

Кейдун И. Б.

(Амурский государственный университет, Россия; ikeidun@mail.ru)

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ КОНФУЦИАНСКОЙ КЛАССИКИ (ОПЫТ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО АНАЛИЗА КАНОНИЧЕСКОГО ТЕКСТА «ЛИ ЦЗИ»)

Аннотация: В статье предпринимается попытка философского и религиоведческого анализа канонического конфуцианского трактата «Ли цзи». Анализ, обобщение и структурирование информации, содержащейся в трактате, позволяют выстроить на его основе содержание древнекитайских ритуалов жизненного цикла — инициации, заключения брака, погребально-траурных обрядов. Изучение комплексов переходных церемоний показало, что они представляют собой совокупность значительного числа тесно связанных и взаимно обусловленных ритуальных действий, структура, функции, символика которых в целом совпадают с описанными французским исследователем А. ван Геннепом и другими авторами на примерах других народов этапами перехода индивида из одного социального состояния в другое в процессе жизни. Полученные в ходе работы с классическим конфуцианским текстом результаты могут быть использованы специалистами различных гуманитарных наук.

Ключевые слова: Древний Китай, конфуцианский канон, *Ли цзи*, ритуалы жизненного цикла, ритуалы перехода.

Keidun Irina

(Amur State University, Russia; ikeidun@mail.ru)

CURRENT PROBLEMS IN THE STUDY OF CONFUCIAN CLASSICS (BASED ON THE TEXT OF *LI JI*)

Abstract: The article attempts to analyze the canonical Confucian treatise *Li Ji* from the philosophical and religious studies' perspective. Utilizing the information contained in the text, this article reconstructs the content of the ancient Chinese rituals of the life cycle — initiation, marriage, funeral and mourning, all of which served to trace and formalize changes in a person's social status, securing his transition to a new position. Structure, functions and symbolism of ancient Chinese transitional ceremonies generally correspond with the theory of rituals of passage developed by the French researcher A. van Gennep. The results of this work demonstrate that the treatise may in the future become the object of close attention of researchers from various scientific branches, analyzing the panhuman universals of spiritual development.

Keywords: Ancient China, Confucian Canon, *Li Ji*, life cycle rituals, rites of passage.

Опыт изучения китайской классики, в том числе конфуцианской, насчитывает уже не одно столетие. Накоплен огромный массив информации. Но и в условиях современного мира китайская классическая литература заключает в себе немалый потенциал для исследования. При этом, однако, часто случается так, что китайские реалии продолжают оставаться предметом изучения для пред-

ставителей исключительно синологического научного сообщества. Этому, безусловно, есть ряд объяснений, первое и самое очевидное из которых — сложность интерпретации материалов на китайском языке. Вследствие этого исследователи, занимающиеся изучением институтов и явлений универсального характера, не располагают в достаточном объеме «китайскими данными». Как нам представляется, требуется активизация комплексных исследований, которые были бы основаны на системном сопоставительном изучении материалов, связанных с реалиями жизни различных народов. Результаты такого подхода, полученные путем наблюдений и аналитических усилий, позволят сделать новые теоретические обобщения и уточнить имеющиеся.

В данной работе представлены итоги предпринятой попытки подвергнуть комплексному системному философско-религиоведческому анализу текст конфуцианского памятника «Ли цзи» («Записи [о] ли¹»). «Ли цзи» — канонический текст конфуцианства, составленный в I в. до н. э. Время создания памятника наложило отпечаток на его идеологическую окраску. Конфуцианство «Ли цзи» — это позднее, ханьское, имперское конфуцианство. Конфуцианство этой эпохи было призвано играть роль идеологической основы империи. Цель, которую преследовали компиляторы «Ли цзи», — собрать воедино древние разрозненные записи, посвященные *ли*, чтобы показать способы, которыми прежде достигалась гармония в Поднебесной. Прославить прошлое, древность, являющуюся наивысшей ценностью, — вот что, на наш взгляд, требовалось от ханьских ученых-составителей «Ли цзи».

«Ли цзи» занимает важное место в китайской духовной культуре. По признанию современных китайских исследователей, книги, оказавшие глубочайшее воздействие на формирование китайского общества, представляющие собой квинтэссенцию китайской культуры, — это канонические конфуцианские своды «Сы шу» («Четверокнижие») и «У цзин» («Пятиканоние»); их читают и изучают поколения китайцев на протяжении тысяч лет. Из девяти текстов, входящих в эти собрания, три позиции занимает «Ли цзи»², что подтверждает особую значимость этого памятника [1, с. 5].

Содержание «Ли цзи» касается различных тем, посвящено характеристике широкого круга явлений политической, социальной, культурной жизни Китая доциньского периода. Проблемы философского дискурса также затрагиваются во многих главах памятника. Трактат поднимает важные вопросы, связанные с мироустройством и путями гармонизации универсума, и, кроме того, выстраивает схемы личностного самосовершенствования. Подобная широта и глубина проблематики делает «Ли цзи» памятником духовной культуры, востребованным во все времена. Думается, что и будущее у этого памятника, безусловно,

¹ *Ли* — одна из важнейших категорий китайской культуры, философии, основной смысл которой — «ритуал», «церемонии», «этика».

² В «Сы шу» входят в качестве самостоятельных текстов две главы из «Ли цзи» — «Да сюэ» и «Чжун юн». Сам сборник «Ли цзи» целиком входит в «У цзин».

есть. Методологические приемы, использованные составителями, переводят конкретные исторические примеры и реалии, рассматриваемые в тексте, на уровень широкого универсального обобщения. Да и проблема социальных отношений — один из ключевых объектов рассмотрения в трактате — актуальна во все времена, пока существует сам социум, т. е. пока существует человечество. Предметным полем трактата является характеристика понятия *ли*, и та широта проблематики, которая представлена в «Ли цзи», делает эту характеристику многомерной и глубокой. Внимательное изучение «Ли цзи» дает возможность всестороннего осмысления ключевой категории традиционной китайской философии и духовной культуры. Важнейшая идея учения о *ли* заключается в разъяснении смысла, значения и роли данного понятия. В других древних книгах тоже содержится немало информации на эту тему. «Однако только в “Ли цзи” это знание носит наиболее концентрированный и всеобъемлющий характер» [2, с. 321].

Занимая важное место в истории китайской философии, оперируя ее ключевыми категориями, выражая ее важнейшие идеи, трактат по-прежнему достоин быть объектом научного анализа. Сегодняшние китайские авторы пишут о необходимости современных исследований «Ли цзи» [3, с. 13–14]. Речь может идти, например, об изучении социологического и этического аспектов его содержания для лучшего понимания социальной значимости и актуальной ценности памятника.

В данной работе, как уже говорилось выше, предпринята попытка подойти к изучению текста в философско-религиоведческой парадигме. Анализ, обобщение и структурирование информации, имеющейся в «Ли цзи», позволили выстроить на его основе содержание древнекитайских ритуалов жизненного цикла — инициации, заключения брака, погребально-траурных обрядов. С помощью определенных церемониальных действий фиксировалось изменение статуса человека, его переход в новое социальное состояние. Изучение комплексов таких переходных церемоний продемонстрировало, что их структура, функции, символика в целом совпадают с описаниями этапов перехода индивида из одного состояния в другое в процессе жизни на примерах других народов. Теория таких ритуальных действий была разработана французским исследователем Арнольдом ван Геннепом (1873–1957) и поддержана затем другими авторами. В своем труде «Обряды перехода» А. ван Геннеп обосновал присутствие в жизни каждого человека своеобразных переходных этапов, сопровождающих приобретение нового социального статуса. Окончание одного этапа и начало другого образуют системы единого порядка. Такие события сопровождаются церемонией, ее цель — обеспечить человеку переход из одного определенного состояния в другое. Несмотря на очевидную содержательную разницу церемоний, в целом средства достижения этой цели схожи [4, с. 9]. Полная схема ритуала перехода теоретически состоит из трех этапов: прелиминарного (отделение), включающего в себя действия, направленные на отрыв участника от его прежнего состояния; лиминарного (промежуточное состояние); постлиминарного (включение), объединяющего действия, нацеленные на интеграцию героя в новое общество.

Концепция таких ритуалов перехода разработана ее автором на основе материалов, анализирующих ритуальную сферу жизни большого количества различных народов, однако среди этих материалов практически нет сведений, касающихся Китая. Конфуцианский памятник «Ли цзи» дает возможность применить и подробно проанализировать теорию ритуалов перехода в отношении церемоний жизненного цикла чжоуского Китая — инициации, свадебного, погребально-траурного ритуалов, структура и функции которых несут в себе очевидные признаки переходных событий и могут быть охарактеризованы с этой точки зрения.

Ритуалу инициации непосредственно посвящена глава «Гуань и» («Значимость [ритуала] надевания шапки»)³. На основании этого и других разделов оказалось возможным сделать некоторые наблюдения, касающиеся внутренней структуры и символизма элементов, функциональных особенностей ритуала инициации в древнем Китае. Это событие — наглядный пример переходного ритуала, связанного с пересечением социальной границы — перемещением молодого человека, достигшего необходимого возраста, из одного социального статуса в другой. За совершением действия обязательно «следили» предки, их «участие» в церемонии способствовало соблюдению традиций и передаче надлежащей коммуникативной информации. Непосредственным руководителем церемонии являлся старший член рода — отец или дед посвящаемого, он именовался *чжу* (хозяин). Именно он лучше всех знал правила осуществления ритуальных действий и их значение, он отвечал за сохранение культурного кода в своей семье. Ритуал происходил в особом месте дома — храме предков. Совершался требующий отречения от всего прежнего переход в новый мир. Для реализации этого перехода нужны были особые условия. Храм предков — объект, созданный человеком специально для отделения мира сакрального от среды профанной. В этом прочитывается также стремление человека к упорядочению окружающего мира и пространства. Жесткость пространственного размещения связана еще и с глубокой психологической потребностью человека в чувстве защищенности, которое приходит, когда точно осознаешь, где находишься [5, с. 44].

Выбор дня для совершения ритуала, гадания, приглашение гостей и другие подготовительные действия знаменовали собой начало переходного события и приготовление к ритуалам отделения. Признаками совершаемого отделения иницируемого от того социума, в котором он находился прежде, могут являться: 1) обязательное мытье для удаления поверхностной «грязи» посвящаемого [5, с. 95]: вода подразумевает потерю прежней формы, после чего обязательно последует новое рождение; 2) входение в храм предков: пересечение границы сакральной зоны означало отделение от прежней жизни в прямом и пере-

³ Подробно о ритуале надевания шапки см. Кейдун И. Б. Обряд надевания шапки в традиционном Китае: канонические установления и реальность // Религиоведение. 2004. № 1. С. 99–103; Кейдун И. Б. Ритуал надевания шапки: основные особенности и значимость (к характеристике содержания конфуцианского трактата «Ли цзи») // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2015. Т. 14, вып. 4: Востоковедение. С. 166–172.

носном смысле; 3) манипуляции, проводимые с волосами посвящаемого (расчесывание волос): это так называемая временная дифференциация, о которой говорил А. ван Геннеп, считая ее еще одним видом атрибуции посвящаемого наравне с членовредительством [4, с. 72]; 4) обертывание головы молодого человека шелковой тканью; по мнению Геннепа, это аналог покрытия головы с целью отделиться от мирского при поклонении богам в западной культуре [4, с. 153]. Символическим обозначением промежуточной фазы (периода «социального безвременья», когда шла подготовка к возрождению духовного порядка в новой форме существования) являлись: непостоянство в одежде (посвящаемый неоднократно менял платье, надевал особую шапку *цзыбу*⁴); дисциплинирование неопита (его подвергали лишениям или даже истязаниям, давали нравственные поучения).

Мероприятия, направленные на включение (приобщение, единение), — это действия, связанные с «возвращением» молодого человека к «нормальной» жизни, но уже в новом качестве, в новой для него социальной роли: он надевал одежду *цзюэбянь*⁵, что фиксировало выход из пограничного состояния и начало нового этапа происходящего события; он получал новое, «взрослое» имя, как бы приобретая таким образом новую личность. Наставшее совершеннолетие подчеркивалось ритуалом винопития, который начинался с самостоятельного совершения юношей жертвоприношения. Снимались пищевые ограничения, которые накладывались на героя во время лиминального периода (ограничения и запреты можно рассматривать как своеобразное «очищение» на промежуточном этапе, подготовку к духовной жизни).

Особая часть ритуалов единения — поклоны, которыми после церемонии обменивался с участниками неопит; они символизировали состоявшийся переход. Визиты с подарками-подношениями, которые юноша совершал, надев «взрослую» одежду, также подчеркивали его единение с новым социумом — «принять от какого-либо человека подарок — значит связать себя с ним» [4, с. 153]. Совместная трапеза с гостями — тоже ритуал приобщения: единение, оформленное подобным образом, можно считать окончательным [4, с. 32]. Выход из храма предков по окончании церемонии символизировал включение в новую жизнь, возвращение в «нормальное» состояние.

Таким образом, анализ структуры и символических особенностей позволяет рассматривать событие надевания шапки как ритуал перехода. Являясь таковым, церемония представляет собой совокупность связанных между собой

⁴ *Цзыбу* — черная шапка; один из трех видов церемониальных головных уборов, которые поочередно водружались на голову юноши в ходе церемонии инициации. *Цзыбу* — первая из таких шапок, по сути, простой фрагмент черного полотна. Простота головного убора подчеркивала переходный статус неопита.

⁵ *Цзюэбянь* — парадный головной убор; третья шапка в череде церемониальных атрибутов, использовавшихся во время ритуала инициации. Наиболее почитаемый головной убор, надевание которого символизировало санкционированную обществом готовность юноши к участию в церемониях жертвоприношений и других важных официальных мероприятиях.

ритуальных действий, направленных на достижение единой социально-коммуникативной цели. На конечный результат «работают» все детали происходящего. Все имеет значение: любой символ должен быть однозначно понят участниками. Участники и реципиенты происходящего — одни и те же люди. Мы участвуем в ритуалах для того, чтобы передать коллективное послание самим себе [5, с. 58]. Поэтому все элементы структуры ритуала должны быть соблюдены в точности — от этого зависит стабильность существования общества, его отдельных членов, которые в течение своей жизни постоянно совершают переходы в новое социальное качество. Чем точнее исполнен ритуал, тем легче осуществляется волнительный для участников акт — переход, тем увереннее чувствуют себя все действующие лица события.

Информация, имеющая отношение к браку, содержится во многих главах «Ли цзи». Однако в трактат включена глава, специально посвященная брачному ритуалу — «Хунь и» («Значимость брачного [ритуала]»)⁶. Цель брачного ритуала — сопроводить, подтвердить переход в новый социальный статус: будучи обрядом перехода, брачный ритуал обеспечивает человеку четкую определенность его состояния [4, с. 9], давая возможность спокойного и безопасного существования.

Как и другие переходные процедуры, событие делится на три этапа. После исполнения ритуала *нацай*⁷ можно приступить к совершению обрядов отделения. Границей периода отделения являлся момент выражения отцом невесты согласия на брак. Теперь каждый контакт между семьями сопровождался поднесением стороне невесты подарка. Кульминацией этой символической экономической компенсации за невесту являлась церемония *начжэн*⁸. Принятие даров, символизировавших выкуп невесты, т.е. принятие сторонами окончательного решения о браке, завершало процесс отделения молодых от прежнего статуса и знаменовало собой их вступление в пороговый, промежуточный период. Аномальность этого времени подчеркнута рядом соответствующих маркеров: удержание юноши и девушки от взаимного общения и даже ограничение любых внешних контактов; обучение невесты тому, что пригодится в семейной жизни; родительские наставления для обоих, молитвы и жертвоприношения в домашних храмах. В ходе подготовки к свадьбе жених и невеста совершали действия, символизировавшие окончательный разрыв с прежним статусом: облачались в торжественные одежды, пересекали символические границы, отделявшие от

⁶ Подробно о брачном ритуале в «Ли цзи» см. Кейдун И. Б. Брачный ритуал в древнем Китае: канонические установления конфуцианства (глава «Хунь и» трактата «Ли цзи») // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2016. Т. 15, вып. 4: Востоковедение. С. 80–90; Кейдун И. Б. Символизм обряда перехода в древнекитайском брачном ритуале (по материалам главы «Хунь и» конфуцианского трактата «Ли цзи») // Религиоведение. 2016. № 2. С. 56–70.

⁷ *Нацай* — посылка семьей жениха первого подарка в дом невесты в знак помолвки.

⁸ *Начжэн* — посылка «закрепляющих» подарков в дом невесты (символическая «покупка» невесты).

прежнего мира (пороги, двери покоев, ворота родительских домов, храмов — все то, что, непосредственно указывая на разрыв в пространстве, сопровождает переход).

Промежуточный период определял особый, «нечистый» статус героев. Они находятся как бы между двумя мирами, этим опасны для окружающих, потому исключены из социальных отношений и внешне пассивны. Их участие в ритуальных действиях осуществляется с помощью *мэйжэнь*⁹ и родственников. Невеста прощается с родным домом, все ее близкие переживают горечь предстоящей утраты — героиня находится накануне символической смерти в своем прежнем статусе. Поднимаясь в экипаж, который увезет ее в новую жизнь, невеста преодолевает тем самым препятствие, еще раз подтверждая своим действием отделение от прежнего мира, делая еще один шаг на пути совершения перехода и приобщения к миру сакрального [4, с. 121]. Невесте помогают сесть в повозку, поддерживают ее, подчеркивая пассивность (следовательно — переходность, «опасность») ее состояния — между «этим» и «тем» мирами.

Движение молодых от дома невесты к дому жениха по символической «нейтральной» территории подтверждает их «промежуточное» состояние. Использование огня (факелы, закрепленные на экипажах, в которых передвигаются молодые) при пересечении «нейтральной» территории — стремление к «очищению» участников, их освобождению от промежуточности состояния. Вместе с тем само это состояние и есть уже начало возвращения молодых к «нормальной» жизни.

Основное содержание третьей фазы ритуала перехода — соединение, обретение нового социального статуса, приобщение к новому обществу. Символическое омовение рук в доме новобрачного — подтверждение начала нового этапа в состоянии молодых. Вода смывает «грязь» маргинального состояния. Свадебный ритуал всегда сопряжен с брачным пиром, причем характер еды и питья не случаен [5, с. 74]. Коллективная трапеза, в общих чертах описанная в «Ли цзи», полна обрядов, символизирующих единение супругов, образование семьи и начало процесса вступления молодых в новую социальную роль. Новобрачные совместно поглощают общие жертвенные блюда (в отличие от прочих яств, которые подавались каждому отдельно), пьют вино из особых ритуальных кубков и символических чарок. При этом блюд на столе у новобрачных немного, едят и пьют они совсем мало. Этим молодые демонстрируют то, что они еще не избавились полностью от влияния промежуточной фазы ритуала, когда они были ограничены во всем.

Представление молодой супруги свекру и свекрови — событие, символизовавшее приобщение к новому социуму, единение с ним. Предварительное умывание — возрождение новобрачной в новом качестве, надевание чистой одежды — символ приобщения. Осуществление ритуала в домашнем храме предков — знак исключительности события и торжественности происходящего.

⁹ *Мэйжэнь* — посредник, сват, сваха.

Совершаемые поклоны представляли собой обряд единения и распределения социальных ролей. Поднесение свекру и свекрови подарков приобщало молодую женщину к новому обществу — семье мужа. Свекор и свекровь принимали от невестки подарки, тем самым символически демонстрируя готовность принять молодую женщину в свое общество. Окончательное включение молодой супруги в семью происходило через три месяца посредством коллективного участия родственников в церемонии жертвоприношения предкам семьи мужа, происходившей в домашнем храме предков. Допущение новобрачной в сакральную сферу семьи мужа, подтвержденное присутствием в сакральном месте, знаменовало собой окончательное рождение молодых в новом социальном статусе, их полное приобщение к новому обществу и завершение процесса их окончательного вступления в новый, отличный от прежнего мир.

Таким образом, попытка реконструкции и анализ структуры и символизма древнекитайского брачного ритуала, проведенный с привлечением текста канонического трактата «Ли цзи», позволяют характеризовать рассматриваемое событие как ритуал перехода. Вступление в брак — важнейшее событие жизненного цикла, в котором принимают участие не только два человека, но и весь социум, придавая происходящему требуемую значимость, подтверждая новый статус участников и социальные перемены.

Погребально-траурный ритуал¹⁰, как и другие ритуалы перехода, тоже обладает трехфазной структурой. К обрядам отделения в погребальном церемониале относятся действия, направленные в том числе на физическое отделение умершего от живых. Сразу после наступления смерти все в доме вымывали и выметали начисто — очевидно стремление разделить и отдалить друг от друга два мира, живых и мертвых. На покойного накидывали покрывало, отделяя его таким образом от живых. Одежду, надетую перед смертью, снимали, что также символизировало отделение от прежнего мира и подготовку к вступлению в переходный статус. При этом и домашние надевали новую одежду, стремясь к «соблюдению дистанции» между собой и умершим, отграничивая себя от прежнего мира и прежнего состояния. Жалобные восклицания, скорбные вопли живых — тоже признаки отделения. Обмывание тела символизирует одновременно и отделение, и подготовку к переходу в промежуточное состояние. Воду, которой обмывали тело, собирали, затем выливали в особом месте — такая вода представляла опасность для живых, поэтому нуждалась в особом отношении к ней. Обрезанные

¹⁰ Подробно об особенностях древнекитайского погребально-траурного ритуала см., например, *Кейдун И. Б.* Структура и символизм обряда перехода в древнекитайском погребальном ритуале (на материале конфуцианского трактата «Ли цзи») // Труды IV Конгресса российских исследователей религии. Религия как фактор взаимодействия цивилизаций: сборник докладов / под ред. А. П. Забияко, М. М. Шахнович, Е. А. Аринина, П. К. Дашковского, В. В. Шмидта, Е. С. Элбакян. Благовещенск, Изд-во Амурского государственного университета, 2018. С. 548–557; *Кейдун И. Б.* Структура и функции ритуала перехода в древнекитайском траурном церемониале (на материале конфуцианского трактата «Ли цзи») // Религиоведение (научно-теоретический журнал). 2019. № 1. С. 67–76.

ногти, вычесанные спутанные волосы покойного — все это непременно следовало захоронить, как представляющее опасность для живых.

Пребывание в лиминарном периоде было связано с долгим нахождением тела в помещении — замкнутом пространстве, а также с проведением над ним определенных манипуляций, в том числе одеванием, положением в гроб. Ритуальные процедуры, направленные на отделение от прежнего состояния, продолжались и на этом этапе. Сначала совершали *фаньхань*¹¹. Запрещалось использовать рис, приготовленный для употребления в пищу живыми, — еще одно подтверждение стремления отделить мир живых от мира мертвых. Затем покойного облачали в большое число ритуальных одежд и погребальных покрывал: совершали церемонии *сяолянь* и *далянь*¹², которые также являлись этапами отделения мертвого тела от живых. Погребальные одежды, целиком закрывавшие тело, «работали» на придание ему бесформенности, характерной для пороговой фазы. Маргинальное состояние подчеркивалось такими действиями, как покрывание лица, наполнение ушей, завязывание специальными атрибутами головы, «бинтованием» — все это прямо и символически указывало на обездвиженность участника, лишение его самостоятельности и каких бы то ни было ощущений. Переходный статус, в котором пребывал покойный, подчеркивался также тем, что действия, совершавшиеся в отношении умершего, происходили с использованием западной лестницы дома¹³ и пространства возле нее. Об этом многократно упоминается в тексте: например, воду для омовения тела, необходимые предметы для осуществления требуемых процедур, одежду для обряжения покойного, гроб с телом в храм предков — все это поднимали в помещение по западной лестнице [6, с. 758, 765]. Покойный рассматривался как уже не принадлежащий семье, дому. Он переставал быть хозяином, становился чужим. Гроб с телом покойного тоже рассматривали как гостя — временное захоронение располагалось у западных ступеней. Натягивание в зале *тан* траурного полога над тем местом, куда помещали тело, с новой силой подтверждало отделение умершего от прежнего состояния. В зале зажигали факелы — они символически очищали пространство, где находился пребывающий в лиминарном состоянии покойный.

Множество предпогребальных и погребальных церемоний постепенно отдаляли умершего от «нормальной» жизни, он «покидал» привычные локусы обитания не только символически, но и реально: тело переносили с одного места на другое — от северной стены внутренних покоев *ши* к южной, из *ши* — в *тан*, из *тан* — к месту временного захоронения, оттуда — в храм предков, затем — на место постоянного погребения¹⁴.

¹¹ *Фаньхань* — вложение в рот покойному риса и толченого нефрита или раковин.

¹² *Сяолянь* (малое одевание), *далянь* (большое одевание) — погребальные церемонии, связанные с облачением тела покойного в погребальные одежды и помещением его в гроб.

¹³ Западная лестница была предназначена для гостей.

¹⁴ Если учитывать строгую ориентацию жилого и ритуального пространств по оси север — юг, тогда тело действительно как будто поэтапно двигалось в направлении выхода из дома.

Вынесение тела из дома — начало длительного этапа постепенного завершения промежуточного периода. Положение в гроб — следующий шаг на этом пути. При этом переходный статус умершего еще сохраняется. Гроб в месте временного захоронения будто «прикопан»: крышка его закрыта, он «запечатан», над ним установлен полог — все это подчеркивает отделение покойного от мира живых. При этом поверхность гроба находится над землей, показывая тем самым, что покойный как бы еще пребывает между двумя мирами — ни там, ни здесь; его положение еще не определено окончательно. Следующим этапом на пути движения к постлиминарному состоянию были ритуальные действия, связанные со вскрытием временного захоронения и началом перемещения умершего к месту постоянного погребения. Совершались действия, символизировавшие очищение: вытирали поверхность гроба после вскрытия временного захоронения, зажигали факелы. Важным было и продолжение выхода из промежуточного состояния: поднятый на поверхность гроб накрывали пеленой, церемония сопровождалась плачем и причитаниями.

Перенесение гроба с телом к месту захоронения опасно возможностью контакта покойного и живых. Для того чтобы отдалить их друг от друга и одновременно вывести покойного из промежуточного состояния, вокруг гроба сооружалась рама, на которую накидывался полог. Подобной защитной цели служили, вероятно, и опахала, которые держали в руках участники церемонии, а также запрет похоронной процессии останавливаться во время движения.

Чем ближе был момент погребения, тем более насыщенной действиями, направленными на выведение покойного из промежуточного состояния, становилась ситуация: близкие умершего приносили жертвы, забирая с собой все жертвенные подношения, чтобы захоронить их вместе с телом. Плач, причитания, сопровождавшие движение похоронной процессии, — также свидетельство происходящего отделения. Движение, дорога — своеобразная «сердцевина» погребального действия. Дорога — это еще переходное состояние, покойный — гость как для живых, так и для находящихся в «том» мире. Он все еще ни там, ни здесь. Но дорога неминуемо должна закончиться, и для покойного ее завершение — это окончательный разрыв с миром живых и приобщение к миру мертвых.

Погребение — важнейший момент переходного ритуала. «Умерший достигает своего последнего пристанища» [4, с. 138]. Для него погребение означает окончательное завершение промежуточной стадии и переход в постлиминарный период. Теперь начинается постепенное приобщение умершего к миру мертвых. За это отвечают живые: посредством совершения ими требуемых жертвоприношений и траурных церемоний покойный проходит через стадию включения в иной мир. Церемония *фаньку*¹⁵ — своеобразное подтверждение того, что умерший покинул этот мир и уже находится на пути в другой. Жертвоприношение *юй*¹⁶ направлено на то, чтобы душа поскорее «определилась» — обрела свое ме-

¹⁵ *Фаньку* — возвращение после похорон в храм предков для оплакивания умершего.

¹⁶ *Юй* — первое жертвоприношение после похорон, совершаемое в доме покойного.

сто в другом мире. Церемония *цзу ку*¹⁷ кардинально меняла порядок оплакивания и жертвоприношений, «работала» на закрепление нового статуса ушедшего. И сразу после *цзу ку* начинали «приобщать» табличку умершего к родовому храму (церемония *фу*¹⁸). Теперь с каждым последующим жертвоприношением покойный становился все ближе к сообществу покойных предков: в годовщину смерти совершали *сясян*¹⁹, на 25-й месяц — *дасян*²⁰. После этого события табличку перемещали в храм предков. Когда наступал 27-й месяц после смерти, совершали *тань*²¹, уже в храме предков — таким образом умерший окончательно приобщался к предкам, своему новому обществу. На этом завершался его последний, ритуально оформленный путь.

Все действия в ходе ритуала сопровождалось присутствием и необходимым участием родственников и близких — благодаря поддержке социума закреплялись перемены, происходившие в состоянии умершего. Подобным образом проявлялась социальная значимость погребального ритуала, затрагивавшего интересы двух сторон — и умершего, и социума, в котором он существовал: все члены коллектива обязательно приходили проститься, выразить соболезнование — общество санкционировало переход и закрепление в новом статусе и покойного, и собственное. Важным повторявшимся действием в ходе погребально-траурных церемоний являлись поклоны, которые совершали друг перед другом участники ритуала. Собираясь вместе для выражения соболезнования, оплакивания, принесения жертв, совершения похорон и пр., действующие лица ритуала в требуемый момент кланялись, демонстрируя тем самым сопричастность общему событию, единение всего социума.

Таким образом, философско-религиоведческий анализ, проведенный с привлечением материалов трактата «Ли цзи», говорит об универсальности этого памятника, который, несомненно, должен быть подвергнут дальнейшему системному и комплексному исследованию. Если раньше в многочисленных работах к «Ли цзи» обращались прежде всего как к тексту, представляющему собой составную часть конфуцианского «Пятиканония», пытаясь с помощью древнего памятника объяснить ключевые постулаты конфуцианского учения, то представленный в данной статье опыт показывает, что трактат может и должен стать в дальнейшем объектом пристального внимания исследователей различных специальностей, в том числе философов и религиоведов, анализирующих универсалии духовного развития. Для подобной работы китайские реалии могут стать подтверждением общих выводов и заключений, а также примером региональной специфики.

¹⁷ *Цзу ку* — жертвоприношение по истечении ста дней после смерти; досл. «окончание [периода] оплакивания [без устали]», после совершения этого жертвоприношения «плакали по времени» — только утром и вечером.

¹⁸ *Фу* — приобщение души покойного к предку в родовом храме.

¹⁹ *Сясян* — малое жертвоприношение.

²⁰ *Дасян* — великое жертвоприношение.

²¹ *Тань* — жертвоприношение в день снятия траура.

Литература

1. 田玉川. 礼记与百姓生活. 北京: 新华出版社, 2008. [Тянь Юйчуань. «Ли цзи» и жизнь народа. Бэйцзин: Синьхуа чубаньшэ, 2008.] (На кит. яз.)
2. 李申. 中国儒教史. 全二册. 上海: 上海人民出版社, 1999. [Ли Шэнь. История конфуцианства в Китае: в 2 т. Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1999.] (На кит. яз.)
3. 王镠. “礼记”成书考. 北京: 中华书局, 2007. [Ван Э. Исследование о формировании [текста] «Ли цзи». Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2007.] (На кит. яз.)
4. Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 2002.
5. Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. Пер. с англ. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
6. 禮記譯註 / 楊天宇撰. 全二册. 上海: 古籍出版社, 1997. [«Ли цзи» с переводом и комментариями: в 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997.] (На кит. яз.)

References

1. Tian Yuchuan. “Li Ji” and the People’s Life. Beijing, Xinhua chubanshe Publ., 2008. (In Chinese)
2. Li Shen. *The History of Confucianism in China, in 2 vols.* Shanghai, Shanghai renmin chubanshe Publ., 1999. (In Chinese)
3. Wang E. *Study on the Formation of the “Li Ji”.* Beijing, Zhonghua shuju Publ., 2007. (In Chinese)
4. Gennep A. van. *Rites of Passage: A Systematic Study of Rites.* Moscow, Vostochnaia literatura Publ., 2002. (In Russian)
5. Leach E. *Culture and Communication: The Logic of the Interconnection of Symbols. On the use of structural analysis in social anthropology.* Moscow, Vostochnaia literatura Publ., 2001. (In Russian)
6. “Li Ji” with Translation and Commentary / comp. by Yang Tianyu, in 2 vols. Shanghai, Guji chubanshe Publ., 1997. (In Chinese)