



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.67-76

Кейдун И.Б.

Структура и функции ритуала перехода в древнекитайском траурном церемониале (на материале конфуцианского трактата «Ли цзи»)



Аннотация. В любой культуре смерть считается самым важным событием на жизненном пути человека. В Китае живые были обязаны строго следовать правилам, регулирующим похоронные и траурные обряды, чтобы обеспечить прохождение умершего в «другой» мир. Кроме того, соблюдение правил помогало нейтрализовать опасность, возникшую в течение процесса перехода и являющуюся результатом взаимодействия между жизнью и смертью, а также помогало людям восстановить равновесие и обеспечить мирное продолжение своего существования. Конфуцианская культура также уделяла большое внимание вопросам, связанным с погребением умерших и последующим трауром. Канонический трактат «Ли цзи», составленный в I веке до нашей эры, содержит множество различных инструкций, касающихся траурных обрядов. Эти правила, проанализированные в парадигме концепции обряда перехода А. ван Геннепом, позволяют сделать вывод, что траурный обряд древнего Китая в целом делится на те же стадии, что и другие обряды перехода.

Ключевые слова: траурный обряд, древнекитайский траурный обряд, конфуцианство, канонический трактат «Ли цзи»

Irina B. Keidun

Structure and Role of the Rite of Passage in the Mourning Ceremonies in Ancient China (Following the “Li ji” Confucian Treatise)

Abstract. In each and every culture death is regarded as the most important event during the course of a person's lifetime. The living were obliged to strictly follow the rules, governing the funeral and mourning rites in order to safeguard the passage of the deceased into the “other” world. On top of that, abiding regulations helped to neutralize the danger that appeared during the transit period and was a result of an interaction between life and death, it also helped society to restore its balance and to make sure it can peacefully continue its existence. Confucian culture too placed a big emphasis on the matters regarding the burial of the deceased and the following mourning after them. The “Li ji” canonical treatise, composed in the I century BC, contains a lot of various instructions regarding the mourning rites. These regulations, analyzed in the paradigm of concept of the rite of passage by A. van Gennep, allow to conclude that the mourning rite of ancient China does in general breaks down into the same stages as the other ceremonies of passage.

Key words: rite of passage, ancient Chinese mourning rite, Confucianism, “Li ji” canonical treatise

Кейдун Ирина Борисовна – кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры китаеведения Амурского государственного университета; 675028, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; ikeidun@mail.ru

Irina B. Keidun – PhD (History), Associate Professor, Assistant Professor at the Chinese Studies Department, Amur State University; of. 503, build. 7, 21, Ignatievskoye shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027; ikeidun@mail.ru

Во всех культурах смерть рассматривается как одно из важнейших событий на жизненном пути человека. По выражению Б. Малиновского, это высший и финальный кризис жизни, потому имеющий наибольшее значение из всех источников религии. Сталкиваясь со смертью, человек переживает два состояния: с одной стороны – ужас (перед трупом) и страх (в отношении духа умершего), с другой – любовь к ушедшему из жизни [Малиновский, 1996, 415]. Уход из «этой» жизни означает переход в «иной» мир. Строгое выполнение предписанных правил и норм, регламентирующих погребение, траур и разнообразные церемонии с ними связанные, нацелено на то, чтобы обезопасить этот переход. Точно так же, как и другие переходные ритуалы¹, церемониальные действия, вызванные смертью, решают задачу нивелировать потрясение, которое испытывает коллектив: смерть нарушает социальное, психологическое равновесие в обществе, вносит в него дисбаланс, который глубоко переживается самим обществом и его членами. Этот дисбаланс тем сильнее, чем выше социальный статус и степень социальной полезности умершего. Для того, чтобы сохранить равновесие, общество прибегает к необходимому ритуалам, призванным сгладить произошедшее, а также нейтрализовать возникающую в ходе переходного периода опасность, вызванную наступившим взаимодействием между смертью и жизнью. Тщательное соблюдение индивидом погребально-траурных установлений должно было обеспечить спокойное дальнейшее существование в соответствующей форме и его самого, и родственников (тех, кто остался в «этом» мире), и умершего (ушедшего в «иной» мир). Полный комплекс совершаемых живыми ритуальных действий, вызванных смертью члена социума, включает в себя две части: погребальные церемонии, связанные с исполнением установленного набора регламентаций, касающихся умершего, и траурные церемонии, которые непосредственно затрагивают положение живых.

Конфуцианская культура придавала особое значение вопросам, связанным с погребением умершего и соблюдением траура по нему. Такое отношение к смерти, похоронам, трауру основывалось на появившемся раньше конфуцианства культе предков, и было сопряжено с необходимостью исполнения полного набора ключевых установлений, касавшихся проводов умершего в иной мир и принесения ему соответствующих почестей. Канонический конфуцианский сборник «Ли цзи», составленный в I в. до н.э., вобрал в себя большое число разнообразных установлений, касавшихся траура, что подтверждает то значительное внимание, которое конфуцианские идеологи уделяли этой сфере.

Траур начинали исполнять почти сразу после смерти. На второй день, после совершения с телом комплекса манипуляций, связанных с его обмыванием, облачением в необходимые атрибуты похоронного убранства, исполняли церемонию «малого одевания» *сяолян*², основным содержанием которой являлось облачение покойного в соответствующие одежды и погребальное покрывало *цин*. Завершив *сяолян*, все члены семьи, переживающей скорбное событие, не застёгивали платья, не укладывали волосы, носили на голове особый убор в виде повязки – знак траура, исторгали жалобные вопли, рыдали, выражая таким образом своё горе.

Исполнение «полноценного» траура начиналось после совершения на третий день после смерти церемонии *далян*³ и помещения гроба с телом на место временного захоронения. Все надевали платья соответствующей степени траура – в зависимости от родственной близости с умершим. С этого момента жизнь оставшихся в «этом» мире его родственников полностью подчинялась принципу «служить мёртвым, как живым» [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 909]. Ежедневно на рассвете и закате совершали жертвоприношения перед гробом, оплакивая ушедшего из жизни [Сюй, 1998, 125]. Самые близкие (сын, супруга) начинали пользоваться посохом. На пятый день посох брали и другие домашние, например, младшие жёны⁴ [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 755].

Существовало пять основных типов траура: *чжаньцуй*, *цзыцуй*, *дагун*, *сяогун*, *сыма*. Конкретный тип траура, его срок зависели от степени родства с умершим. *Чжаньцуй*⁵ – самый строгий траур, который соблюдали три года, *цзыцуй*⁶ включал нескольких видов, различавшихся длительностью срока соблюдения (от трёх лет до трёх месяцев) и использованием посоха, *дагун*⁷ мог быть девятимесячным или

семимесячным, *сяоун*⁸ длился пять месяцев, *сыма*⁹, самый лёгкий тип траура, – три месяца¹⁰.

В период траура ограничения накладывались на различные сферы жизни, в том числе и область, связанную с питанием. Конкретные траурные рекомендации, их строгость также зависели от степени родства с умершим. Траур *чжаньцуй* предъявлял самые суровые требования: не вкушать пищу в течение трёх дней, после – утром и вечером (время не было строго фиксированным) разрешалось есть *чжоу*¹¹, приготовленную из одного *и*¹² зерна, пить можно было только воду. При соблюдении однолетнего траура *цзыцуй* сразу после смерти близкого три раза отказывались от еды, после чего разрешались блюда, приготовленные из грубых зерновых, пили воду, овощи и фрукты были под запретом. На третий месяц после похорон некоторые ограничения снимались, в частности, в отношении употребления мяса, вина. Но среди соблюдавших годовой траур были и те, кто продолжал и дальше строго следовать запретам и не употреблял в пищу мяса и вина: отец, носивший траур по матери, муж, скорбящий по жене. В годовщину смерти совершали жертвоприношение *сяосян*¹³, после которого допускалось некоторое смягчение траура, например, разрешалось есть фрукты и овощи. К овощам можно было добавлять уксус и соевый соус [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 760–762].

Похожие рестрикции касались и тех, кто носил девятимесячный траур, но сроки ограничений были короче: уже после похорон им разрешалось есть мясо, пить вино. Однако они не могли позволить себе веселиться, принимать пищу в компании. Соблюдавшим пятидесятилетний или трёхмесячный траур разрешалось не есть всего один-два раза. Уже накануне похорон можно было употреблять мясо и вино, но по-прежнему недопустимым считалось делать это в компании, а также предаваться веселью. Тому, кто по состоянию здоровья не мог есть *чжоу* (что требовалось в соответствии с *ли*), разрешалось при приготовлении *чжоу* добавлять туда овощи – получая таким образом удобоваримую для организма похлёбку, которую можно было бы съесть. Если во время соблюдения траура человек заболел, с него снимались все ритуальные ограничения и ему разрешалось есть мясо и пить вино [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 761–762].

Соблюдая траур по родителям, почтительный сын должен был жить в специально сооружённой соломенной хижине *илу*¹⁴, даже не обмазанной глиной, спать на циновке, «подушка – ком земли», не допускалось вести разговоры о делах, не связанных с трауром. После похорон разрешалось придать жилищу некоторые черты «комфортности»: к поперечной балке *мэй*¹⁵ сооружали подпорку из дорогого дерева *зуй*¹⁶, обмазывали глиной соломенные поверхности (но лишь внутри помещения, наружные плоскости *илу* сохранялись в прежнем виде) [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 771].

Траурные ограничения касались и интимной жизни. Запрет делить ложе с супругой распространялся на срок от трёх месяцев до года. Конкретные установления здесь также зависели от степени соблюдаемого траура [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 773].

Возраст мог стать причиной для смягчения строгих траурных требований. Пятидесятилетним разрешалось не следовать траурному ритуалу в полном объёме. Что касается семидесятилетних, то им достаточно было лишь надеть траурную одежду и завязать атрибуты *мадедай*¹⁷. В остальном же их жизнь продолжала течь в привычном русле [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 762].

Общая тенденция в отношении строгости соблюдения траура была такова: каждое последующее событие в череде траурных церемоний влекло за собой смягчение предписаний и являлось шагом на пути возвращения к привычной жизни.

Первые послабления наступали сразу после похорон: после предания тела земле и троекратного исполнения жертвоприношение *юй*¹⁸ близким покойного разрешалось есть грубую пищу, пить воду [«Ли цзи», 2016, 19]. По истечении ста дней после смерти в нечётный день приносилась жертва *цзук*¹⁹ и менялся порядок оплакивания умершего [Сюй, 1998, 128]. С момента смерти родителя до совершения временного захоронения почтительный сын плакал, не останавливаясь – «рыдал, не замолкая». Предав тело земле в месте временного захоронения, жил в хижине *илу*, скучал по родителю, думал лишь о нём и плакал – это называлось «плакать, не оглядываясь на время». После жертвоприношения *цзук* плакали лишь утром и вечером –

«по времени». День совершения цзуку являлся важной границей, разделявшей начальный период траура (смерть и похороны), когда приносились траурные жертвы *сан цзи*²⁰, и следующий этап, в ходе которого совершались уже *цзи цзи*²¹ – счастливые жертвоприношения [Ли цзи и чжу, 1997, 1, 150].

Спустя год после смерти, на тринадцатый месяц приносили жертву *сяосян*, после чего смягчался траур: сын, живший в *илу*, мог перебраться в *эши*²², переставал носить траурную головную повязку *шоуде*²³, менял её на головной убор *лянь-гуань*²⁴, изготовленный из тонкого отбелённого шёлка, поэтому жертвоприношение *сяосян* ещё называли *лянь*²⁵ [Сюй, 1998, 128]; жертвоприношение сопровождалось музыкой, но играли при этом на простом *цине*²⁶, подчёркивая тем самым сохранение «особых» обстоятельств [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 1103]. Женщина, если речь шла о трауре по её родителям, после совершения *сяосян* возвращалась в дом супруга.

Жертвоприношение *дасян*²⁷ приходилось на начало третьего года со дня смерти. Срок трёхлетнего траура на самом деле подразумевал не три целых года, а два года и начало, «верхушку» третьего. Сын, соблюдавший траур по родителям, приходил жить во внутренние покои дома и за его пределами уже не плакал. Исполнив *дасян*, можно было есть мясо, пить вино. Однако и здесь тоже были свои правила: употреблять мясо в пищу начинали с использования сушёного мяса, пить вино – со сладкого (слабого, молодого) напитка. Смягчались требования к траурной одежде.

Когда наступал двадцать седьмой месяц после смерти родителя, совершали жертвоприношение *тань*²⁸. Приходило время снятия траура и возвращения к использованию чёрной ритуальной чиновничьей шапки, придворного платья. Предписывалось не плакать уже и внутри дома, можно было исполнять музыку на музыкальных инструментах, снимались любые (связанные с трауром) ограничения на интимную жизнь. К двадцать девятому месяцу полностью восстанавливалась привычная жизнь и порядок ношения обычных одежд [Ли цзи и чжу, 1997, 1, 82; Ли цзи и чжу, 1997, 2, 773–774].

Рассмотрим комплекс траурных церемоний через парадигму анализа ритуала перехода. Следуя концепции А. ван Геннепа, погребение является важнейшим событием для ушедшего из жизни. «Умерший достигает своего последнего пристанища» [Геннеп, 2002, 138]. Для него финальное предание земле означало окончательное отделение от промежуточной стадии, в которой он находился с момента смерти, и переход в постлиминарный период. После этого начиналось постепенное приобщение покойного к миру мёртвых. За «нормальное» осуществление этого процесса отвечают живые: именно посредством совершения ими требуемых жертвоприношений и траурных церемоний покойный проходит через стадию включения в «иной» мир. Церемония *фаньку*²⁹ – символическое «подтверждение» того, что умерший покинул «этот» мир и уже находится на пути в «другой». Жертвоприношение юй было направлено на то, чтобы душа поскорее «определилась» – обрела своё место в «ином» мире; следующий этап – церемония *цзуку*, кардинально менявшая порядок оплакивания и жертвоприношений, а следовательно, «работавшая» на закрепление нового статуса ушедшего. И сразу после цзуку начинали «приобщать» табличку умершего к родовому храму (церемония *фу*³⁰). Теперь с каждым последующим жертвоприношением ушедший из жизни становился всё ближе к сообществу покойных предков: в годовщину смерти совершали *сяосян*, на двадцать пятый месяц – *дасян*. После этого события табличку окончательно перемещали в храм предков. Когда наступал двадцать седьмой месяц, приносили жертву *тань* – уже в храме предков. Таким образом умерший окончательно приобщался к предкам, своему новому «социуму». На этом завершался его последний, ритуально оформленный путь.

Близкие покойного проходят через свою «переходную историю». Они тоже проходят через смену статуса, как и их скончавшийся родственник. Кроме того, контакты с трупом – опасны, участники ритуалов должны избавляться от любых следов взаимодействия с ним, выполнять ритуалы очищения. «Общение» с умершим (плача, припадают ему на грудь, обнимают; при переносе тела заботливо его поддерживают) и даже просто пребывание в одном с ним пространстве нарушают границу между «этим» и «тем» мирами. Граница эта требует обязательного восстановления, чтобы живые могли вернуться к привычной жизни.

Поведение живых в ходе погребально-траурных событий также имеет трёх-частную композицию. Начало отделения от коллектива (первый этап переходного ритуала) можно связать с надеванием новой одежды домашними в тот момент, когда вот-вот должна была наступить смерть.

Безмерно сокрушаясь об уходе близкого человека, живые постоянно его оплакивали, например, почтительный сын делал это всякий раз в ходе погребальных церемоний. Совершаемый близкими плач символизировал постепенное отдаление и отделение их от покойного.

Церемонии, связанные с отделением покойного от живых, о которых говорилось выше, можно рассматривать и как действия, направленные на отделение живых от покойного. «Ли цзи» указывает ещё, например, и на такие детали, символизировавшие отделение: не переступали порог дома, в котором тело готовили к погребению; при омовении покойного помощники отделяли его от живых, заслоня погребальным покрывалом; при совершении *фаньхань*³¹ не допускалось использование риса, который был приготовлен для живых; при обряджении покойного не разрешалось надевать на него подаренную другими одежду.

Одновременно совершалось отделение близких покойного и от общества живых. Об этом свидетельствовали происходящие внешние перемены – в одежде, поведении, питании, образе жизни и пр. *Санчжу*³², например, обнажал левое предплечье, распускал пряди волос на голове, стягивая их затем траурной повязкой, супруга *санчжу* тоже собирала волосы в узел пеньковым шнурком, завязывала пеньковый пояс. Это всё служило приметам начинавшегося перехода в промежуточное состояние. Окончательный переход живых в лиминальный статус происходил с совершением временного захоронения. Период так называемого «безвременья» (второй этап переходного ритуала) продолжался до постоянного погребения. Для живых этот период был связан с погружением в исполнение траурных обязанностей. М. Мосс считает, что практика траура была основана на принципе: как сын обязан во всём уступать отцу, так здравствующие должны всё оставить покойному – траур был своеобразной данью умершему, которому оставлялось всё (привычная одежда, украшения, дом). В отношении многочисленных предписаний, касавшихся траура, – пост, запрет заниматься делами, заниматься музыкой, иметь половые отношения, мыть голову в течение ста дней и др., М. Мосс высказывает мнение, что «все эти правила основаны на принципе воздержания, “истощения”, который сам по себе является следствием особой религиозной ситуации, в которой оказываются люди, когда кто-то умирает» [Мосс, 2000, 375].

Траур *чжаньуй*, например, был связан с кардинальными переменами в жизни того, кто носил его: это касалось исполнения служебных обязанностей, поведения, образа жизни (и даже места жительства), одежды, питания и прочих сфер. Находившийся в трауре был буквально изъят из нормального существования и пребывал в аномальном времени. Это состояние сопровождалось скорбью, слезами и рыданиями, самоистязанием – так живые сокрушались об уходе близкого человека. Погребение усопшего влекло за собой изменение этой ситуации. Наступал третий период переходного ритуала. Даже дорога домой от места захоронения уже может рассматриваться в прямом смысле как обратный путь и символически – как начало отделения от маргинального периода. Жертвоприношение *юй* закрепляло движение в этом направлении: именно после него начинали постепенно смягчаться строгие траурные регламентации, которые на каждом новом этапе, с каждым следующим жертвоприношением становились всё менее строгими. Таким образом, происходящие регулярно на протяжении всех погребально-траурных церемоний жертвоприношения являлись важным сопутствующим ритуальным фактором – сопровождающая церемонии на каждом этапе, они подтверждали соответствующие взаимоотношения между участниками – их отделение от прежней роли или приобщение к новой.

Жертвоприношения *дасян* и *тань* – это последние ритуальные действия, совершаемые в период трёхлетнего траура. С этими событиями для живых приходило время окончания траурного периода. К 29-му месяцу полностью восстанавливалась привычная жизнь, что означало завершение третьего периода переходного ритуала, окончательное возвращение в «нормальное» существование, полное восстановление, но уже в другом для себя статусе, новизна которого вызвана смертью близкого.

Для живых завершение промежуточного периода и окончательная реинкорпорация в коллектив могли, таким образом, растянуться на довольно длительный период. Связано это с тем, что живые, испытывающие печаль в связи с утратой близкого человека, не торопятся окончательно разрывать связь с умершим. Они периодически её возобновляют, устраивая «совместную трапезу», либо посещая могилу, либо «подкармливая» умершего, оставляя на могиле съестные припасы. Связь ослабевает постепенно и в какой-то момент прерывается. А. ван Геннеп считает, что именно последние поминки или последнее посещение могилы имеют значение обрядов отделения (по отношению к умершему) и воссоединения сообщества живущих [Геннеп, 2002, 149]. Снятие траура является прямым указанием на реинтеграцию живых.

Траур может быть рассмотрен ещё и с другой стороны. Это временной промежуток, необходимый для восстановления ритуальной чистоты социума. Потому те, кого смерть ввела в сакральное, «нечистое» состояние, нуждаются в изоляции от общества, которую они и переживают, находясь в промежуточной фазе. В таком положении они оказываются благодаря действиям, направленным на отделение, и с помощью ритуалов реинтеграции в общество (ритуалы снятия траура) из него выходят. Промежуточный период для живых может совпадать по времени и повторять смысл промежуточного периода для мёртвых, который завершается включением умершего в мир предков. В период траура живые и умерший составляют особое сообщество, находящееся между миром живых и миром мёртвых. Носившие траур отделялись от общественной жизни, на них также налагались различные запреты, которые М. Мосс, например, объясняет особой религиозной ситуацией, возникшей со смертью индивида и требовавшей от живых в их поведении осторожности, воздержания, «истощения» [Мосс, 2000, 375]. По окончании траура все запреты отменялись, траурные атрибуты снимались, что означало частичную или полную реинтеграцию – приобщение к «нормальной» жизни. Такую реинтеграцию А. ван Геннеп сравнивает с возвращением неофита в свою социальную группу [Геннеп, 2002, 135–136].

М. Элиаде поддерживает мнение А. ван Геннепа о сложности погребально-траурного комплекса. Сложность заключается в двуединой трансформации, которую претерпевает умерший: одновременно меняется его онтологическое состояние и общественное положение. Он должен пройти испытания, от которых зависит его загробная судьба, кроме этого, он должен быть принят в число «своих» сообществом мёртвых [Элиаде, 1994, 115]. Э. Кассирер считает, что «смерть никогда не является уничтожением наличного бытия – это лишь переход в иную форму наличного бытия... И мертвец всё ещё продолжает “быть”; и это бытие также не может быть осмыслено и описано иначе, нежели физическое. Если в сравнении с живыми он предстаёт бессильной тенью, то сама эта тень всё ещё обладает полной действительностью, она подобна умершему не только общим видом и отдельными чертами, но также и чувственными и физическими потребностями... Душа остаётся обращённой к материальному миру, привязанной к нему». Подносимые еда, питьё, одежда, утварь и пр. позволяют ей пребывать в хорошем состоянии и продолжить дальнейшее существование. Более того, «этот» и «тот мир» – всего лишь «различные стороны одной и той же внутренне гомогенной чувственной формы существования» [Кассирер, 2002, 2, 171–172].

А. Байбури́н находит принципиальные, как он считает, отличия погребального ритуала от традиционной схемы переходного ритуала. В погребальном ритуале, по мнению исследователя, явственно выделяются «ритуально выраженные смыслы» и «интерпретируемые концепты». Ритуально подтверждённая часть пути умершего завершается в месте захоронения, дальнейшая часть его движения в «иной» мир ритуального выражения не получает, даже если она и мыслится в концептуальной схеме ритуала. Покойный не возвращается и не интегрируется в социальный коллектив, как это происходит, например, в ходе ритуала инициации. Таким образом, ритуальный цикл для покойного оказывается незавершённым, финальная его фаза касается лишь живых, которые посредством погребения закрепили отделение умершего от живых и возвращаются к нормальной жизни [Байбури́н, Левинтон, 1990, 70].

«Интерпретируемые концепты» основываются на вере в загробную жизнь, в духовное существование человека после смерти – в этом проявляется ярко выраженная религиозная сторона погребальных ритуалов. С.А. Токарев же, например, лишает погребальный траур каких-либо религиозных побуждений (по крайней мере, сводя их до минимума), он понимает под трауром непосредственное проявление горя, печали в любой форме. Траур порождён не суеверными представлениями, а более глубокими инстинктивно-эмоциональными импульсами [Токарев, 1990, 169–170]. Однако думается всё же, что весь целиком погребально-траурный комплекс связан с иррациональным. Любое действие в ходе ритуала направлено в конечном итоге на благополучное последующее существование всех участников – пассивных (в «ином» мире) и активных (в «этом» мире).

Анализ ритуальных событий показывает, что любые действия в ходе ритуала совершались при обязательном участии родственников, близких. Они собирались вокруг тела сразу после кончины и в строгом соответствии с церемониальными установлениями и требованиями иерархии сопровождали покойного в последний путь. Многочисленные родственники, едва близкий ушёл из жизни, тут же все разом стремились к нему в дом, совершали оплакивание, расположившись в строгом порядке вокруг него [Пэн, 2005, 218–219]. Б. Малиновский, уверяя, что похоронные процедуры везде похожи, также подчёркивал важность события для родственников, которые сразу собирались возле покойного, становившегося центром религиозных действий. В его отношении выражалась любовь или почтение, тело могли гладить или обнимать. «Сразу происходит дифференциация: некоторые из родственников находятся около трупа, другие готовятся к предстоящему событию, третьи выполняют религиозные действия со священными останками» [Малиновский, 1996, 415–418]. Все сыновья, жёны принимали участие в переносе тела, заботливо поддерживая голову, руки и ноги умершего [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 763]. При совершении церемонии дальние родственники и близкие, пришедшие проститься и выразить соболезнование, занимали строго отведённые им места. «Ли цзи» упоминает, что отец и старшие братья покойного становились внизу зала тан [Ли цзи и чжу, 1997, 2, 768], то есть люди, наиболее близкие в системе родственной иерархии к покойному, занимали самое важное, сакральное в пространстве дома место. Все действия в ходе ритуала сопровождалось присутствием и соответствующим участием родственников и близких: таким образом при поддержке самого социума закреплялись перемены, происходящие в состоянии умершего. В этом мы видим проявление социальной значимости погребального-траурного ритуала, затрагивавшего интересы двух сторон – и умершего, и социума, в котором он существовал. Все члены социума обязательно приходили проститься, выразить соболезнование – тем самым общество санкционировало переход и закрепление нового статуса и для покойного, и для себя самого. 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 подобным образом сопричастность общему событию, единение всего социума.

В случае с традиционным Китаем социальное значение погребально-траурного ритуала проявляется с особой силой. М. Мосс считает, что китайские погребальные церемонии, теснейшим образом связанные со структурой семьи, являются её отражением. Погребальные действия вытекают из семейных отношений, и благодаря этой взаимосвязи в семье господствует «продолжатель традиции». Степень траура соответствует степени родства. С помощью траура выявляется как патриархальный характер семьи (реально «траур носит лишь небольшое число особенно близких родственников по материнской линии»), так и патриархальность «феодалной организации и управления в Китае» (вассал носит траур по господину, все подданные – по Сыну Неба) [Мосс, 2000, 377].

Влияние траурных церемоний на единение социума проявлялось также и в том, что от благополучного существования духов зависела стабильная жизнь и процветание живых членов семьи. Все вместе они составляли единое сообщество,

которое волновали общие заботы, в котором каждый тревожился о благоденствии другого и всего социума в целом.

Таким образом, основная роль погребально-траурного ритуала очевидна: по отношению к умершему – обеспечить переход в «иной» мир, максимально облегчив его при этом, в отношении живых – нейтрализовать неблагоприятные последствия от взаимодействия со смертью. Не вызывает сомнения объединяющая функция ритуала, которую подчёркивал Б. Малиновский: нарушенная смертью стабильность группы благодаря ритуалу с обязательностью всех его элементов оказывается в состоянии противостоять негативным факторам и центробежным силам. Ритуал заряжает общество способностью к реинтеграции и восстановлению едва не утраченных ценностей, морали, проявляя, таким образом, присущие ему регенерирующую, интегрирующую и аксиологическую функции. Совместное исполнение ритуала заставляло осознать с новой силой внутриколлективное единство, давало новый заряд, чтобы противостоять страху, отчаянию, деморализации, обеспечивая психологический комфорт для коллектива.

Библиографический список

1. Байбурин, А.К. Похороны и свадьба / А.К. Байбурин, Г.А. Левинтон // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). – М.: Наука, 1990. – С. 64–99.
2. Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983–1984.
3. Геннеп, А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: Восточная литература, 2002. – 198 с.
4. Кассирер, Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление / Э. Кассирер. – М.; СПб: Университетская книга, 2002. – 280 с.
5. «Ли цзи» («Записи о ритуале»). Главы 35–37 / предисловие, перевод с китайского языка, комментарии И.Б. Кейдун // Письменные памятники Востока. – 2016. – Том 26. – № 3. – С. 5–25.
6. Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / сост. Ян Тяньюй. – Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997.
7. Малиновский, Б. Смерть и реинтеграция группы / Б. Малиновский // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 415–421.
8. Мосс, М. Социальные функции священного / М. Мосс // Избранные произведения: пер. с фр. / под общ. ред. И.В. Утехина; науч. ред. И.В. Утехин и Н.М. Геренко; сост. В.Ю. Трофимов. – СПб.: «Евразия», 2000. – 448 с.
9. Пэн Линь. Чжунго гудай лии вэньмин [中国古代礼仪文明 / 彭林著。北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. – Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. – 299 с.
10. Сюй Цзицзюнь. Чжунго санцзан ши [中国丧葬史 / 徐吉军著。南昌: 江西高校出版社]. История похорон в Китае. – Наньчан: Цзянси гаосяо чубаньшэ, 1998. – 569 с.
11. Токарев, С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
12. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

Текст поступил в редакцию 10.09.2018.

¹ Например, инициации, брачный и др. Научная концепция переходных ритуалов или обрядов перехода была разработана А. ван Геннепом [Геннеп, А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 2002. 198 с.].

² 小斂, сяолян – погребальная церемония, т.н. «малое одевание», связанная с облачением умершего в соответствующие погребальные одежды.

³ 大斂, далян – погребальная церемония, связанная с облачением тела умершего в погребальные одежды и помещением его в гроб.

⁴ Подробнее об использовании посоха, их видах см.: [«Ли цзи», 2016, 11].

⁵ 斬衰, чжаньцуй; чжань – рубить, срубать, цуй – траурная одежда.

⁶ 齊衰, цыцуй; цзы – ровный, аккуратный.

⁷ 大功, дагун; да – большой, гун – усилие, работа.

⁸ 小功, *сяогуи*; *сяо* – малый.

⁹ 緦麻, *сыма*; *сы* – тонкая ткань (из конопли), тонкая нить, *ма* – конопля.

¹⁰ Подробнее о типах траура см., например, Пэн Линь. Чжунго гудай лии взньмин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. С. 196–198; «Ли цзи» («Записи о ритуале»). Главы 35–37. Предисловие, перевод с китайского языка, комментарии И.Б. Кейдун // Письменные памятники Востока. 2016. Том 26. № 3. С. 10.

¹¹ 粥, *чжоу* – жидкая каша. Во время траура готовили чжоу из грубых зерновых – просо, гаолян.

¹² 溢 (вместо 鎰), *и* – старая весовая единица, равная 1/16 части *цзиня*, кит. фунта, равного примерно 0,5 кг [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. Т. 2. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 297].

¹³ 小祥, *сяосян* – т.н. «малое жертвоприношение», отмечавшее годовщину смерти, после чего снимались некоторые строгие траурные ограничения.

¹⁴ 倚廬, *илу* – траурный шалаш; *и* – опираться, прислоняться, *лу* – хижина, шалаш. Возводился за центральными воротами дома. К восточной стене дома горизонтально крепили деревянное плечо размером 5 *чи* (1 *чи* = 0,32 м). К этой поперечине 楣 *мэй* (поперечная балка) пристраивали пять вертикальных решёток, наклонённых к восточной стороне. Хижину покрывали травяными циновками. Вход располагался в северной части [Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 771]. Одной стороной описанное сооружение как бы «опиралось» на стену дома, отчего и носило соответствующее название [«Ли цзи» («Записи о ритуале»). Главы 35–37. Предисловие, перевод с китайского языка, комментарии И.Б. Кейдун // Письменные памятники Востока. 2016. Т. 26. № 3. С. 10].

¹⁵ 楣, *мэй* – поперечная балка [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. Т. 2. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 621].

¹⁶ 桂, *гуй* – коричное дерево, подобный коричному дереву; роскошный, дорогой; прекрасный [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. Т. 2. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 108].

¹⁷ 麻經帶, *мадедай* – траурные атрибуты из пеньки: пояс и повязка на голову.

¹⁸ 虞, *юй* – поминальное жертвоприношение. Совершалось в доме покойного после похорон.

¹⁹ 卒哭 *цзу ку* – досл. «окончание [периода] оплакивания [без усталости]»; 卒 *цзу*, закончить, остановиться, завершить, 哭 *ку*, оплакивать.

²⁰ 喪祭 *сан цзи* – досл. «траурные жертвоприношения».

²¹ 吉祭 *цзи цзи*, досл. «счастливые жертвоприношения».

²² 室室, *эши/уши* – белёное жилище для проживания во время глубокого траура. Представляло собой маленькое сооружение в виде хижины с кирпичным валом и соломенными стенами, не обмазанными глиной, лишь только оштукатуренными известняком, без каких-либо украшений [Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 681].

²³ 首經, *шоуде* – т.н. «конопленный жгут», траурная повязка на голову в виде жгута, изготовленная из пеньки [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. – Т. 2. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 636].

²⁴ 練/練冠, *лянь/ляньгуань* – траурный головной убор из белой ткани (надеваемый при смягчении траура через тринадцать месяцев после смерти родителей) [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. Т. 3. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. С. 772–773].

²⁵ 練/練祭 *лянь/ляньцзи*, жертвоприношение при облегчении траура (по истечении 13 месяцев после смерти родителей, государя) [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. Т. 3. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 772–773].

²⁶ 素琴, *су цинь* – простой *цинь*; *су* – простой, без прикрас, некрашенный; *цинь* – цинь, музыкальный инструмент.

²⁷ 大祥, *дасян* – великое жертвоприношение. Отмечало 25-й месяц со дня смерти.

²⁸ 禫, *тань* – жертвоприношение в день снятия траура.

²⁹ 反哭, *фаньку* – досл. «возвращение [для] оплакивания». Ритуал оплакивания и принесения жертв, происходивший в храме предков, куда участники погребальной церемонии возвращались сразу после похорон [Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 978–979; «Ли цзи» («Записи о ритуале»). Главы 35–37. Предисловие, перевод с китайского языка, комментарии И.Б. Кейдун // Письменные памятники Востока. 2016. Т. 26. № 3. С. 8].

³⁰ 祔, *фу* – приобщить душу покойного к предку в родовом храме; совершить жертвоприношение покойным родителям (после трёх лет траура) [Большой китайско-русский словарь. В 4-х тт. / Сост. под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина. Т. 3. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 28].

³¹ 飯含, *фаньхань* – вложение в рот покойному риса и толчёного нефрита или раковин. 飯 *фань*, варёный рис; 含 *хань*, раковины/жемчуг и нефрит.

³² 喪主, *санчжу* – главный распорядитель всеми делами во время совершения похоронных церемоний [Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. Т. 2. С. 755]. Как правило, функции санчжу исполнял наследник (старший сын).

References

1. Baiburin A.K., Levinton G.A. *Pohorony i svadba* [Funeral and Wedding]. *Issledovaniia v oblasti balto-slavianskoi dukhovnoi kultury: (pogrebalnyi obriad)* [Research in the field of Balto-Slavic Spiritual Culture: (Funeral Rites)]. Moscow: Nauka Publ., 1990, pp. 64–99 (in Russian).
2. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. I.M. Oshanin. In 4 vols. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983–1984 (in Russian).
3. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909 (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, 198 p.)
4. Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen Bd. II Das mythische Denken*. Berlin, 1925 (Russ. ed.: Kassirer E. *Filosofija simvolicheskikh form. Tom 2. Mifologicheskoe myshlenie*. Moscow, St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2002, 280 p.).
5. «*Li czi*» («*Zapisi o rituale*»). Glavy 35–37. Predislovie, perevod s kitajskogo jazyka, komentarii I.B. Keydun [“Li ji” (“Records of Rites”). Chapters 35–37. Introduction, Translation from Chinese, Commentary by Irina B. Keidun]. *Pismennyye pamyatniki Vostoka* [Written Monuments of the Orient]. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura Publ., 2016, vol. 26, no. 3, pp. 5–25 (in Russian).
6. «*Li ji*» with translation and commentary [禮記譯註 / 楊天宇撰。上海：古籍出版社]. Comp. Yang Tianyu. In 2 vols. Shanghai, Guji chubanshe, 1997 (in Chinese).
7. Malinowski B. *Magic, Science and Religion*. Glencoe, 1948, pp. 29–35 (Russ. ed.: Malinovskii B. *Religiia i obshchestvo: Khrestomatiia po sotsiologii religii*. Moscow: Aspekt-Press Publ., 1996, pp. 415–421).
8. Mauss M. *Sotsialnye funktsii sviashchennogo. Izbrannyye proizvedeniia* [Social functions of the sacred. Selected works]. St. Petersburg: Evraziia Publ., 2000, 448 p. (in Russian).
9. Peng Lin. *The culture of Chinese ancient rites* [中国古代礼仪文明 / 彭林著。北京：中华书局]. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, 298 p. (in Chinese).
10. Xu Jijun. *The History of Funeral in China* [中国丧葬史 / 徐吉军著。南昌：江西高校出版社]. Nanchang: Jiangxi gaoxiao chubanshe, 1998, 569 p. (in Chinese).
11. Tokarev S.A. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow, Politizdat Publ., 1990, 622 p. (in Russian).
12. Eliade M. *Das Heilige und das Profane*. Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH, Hamburg, 1957. (Russ. ed.: Eliade M. *Sviashchennoe i mirskoe*. Moscow: Moscow State University Publ., 1994, 144 p.).