



LORETA POŠKAITĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

TRADICINĖ KINŲ RELIGIJA: VIENYBĖ ĮVAIROVĖJE AR PLIURALISTIŠKUMAS?

The Traditional Religion in China: It's *Unity in multiplicity* or Pluralism?

SUMMARY

The aim of this paper is to analyze some features of traditional Chinese religion, namely, the classification of religions and deities, the bureaucratization of deities, the understanding of the human soul in one's afterlife, as they were interpreted in the contradictory ways by Western sinologists. Those features are taken here as some organizing factors of Chinese religion, in order to answer the question whether they are helpful for the formation of some unity in the multiple practices and beliefs, especially from Song dynasty (X-XIII century) when such a formation was seen by imperial government as the means for the controlling of vast population.

SANTRAUKA

Šiame straipsnyje apžvelgiamos sinologų nuomonės kinų religijų klausimu, taip pat nurodomi ir analizuojami svarbiausi kinų religinę kultūrą vienijantys veiksniai bandant parodyti, ar (kiek) jie efektyviai prisidėjo prie religijų suvienodinimo (t.y. *vienybės įvairovėje* kūrimo). Terminas *tradicinė religija* šiame straipsnyje taikomas daugiausia imperinei Kinijos kultūrai nuo Song dinastijos (X–XIII a.), nes būtent jos valdymo laikotarpiu įvyko svarbūs kinų religinio gyvenimo pasikeitimai, kurie išliko iki pat Kinijos imperijos pabaigos ir net ją pergyveno. Šių pokyčių esmę galima įvardyti žodžiu *mobilėjimas*, kuris taikytinas ir tuometinėms socialinio gyvenimo tendencijoms bei atliepė imperinės politikos bei valdžios centralizavimo tendencijas. Kaip žinoma, imperijos centralizavimas ir vienybė buvo vienas svarbiausių Kinijos valstybės idealų nuo pat jos civilizacijos pradžios bei vienas tvirčiausių jos sinocentrinę politiką palaikiusių mitų, iš dalies išlikusių iki dabar. Tačiau kiek jis atitiko konkrečią istorinę realybę – tai klausimas, į kurį pastaruoju metu bando atsakyti įvairių sričių sinologai, taip pat ir kinų religijos specialistai.

RAKTAŽODŽIAI: tradicinė kinų religija, vienybė įvairovėje, pliuralistiškumas, konfucianizmas, daoizmas, budizmas.
KEY WORDS: traditional religion in China, unity in multiplicity, pluralism, confucianism, taoism, buddhism.

Kinų religija – tai ta sritis, kurios tyrinėjimo tendencijos Vakaruose kardinaliai keitėsi kas keletą dešimtmečių, ir kurios specialistų nuomonės itin prieštarauja viena kitai. Žinoma, jau praėjo tie laikai, kai kadaise išsakyta Gerorgo Hegelio mintis, jog kinai neturi jokio Dievo ir vietoj jo garbina Nieką, paskatino net ir kai kuriuos žymius kinų sinologus teigti, kad „kinams labiau rūpėjo ne religija, o filosofija. Jie nėra religingi, nes jie yra filosofiški“, nes filosofijoje jie aptinka tas *viršžemiškas* vertybes ir idealus, kurias kitų kultūrų žmonės išvelgia savo religijose¹. Šiandien kinų religijos specialistai dažniausiai ginčijasi dėl to, ar tradicinėje Kinijoje egzistavo viena religija ar kelios, o jeigu kelios, tai ar buvo kaip nors susiję, ar gyvavo tik kaip pliuralistinės višumos dalis.

Vieni sinologai laikosi nuomonės, kad tradicinėje Kinijoje gyvavo (ir šiaandien tebegyvuoja) tik viena religinė tradicija, turėjusi daugybę traktuočių ir mokyklų, bet pagrįsta jas vienijančia praktika – protėvių kultu arba protėvių dvasių garbinimu. Pasak A. Maslovo, „Kinija sukūrė turbūt labiausiai išplėtotą ir iki šiol išlikusį mirusiųjų kultą, kuris buvo *papildytas* visa likusia kultūra su ištaigingais imperatoriškais atributais ir uždaramis ezoterinėmis mokyklomis, tarp jų ir daoistine alchemija“². Kitaip tariant, visa kinų religinė praktika ir tikėjimai telkėsi aplink šeimos gyvenimą, kurio centras ir buvo šis kultas.

Kiti kinų religijos tyrinėtojai (daugiausia antropologai) teigia, kad visa kinų religija yra lokalinio pobūdžio, impli-

kuodama neapbrėpiamą Kinijos religinės kultūros įvairialypiškumą³. Lokališkumo terminas taikytinas ne vien liaudies religijai, kurios dievybių panteoną didžiąja dalimi sudarė vietinės (kaimų, miestų, tiltų, sienų, konkrečios teritorijos) globojančios dievybės, o ryšio su jomis palaikymas reikalavo specialių ritualų. Šis terminas taikytinas ir daoizmui, kurio ritualai taip pat buvo labai glaudžiai susiję su vietiniais (liaudiškais) kultais, o atskirų mokyklų mokymai bei praktika grindžiami tam tikrais veikalais, kurių nenaudojo kitos mokyklos.

Siekiant sistemiškiau aprėpti sunkiai suvokiamą kinų religinės kultūros įvairovę, sinologinėje literatūroje ji dažnai skirstoma į keturias pagrindines tradicijas: konfucianizmo, daoizmo, budizmo ir liaudies religiją, pabrėžiant, kad jos yra tarpusavyje susiję⁴. Bene dažniausiai pirmųjų trijų religijų (vadinamų institucionalizuotų religijų) sąsajos apibūdinamos terminais *trijų religijų sintezė* arba *religinio tikėjimo daugiavariantiškumas*, kurie perteikia kiniškąjį terminą *trijų mokymų vienybė* (*sanjiao he yi*)⁵. Tačiau šie apibūdinimai nėra pakankami ir patikimi norint detaliau suvokti jų ryšį bei kiekvienos iš minėtų religijų statusą, juolab religinės kinų praktikos vienybė ir įvairovė, arba šios įvairovės prigimtis⁶. Antai J. Ching, pabrėždama *išsklaidytą* gimtųjų Kinijos religijų – konfucianizmo ir daoizmo – pobūdį, siūlo jas vadinti ne religijomis, o tradicijomis, taip atskiriant jas nuo labiau institucionalizuotų iš Vakarų atėjusių religijų (tarp jų ir budizmo)⁷. Atsižvelgdama į tai, kad laikui bėgant ribos tarp liaudies religi-

jos ir kiekvienos iš trijų aukščiau minėtų tradicijų – konfucianizmo, daoizmo ir budizmo religijos vis labiau nyko, autorė teigia, kad ateityje Kinijoje turėtų likti tik viena religija – „itin sinkretizuota liaudies religija, kuri integruos ne tik daoizmo, budizmo ir konfucianizmo, bet ir krikščionybės elementus“⁸.

Kinų religijos tyrinėjimo istorijoje galima išvelgti dar vieną pastaraisiais dešimtmečiais išryškėjusią naują požiūrio į liaudies religiją tendenciją: jeigu anksčiau ji buvo atribojama nuo kitų trijų religijų (pirmiausia kaip žemesnio lygmens, labiau sinkretizuota ir mažiau svarbi (dažnai heterodoksinė) religijos forma), tai pastaruoju metu ji pradeda laikyti svarbiausia kinų religija, geriausiai įkūnijančia kultūrinį kinų tapatumą ir savitumą⁹. Vienais atvejais ji skolinosi dievybes iš kitų trijų religinių tradicijų, kitais – skolino savo kultus valstybiniais kultams, arba leido jas konfucianizuoti ir paversti visuotiniais kultais, praktikuojamais visoje valstybės teritorijoje ar didesnėje jos dalyje. Šis procesas dar labiau apsunkina kiekvienos iš šių religijų identiškumo ir jas vienijančių veiksmų paiešką, kai kuriais atvejais net ir pačių daoizmo, budizmo ar konfucianizmo sąvokų tikslumą.

Atsižvelgdami į tokią religinių kultų lokalinę įvairovę ir bent keturių religinių tradicijų komplikuotą koegzistavimą, sinologai nusprendė, kad svarbiausias jas vienijantis veiksnys yra ritualai, arba ritualinė praktika. Vienas pirmųjų tokią išvadą padarė Jamesas L. Watsonas, remdamasis pirmiausia laidojimo ritualais, kurie, jo nuomone, vėlyvojoje Kinijos imperijoje ir poimperiniu laiko-

tarpiau (autorius nurodo maždaug 1750–1920 m. laikotarpį) išlaikė vienodą bendrą struktūrą visos valstybės mastu visuose visuomenės sluoksniuose. Pasak autoriaus, Kinijos kultūra ir ideologija skiriasi nuo kitų centralizuotų valstybių tuo, kad jai svetimas universalaus tikėjimo nekvestionuojama *tiesa* propagavimas, arba centralizuotos tikėjimų sistemos diegimas – pirmiausia dėl to, kad joje nebuvo vienos bažnyčios ir vienos religinės dogmos. Užtuot siekus įstatymais ir kitomis priemonėmis kontroliuoti religinius tikėjimus, imperinės (ypač vėlyvosios) Kinijos valdžia pirmiausia kontroliavo ritualus, tokiu būdu telkdama dėmesį ne į ortodoksiją, o į ortopraktiką¹⁰. Dėl to, pasak jo, kaimiečiams labiau rūpėjo ne kokio nors ritualo prasmė (kuria jie galėjo suvokti ir aiškinti labai skirtingai), bet teisingas jo atlikimas.

Ši nuomonė susilaukė itin didelio atgarsio tarp Kinijos religijos tyrinėtojų. Nors jos kardinalumą kiti sinologai bandė kritikuoti ir *suminkštinti*¹¹, tačiau daugelis jų ir šiandien sutartinai teigia, kad kinų religijos centre yra ne religiniai tikėjimai, bet ritualinė praktika. Tai reiškia, kad, pasak S. Sangreno, „vieną ar kitą kultą Kinijos religijoje lemia ne kokios nors dievybės ar šventyklos egzistavimas, o bendruomeninis ritualas“¹². Šis kinų religijos bruožas padeda paaiškinti ir žmonių santykių su dievybėmis savitumą tradicinėje kinų kultūroje. Kaip pabrėžia daugelis tyrinėtojų, šis santykis grindžiamas ne dievobaimingumu, pamaldžia meile ar tikėjimu, bet *pasitikėjimu* (*xin*). Kitaip tariant, jis grindžiamas *abipusių mainų* principu, reiškiančiu tiesiog abipusį paslaugumą – *tu*

man, aš tau. Šis principas, įvardijamas atskira sąvoka *bao* (reiškiančia atmokėjimą, *atpildą*) ir žmonių bendravime tapęs ypač svarbiu kaip ritualinių santykių pagrindas¹³, buvo pritaikytas ir žmonių santykiuose su dievybėmis. Tai reiškia, kad į dievybes kreipiamasi ne tiek su maldomis, kiek su tam tikrais prašymais, noru palenkti jas į savo pusę ar atsidėkoti už atliktas paslaugas (išpildytus prašymus), pagerbti jų dvasinės galios efektyvumą arba *atsako galią* (*linggan*). Taigi, dievybės buvo garbinamos atsižvelgiant į tai, kiek jos sugeba atsakyti į žmonių prašymus. Tos dievybės, kurios neišpildydavo žmonių lūkesčių, galėdavo būti užmirštos, jų kultai panaikinti, šventyklos apleistos, o vietoj to iškelta kita dievybė. Toks pasitikėjimas kinams reiškia žinojimą, kad su dvasiomis bet kuriuo momentu galima susisiekti ir gauti iš jų reikiamą pagalbą, už kurią jie turėjo atsilyginti atnašavimu arba tiesiog dievybių ir dvasių maitinimu. Pasitelkę į pagalbą ritualą ir mantiką, žmonės, pasak Sangreno, galėjo manipuluoti dievybių ir dvasių įstabiąja galia, kuria jie veikė žmonių gyvenimą¹⁴. Kita vertus, tai rodo, jog toks pasitikėjimas priklauso ir nuo pačių dvasių, ir nuo žmonių.

Tačiau šių dievybių ir dvasių įvairovė bei nesuskaičiuojamumas – tai dar vienas požymis, rodantis kinų religijos pliuralistiškumą. Sinologai stengėsi išspręsti ir šią problemą, bandydami įvairiai klasifikuoti visas dieviškąsias jėgas arba dvasias (kurios kinų kalba apibendrintai vadinamos *shen*). Bene labiausiai paplitęs jų klasifikavimas pagal *prigim-*

tį, kuri įvedė Arthuras P. Wolfas, suskirstęs jas į tris grupes: *protėvių dvasias* (ar tiesiog protėvius), *piktąsias dvasias* (*gui*) ir *dievybes*¹⁵. Pirmosios yra ne kas kita, kaip mirusiųjų tėvų ir protėvių dvasios, antrosios – ne sava mirtimi mirusiųjų, savižudžių ar visuomenės marginalų (nevedusių, netekėjusių, vaikų, t.p. nusikaltėlių, prostitučių) dvasios, kurios yra alkanos, piktos ir neturinčios vietos; trečiosios – įvairių istorinių asmenybių, Kinijos istorijai ir kultūrai (kad ir vietinei) nusipelnusių mirusiųjų žmonių dvasios. Pagal tai skyrėsi ir šioms jėgoms atnašaujamas maistas. Kaip pastebi Stuartas E. Thompsonas, bene labiausiai skiriasi protėvių dvasioms ir dievybėms skirtas maistas: pirmojo (vadinamo *cai fan*) pagrindinis patiekalas yra virti ryžiai (*fan*), papildyti bent penkiais patiekalais (*cai*), kurie visi turi būti virti arba kepti, t.y. paruošti kaip žmonėms. Maistas turėjo būti patiekiamas kartu su indais bei lazdelėmis taip parodant, kad šios dvasios yra artimiausios žmonėms. Tuo tarpu dievybėms skirtas maisto (vadinamo *shengli*) pagrindą sudaro žalia kiaulės mėsa, o papildomai gali būti *patiekiami trys patiekalai* (*san sheng*) arba *penki patiekalai* (*wu sheng*)¹⁶. Šmėkloms skirtas maistas užima tarpinę padėtį tarp minėtųjų dviejų – joms aukojami ryžiai ir penki patiekalai, bet ryžiai būna nevirti, o patiekalai – patys pigiausi ir paprasčiausi. Tuo parodoma, kad jos yra bene svetimiausios žmonėms (žmonės jų dažniausiai bijojo ir tiesiog stengėsi jas numaldyti, kad nekenktų). Skiriasi ir šioms dvasioms skirtos aukojimo vietos (protė-

vių dvasioms atnašaujama ant protėvių altoriaus, esančio namuose, arba kapų, tuo tarpu šmėkloms – išoriniuose šventyklų kiemuose, už namų durų ar tose pavojingose vietose, kur tikimasi jų pasireiškimo), progos (protėvių dvasioms aukojama per protėvių gimtadienius, mirties metines, lygiadienius, sezonines šventes ir tam tikromis mėnesių dienomis, o šmėkloms paprastai aukojama septyntą mėnulio mėnesį)¹⁷.

Vis dėlto kiti kinų religijos tyrinėtojai pastebi, kad dažnai sunku išvelgti aiškų skirtumą tarp šmėklų ir dievybių, nes daugelis dievybių turi *šmėkliškas šaknis* arba demonišką prigimtį – jos yra arba sudievinčių visuomenės marginalų, ne sava mirtimi mirusių ar net nusižudžusių asmenų (kurie galėjo būti karvedžiai ar šiaip didvyriai) dvasios, arba galėjo kilti iš alkanų šmėklų, kurias žmonės, bandydami numaldyti, paversdavo globojančiomis dievybėmis. Taip atsitiko ir su viena labiausiai Kinijos pietryčių kraštuose (Fujian provincijoje) ir Taivanyje visuotinai garbinamų dievybių – Mazu, kuri, kaip pasakojama, buvo savižudė; taip pat viena svarbiausių namų dievybių – Krosnies dievu (Zao jun), kuris, kaip teigia žodinė tradicija, kildinamas iš keleto dievybių – *svetimšalių* kareivių, kurie tarnavo vietinių Jiangsu provincijos kinų namuose ir vėliau buvo šeimininkų nužudyti, bet bijant jų šmėklų keršto, vėliau jų dvasios paverstos krosnies dievybėmis¹⁸. Nėgana to, kaip pastebi C. Stevanas Harrellas, daugelis dvasių, kurias vieni žmonės priima kaip piktąsias dvasias, kitai grupei žmonių gali egzistuoti kaip protėviai; kai kurios šmėklos tam tikrose situacijose

gali įgyti dvasių bruožų, jungdamos savyje abiejų bruožus arba net tapdamos visavertėmis dievybėmis, kurioms dažniausiai atnašauja tie patys visuomenės *marginalai* (prostitutės, banditai ir pan.)¹⁹. Taigi, visų šių dieviškųjų jėgų statusas nėra aiškiai apibrėžtas ir negali būti apibrėžiamas trimis minėtomis kategorijomis.

Sinologijoje kartais pasitelkiama ir kita kiniškų dievybių skirstymo schema pagal jų vaidmenį ir priklausymą konkrečioms religinėms tradicijoms, klasifikuojant jas į *konfucianistines* (ar valstybinės reikšmės), *daoistines*, *budistines* ir *liaudiškas*. Pagal tai galėjo skirtis ir joms atnašaujamos aukos: daoistinės dievybės (ypač aukščiausios, laikomos visuotinės gyvybinės energijos ar energetinėmis Dao emanacijomis) nepriima krauju paženklintos aukos; budistinės dievybės, kurių svarbiausias bruožas – gailestingumas, priima tik gėles, vaisius ir smilkalus ir nepriima jokių jutimus turinčių būtybių, tuo tarpu liaudiškos dievybės, būdamos žemiškos ir žmogiškos prigimties, dažnai netgi žmogiškai besielgiančios ir turinčios gana prieštarinę biografiją, reikalavo, kad joms būtų aukojama visa tai, ką valgė žmonės.

K. Stevensas net nurodo svarbiausius šių dievybių ikonografijos skirtumus, padedančius nustatyti jų priklausomybę vienai ar kitai kategorijai: pvz., budistinės dievybės paprastai vaizduojamos ramiais, *transcendentiniais* veidais, sėdinčios sukryžiuotomis kojomis ir apsirengę kukliais vienuolio apdarais, daoistinės dievybės – liesos, su juoda barzdele ir smulkia daoisto karūna, laikančios butelinį moliūgą; liaudiškos dievybės

vaizduojamos kaip valdininkai su privalomu atributu – raudona ar juoda barzda, abiejomis rankomis priešais krūtinę laikančios lentelę (jeigu jos vyriškos giminės). Tačiau daoistų nemirtingieji irgi gali būti vaizduojami kaip imperijos laikų intelektualai – valdininkai, apsirengę ilgais apdarais, laikantys vėduokles, moliūgus, muzikos instrumentą ar vėduoklę. Be to, moliūgus rankose laiko ir kai kurios liaudiškos dievybės, kuriomis galėjo tapti kažkada gyvenę ir daoizmui pritarę gydytojai ar vaistažolių rinkėjai. Nors dievybių statulų drožėjai dažnai stengėsi laikytis tam tikrų ikonografijos principų ir skiriamųjų bruožų, tačiau, kaip pastebi autorius, kūrybingesnių autorių padarytas dievybės galėjo identifikuoti nebent ją patalpinusios šventyklos savininkai, o kartais ir jis nieko negalėdavo pasakyti²⁰.

Tad kyla klausimas, kaip suderinti šią dievybių klasifikaciją bei ją atitinkančius aukojimus su pirmąja minėta schema. Be to, daugelis budistinių dievybių laikui bėgant įgijo daoistinių ir liaudies dievybių bruožus bei funkcijas, lygiai kaip konfucianistinės dievybės galėjo virsti liaudiškomis arba atvirkščiai, o kartais egzistuoti keliose religinėse tradicijose tuo pačiu metu, bet su skirtingomis biografijomis ir funkcijomis. Turbūt atsižvelgdamas į tai, Stevensas pateikia dar kitokią dievybių klasifikaciją, skirstydamas jas į rūšis arba *ordinus*: *Dangiškąsias* (prie kurių priskiriamos budistinio, daoistinio ir liaudies panteono viršūnėje esančios dievybės – mitologiniai herojai, kultūros kūrėjai bei išradėjai) ir *žemiškąsias* (kurios yra liaudiškus kultus sudarantys po mirties sudievinti

vyrai ir moterys, dangiškaisiais biurokratais tapę visokie didvyriai ir dorybingieji, vietinių mirusiųjų žmonių dvasios, atskleidę savo paslaptinę galią kokiam nors sapne ar stebukle²¹. Pabaigai galima paminėti dar vieną dievybių hierarchizavimo schemą, kuri galutinai susiklostė Ming – Qing dinastijose, ir kurią atitiko atnašavimai, skirstomi į didžiuosius, vidutinius ir mažuosius. *Didieji atnašavimai* – tai beveik išimtinai paties imperatoriaus atliekami atnašavimai Dangui, dangaus ir žemės dvasioms (kurias, pasak Maslovo, sudarė mirusiųjų dvasios *shen* ir *po*, atitinkamai nukeliavusios į dangų ar į žemę), imperatoriaus protėvių dvasioms, taip pat Konfucijui. *Vidutiniai atnašavimai* buvo skirti Saulės, Mėnulio, Didžiųjų grįžulo ratų bei kitų planetų, taip pat vieno iš mitologinių-kultūrinių didvyrių Shenong dvasioms. Juos galėjo atlikti artimiausi imperatoriaus patikėtiniai ar net imperatorienė. *Mažieji atnašavimai* – tai vietinėms globojančioms, ilgaamžiškumą ir kitokią gerovę nešančioms dievybėms skirti atnašavimai²².

Kaip matome, šios įvairios dievybių klasifikacijos neišsemia ir neapėpia visos kinų dievybių įvairovės, įnešdamos tam tikrą tvarką ir vieningumą tik tam tikru aspektu. Be to, nėra aišku, kuri iš šių schemų buvo plačiausiai taikoma realioje religinėje praktikoje. Panašu, kad jos yra daugiau teorinės schemas, kurias daugiausia pasitelkia kinų religijos tyrinėtojai.

Vis dėlto tradicinė kinų religija pasižymi vienu savitu bruožu, kuris turėjo įtakos savotiškam dievybių struktūravimui. Tas bruožas – tai dievybių panteo-

no biurokratizacija, bylojanti, kad jų pasaulis kinų kultūroje suvokiamas ne kaip alternatyva žmogiškajam pasauliui, o kaip pastarojo pratęsimas. Tai reiškia, jog žmonių ir dievybių, o taip pat dievybių tarpusavio santykiai tvarkomi pagal tuos pačius biurokratinis principus kaip ir *žemiškosios* arba žmogiškosios, imperinės valdžios. Dievybių biurokratizacijos tendencija išryškėjo daoizme jau pirmosiose jos mokyklose (IV–V a.) ir galutinai įsitvirtino visos imperijos mastu 10–11 a. (t.y. Song dinastijos laikotarpiu, kuriame buvo itin išplėtotas ir galutinai suformuotas valdininkijos aparatas). Neatsitiktinai, kaip pastebima, daoistinių dievybių panteonas buvo bene labiausiai biurokratizuotas²³. Ne mažiau biurokratizuotas buvo požemio dievybių pasaulis (*diyū*), kuris nuo 10–11 a. dažniausiai išivaizduojamas kaip 10 teismų biuras su savais teisėjais (magistratais), jiems padedančiais sekretoriais ir visokiais poklaikiais valdininkėliais, su kuriais turėjo susidurti visus teismus per eiti pasmerkta mirusio žmogaus dvasia.

Ką reiškia ši dievybių panteono biurokratizacija? Ji reiškia, kad pagrindinis dievybės (ypač aukščiausios) identifikacijos kriterijus buvo ne jos asmeninės savybės, bet pareigos (postas). Dievybės buvo skirstomos į postus kaip valdininkai, jos turėjo titulus ir rangus, savo valdomas teritorijas. Šis bruožas atsispindi ir ikonografijoje: dievybių statulos aprenktos valdininkų rūbais, dauguma jų laiko rankose valdovų regalijas. Jų šventyklas, kaip ir magistratų valdas, saugo visokie klerikai ir kareiviai (t.y. jų funkcijas atliekančios dievybės), jos netgi atlikinėja kasmetinį savo valdų patikrini-

mą – *apvažiuoja* jas, sėdėdamos palankiuose. Šios dievybės-funkcionieriai, kaip ir žemiškieji valdininkai, galėjo gauti postą ir jį prarasti, būti pažemintos ar paaukštintos pareigose, net baudžiamos fiziškai, jei neatlikdavo savo pareigų²⁴. Jos galėjo būti ir papirkinėjamos – visiškai kaip ir korumpuoti valdininkai (ypač *korumpuotos* buvo požemio dievybės, nes visi mirusieji bei jų gyvi palikuonys norėjo palengvinti kančias už nusizengimus ir kuo mažiau užtrukti teismuose). Su dievybėmis buvo komunikuojama taip pat biurokatiškai – raštu, siunčiant joms įvairius dokumentus ir tekstus, kurie buvo parašomi ir ritualų metu sudeginami, t.y. nusiunčiami dievybėms²⁵.

R. von Glahnas skirsto visą šį dievybių panteoną į keturis hierarchinius lygmenis: namų kultūrą, lokaliųjų globojančių dievybių, aukščiausių dievų ir regioninių kultūrų centrų. Tačiau, kaip jis pastebi, šie lygmenys ir jiems priklausiančios dievybės nebuvo griežtai susieti subordinacijos principu, o kiekvienos dievybės jurisdikcijos teritorijos pranokdavo konkretaus lygmenis apibrėžtas ribas ir dažnai persipindavo viena su kita, tuo tarpu dievybės taip pat dažnai keisdavo savo *tarnavimo* vietas priklausomai nuo pačių žmonių palaikymo²⁶. Galima pastebėti ir dar vieną dievybių biurokratizacijos ypatumą: į *dangiškosios biurokratijos aparatą* buvo įtraukiamos ne visos dievybės, jam nepriklausė net kai kurios itin svarbios dievybės – pirmiausia moteriškos Bodhisattva Guanyin (viena svarbiausių ir mylimiausių dievybių, atsakinga už vaisingumą ir vaikų gimstamumą), Mazu, daoistų nemirtingieji (xian), Mulian, taip pat visokios

karingos, ekscentriškos ir pasileidę dievybės, kurioms skirti ritualai dažnai skirdavosi nuo *ortodoksinių*, biurokratinėms dievybėms skirtų ritualų (pvz., jie atliekami ne dieną, o naktį, kas yra netgi amoralu, nes griaua įprastinę gyvenimo tvarką; jiems deginami ne smilkalai, o cigaretės ir pan.)²⁷. Taigi, dievybių panteonas gali būti traktuojamas ne kaip biurokratinio, griežtai centralizuoto žmogiškosios valdžios aparato analogas, bet kaip visos kinų visuomenės su įvairiomis marginalų grupėmis atspindys – visuomenės, kuri sunkiai pasiduoda totaliam suvienijimui ir pačiai vienybės idėjai.

Bandant atsakyti į straipsnio pavadinime iškeltą klausimą apie tradicinės kinų religijos vieningumo paieškas, būtina apsistoti ties itin svarbia pomirtinio sielos gyvenimo samprata, kuri turėjo įtakos ne tik kinų laidojimo ritualams, bet ir teodicėjai. Ankstyvojoje sinologijoje gana paplitusi nuomonė, kad kinai iki budizmo atėjimo neturėjo aiškios pomirtinio sielos gyvenimo ir požemio koncepcijos, kurią į Kiniją atnešė ne kas kitas, o budizmas. Ši stereotipinė nuomonė dabar jau paneigta remiantis archeologiniais tyrinėjimais ir ankstyvųjų, klasikinių kinų religijos bei filosofijos tekstų studijomis. Jos parodė, kad kinai šio pomirtinio sielos gyvenimo samprata pradėjo formuoti dar priešimperinėje Kinijoje (maždaug VI a. pr. Kr.), o ankstyvojoje Kinijos imperijoje buvo išdėstyta žymiausiuose to meto veikaluose – konfucianistiniame kanone *Ritualų užrašai (Liji)*, daoistų religiniame veikalė *Didžiosios Ramybės kanonas (Taiping jing)* bei *Heshang* komentare Laozi tekstui²⁸.

Tiesa, ši samprata buvo gana prieštaringa, paini, įvairiai traktuojama, ir tyrinėtojai iki šiol nesutaria dėl kiniškų sielų skaičiaus bei terminų.

Kinai manė, kad kiekvienas gyvas žmogus, kaip ir visas kosmosas, yra sudarytas iš dviejų polių jėgų – *yin* (tamsios, moteriškosios, silpnosios, sunkios, pasyvios) ir *yang* (šviesios, vyriškosios, stiprios, lengvos, aktyvios), kurios atitinkamai siejamos ir su tam tikrais vidaus organais, ir su dvasiomis arba sielomis. Kitaip tariant, kiekvienas žmogus turi ne vieną, o keletą sielų, kurios sudaro bendrą, kompleksinę sielą (*ling*). Tos sielos yra dviejų tipų, atitinkančių *yin-yang* charakteristikas: *po* (sunki, tamsi) ir *hun* (lengva, šviesi). Priimta manyti, kad žmogus turi 4 *po* ir 3 *hun* sielas, nors kai kurie tyrinėtojai pateikia ir kitokių jų skaičiaus variantus²⁹. Kartais *po* dar vadinama kūniška siela (*xing po*), nes ji sudaryta iš žemiškosios *qi*, o *hun* – energetine, *dvasine* siela (*hun qi*, nes ji sudaryta iš dangiškosios gyvybinės energijos *qi*). Viena iš konfucianistinių kanonų *Zuo zhuan* (*Zuo* komentarų Pavasario ir rudens kronikai – *Chunqiu*) teigiama, kad žmogui gimus, pirmiausia atsiranda *po*, o vėliau pozityvioji jos dalis virsta *hun*. Kai kurie Han laikų konfucianistai teigė, jog *hun* sudaro žmogaus dvasingumo ir intelekto pagrindą, taigi valdo jo *dvasią* (*shen*, kartu širdį), o *po* siejama su klausa ir rega, arba pojūčiais, taigi ji valdo žmogaus kūną. Nėgana to, daoistai siejo *hun* su vyriškumu (ji ateina ir išeina pro nosį, komunikuoja su Dangumi, t.y. vyriška sfera), o *po* – su moteriškumu (ji ateina ir išeina pro burną)³⁰.

Žmogui mirus, šios dvi sielos išsiskiria – *hun* pakyla į Dangų, o *po* nusileidžia į žemę, nes pirmoji yra aktyvesnė, turi didesnę judėjimo laisvę, o antroji – sunkesnė, labiau prisirišusi prie kūno (kar-tais sakoma, kad *hun skrenda*, o *po grimz-ta*³¹). Tačiau pirmąją mirties akimirką ar-timieji nenori patikėti, kad žmogus juos paliko. Jie mano, kad *hun* paliko jį tik lai-kinai ir kad galima ją sugražinti tiesiog pašaukiant. Tam atliekamas vienas pir-mųjų laidotuvių ritualų – *sielos šaukimo* ritualas (*zhao hun fu po*), kad *hun* siela vėl susijungtų su *po* siela³². Ši savita pomir-tinio žmogaus sielos gyvenimo sampra-ta turėjo įtakos ir vienam svarbiausių ki-nų laidotuvių ritualus formavusių tikė-jimų (ar idėjų), jog žmogaus kūnas ir sie-la atsiskiria vienas nuo kito tik jam mi-rus, dėl to vienas iš laidotuvių ritualų tikslų buvo išlaikyti jas kartu pradinia-me mirties etape bei padėti joms tinkamai atsiskirti. Kitaip tariant, šie ritualai turėjo padėti tinkamai palydėti dvasią.

Dabar turėtų kilti klausimas, ar kinai tikėjo amžinu sielos (sielų) gyvenimu po žmogaus mirties? Atsakymas būtų: ir taip, ir ne. Taip, nes nuo seniausių laikų kinai tikėjo, kad mirusiųjų sieloms, kaip ir gyviesiems, reikia maisto, nes alkanos ir nepamaitintos sielos greičiau išsisklaidys arba sunyks. Tai reiškia, kad sielos po mirties išlieka, bet tam tikrą laiką (kaip kinai sako: *naujai mirusiojo siela yra didelė, o seniau mirusiojo – maža, pirmojo yra sunkesnė, o antrojo – lengvesnė*). Laikui bėgant jos išsisklaido arba ištirpsta pir-mapradėje *qi*, prarasdamos savo indivi-dualumą. Štai kodėl tradicinėje Kinijoje paprastai buvo atnašaujama tik kelių kartų protėvių sieloms (7, 5, 2), priklaus-

somai nuo mirusiojo ir jo šeimos sociali-nės padėties, jo užimtos vietos valdžios hierarchijoje. Aišku, kad turtingo ir kil-mingo žmogaus siela yra stipresnė ir il-gaamžiškesnė, nes jo kūnas stipresnis (kadangi jis buvo geriau maitinamas jam gyvam esant ir jam gausiau atnašauja jo palikuonys). Nepaisant to, jog žmogui mirus jo sielos atsiskiria nuo kūno, visgi aukojimų praktika leidžia manyti, jog sielos išlikimas priklauso nuo kūno išli-kimo. Neatsitiktinai didelis dėmesys bu-vo skiriamas mirusiojo kūno išsaugoji-mui – tam buvo daromi karstai itin sto-romis sienomis, į mirusiojo burną buvo dedamas nefritas, kuris neleisdavo kūnui greitai suirti, arba net visas kūnas buvo vyniojamas į nefrito plokšteles.

Savaime aišku, kad sudarkyto kūno siela turėdavo mažiausiai šansų išlikti. Ši samprata aiškiai atliepia konfucianistinę ideologiją ir jame akcentuojamą sūniško nuolankumo (*xiao*) dorybę, pagal kurią kiekvienas vaikas privalo saugoti savo kūną kaip tėvų dovaną, antraip jis ižeis tėvus. Štai kodėl konfucianistai nuo Song dinastijos pradžios stipriai priešinosi bu-distų įvestai kremavimo praktikai, o Ming dinastijoje net buvo pasiektas ofi-cialus ir griežtas jos uždraudimas (nes negriežtų, trumpalaikių uždraudimų bū-ta ir anksčiau). Nepaisant to, kremavi-mas Kinijoje nuo Song dinastijos buvo daugiau ar mažiau praktikuojamas (kaip tam tikra išimtis tam tikrų sluoksnių mi-rusiems ar mirusiems tam tikra mirtimi, neleidžiančia jų palaidoti).

Vis dėlto ši žmogaus sielos ir jos po-mirtinio gyvenimo samprata nebuvo to-kia aiški ir vienalytė, kaip gali pasirodyti

iš šio aprašymo. Egzistavo daugybė varijuojančių interpretacijų. Pagaliau tai, ką vakariečiai savo kalboje vadina sielomis ar dvasiomis (angl. *Spirit, soul*), kinai įvardijo daugybe žodžių – *hun, po, shen, gui, ling*³³, kurie, kaip pastebima, dažnai buvo vartojami sinonimiškai, pakaitomis arba juos sujungiant (*guhun, guishen*). Maslovas pateikia kitokią pomirtinio sielų likimo sampratą: šios dvi sielos *hun* ir *po* žmogui mirus virsta kitokios kokybės sielomis – *hun* siela tampa *dvasia* – *shen*, kuri yra pozityvesnė ir galingesnė, o *po* siela – *gui* (šiandien kalboje reiškia šmėklą)³⁴. Taip pat egzistuoja nuomonė, kad visų gerų žmonių sielos po mirties tam-

pa pozityviomis dvasiomis *shen*, o blogų (banditų, prostitučių, socialinių marginalų) – *gui*, kurios yra vienišos, alkanos, kerštaujančios, piktos ir neturinčios vietos, taigi reikalaujančios, kad kas nors jas pamaitintų³⁵. Remdamiesi vėlyvosios imperinės Kinijos laidotuvių ritualų tyrinėjimais, keli sinologai pateikė dar vieną versiją: esą mirusysis turi tris sielas – *shen, hun* ir *po*, kurios atitinkamai lokalizuojasi trijose skirtingose vietose: protėvių lentelėje, kape ir požemio (pragaro teismų) pasaulyje. Jų manymu, laidotuvių ritualai skirti tinkamai palydėti kiekvieną iš šių dvasių ir padėti kiekvienai jų įsitaisyti savo vietoje³⁶.

IŠVADOS

Kaip parodė svarbiausių kinų religijos aspektų – keturių svarbiausių religijų (konfucianizmo, daoizmo, budizmo ir liaudies) santykio, nesuskaičiuojamų dievybių panteono, pomirtinės žmogaus sielos sampratos – analizė, jų įvairovė yra sunkiai išspraudžiama į kokių nors sąvokų, ypač dualistinių, rėmus ar kokius nors klasifikacinius modelius. Tai yra daugiau teorinės schemos arba *tinklas*, iš kurio nuolat išslysta konkreti religinė praktika. Todėl tra-

dicinės kinų religijos vienybė, kad ir pasireiškianti nepaprasta savo įvairove, atrodo tokia pat sunkiai įgyvendinama bei suvokiama, kaip ir visos kinų visuomenės bei imperijos gyvenimas. Tačiau jos ieškojimas negali būti neprasmingas, nes jis paneigtų nuolatines oficialiosios religijos ir valdžios pastangas suvienodinti ir kontroliuoti Kinijos žmonių gyvenimą – pastangas, kurios atskirais Kinijos imperijos laikotarpiais buvo gana sėkmingos.

Literatūra ir nuorodos

- 1 Fung Yu-lan. A Short History of Chinese Philosophy // *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lan*. – Beijing: Foreign Languages Press, 1991, p. 197.
- 2 A. Maslov. *Kitaj. Ukroščeniye drakonov*. – Moskva: Aleteja, 2003, p. 317.
- 3 Richard von Glahn. *The Sinister Way*. – Los Angeles and London: University of California Press, Berkeley, 2004, p. 11.

- 4 M. Shahar, R. P. Weller. Introduction: Gods and Society in China // *Unruly Gods. Divinity and Society in China*. Ed. M. Shahar, R. P. Weller. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1996, p. 1; J. Ching. *Chinese Religions*. – London: The Macmillan Press, 1993; L. S. Vasiljev. *Kulti, religiji i tradiciji v Kitae*. – Moskva, 2001. Šios knygos autorius liaudies religiją įvardija tiesiog kaip „sinkretinė“ religiją.

- ⁵ Ši sintezė pradėjo formuotis 9–10 a., o oficialiai buvo įvardyta daoizme 13–14 a., tad pagrindiniai jos iniciatoriai buvo reformuoto daoizmo atstovai. Ji apibūdinama populiariais posakiais: *Kiekvienas kinas yra ir konfucianistas, ir daoistas, ir budistas vienu metu – konfucianistas, kai jam gerai sekasi, daoistas – kai turi egzistencinių problemų, budistas – kai ruošiasi mirti; Daoizmas – tai širdis, budizmas – kaulai, konfucianizmas – kūnas (daxin, fogu, rurow); Kiekvienas kinas dėvi konfucianisto kepurę, daoisto chalatą ir budisto sandalus.* Tai reiškia, kad šie trys mokymai kinų sąmonėje dažnai iškyla kaip neatsiejamas kompleksas idėjų ir praktikų, kurias konkrečiais gyvenimo momentais galima panaudoti konkrečioms problemoms spręsti. Tokių trijų religijų koegzistavimą vienoje vietoje ir vieno žmogaus širdyje pirmąsias galima paaiškinti šių religijų aukščiausių šventybių (Tian, Dao, Budos) sampratomis. Visi jie – ne personifikuoti dievai, transcendentaliūs žmogiškajam pasauliui, o beasmenės imanentiškos jėgos, glūdinčios žmogaus viduje kaip jo prigimties pradai. Kartu jos yra visuotinės tvarkos ir moralės principai, reguliuojantys kosmoso raidą ir kiekvieno žmogaus gyvenimą iš vidaus. Todėl jų ieškoti reikia ne kažkur toli, o savyje (daoistai teigia: *Neišėik iš namų – ir pažinsi Dao*; konfucianistai: *Dangus suteikia žmogui prigimtį, ir jos tobulinimas bei saviugda padeda pažinti Dangų*; budistai: *Kiekvienas žmogus turi budos prigimtį*, neokonfucianistai: *Visas pasaulis slypi žmogaus širdyje*). Negana to, Dao, Tian (Dangus), Buda – tai tik sąlyginis aukščiausias tikrovės įvardijimas, tiksliau, kelias į ją. Tikrasis šventybės patyrimas, tikrosios būties patyrimas pranoksta bet kokios formos ir vardo ribas. Dėl to šios šventybės galėjo būti toleruojamos viena šalia kitos, suvokiant jas kaip vieną iš kelių, iš kurių nė vienas nėra aukštesnis ar vertesnis už kitą. Taip buvo teigiama teorijoje, tačiau praktikoje arba realiame gyvenime konfucianistai dažnai bandė parodyti savo kelio pranašumą ir kontroliuoti kitų religijų praktikas, bet ne visada jiems tai pavykdavo.
- ⁶ Antai H. Maspero aiškiai sukritikavo šią trijų religijų vienybės koncepciją, teigdamas, kad „tai yra viena iš neteisingų sampratų apie Kiniją“, neturinčių nieko bendra su tikrove. Pasak jo, kinai, kaip ir bet kuris iš mūsų, vargu ar sugebėtų vienu metu tikėti budistine pasaulėžiūra, teigiančia, kad „nėra jokio aukščiausio dievo, val-

dančio pasaulį, o visi dievai yra tik nereikšmingos būtybės, turinčios ribotas galias ir pavaldžios gimimo bei mirties (dėsniams), žemesnės už Buddhas, pasiekusias tobulumą prašviesėjimo pagalba“, daoistine pasaulėžiūra, teigiančia, kad „pasaulis yra valdomas trijų personalizuotų, visagalių ir amžinų aukščiausių dievybių, vadinamų Trimis tyraisiais“ ir konfucianistine pasaulėžiūra, teigiančia, kad „aukščiausia jėga, valdanti pasaulį, yra Dangus, kuris yra beasmenis, bet turintis sąmonę“. Todėl, kaip teigia Maspero, „žmonės nepraktikuoja nei šių trijų religijų kartu, nei kiekvienos jų atskirai“, vietoj jų praktikuodami liaudišką religiją, kuri daug ką perėmė iš šių trijų religijų, bet kuri kartu nuo jų skiriasi. Žr.: H. Maspero. *Taoism and Chinese Religion*. Transl. by Frank A. Kierman, Jr. – University of Massachusetts Press, Amherst, 1981, p. 77–78.

⁷ J. Ching. *Chinese Religions*. – London: The Macmillan Press Ltd, 1993, p. 9.

⁸ Ten pat, p. 216.

⁹ Tiesa, jos apibrėžimas – tai dar vienas klausimas, dėl kurio nesutaria tyrinėtojai. Vieni vadiną ją pasaulietine (t.y. praktikuojama ne religijos profesionalų, tarnaujančia labiau utilitaristiniams tikslams), kiti – išsklaidyta (priešinga institucionalizuotai), tretis – „vietinė“ (t.y. besiremiančia ne kanoniniais literatūrine kalba parašytais veikalais, o vietine žodinės perdavos ir liaudies meno tradicija) ir panašiai.

¹⁰ James L. Watson. *The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance // Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Eds. James L. Watson, Evelyn S. Rawski. – University of California Press, Berkeley, 1988, p. 10–11.

¹¹ Antai Evelyn S. Rawski pastebi, kad Watsoną pabrėžti ritualą pirmąsias paskatino tikėjimo ir ritualo atskyrimas, kuris, jos nuomone, yra neįmanomas. Nes, pasak jos, bet kokie ritualai, net ir protėvių kulto bei laidojimo, yra pagrįsti tam tikrais tikėjimais, arba išreiškia tikėjimus. Tik Kinijos valdžia bei kultūrinis elitas, stengdamiesi diegti žmonėms tam tikras vertybes (ortodoksiją) ir elgesio modelius (ortopraktiką), dažniau pastarąją rinkosi kaip priemonę diegti ortodoksiją. Kitaip tariant, ji žvelgė į tikėjimą ir praktiką ne kaip į atskirus, bet kaip vienas kitam darančius įtaką religijos elementus, tokiu būdu tiesiog palaikydami Konfucijaus pedagoginę nuo-

- statą mokyti ne žodžiais, o elgesio pavyzdžiu. Plačiau apie tai žr.: Evelyn S. Rawski. A Historian's Approach to Chinese Death Ritual // *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, p. 22–28. Kitas kinų religijos tyrinėtojas Richardas von Glahnas taip pat nesutinka su Watsono nuomone teigdamas, jog kinų religijoje ritualo negalima atriboti nuo tikėjimo ir bendrųjų vertybių, nes „ritualinės formos ne mažiau nei *ideologijos* buvo lanksčios ir pavaldžios pragmatiškoms interpretacijoms bei pritaikymui.“ Žr.: Richard von Glahn // *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, p. 11. Ko gero, viena svarbiausių tokio ritualo ir tikėjimo atribojimo priežasčių – tai daugelio antropologų pasirenkama lauko tyrimų metodologija, apribojanti jų tyrimėjimus keliomis konkrečiomis vietovėmis ir praktikomis ir nepadedanti susieti šių tyrimų su bendresniu teoriniu kontekstu, t.y. tam tikrais religiniais kanonais ir bendrais tekstais, kurių studijomis dažniau užsiima kultūros (ir religijos) istorikai. Šią priežastį nurodė E. S. Rawski. Žr.: *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, p. 22.
- ¹² Steven P. Sangren. *History and Magical Power in a Chinese Community*. – Stanford, California: Stanford University Press, 1987, p. 32.
- ¹³ Plačiau apie šį principą žr.: Lien-Sheng yang. The Concept of pao as a Basis for Social Relations in China // *Excursions in Sinology*. – Cambridge: Harvard University Press, 1969, p. 291–309.
- ¹⁴ Steven P. Sangren, ten pat, p. 30.
- ¹⁵ Arthur P. Wolf. Gods, Ghosts, and Ancestors // *Religion and Ritual in Chinese Society*. – Stanford, California: Stanford University Press, 1974, p. 131–182.
- ¹⁶ Stuart E. Thompson. Death, Food, and Fertility // *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, p. 77–80.
- ¹⁷ C. Stevan Harrell. When Ghost becomes a God // *Religion and Ritual in Chinese Society*, p. 194–195.
- ¹⁸ Plačiau apie tai žr.: Chard Robert L. *Folktales of the God of the Stove*. – *Hanxue Yanjiu* (Chinese studies) 8 (1), 1990, p. 174.
- ¹⁹ C. Stevan Harrell // *Religion and Ritual in Chinese Society*, p. 195.
- ²⁰ Plačiau apie kiniškų dievybių ikonografiją žr.: K. Stevens. *Chinese Gods*. – Hong Kong: Collins and Brown, 1997, p. 20–25.
- ²¹ Ten pat, p. 12.
- ²² A. Maslov. *Kitaj. Ukroščenije drakonov*. – Moskva: Aleteja, 2003, p. 237–238.
- ²³ Daoistinių dievybių panteono viršūnę jau nuo IV–V a. užėmė *Trys tyrieji Dangiškieji garbingieji* (*Sanqing Tianzun*), kurie iš tikrųjų buvo abstrakčios koncepcijos (jų trejybę sudarė Pirminės pradžios dangiškasis garbingasis *Yuanshi tianzun*, dar vadinamas Nefritiniu tyruoju, Aukščiausiojo tyrumo dvasinės brangenybės dangiškasis garbingasis *Shangqing lingbao tianzun* ir Didžiojo tyrumo Dao ir galios Dangiškasis garbingasis *Taishang daode tianzun*, kuris yra ir Laozi. Šie trys garbingiausieji siejami su trimis pasaulio pradžios fazėmis, trimis energijomis (tikrąja pirmaprade, pradine ir paslaptina), trijomis energijos formomis (*qi*, *jing* ir *shen*) ir pan. Po šios trejybės pagal hierarchiją eina Nefritinis imperatorius – *Yu Huang Shangdi*, kuris, kaip tikima, valdo Dangų lygiai taip pat, kaip kinų imperatorius – žemę, o liaudies ir budizmo religijoje jis buvo laikomas visų likusių dievybių valdovu, valdančiu ir požemio pasaulį, ir netgi sprendžiančiu ginčus tarp pačių dievybių, taigi, atsakingu už teisybės įtvirtinimą žemėje ir danguje. Jis turi keturis sargybinius, kurių pareigos analogiškos žemiškųjų ministrų pareigoms. Po jo daoistiniame panteone eina trys dangiškieji valdininkai, Penkių pasaulio kryptių valdovai, 32 dangų generolai ir t.t. Song dinastijos imperatorius Zhenzong, ypatingai prijautęs daoizmui, dosniai apdovanojo daugelį daoistinių dievybių įvairiais pagarbos titulais. Tiesa, pats aukščiausias rangas – *dieviškasis valdovas* – *dijun* buvo suteiktas tik dviem dievybėms, bet daugeliui jų atiteko žemesnis antrojo rango *karaliaus* titulas. Žemesnių dievybių vaizdiniai buvo siunčiami rūmų audiencijos pas aukščiausią dievybę; o kai kurių jų titulai skambėjo gana sudėtingai, pvz.: „Rytų pasienio amžininko su Dangumi didysis išminčius – imperatorius“ – *Dongyue qitian dasheng di*, ir pan. Plačiau apie tai žr.: Richard von Glahn, ten pat, p. 158–160; plačiau apie daoistinių dievybių biurokratiją ir hierarchiją žr.: H. Maspero, ten pat, p. 88–93.
- ²⁴ Plačiau apie tai žr.: H. Maspero, ten pat, p. 87; P. B. Ebrey, P. N. Gregory (eds.). *Religion and Society in T'ang and Sung China*. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993, p. 7–8.
- ²⁵ Plačiau apie kai kurių raštų panaudojimą daoistų ritualuose žr.: Kristofer M Schipper. The

- Written Memorial in Taoist Ceremonies // *Religion and Ritual in Chinese Society*, p. 309–324.
- ²⁶ Robert von Glahn, ten pat, p. 160–161.
- ²⁷ Plačiau apie kai kurių iš šių dievybių kultus ir istorijas žr.: M. Shaha. Vernacular Fiction and the Transmission of God's Cults in Late Imperial China // *Unruly Gods*, p. 184–211; taip pat žr. R. P. Weller straipsnį iš to paties rinkinio.
- ²⁸ Šiuos šaltinius nurodė Ying-shih Yu, pastebėdamas, kad šiuo atveju ribos tarp konfucianistinės, daoistinės ir liaudiškosios sampratos visiškai išnyksta; tai reikštų, jog ši samprata galėjo būti daugmaž vieninga bent jau Han Kinijoje. Tačiau straipsnio autorius susilaiko nuo tokių išvadų. Žr.: O Soul, Come Back. A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in pre-Buddhist China // *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 47, No. 2, 1987, p. 363–395.
- ²⁹ Kai kur nurodoma, kad žmogus turi tris *hun* ir septynias *po*, arba keturias, dešimt *po*.
- ³⁰ Ying-shih Yu. *O Soul, Come back*, p. 372–378.
- ³¹ Ten pat, p. 394.
- ³² Han laikotarpiu jis vykdavo maždaug taip: vos žmogui mirus, *šaukėjas* (kuris būdavo šeimos narys) užlipa į rytinę stogo viršūnės pakraigę su mirusiajam priklausančiais drabužiais, pasisuka į šiaurę ir iškėlęs rūbus sušunka: „Ei, toks ir toks, grįžki“, ir taip pakartojama 3 kartus. Po to jis numeta žemyn rūbus (kuriuos sugauna stovintis ant žemės) ir grįžta per vakarinę pakraigę. Taip šį ritualą aprašo Ying-shih Yu, ten pat, p. 365. Tuo tarpu vėlyvojoje imperinėje Kinijoje, pirmiausia šiaurės Kinijoje, šis *hun* šaukimo ritualas (*zhao hun*), dar vadinamas *trečios dienos priėmimu* (*jie san*) arba *mirusiojo išsiuntimu* (*song lu*), buvo atliekamas iš karto po mirusiojo pašarvojimo karste. Tam kas nors iš namiškių ar busitų vienuolis keliaudavo į žemės dievybės šventyklą susigražinti *hun*, kuri, kaip tikima, jau būdavo tapusi vietinės dievybės pavaldine, ir ją *parsivesdavo* ar *parsinešdavo* atgal, kad ji *atsigultų* į karstą kartu su kūnu. Žr.: Susan Naquin. *Funerals in North China. – Death Ritual...*, p. 40.
- ³³ Čia net nenorėčiau bandyti tikslinti šių žodžių vertimų, vienus įvardydama kaip sielą, kitus kaip dvasią ar pan., nes tokios pastangos specialistų jau buvo pripažintos bergždžiomis.
- ³⁴ A. Maslov, ten pat, p. 322. Autorius patikslina, kad šiuo atveju žodžiai *siela* (rus. *душа*) ir *dvasia* (*дух*) – tai tik reliatyvūs vertimai, nes kinų pasaulėžiūroje nebuvo tarp jų didelio semantinio skirtumo.
- ³⁵ Plačiau apie piktosios dvasios (*gui*) sampratos kilmę ir jos traktavimą Šešių dinastijų laikotarpiu (III–VI a.) žr.: Mu-chou Poo. *The Completion of an Ideal World: The Human Ghost in Early-Medieval China*.
- ³⁶ M. L. Cohen. Souls and Salvation in popular Religion // *Death Ritual...*, p. 182; S. Harrell. The Concept of Soul in Chinese Folk Religion // *Journal of Asian Studies* 38 (1979), p. 523.