определенный взгляд на источник реальности жизни. В буддизме, например, Я и есть источник реальности, иными словами, «царство абсолютной субъективности», остальное – иллюзия. Задача человека – преодолеть «философию иллюзорного мира», побуждающую его к саморазрушению. За преодолением иллюзии жизни следует постижение себя как метафизической субстанции, и на этом этапе в мировоззрении субъекта жизнь и смерть как объекты мышления оказываются вне его субъективной реальности. Известный японский буддолог Дайсэцу Судзуки (1870–1966) в качестве иллюстрации приводит одну поучительную историю.

Однажды буддийский монах, которого волновали вопросы жизни и смерти, и его учитель отправились в одну деревню, где умер один сельчанин. Придя на место, монах постучал по крышке гроба и задал учителю вопрос: «Человек в гробу жив или мертв?» Учитель ответил: «Я не могу сказать, что жив, но и не могу сказать, что мертв». Монах снова спросил: «Почему нельзя сказать либо жив, либо мертв?» Учитель ответил: «Нельзя утверждать ни того, ни другого...» (Судзуки Дайсэцу 1993: 54).

Перед нами пример отношения к реальности, лишенной символической формы, иллюзии. Буддийский учитель не утверждал и не отрицал,

потому что его мысль соотносилась с его субъективным переживанием, не подразумевающим наличие связи с телесностью другого субъекта. Его ученик, напротив, оказался в заблуждении, так как его мысленное восприятие человека в гробу как объекта абстрагировалось от внутреннего личностного опыта, источник его реальности – объект, с которым он иллюзорно соотнес субъективную телесность и тем самым закономерно задал вопрос о его качестве – «живое – мертвое».

Интересно отметить, что Судзуки, символически используя подходы персонажей учителя и ученика, противопоставляет два типа мышления, восточное и западное соответственно. Если для западного мышления характерны антитеза и акцент мысли субъекта на объекте, то в восточной философской традиции понятие «мышление» не используется, так как мысль является частью субъективного переживания человека и не может быть отделена от его внутреннего опыта в пользу иллюзорного объекта (Судзуки Дайсэцу 1993: 55). Различие между западным и восточным типом мышления, определяемое критерием восприятия реальности посредством субъекта или ментально оформленной связью с объектами, представляется не совсем корректным, а обобщение слишком широким. Конфуцианско-даосский культ предков, получивший распространение не только в Китае, но и в Корее, Японии, Вьетнаме, в частности, опровергает данное положение Судзуки.

Реальность, в которой функционирует восточноазиатский культ предков, представляет собой разносторонние связи человека с телесностью живых и умерших людей, прежде всего родственников. Объективация ее оформлена в календарных праздниках (в том числе связанных с духами умерших Цинмин цзе, Ханьи цзе, Чжунъюань цзе), даосских религиозно-магических практиках (фэншуй) и периодически повторяющихся этикетных ритуалах, где человек, выполняя общественно полезные функции, выходит за пределы своей субъективности.

Главной силой, побуждающей человека к подобному восприятию реальности, является учение о сяо – сыновней / дочерней почтительности. Оно содержит два важных для нас положения, изложенных от имени Конфуция в каноническом тексте «Сяо цзин» (≈ III в. до н.э.):

1. Тело (身, shēn), тело (体, tǐ), волосы (发), кожу (肤) человек получает от своих родителей, [поэтому] недопустимо причинять вред [своему физическому здоровью]. В этом состоит отправная точка сыновней почтительности.

2. Становление человека в самостоятельности (立身, lì shēn) и следование пути Дао делает имя [человека] известным для его потомков, и все это для того, чтобы прославить своих родителей. В этом заключается конечная цель сыновней почтительности (Ли цзи. Сяо цзин 2016: 256).

Обратим внимание на нюансы, заметные глазу синоведа. В первом положении употреблено два слова со значением «тело». Одно – «*шэнь*» – указывает на систему внутренних органов, другое – «*ти*» – обозначает фигуру и составляющую ее двенадцать частей (Сюй Шэнь 2014: 111). Оба слова имеют идею собирательного образа тела человека, воплощенного в современном слове «*шэньти*». И *шэнь*, и *ти* диалектически связаны между собой и находятся под влиянием метафизических сил *ян* и *инь*, которые символизируют мужчину и женщину, отца и мать соответственно. Все это делает тело человека в традиционной культуре китайцев особым объектом почитания как при жизни, так и после смерти.

Во втором положении показано, что человек, ставший взрослым, т.е. способным вести дела в соответствии с законом Дао, обретает понимание реальности, объединяющей в едином временном пространстве предков и потомков, с которыми устанавливает глубоко эмоциональные и в то же время ритуальные религиозные и общественные связи. Результатом его высокоморальной жизни становится известность его имени, в широком смысле – прославление фамилии. Для передачи этого содержания сыновней почтительности в оригинальном тексте использовано сочетание «*ли шэнь син дао*», впоследствии ставшее в китайском языке идиомой со значением «самосовершенствование на основе высоких моральных принципов». В буквальном переводе выражение означает «становление тела, чтобы воплотить Дао». Здесь как раз идет речь о состоянии тела, его свойствах, телесности, необходимых для развития должного представления о другом субъекте, его теле и телесности.

В контексте сыновней почтительности и культа предков оба положения Конфуция также можно рассматривать как акт дара тела и телесности со стороны родителей и акт благодарения телом и телесностью со стороны детей. Поэтому и тело, и телесность – необходимые объекты культа предков и в то же время средства его воплощения. В истории Китая самые образцовые проявления благочестия фиксировались в исторических документах, в том числе в династийных хрониках. Разные авторы составляли сборники с одноименным названием «24 истории о сыновней почтительности» с целью популяризации *сяо* как социального стандарта в жизни китайского общества. Имена благочестивых людей знали с детства. Из их множества назовем нескольких:

Хуан Сян, летом обмахивавший веером летнюю циновку отца, чтобы дать ему возможность заснуть, а зимой ложившийся под одеяло, чтобы согреть постель родителя.

Ли Ми, оставшийся с бабушкой по отцу после ухода матери в другую семью; будучи взрослым, оставил *карьеру*, чтобы заботиться о ней. После ее смерти держал траур три года и только после этого восстановился на службе.

Шэнь Юньин, чей отец *погиб* в сражении; когда враг был оттеснен, она нашла тело своего отца и похоронила его по всем правилам погребального ритуала.

Юе Кэ, написавшего биографию своего деда, *Юе Фэя*, – знаменитого полководца Сунской эпохи – во исполнение последней воли своего отца *Юе Линя*, который в течение жизни собирал все возможные материалы по своему родителю.

Братья *Сюе Вэнь* и *Сюе Ли*, рано оставшиеся без отца, росли под попечением матери. Став взрослыми, они с благодарностью заботились о ней; поочередно работали, чтобы не оставлять ее одну, готовили для нее еду, а когда наступал зимний солнечный день, выносили на улицу погреться на солнышке. После смерти матери они торжественно похоронили ее, ежегодно приносили жертвы и поклонялись ее духу. Правитель *Хэцжоу* был тронут столь глубоким проявлением *сяо*, что приказал в честь этих братьев построить *пайфан* – мемориальную арку (Бо Эр 2014: 31–34, 36, 38–39, 41–42).

Примечательный пример благочестивого дара и благодарения, впоследствии воплощенный в мемориальной арке в уезде Шэ провинции Аньхуэй, показали *Бао Юйянь* и *Бао Шоусюнь*, отец и сын. Когда войска мятежного генерала Ли Да, схватив их, поставили перед выбором – один должен умереть, но кто это будет, решать им, они оба жертвовали собой друг ради друга, пока их не убили.

Многочисленные истории, основанные на сюжете сыновнего благочестия, показывают, что в конфуцианско-даосском культе предков реальность воспринимается через *сяо*, акцентирующей внимание человека на теле и телесности. Реальность включает и жизнь, и смерть одновременно; она не иллюзорна, и постигается ощущениями, переживаемыми индивидуально и (или) коллективно благодаря осязаемым связям с объектами окружающего социального пространства.

Важно также отметить, что тело и телесность – это средства, позволяющие дифференцировать материальное и материалистическое наполнение социально-культурного мира по признаку: хорошее и плохое, высокодуховное и низменное, реальное и призрачное. Выявляющийся в этом процессе этический компонент составляет основу воспитания должного чувства привязанности и нравственного отношения субъекта к себе и окружающей объектной реальности.

Кульτ тела и телесности предков и вытекающий из него культ духов предков формируется при жизни старшего члена семьи / клана и достигает своего апогея после его смерти. Большую роль в развитии этого мировоззрения традиционно играют канонические тексты, например *Ли цзи*, *Лунь юй*, *Сяо цзин* и др., и тексты, основанные на них, такие как *Ди цзы гуй*. Эти дидактические произведения призваны воспитать в детях и молодых людях, прежде всего, чувство почтения и почитания

старших в повседневной жизни. Вышеуказанные нами имена и истории благочестивых китайцев легли в основу теоретических выкладок и положений в этих поучающих пособиях о *сяо*. Приведем некоторые из них:

Когда родители зовут [детей], им следует незамедлительно откликнуться. Когда родители велят [детям сделать что-то], им не следует лениться и [сразу же] исполнять [их волю].

Когда родители поучают [детей], им следует почтительно слушать их. Когда родители укоряют [детей] в чем-то, им следует беспрекословно признать свои ошибки.

Зимой [детям] нужно заботиться о том, чтобы родителям было тепло, а летом – прохладно и свежо. Утром [дети, проснувшись] должны пойти поприветствовать родителей, а вечером [перед сном] помочь им подготовить постель.

Даже если дело незначительное, ребенок не должен самовольно приступать к его решению. Если он все-таки проявит своеволие, то тем самым негативно повлияет на [свой] сыновний путь.

Дети должны делать то, что нравится родителям, и не делать того, к чему они [родители] испытывают неприязнь.

Родители будут сильно встревожены, если ребенок поранит тело, но будут опозорены, если он совершит аморальный поступок.

[Когда] родители любят меня, [тогда] следовать сыновней почтительности не составляет труда. [Но когда] родители не довольны мной, [тогда] почтение приобретает высшую ценность.

Если родители заболели, то дети сначала сами пробуют лекарство [а потом предлагают родителям]. Ночью [постоянно] заботятся о них, всегда рядом.

Траур [по умершим родителям дети обязаны соблюдать] в течение трех лет и ежедневно пребывать в скорби. Повседневная жизнь [должна стать] скромной, исключить [из употребления в пищу] алкоголь и мясо.

При организации похорон [необходимо] следовать [предписаниям] ритуала, а при поминовении проявлять искренность. Забота об умерших родителях должна быть такой же, как при их жизни (Закурдаев 2014: 69–70).

Перед нами популярный образец воспитуемого отношения к старшему родственнику через сопричастность с его телом и телесностью. Его чаяния и отношение к объектам окружающего мира, олицетворяющего телесность субъекта, становятся частью телесности другого субъекта – младшего родственника, а после смерти телесность мертвого может наделяться абсолютной силой вымещения телесности живых. В качестве небольшой зарисовки приведем пример из романа Ба Цзиня «Семья»:

Если в доме стоит гроб с телом старшего родственника, а кто-нибудь из домашних рождает, кровь роженицы может осквернить по-

койного, он весь покроется кровью. Единственный способ предотвратить эту напасть – выселить роженицу из дома и притом обязательно за городскую стену, чтобы кровь ее не вернулась обратно. Но и этого мало: городские ворота не смогут справиться с «наваждением», надо, чтобы роженица перешла мост. Но и тогда вряд ли будет обеспечена полная безопасность. От «кровавого несчастья» можно избавиться лишь в том случае, если соорудить над гробом своего рода временную могилу из кирпичей и земли (Ба Цзинь 1956: 358).

Таким образом, иллюзия жизни и смерти, от которой должен избавиться буддист, становится жесткой реальностью для тех, кто следует обычаю культа предков. Китаец, идущий по пути Будды, не обременяет себя объектом, а освобождается от него, китаец, искренне верующий в мистическую силу духов предков, стремится быть зависимым от своего рода / клана и отправлять все необходимые ритуалы поминовения его усопших представителей.

Дух ушел; Дух остался

В современном китайском языке понятие «*шэньти*» («тело»), включающее в себе бинарную оппозицию, противопоставлено *хуньпо* («духи»), аналогичного по диалектической связи ее структурных единиц, но олицетворяющего духовную сущность человека. «*Хуньпо*» представляет собой единство духов, противоположных по назначению. *Хунь* отвечает за сознание и сознательность; благодаря ему человек способен к воспитанию и образованию, к взращиванию высокой добродетели (*дэ*). Дух *по*, напротив, не связан с психической деятельностью организма; он напрямую зависит от потребностей тела. Взаимодействие этих духов составляет условие циркуляции *ци* в организме человека, причину его жизнедеятельности. Благодаря им человек обретает субъектность, в том числе комплекс свойств, позволяющих в индивидуальном порядке разумно и целесообразно воплощать телесность. Однако возможно ли воплощение телесности без взаимодействия означенных духов? Да. Традиционно китаец осмысляет себя как проявление высших космогонических сил, к числу которых относятся божественные и анимистические силы (*шэнь* и *лин*). *Хуньпо* есть временная форма их существования, субъективирующаяся в человеке. Поэтому с прекращением его функционирования, влекущего за собой остановку времени жизни субъекта, человек, несмотря на смерть, продолжает оставаться под влиянием вышестоящих метафизических сил. Его имя и связанная с ним память о благонравных делах, соотносимая при жизни с существованием *хунь*, заключаются в поминальную табличку и находятся под покровительством *шэнь*. Его тело и его физиологические потребности, являющееся главным источником существования духа *по*, пребы-

вают во власти *лин*. После распада единства духов *хунь* и *по* и возвращения их в лоно высших космогонических сил телесность мертвого обретает особую мистическую форму. Если со смертью человека *хунь* поднимается в небо и становится частью телесно недоступного божественного мира *шэней*, то дух *по*, неотрывно пребывая в теле покойного, остается на земле и, превратившись в *гуй* (духа мертвого человека), становится частью осязаемого в представлении китайцев анимистического мира. Поэтому именно с последним в истории культуры китайского общества связаны вариативность погребений, воплощающих посмертный культ предков, и народные суеверия, обусловленные им. По представлениям китайцев *гуй*, присутствуя в теле усопшего, олицетворяя его дух при жизни, утрачивает возможность быть активным субъектом общественных отношений. В связи с этим социальную заботу о его телесности берут на себя живые потомки.

Посмертная телесность: обряды и формы погребения

Традиционно китайцы стремились выбрать форму погребения, наиболее полно отвечающую требованиям культа предков. Их глубокая вера в то, что загробный мир в своем предметно-бытовом измерении мало чем отличается от этого света, содействовала обязательному сохранению тела усопшего и созданию условий его физической безопасности на многие годы. Со смертью (т.е. с уходом сознания) человека живые потомки не только не обрывали коммуникационной связи с умершим, а, наоборот, усиливали ее своим проявлением приверженности к его телесности, более того, становились участниками процесса ее посмертного оформления, чтобы впредь через нее взаимодействовать с ним. Китайцы убеждены, что дух *по*, остающийся в теле, не выразит гнев в отношении живых, если его обиталище по-прежнему будет объектом заботы и социального внимания. Поэтому китайский похоронно-погребальный комплекс обрядов издавна был направлен на воплощение такого попечительского отношения к телесности духа умершего. Обратимся к нескольким важным обрядам².

Лянь (殓) – древний обычай, представляющий собой облачение усопшего и положение его в гроб (Чжан Юйшу 2007: 533). Он наступает с убеждением того, что поток *ци* более не циркулирует в теле человека, и духи *хунь* и *по* перестали взаимодействовать. До недавнего времени китайцы, следуя канону «*Ли цзи*», выжидали три дня, чтобы удостовериться в этом, только тогда могли приступить к ритуальным действиям и произносить соответствующие слова (Ли цзи 2004: 456, 458). В настоящее время к этому обряду, как правило, прибегают в день смерти или на второй день после нее. Само понятие «*лянь*» символизирует начало перехода к другой, потусторонней, форме существования,

что получило отражение в распространенном названии обряда «*жу лян*» – «вхождение в лян». Иероглиф, обозначающий это понятие, состоит из двух элементов: 歹 – останки человека – и 𠂔 (в традиционном написании 兪) – много людей / в полном составе / собираться. Идейный смысл знака указывает на людей, собирающихся вокруг тела покойного и укладывающих его в гроб.

Подготовка усопшего к переходу в загробный мир делится на два ритуала: *сяо лян* – малое облачение и *да лян* – большое облачение.

Ритуал *малого облачения* заключается в совершении следующих действий: в главном зале дома ставят кровать, на которую стелют циновку, поверх нее раскладывают широкие матерчатые ленточки и одеяло, одевают усопшего. Раньше считалось, что на покойном должно быть 19 одежд. Даже если умерший человек был беден, родные и близкие друзья подносили ему в дар что-то из своих нарядов для нужного количества (Чжоу Супин 1990: 16). Упомянутое число «19» не случайно – в китайской культуре оно связано с идеей вечности, хотя имели место и другие варианты, например, у китайцев Гуанчжоу при исполнении этого обряда на цифру «девять» наложено табу, поэтому количество одежды покойного обычно равнялось восемнадцати (Сун Дэнь 1991: 35–36), нумерологически соотносившейся с идеей богатства.

После того как совершилось облачение, тело стягивают матерчатыми ленточками, накрывают одеялом (не закрывая лица), а поверх его еще одним покрывалом. Присутствующие дети, родные и друзья покойного громко оплакивают его, выражая глубокую скорбь. На этом обряд *сяо лян* заканчивается (Чжоу Супин 1990: 16). Тело усопшего остается на кровати в этом положении в этом месте до обряда *большого облачения*. Добавим, что для обозначения тела умершего родственника на письме используется отдельный иероглиф – 尸 (ши), а для его одежды – 尸衣 (шии).

Да лян обычно совершают на следующий день, хотя нередко бывают случаи, когда его проводят позже на несколько дней, из-за предубеждений, что человек все еще может проснуться, воскреснуть. Ритуал заключается в оформлении спального места усопшего, которое по-китайски называется «*гуань*» (棺) или «*чэнь*» (槨) – «пустой гроб», или, шире, словом «*ши*» (室) – «комната / камера / помещение / жилище», отсюда такие названия, как «*жу гуань*» (букв. «входить в гроб»), «*жу ши*» (букв. «входить в помещение»). Создание обстановки внутри «гроба-помещения» не считается простой формальностью или ритуальной услугой, это необходимость, в которой в разной степени выражена вера живых потомков в существование духа покойного родственника в загробном мире и в возможность его воздействия на них в этом мире. Дух *по* продолжает существовать потребностями плотской телесности,

но после смерти человека он лишен своей оппозиции – духа *хунь*, отвечающего за сознание и сознательность. Поэтому его последующий материальный комфорт зависит от сознательного переживания долга, который возлагается на почтительных потомков. В определенном смысле оформляемое местожительство духа *по* – это проецирование той части телесности живых, которая была сопричастна с телесностью умершего при жизни. В связи с этим гроб-помещение становится не только закрытым местом хранилища тела, но и в какой-то степени привычным по предметной обстановке обиталищем духа, как в символическом плане, так и в бытовом отношении. После положения усопшего в гроб в силу вступает новое для покойного обозначение – *цзю*³ (柩).

Обряд «чу бинь» (出殯) – «вынести покойника [в гробу]» – отражает еще одну интересную форму отношения китайцев к усопшему. Однако надо отметить, что общепринятый перевод его названия на русский язык вовсе не передает специфики содержания этого церемониального этапа, скорее обобщает и обезличивает его, способствуя формированию некоего представления об универсальности данного явления. Трудность передачи китайского смысла заключена в иероглифическом знаке, чье широкое семантическое поле исторически складывается концептуально. Иероглиф «бинь», состоящий из элементов 歹 (останки человека) и 賓 (гость), указывает на очередное изменение статуса покойного в представлении его живых родственников. Переход умершего человека из приписываемых ему в период ритуалов малого и большого облачения состояний «ши» и «цзю» в состояние «бинь» – ‘гостя’ можно рассматривать в качестве условного дистанцирования от почившего родственника, воспринимающегося как представителя уже не только этого, но и потустороннего мира. Издавна прощальные проводы совершались именно так, следуя гостевому ритуалу, о чем записано в древнекитайском словаре «Шо вэнь цзе цзы» (Сюй Шэнь 2014: 109). Важным указанием на отдаление от покойного является альтернативное название обряда «чу лин»

(出灵) – «вынести духа». Использование в названии понятия духа *лин* говорит о том, что усопший уже, вне всякого сомнения, принадлежит анимистической силе, и его необходимо проводить до места посмертного обитания как подобает добросовестному хозяину по отношению к дорогому гостю. В то же время четкое понимание того, что умерший человек не вернется, меняет саму форму социального отношения к нему, окончательно обретающую попечительский характер. Поэтому последующие ритуальные действия призваны помочь ему добраться до места обитания и обеспечить его всем необходимым в загробном мире, для чего живые родственники, уже облаченные в траурные одежды белого цвета, возжигают их бумажные макеты: деньги, дом, предметы мебели и бытовой техники, любимые вещи и т.п.

Традиции оформления посмертной телесности различаются по регионам, а в местах проживания малых народов – по провинциям и даже по районам. Так, до недавнего времени ханьцы уезда Нинъянь провинции Хэйлунцзян на дно гроба клали стебли конопли, на них солому проса, а поверх нее желтую бумагу⁴. К четырем внутренним сторонам стенки приклеивали записки, у изголовья, также с внутренней стороны, сделанные из золотистой бумаги изображения Солнца, Луны и созвездия Большой Медведицы. Из главного зала дома покойного выносили ногами вперед; в гроб также укладывали – сначала ноги, потом остальное тело (Китайский словарь обычаев 1992: 246). При перемещении усопшего, старший сын обхватывал его голову, покрытую красной простыней, чтобы тот не увидел солнечного света, так как считалось, что умерший уже перешел в загробный мир. После проводили ритуал «кай гуан» (开光). Удерживая левую руку усопшего с вложенной в нее чашей чистой воды и правую руку с палочками для еды, к которым привязан ватный шарик / тампон, совершали умывание лица. Каждое прикосновение к части лица должно было громко сопровождаться словами: «открой взгляд, светлый; открой слух, всесторонний; открой вкус говядины, баранины; открой запах ароматного мяса»⁵. Дети и близкие родственники, умывая лицо покойного, прощались с ним, при этом не разрешалось плакать. По поверью, слезы, попавшие в гроб, – предвестники большого несчастья, поэтому только после того, как закрывали гроб, родные и близкие могли оплакивать ушедшего (Сун Дэинь 1991: 35).

Подготовка в дорогу в загробный мир включала в себя предметы, которыми усопший пользовался при жизни; это были его любимые вещи и предметы повседневного обихода. Их укладывали по обеим сторонам вдоль стенок гроба. Затем в порядке очередности друзья и родственники, последними из них были дети и внуки, подносили подарки (Китайский словарь обычаев 1992: 246). На этом ритуал *да лян* завершался.

В отличие от рассмотренного района северо-восточного Китая в диаметрально противоположном конце страны – в уезде Цаньюань провинции Юньнань – ханьцы, проживающие в окружении народов *ва*, *лаху*, *ицзу* и *тайцев*, практикуют несколько иные подходы и следуют распространенным здесь суевериям. Так, по существующему обычаю, нельзя хоронить в гробу родственника, умершего неестественной смертью. Если человек умер в день полнолуния, его необходимо похоронить в тот же день. Считается, что если покойный останется в доме, его дух поднимется на небо и укусит луну, в результате чего ее кровь, упав на землю, превратится в нежить / злых духов, и в виде последних причинит вред живым людям. В уездном центре Мэнлянь провинции Юньнань о людях, умерших не своей смертью, жители не говорят, опасаясь их губительного влияния (ПМА 2019: 33). О таком же отношении автору поведал колдун национальности *ва* в соседнем уезде Симэн (43–44).

Прежде чем положить в гроб умершего родственника, его принято омыwać водой с хвоей, причем члены семьи должны сделать глоток этой воды. Этот ритуал называется «встретить счастье» (接福). Каждый из родственников должен в знак выражения траура поднести в дар усопшему 1,5 метра белого полотна, которое наряду с жертвенным пепухом сжигается по истечении трех лет. До недавнего времени в уезде Цанъюань *ханьцы* придерживались традиции родового кладбища, на месте погребения не возводили могильный холм (Ли Минфу 1998: 96).

Представления о естественной и неестественной смерти по этическим соображениям оказываются культурно единообразными и для *ханьцев*, и для *тайцев*, и для *ва*. В этом случае мы наблюдаем универсальное стремление исключить всякую связь с человеком, умершим не своей смертью. Вместе с тем в контексте культа предков обычай подготовки усопшего в загробный мир априори предполагает воздействие умершего на живых потомков. Тело мертвеца наделяется мистическими свойствами. Например, вода, использованная для омовения покойного, наделяется свойствами его телесности и тем самым выступает средством его влияния на живых. Придерживающиеся культа предков *мяо* волости Цзямянь уезда Цунцзян провинции Гуйчжоу считают, что если пролить на пахотную землю воду, которой омывали покойника, межи разрушатся, и семена не взойдут. *Мяо* волости Цзяи уезда Жунцзян той же провинции верят, что если встать на место, орошенное такой водой, стопы наступившего человека начнут портиться. В то же время в уездах Гуйдин и Ванмо у *мяо* принято, чтобы сын, дочь, невестка обязательно делали три глотка или один глоток данной воды в знак выражения уважения родителей и последующего процветания потомков (Ся Чжицян 1991: 21).

Процесс оформления посмертной телесности завершается погребением, по-китайски передаваемым иероглифом 葬 (цзан) – «сохранить в траве» (Сюй Шэнь 2014: 29). Представление о том, что один из духов продолжает жить в теле усопшего, побуждает родственников во избежание его гнева выбрать такой тип захоронения, который бы позволил сберечь тело-обиталище на длительное время.

До недавнего времени в Китае практиковали множество разных форм такого рода посмертной телесности, и среди них ингумация считалась самой востребованной, а в некоторых юго-западных районах страны ее актуальность сохраняется до сих пор. Погребение в землю соотносится с древним воззрением китайцев на то, что все на земле, как и сама земля, одухотворено, поэтому отдалить от себя умершего родственника и вернуть земле всегда считалось долгом религиозного характера. «Все живые непременно умрут, а умерев, вернутся в землю, они и называются духами мертвых» (Ли цзи 2004: 365).

Сохранение тела осуществляется посредством деревянного гроба и короба, выкладываемого из камня на каменной платформе или, с некоторым углублением в грунт, на земле. После того как гроб опустили в короб, их сверху засыпают землей или закладывают камнями (рис. 1, 2). Такой тип погребения позволяет живым родственникам навещать усопшего, приносить ему жертвы и обеспечивать надлежащее состояние места его захоронения. Кладбище в этом случае, как правило, устраивают на склоне горы, обращенной в сторону населенного пункта, создавая тем самым непрерывную связь между живыми и мертвыми (рис. 3).



Рис. 1. Могила в окрестностях Шангрилы, провинция Юньнань. Фото автора, 2018 г.



Рис. 2. Могила в окрестностях деревни Матанба, провинция Сычуань.
Фото автора, 2019 г.



Рис 3. Кладбище города Манши, провинция Юньнань. Фото автора, 2018 г.

В этом варианте проявления культа предков посмертная телесная оболочка заключена в конкретном месте погребения, снабженном эпитафией с указанием основных сведений об усопшем, поэтому и коммуникация с ним адресная и предметная. Желая сделать комфортным пребывание умершего, родственники стараются возвести красивую усыпальницу, декорированную характерными для китайской культуры символами *инь* и *ян*, дракона и феникса, зодиакальных животных, а также приставить к ней каменных стражей в виде львов или *цилиней*. Нередко фасад усыпальницы выполняют в стиле *пайфан* – конфуцианской мемориальной арки. За могильным комплексом устраивают место, где обозначают присутствие *Хоуту* – божества Земли, покровителя мертвых (рис. 4).



Рис. 4. Погребальное сооружение, город Манши, провинция Юньнань.
Фото автора, 2018 г.

Вместе с тем существуют способы погребения, в которых посмертная телесность не персонифицируется, не воплощается в именной могиле, а становится частью общего наполненного мистикой обиталища духов предков. Таковыми могут быть пещеры или скалы, на высоких участках которых устанавливали гробы (рис. 5). Хотя такие типы захоронения ныне почти не практикуются, китайцы, живущие возле подобных мест, например в долине Матанба провинции Сычуань, сохранили веру в существование духов предков, и в случае необходимости до сих пор прибегают к практикам их призывания или проводов. Места для последующего погребения они также выбирают высоко на склоне горы и помечают их бамбуковыми шестами. Это позволяет говорить о сосуществовании сонма духов обезличенных предков и духов конкретных усопших (ПМА 2019: 10, 14).



Рис. 5. Висячие гробы в долине Матанба, провинция Сычуань. Фото автора, 2019 г.

Традиционные представления и практики, связанные с похоронами, и в настоящее время остаются актуальными в юго-западных районах КНР. В уездном центре Мэнлянь провинции Юньнань жители (*ханьцы* и *тайцы*) рассказали мне об обычае лесных захоронений (ПМА 2019: 33). Умершего закапывают около дерева, чей дух, в частности, будет покровительствовать покойному. Могила обезличена, не имеет могильного холма и надгробного камня; только плетеная изгородь является маркером захоронения (рис. 6). В этом случае посмертная телесность оказывается в связи с духом дерева и анимистической силой леса в целом. Заходить на такое кладбище, как правило находящееся к западу от деревни, запрещено, о чем возле него красноречиво извещают на специальном стенде: «“Янь линь” – место, где живут [духи] предков. Все

животные, растения и земля его – все является священным и неприкосновенным, даже плод, упавший на землю, или ветку сухого дерева также нельзя подбирать. Кто нарушит [указанное] табу, тот тут же подвергнется наказанию [со стороны] духов, что к тому же повлияет на спокойствие жизни всей деревни» (ПМА 2019: 33)⁶.



Рис. 6. Кладбище под покровительством духов леса.
Город Мэнлянь, провинция Юньнань. Фото автора, 2019 г.

Перед нами пример слияния культа духов и культа одухотворенной природы. Посмертная телесность такого свойства достигает особой силы – умерший человек становится частью собирательного обезличенного анимистического мира, и ввиду этого форма непосредственной коммуникации с духом умершего не представляется возможной. Становятся понятными единообразные ответы сторонников такого мировоззрения на один из моих вопросов: «Как вы осуществляете коммуникацию с духами умерших родственников?» – «Никак, духи ушли далеко-далеко, и связи с ними нет» (ПМА 2019: 43).

Действительно, коммуникация в классическом варианте в данном случае отсутствует. Однако она все равно проявляется в виде избегания четко обозначенного табуированного пространства. Подчеркнем, что именно умерший человек, его дух и место его погребения, составляющие посмертную телесность, выступают в качестве исходной силы, распространяющейся на какую-то часть природной территории с ее одухотворенными обитателями и субъективирующей ее. Ввиду этого

табуированное собирательное анимистическое пространство как субъект находится под пристальным вниманием со стороны живых людей, не желающих нарушить его сакральные границы.

Заключение

Таковы некоторые особенности представлений о культе предков в Китае и связанных с ним религиозных предубеждений и суеверий. Очевидно, что тело и телесность играют в их развитии ключевую роль. На протяжении многих столетий вплоть до настоящего времени оригинальное отношение к умершим родственникам основывалось на принципах почитания их тела и телесности. Казалось бы, все это незыблемо и будет иметь продолжение, но отнюдь – сегодня наблюдается кардинальное преобразование этих основ, влекущее за собой трансформацию индигенного для китайцев культа предков. Мы не случайно начали нашу работу с сопоставления его с буддизмом, так как две религиозные системы по-разному задают систему отношений к телу и телесности, и ингумация и кремация как их своеобразные символы олицетворяют торжество победы тела или победы над ним соответственно. Маятник истории качнулся в сторону буддизма, чье безусловное превосходство оставило позади даже традиционный даоссизм с его многочисленным пантеоном божеств и духов, алхимией, геомантией и прочими культовыми практиками, в том числе необходимыми для осуществления погребения умерших. Для примера приведем несколько наглядных статистических данных китайского исследования 2014 г.

На указанное время в КНР насчитывается чуть больше 9 тысяч даосских и 33 тысячи буддийских монастырей и храмов. По результатам обследования 14 провинций страны число мест для проведения буддийских мероприятий составило 12 021, даосских – 4 123. Из них первые позиции по распространенности практик буддизма занимают восточные провинции: Чжэцзян – 4 057, Цзянси – 3 233, Аньхуэй – 1 335; далее следуют дисперсно представленные регионы: на западе – Ганьсу (756), на северо-востоке – Ляонин (735), в центральной части – Хэнань (715), Шаньси (439), Шаньдун (214), Хэйлунцзян (88), Хайнань (20). Мегаполисы, города центрального подчинения, представлены следующим количеством зафиксированных мероприятий: Пекин – 26, Тяньцзинь – 19, Шанхай – 107, Чунцин – 277 (Чжан Сюесун 2016: 51–53). Эти данные показывают явную неравномерность распространения буддистского мировоззрения и влияния. В отличие от восточных районов, остальные во многом воспринимаются как периферия. Тем не менее наблюдается общая тенденция распространения буддистских ценностей, в числе которых отношение к телу как средству субъективных мироощущений при жизни, а не как обители духа после смерти.

В этой связи кремация представляется действенным способом, кардинально влияющим на трансформацию культа предков. В 1997 г. в силу вступило «Положение об управлении похоронами» (Указ Государственного совета КНР № 225)⁷, призванное, как следует из содержания норм, де-юре и де-факто распространить и закрепить кремацию в качестве образцовой формы погребения на всю территорию Китая. Нормативный акт обязывает осуществлять кремацию в районах с высокой плотностью населения, маленькой площадью пахотных земель и удобным транспортным сообщением и разрешает ингумацию только там, где еще не созданы надлежащие условия для применения кремирования (статья 4). Однако при нынешнем достаточно интенсивном социально-экономическом развитии, предполагающем высокий темп миграционных процессов, ситуация в стране в целом быстро меняется. Указ Государственного совета КНР задал конкурентные преимущества кремации, определенную тенденцию развития похоронно-погребальной деятельности. Представления о посмертной телесности в их классическом варианте, основанные на религиозной потребности сохранить тело усопшего, в некоторых случаях стремительно и кардинально, в других постепенно вытесняются из массового сознания китайцев. Документ запрещает родовые кладбища (статья 9), утверждает монополию на государственные технологические стандарты погребения (статья 16), накладывает запрет на изготовление и продажу ритуальной атрибутики, связанной с различными «феодальными суевериями»⁸, а в местах осуществления кремации – на продажу гробов и необходимых для ингумации ритуальных принадлежностей (статья 17).

Исходя из данного указа, Народные правительства административных субъектов КНР обязаны принимать решения и соответствующие нормативные акты, стремиться к выполнению задач, поставленных вышестоящим государственным органом. Так, в провинции Ляонин запрещено в ходе похоронно-погребальной деятельности заниматься геомантией, создавать молельни, бить в барабаны по случаю траура, разбрасывать бумажные ритуальные деньги (Нормативное положение... 2017, статья 26). В провинции Хэйлунцзян запрещено любым организациям, а также отдельным лицам заниматься производством бумажных ритуальных денег, бумажных фигурок людей, лошадей и других ритуальных атрибутов, связанных с народными суевериями (Правила... 2018, статья 27). В провинции Хэнань также запрещено изготавливать, продавать и возжигать бумажные ритуальные деньги, иную ритуальную атрибутику, связанную с суевериями, использовать их в похоронных процессиях, заниматься определением *инь* и *ян*, *фэншуй* и другими «феодальными и суеверными видами деятельности» (Методы... 2009, статьи 33–35). В нормативных актах одних провинций, как в вышеуказанных, прописываются конкретные формы суевер-

рий, в документах других административных единиц ограничиваются только словом «суеверие». В каждой провинции КНР обнаруживается своя специфика. Перед правительствами некоторых из них реализация указа Госсовета представляет особую трудность. В частности там, где основное население составляют малочисленные народы, к чьим обычаям, связанным с погребениями, следует относиться с уважением и не рекомендуется вмешиваться в процесс их реформирования, носящий, как сказано в статье 6, «добровольный характер». В этой связи интерес вызывает фрагмент из пояснительной записки, принятой на третьей сессии 10-го созыва Постоянного комитета Собрания народных представителей в провинции Юньнань от 27.05.2003¹, в которой выражена озабоченность в отношении продвижении кремации на данной территории: «Реформирование ингумации, продвижение кремации, пропаганда цивилизованного бережливого осуществления похоронной деятельности есть задачи, стоящие перед реформой. Кремация является научным, экономным и культурным способом погребения, а также выступает важной мерой защиты земельных ресурсов и экологической среды. С 1956 г. государство выступает с инициативой введения кремации. В 1961 г. в Куньмине был построен первый крематорий. В ходе многолетней работы реформирование похоронной деятельности достигло больших результатов, но недостаточных в сравнении со страной в целом. Согласно статистике, в 2001 г. в провинции Юньнань из 324 594 умерших людей было кремировано только 25 299 (7,78%), в то время как по стране этот процент составил 47,3, а в Пекине, Тяньцзине, Шанхае, в провинциях Шаньдун, Цилинь, Ляонин – 100. Юньнань является одной из провинций с низким показателем кремации: «...из 128 уездов только 33 имеют крематории, 95 до сих пор не обладают таковыми...» (Пояснительная записка... 2019).

Таким образом, перед нами открывается новая реальность китайской духовной жизни, в которой культ предков претерпевает кардинальные изменения в своем качестве. Задан процесс, преследующий отход от всякого рода предубеждений, связанных с телом и телесностью после смерти человека. Как мы видим, буддизм играет в этом процессе немаловажную роль, и очевидно, что власть склонна поощрять буддистское мировоззрение, выступающее в качестве своеобразной культурной оппозиции классическому культу предков, одновременно внедряясь в его сакральную сферу. Такая установка государства, безусловно, отвечает вызовам, стоящим перед социально-экономическим развитием страны с социалистическим строем, позиционирующей себя в качестве одной из мировых держав.

Примечания

¹ Под телесностью в широком смысле понимается оформленная в данной культуре материалистическая связь живого / мертвого субъекта с другими живыми / мертвыми субъектами, а также иными явлениями материального мира.

² Сведения о похоронно-погребальных обрядах китайцев можно найти в работах: Алексеев 1958: 156–157, 184; Сяотун 1989: 59–61; Баранов 1999: 31–40; Бичурин 2002: 346–355; Георгиевский 2015).

³ В данном случае мы апеллируем к каноническому тексту «Ли цзи», в котором сказано: «[Тело усопшего] на кровати называется “ши”, в гробу – “цзю”» (在床曰尸, 在棺曰柩) (Ли цзи 2004: 456).

⁴ В традиционной культуре китайцев желтый цвет связан со стихией земли, олицетворяющей *инь* – одну из двух космогонических сил.

⁵ 开眼光亮堂堂、开耳光听八方、开嘴光吃牛羊、开鼻光闻肉香。.

⁶ ...奄林是祖先居住的地方, 奄林的一切动物、植物、土壤, 都是神圣不可侵犯的, 就连掉在地上的果子或枯树枝也不能捡拾, 谁违反了禁忌, 谁就遭到神灵的惩罚, 甚至会影响到整村寨的安宁。

⁷ Положение... 2012.

⁸ 封建迷信.

Литература

Закурдаев А.А. Дух ушел; Дух остался: О современном состоянии традиционных представлений китайцев об умершем человеке // Этнографическое обозрение. 2019. № 1. С. 27–41.

Сун Дэинь. Исследование похоронных обрядов. Пекин, 1991. (на кит. яз.)

Ся Чжицянь. Похоронные обычаи у малочисленных народов Китая. Пекин: Чжунго хуацяо, 1991. (на кит. яз.)

Чжоу Сунпин. Древнекитайские похоронно-погребальные обычаи. Сиань, 1990. (на кит. яз.)

Источники

Алексеев В.М. В старом Китае. М.: Вост. лит., 1958.

Ба Цзинь. Семья. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1956.

Баранов И.Г. Вера и обычаи китайцев. М.: Муравей-Гайд, 1999.

Бичурин Н.Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии. М.: Восточный дом, 2002.

Бо Эр. Китайские традиционные истории о добродетелях. Чун Цин: Чунцин, 2014. (на кит. яз.)

Георгиевский С.М. Принципы жизни Китая: Культ предков, многобожие и философия. М.: Ленанд, 2015.

Закурдаев А.А. Идея «Как воспитать Человека» в классическом памятнике «Ди цзы гуй» // Вестник ПСТГУ. Сер. Педагогика, психология. 2014. № 4 (35). С. 60–79.

Китайский словарь обычаев / гл. ред. Е. Дабин, У. Биньянь. Шанхай: Шанхай цышу, 1992. (на кит. яз.)

Ли Минфу. Описание автономного уезда Цаньюань народа ва. Куньмин: Юньнань миныйзу, 1998.

Ли цзи / коммент. Чэнь Сяого. Чанша, 2004. (на кит. яз.)

Ли цзи. Сяо цзин / коммент. и пер. Ху Пиншэн, Чэнь Мэйлань. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2016. (на кит. яз.)

Методы управления похоронами провинции Хэнань // Управление по гражданским делам. 01.06.2009. URL: <http://www.henanmz.gov.cn/system/2009/06/01/010137884.shtml>. (дата обращения: 15.09.2019) (на кит. яз.)

Нормативное положение о похоронах провинции Ляонин // Сайт общественного кладбища Шеньяна. 10.03.2017. URL: <http://www.024mu.com/rules/2877.html>. (дата обращения: 15.09.2019) (на кит. яз.)

- ПМА 2019 – Полевые материалы автора. Населенные пункты Лобяо, Матанба, Ибинь провинции Сычуань; Мэнлянь, Симэн, Куньмин провинции Юньнань. Март – апрель 2019.
- Положение об управлении похоронами (2012, с поправками) // Министерство гражданских дел КНР. 11.03.2013. URL: <http://www.mca.gov.cn/article/gk/fq/shsw/201507/20150715849122.shtml>. (дата обращения: 15.09.2019) (на кит. яз.)
- Пояснительная записка к «Положению об управлении похоронами в провинции Юньнань». URL: <http://www.srdzw.yn.gov.cn:9107/rd/bulletin/cwbulletin-detail?id=C704E6A0BF2000013F8D1BCF9C5FFD30> (дата обращения: 22.09.2019).
- Правила управления похоронами провинции Хэйлунцзян // Министерство гражданских дел КНР. 30.08.2018. URL: <http://101.mca.gov.cn/article/zcfg/201808/20180800101811.shtml> (дата обращения: 15.09.2019) (на кит. яз.)
- Судзуки Дайсэцу. Основы Дзэн-буддизма. Кацуки Сэкида. Практика Дзэн. Бишкек, 1993.
- Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы. Пекин: Чжунго хуацяо, 2014. (на кит. яз.)
- Сяотун Ф. Китайская деревня глазами этнографа. М.: Наука, 1989.
- Чжан Сюесун. Отчет об управлении легализацией и влиянии буддизма за 2014 год // Доклады по религиям в Китае. 2015. Пекин: Документация по социальным наукам, 2016 (Синяя книга религий). С. 23–67.
- Чжан Юйшу. Иероглифический словарь Канси. Шанхай: Шанхай цышу, 2007. (на кит. яз.)

Статья поступила в редакцию 29 октября 2019 г.

Zakurdaev Aleksey A.

THE CULT OF ANCESTORS AND BUDDHISM IN MODERN CHINA: THE ISSUE OF THE BODY AND CORPORALITY*

DOI: 10.17223/2312461X/26/3

Abstract. The article explores the cult of ancestors in China, which is transforming under the influence of Buddhism. These two religious practices are compared based on their relation to the body and the physical, through which communication with the deceased is possible. Also considered here is the reality as it is perceived in both systems – subjectified in the Buddhist tradition and objectified the Confucian-Taoist one. Special attention is paid to posthumous corporality in funeral rites and forms of burial. Some statistical data on the increasing influence of Buddhism in China are given in the concluding part of the article, along with a number of legal provisions indicating the trend towards replacing the ideas of the body and corporality characteristic of the cult of ancestors, which directly affects the current transformation of this practice in the country.

Keywords: China, cult of ancestors, Buddhism, body, posthumous corporality, burial

*The article is written as part of the project, entitled ‘The deceased in the world of the living: a cross-cultural study of the communicative aspects of thanatological practices and beliefs’, supported by the Russian Science Foundation (grant No.18-18-00082).

References

- Zakurdaev A.A. Dukh ushel; Dukh ostalsia: O sovremennom sostoianii traditsionnykh predstavlenii kaititsev ob umershem cheloveke [The Spirit Left; Yet the Spirit Stayed: On the Present State of Chinese's Traditional Notions of the Dead], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2019, no. 1, pp. 27–41.

- Song Deyin. *Issledovanie pokhoronnykh obriadov* [The study of funeral rites]. Beijing, 1991. (in Chinese)
- Xia Zhiqian. *Pokhoronnye obychai u malochislennykh narodov Kitaia* [Funeral rites performed by the small-numbered peoples of China]. Beijing, 1991. (in Chinese)
- Zhou Suping. *Drevnekitaiskie pokhoronno-pogrebal'nye obychai* [Ancient Chinese funeral rites]. Xian, 1990. (in Chinese)

Author's field materials and Internet resources

- Alekseev V.M. *V starom Kitaie* [In old China]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1958.
- Ba Jin. *Sem'ia* [The family]. Moscow: Gos. izd-vo khud. lit-ry, 1956.
- Baranov I.G. *Verovaniia i obychai kitaitsev* [Beliefs and customs of the Chinese]. Moscow: Muravei-Gaid, 1999.
- Bichurin N.Ia. *Kitai v grazhdanskom i нравstvennom sostoianii* [China in the civil and moral state]. Moscow: Vostochnyi dom, 2002.
- Bo Er. *Kitaiskie traditsionnye istorii o dobrodeteliakh* [Chinese traditional stories about virtues]. Chongqing, 2014. (in Chinese)
- Georgievskii S.M. *Printsipy zhizni Kitaia: Kul't predkov, mnogobozhie i filosofiia* [China's principles of life: The cult of ancestors, polytheism, and philosophy]. Moscow: Lenand, 2015.
- Zakurdaev A.A. Idea "Kak vospitat' Cheloveka" v klassicheskom pamiatnike "Di tszy gui" [The idea "how to educate a person to be a Man" in the classical monument "Di zi gui"], *Vestnik PSTGU. Ser. Pedagogika, psikhologiya*, 2014, no. 4 (35), pp. 60–79.
- Kitaiskii slovar' obychaev* [Glossary of Chinese customs]. Eds. E Dabin, U Bin'an'. Shanghai: Shanghai cishu, 1992. (in Chinese)
- Li Mingfu. *Opisanie avtonomnogo uezda Qingyuan naroda va* [The description of Qingyuan, the autonomous area of the Wa people]. Kunming: Yunnan minzu, 1998.
- Liji [The Book of Rites]. Chen Xiaoguo xiao zhu. Changsha: 2004. (in Chinese)
- Liji. *Xiaojing* [The Book of Rites. The Book of Filial Piety]. Comments and translation by Hu Pingsheng, Chen Meilan. Beijing: Zhonghua shuju, 2016. (in Chinese)
- Metody upravleniia pokhoronami provintsii Khenan'* [Managing burials in the province of Henan]. Upravlenie po grazhdanskim delam [Department of Civil Affairs]. 01.06.2009. Available at: <http://www.henanmz.gov.cn/system/2009/06/01/010137884.shtml>. (Accessed 15 September 2019) (in Chinese)
- Normativnoe polozhenie o pokhoronakh provintsii Liaoning [Burial regulations in the province of Liaoning], *Sait obshchestvennogo kladbishcha Shenyang* [The website of the public cemetery]. 10.03.2017. Available at <http://www.024mu.com/rules/2877.html>. (Accessed 15 September 2019) (in Chinese)
- PMA 2019 – Polevye materialy avtora. Naselennye punkty Luobiao, Matangba, Yibin of the Sichuan Province; Menglian, Ximeng, Kunming of the Yunnan Province [Author's field materials. Luobiao, Matanba, Yibin of the Sichuan Province; Menglian, Ximeng, Kunming of the Yunnan Province] March-April 2019.
- Polozhenie ob upravlenii pokhoronami (2012, s popravkami) [Burial regulations (2012), amended]. Ministerstvo grazhdanskikh del KNR [Chinese Ministry of Civil Affairs]. 11.03.2013. Available at: <http://www.mca.gov.cn/article/gk/fq/shsw/201507/20150715849122.shtml>. (Accessed 15 September 2019) (in Chinese)
- Poiasnitel'naia zapiska k «Polozheniiu ob upravlenii pokhoronami v provintsii Yunnan»* [Letter of clarification on 'Burial regulations in the province of Yunnan']. Available at: <http://www.srdzw.yn.gov.cn:9107/rd/bulletin/cwbulletin-detail?id=C704E6A0BF2000013F8D1BCF9C5FFD30> (Accessed 22 September 2019).
- Pravila upravleniia pokhoronami provintsii Heilongjiang* [Rules of managing burials in Heilongjiang] Ministerstvo grazhdanskikh del KNR [Chinese Ministry of Civil Affairs].

- 30.08.2018. Available at: <http://101.mca.gov.cn/article/zcfg/201808/20180800010811.shtml>. (Accessed 15 September 2019) (in Chinese)
- Suzuki Daisetz. *Osnovy Dzen-buddizma* [An Introduction to Zen Buddhism]. Kacuki Sekida. *Praktika Dzen* [Zen Training]. Bishkek, 1993.
- Xu Shen. *Shuo wen jie zi*. Beijing: Zhongguo huaqiao, 2014. (in Chinese)
- Xiaotong F. *Kitaikaia derevnia glazami etnografa* [The Chinese village through the eyes of an ethnographer]. Moscow: Nauka, 1989.
- Zhang Xuesong Otchet ob upravlenii legalizatsiei i vliianii buddizma za 2014 god [Report on the legalisation and influence of Buddhism for the year 2014]. In: *Doklady po religiiam v Kitae. 2015* [Reports on religions in China, 2015]. Beijing: Dokumentatsiia po sotsial'nym naukam, 2016 (Siniaia kniga religii), pp. 23–67.
- Zhang Yushu *Ieroglificheskii slovar' Kansi* [The Kangxi Dictionary]. Shanghai: Shanghai cishu, 2007. (in Chinese)