

ФЕНОМЕН КОНФУЦІАНСЬКОГО ХРАМУ В КОНТЕКСТІ КРОС-КУЛЬТУРНИХ КОНТАКТІВ У ТРАДИЦІЙНИХ СУСПІЛЬСТВАХ СХІДНОЇ АЗІЇ

ХОЧА конфуціанство асоціюється насамперед з Китаєм, воно віддавна стало частиною традиційних культур цілого регіону Східної Азії (Далекого Сходу) – не даремно щодо нього інколи використовують термін “конфуціанська цивілізація” (“конфуціанський культурний ареал”). При цьому варто зазначити, що останнє поняття ширше, ніж перше: до конфуціанської цивілізації входить В’єтнам, який зазвичай включають не до Східної, а до Південно-Східної Азії. Конфуціанство, як відомо, виникло у VI–V ст. до н.е. у північнокитайському князівстві Лу на п-ві Шаньдун, у II ст. до н.е. отримало статус офіційної ідеології імперії Хань. Наприкінці I – на поч. II ст. н.е. це вчення почало поширюватися у В’єтнамі (що тоді перебував у складі імперії Хань) [Познер 1994, 343], хоча до деякої міри воно було відоме там, вірогідно, й раніше, до китайського завоювання [Познер 1994, 341]. До Кореї ідеї Кунци вперше потрапили, можливо, внаслідок завоювання частини півострова імперією Хань у 108 р. до н.е.; останнє китайське володіння на цих землях – Лолан – протрималося до 313 р. н.е. Проте напевне відомо, що конфуціанство закріплюється на панівних позиціях у Кореї лише у IV ст. н.е.: у 372 р. у державі Когурьо на півночі Корейського п-ва було засновано конфуціанську академію Тхехак. Приблизно в той самий час, на думку дослідників, конфуціанство стає панівним у царстві Пекче; третя корейська держава, Сілла (на південному сході), запровадила конфуціанство лише у 682 р. [Lee 1999, 58–59; Очерк... 1992, 93–94; Ogarek-Czoj 1994, 35–37]. З Кореї (точніше, з Пекче) воно не пізніше VI ст. потрапило до Японії, де з 645 р. стало частиною державної ідеології [Радуль-Затуловский 1947, 195; Мещеряков, Грачев 2003, 146, 360]. Хоча пізніше в усіх цих країнах конфуціанство змушене було дещо поступитися буддизму, даосизму та синто (в Японії), воно продовжувало відігравати важливу роль у духовному та

політичному житті. Не слід забувати також про те, що конфуціанство мало офіційний статус у деяких державах, створених кочовими народами на півночі Китаю, наприклад у тобійському царстві Північна Вей (386–534) або чжурчженському царстві Цзінь [История Китая 1998, 154–155, 162; Hong 2004, 15]. Якісно новим етапом розвитку конфуціанства стало неоконфуціанство школи Чжу Сі, яке у XIV ст. стало офіційною ідеологією в Китаї та пізніше у Кореї, у XV ст. – у В’єтнамі, а на поч. XVII ст. – у Японії, об’єднавши, таким чином, весь регіон, де зберігало панівні позиції до середини XIX – поч. XX ст. Слід зазначити, що в тріумфі чжусіанства в Китаї важливу роль відіграли чужинські династії. Адже саме імператор монгольської династії Юань Жень-цзун запровадив у 1313 р. канон у версії Чжу Сі як основу для іспитів [История Китая 1998, 237], а маньчжурські імператори Кансі (1662–1722) та Цяньлун (1736–1795) зробили величезний внесок у зміцнення неоконфуціанства як державної ідеології [Малявин 2000, 92–93]. Незважаючи на втрату офіційного статусу, вплив конфуціанства залишається значним і досі. Більше того, у XX ст. до конфуціанського культурного ареалу приєднався Сінгапур; завдяки китайській діаспорі осередки конфуціанства з’явилися практично в усьому світі.

Необхідно зазначити, що у В’єтнамі, Кореї та Японії конфуціанство не сприймається як “чуже” явище. Характерними в цьому відношенні, попри всю свою безперечну тенденційність, є твердження деяких японських мислителів XX ст., що конфуціанство спромоглося повністю розкрити свій потенціал лише в Японії [Радуль-Затуловский 1947, 189, 416]. Сучасне офіційне видання Корейської служби інформації для зарубіжних країн також твердить, що китайці віддавна вважали корейців більш ревними конфуціанцями, аніж вони самі [Корея 1993, 154]. З цим твердженням пе-

регукується думка англійських дослідників Дж. та Е. Бертронг: “Найкращі філософські праці у Східній Азії XVI ст. належать корейцям, ніхто так не розвинув синтетичне вчення Чжу Сі, як вони. (...) Корейці мають усі підстави казати, що близько XVIII ст. їхня країна була найбільш конфуціанською в усій Східній Азії” [Бертронг 2004, 13]. А Т.В. Габрусенко, характеризуючи ментальність корейців, постійно посилається на конфуціанські цінності [Габрусенко 2003].

Узагальнюючи викладене вище, наведемо дві цитати. Так в’єтнамознавець П.В. Познер зазначає: “Проте вивчення традиційної в’єтнамської культури показує, що ідентифікація конфуціанства й тим більше неоконфуціанства виключно з китайською культурою є помилковою”; натомість “слід говорити про різні типи культур... у рамках єдиного конфуціанського культурного ареалу” [Познер 1994, 384]. Цю думку доповнюють Дж. та Е. Бертронг: “Японські вчені (конфуціанці доби Токугава. – С.К.), як і їхні корейські та в’єтнамські колеги, довели, що конфуціанство з повним правом можна назвати міжнародним рухом. У певному сенсі можна навіть стверджувати, що завдяки їм сучасне конфуціанство перетворилося на потужну силу, яка сприяє руху до глобального суспільства” [Бертронг 2004, 278].

Питання, чи є конфуціанство релігією, чи лише філософським або соціально-етичним вченням, досі лишається дискусійним. Частина дослідників відповідає на нього категоричним запереченням. Так, Є.О. Торчинов вважає конфуціанство “цілком світською ідеологією”, “етико-політичним вченням”, а його віднесення до релігій вважає непорозумінням [Торчинов 1998, 21]. Практично така ж позиція Д.Є. Мартінова [Мартынов 2006, 4]. Інші дослідники не такі категоричні. Наприклад, видатний китайський філософ та історик філософії Фен Юлань твердить, що конфуціанство не можна вважати релігією, проте визнає, що в історії Китаю виникали спорадичні тенденції перетворення конфуціанства на релігію: в апокрифах доби Хань, що наділяли Конфуція божественними рисами, та в проєкті “національної конфуціанської релігії” Кан Ювея наприкінці доби Цін [Фэн 1998, 23, 229–230, 342–344]. Л.С. Переломов розглядає вчення Конфуція як світ-

ське, хоча визнає, що той спирався на культ Неба [Переломов 1993, 239–240]. Щодо пізнішого офіційного конфуціанства у дослідника не така однозначна позиція – він не схильний визнавати його релігією, але визнає у нього релігійні риси [Переломов 1993, 339, 342]. З другого боку, деякі дослідники схильні вважати конфуціанство релігією. Так, Я.Б. Радуль-Затуловський намагається обґрунтувати тезу про те, що вчення самого Конфуція мало “релігійний характер” [Радуль-Затуловський 1947, 120, 124]. І.І. Семененко категорично твердить: “Вчення Конфуція у своїй основі – релігія” [Семененко 1987, 23]. Л.С. Васильєв, присвятивши конфуціанству цілий розділ у своїй праці “Історія релігій Сходу”, наприкінці дещо парадоксально зазначає: “Не будучи релігією у повному сенсі слова, конфуціанство стало чимось більшим, аніж просто релігія” [Васильєв 1999, 308]. Схожа позиція у Дж. та Е. Бертронгів [Бертронг 2000, 5–6, 16]. Нарешті, деякі дослідники намагаються знайти в цьому питанні “золоту середину”. Так, А.І. Кобзев називає конфуціанство “найдавнішою релігійно-філософською системою та одним із трьох головних етико-релігійних вчень... Далекого Сходу” [Кобзев 1994]. Видатний релігієзнавець М. Еліаде зазначає: “Строго кажучи, Конфуцій не був релігійним мислителем. Його ідеї та ідеї неоконфуціанців – предмет вивчення радше істориків філософії. Але прямо чи непрямо Конфуцій глибоко вплинув на китайську релігію. Адже й саме джерело його морально-політичної реформи лежить у царині релігії” [Еліаде 2002, 24]. Ми тут обмежилися лише прикладами характерних позицій, не вдаючись до детального аналізу дискусії (докладніше див. [Семененко 1987, 11–15; Кобзев 2002, 37–39]). Загалом сьогодні у науці питання радше слід ставити таким чином: “Якою мірою конфуціанство є релігією?” або “Які елементи чи аспекти конфуціанства можна вважати релігійними?”

Сучасне законодавство різних країн також по-різному кваліфікує це вчення. Так, у КНР та Японії конфуціанство офіційно релігією не вважається – це, зокрема, проявляється у тому, що в офіційних статистичних довідниках кількість конфуціанців не вказують. На Тайвані конфуціанство кваліфікується як “філософія з релігійною

функцією” [The Republic of China... 1995, 519]. Натомість у Південній Кореї [Корея 1993, 148, 153–156] та в Індонезії конфуціанство визнане державою за релігійну конфесію. ООН також визнає конфуціанство як релігію.

Однією з причин, яка від часів першого знайомства з китайцями спонукала європейців до думки, що конфуціанство – релігія, було існування конфуціанських храмів. Адже зрозуміло, що наявність культу і культових споруд є в очах західної людини ознакою релігії. Однак конфуціанським храмам присвячено порівняно мало досліджень. Культовий аспект конфуціанства привертає значно менше уваги, ніж конфуціанська філософія. Слід додати, що конфуціанський ритуал також порівняно мало цікавить дослідників, – про це свідчить хоча б те, що три канонічні тексти про ритуал – “І лі”, “Чжоу лі” та “Лі цзі” – перекладали і досліджували значно менше, ніж “Лунь юй”, “І цзін” або “Ші цзін”. Навряд чи це справедливо, якщо згадати, яке значення ритуалу надавав сам Конфуцій, а також Мен-цзи, Сюнь-цзи та інші великі конфуціанські мислителі. Відтак і храм – місце, спеціально призначене для ритуалу, – заслуговує на особливу увагу.

Слід зазначити, що як на Заході, так і в Росії під словосполученням “конфуціанський храм”, “Confucian temple” тощо зазвичай розуміють храм, присвячений Конфуцію, – такі храми зветься в країнах конфуціанського регіону “храмами літератури” (або “храмами культури”) 文廟 (*вень мяо*), “храмами Премудрого” 聖廟 (*шен мяо*), «храмами Вчителя» 夫子廟 (*фуцзи мяо*) або просто “храмами Конфуція” 孔子廟 (*Кун-цзи мяо*). Вони не складали окремої культової системи, а входили до різних систем. Більшість входила до системи державних культів разом із храмами (або вітварями) Неба, Землі, Ше і Цзі (духів землі та зерна), предків правлячої династії тощо. Крім того, існували храми предків роду Кун (так само, як і в інших родів). Були й приватні храми Конфуція – при приватних-таки конфуціанських академіях.

Система державних культів – це, в zasadі, архаїчна релігія доби Чжоу. Конфуціанці, як відомо, ставилися до неї двояко: з одного боку, дистанціювалися від її власне релігійного змісту, зокрема теології, з

другого – високо цінували чжоуський ритуал. Таке ставлення було задане самим Конфуцієм, який “не говорив... про духів” (Лунь юй, 7:21)², вважаючи, що важливіше служити людям, аніж духам (Лунь юй, 11:12), але розглядав чжоуський ритуал як ідеальний, архетипний, необхідний для існування культури. Відтак логічно було би вважати конфуціанством усю систему державних культів, а всі культові споруди цієї системи – конфуціанськими храмами, як це робив ще о. Іакинф (Бічурін) у своїй праці “Опис релігії вчених”³ (1844) [Монах Іакинф 1995]. Проте виникає парадокс: виходить, що основний культовий зміст конфуціанства склався задовго до Конфуція, а отже, до виникнення конфуціанства як такого у вузькому сенсі слова. Культ Конфуція (разом з його учнями та послідовниками, про що буде сказано нижче) – це головна новація, яка була внесена до чжоуської релігії після смерті великого мислителя. Крім того, з усіх різновидів храмів, що входили до системи державних культів Китаю, храми Конфуція набули найбільшого поширення за межами Китаю, стали свого роду маркером конфуціанського цивілізаційного простору. Тому доречно зосередитися саме на храмах Конфуція, пам’ятаючи, однак, що вони були лише часткою цілого.

Як твердить Сима Цянь (145 р. – після 92 р. до н.е.), перший храм Конфуція був побудований поблизу могили Кун-цзи його нащадками. Вони, а також учні Конфуція приносили жертви на його могилі (що було цілком природно – кожна сім’я приносила жертви духам предків). Крім того, згідно з давньокитайським істориком, біля храму і могили існувала конфуціанська школа – звідси, вочевидь, і походить традиція влаштовувати храми при школах. У храмі зберігалися особисті речі Конфуція: одяг, шапка, лютня, книги та колісниця [Сьма 1995, 207]. Варто, однак, згадати, що Мен-цзи, представник третього покоління конфуціанців, що народився майже через сто років після смерті Конфуція, приділяючи багато уваги ритуалу, не згадує про храм Конфуція та його культ.

Цікаво, як Сима Цянь описує власну поїздку до храму Конфуція: “Я читав книги Конфуція, і захотілося мені дізнатися, якою людиною він був. Поїхавши до Лу,

побачив храм Конфуція, його житло, колісницю, одяг і предмети ритуалу – вчені у належний час навчалися ритуалу в його домі. Я затримався там у роздумі, не маючи сил піти” [Сыма 1995, 208]. Це більше нагадує відвідини меморіального музею, аніж храму у нашому розумінні: Сима Цянь не молився Конфуцію й не приносив жертви його духу. Принаймні він про це не згадує.

У 195 р. до н.е. засновник династії Хань – імператор Гаоцзу (Лю Бан) приніс жертви на могилі Конфуція в Цюйфу [Сыма 1995, 207; Nihon... 1994, 528]. Це було першим актом визнання культу Конфуція на державному рівні. У 169–170 рр. н.е. починаються регулярні осінні та весняні жертвоприношення в Цюйфу. У 241 р. н.е., за династії Західна Цзінь, офіційне жертвоприношення духу Конфуція було здійснено в імператорській конфуціанській академії Біюн. Проте існував лише один храм Конфуція – власне, родовий храм Кунів. Інші храми на честь Учителя були вперше побудовані в період Південних та Північних династій (420–589 рр.). Але систематична побудова конфуціанських храмів у містах почалася лише за династії Тан, за наказом імператора Тайцзуна (Лі Шімін) від 630 року. Храми будувалися при повітових та провінційних школах. У мінську добу остаточно затвердилася канонічна іконографія Конфуція. Ритуали у храмі стали проводитися за імператорським рангом. При храмах почали будувати окремих зал для вшанування батька Конфуція – Шулянь Хе. Хоча слід зазначити, що на початку династії Мін на деякий час жертвоприношення припинилися всюди, за винятком Цюйфу. У 1530 р. за наказом мінського імператора Тай-цзу в усіх храмах, крім Цюйфу, статуї Конфуція та його учнів було замінено на поминальні таблички – адже, як пояснювали “іконоборці”, у державних храмах шанують вчення Конфуція, а не людину, яка його створила. Крім того, статуї нагадували буддистські храми (що недвозначно вказує на вплив буддизму, недаремно ж поширення храмів Конфуція починається в добу Тан, період найбільшого розквіту китайського буддизму) [Кравцова 1999, 206; Nihon... 1994, 528; Wilson]. Пізніше статуї було таки повернуто на свої місця, і відтак у добу Мін в основному склався той “ка-

нонічний” вигляд конфуціанських храмів, який вони мають сьогодні.

Крім самого Конфуція (інколи також його предків), у присвячених йому храмах вшановують його учнів та видатних послідовників. Це вшанування має власну історію, на якій ми зараз не будемо зупинятися. Зазначимо лише, що наприкінці існування імперії Цін у храмах Конфуція шанували низку видатних конфуціанців, які поділялися на ієрархічні шаблі. На чолі ієрархії стояли “чотири сподвижники” (四 賢 已) – Янь Хуей, Цзен-цзи, Цзи-си (онук Конфуція, учень Цзен-цзи) та Мен-цзи [Nihon... 1994, 529].

Із праці о. Іакінфа, що докладно описує культовий аспект “релігії вчених” (і в цьому сенсі не втратила свого значення досі), ми можемо зрозуміти реальне місце храмів Конфуція у системі державних культів доби Цін, у часи найвищого розквіту офіційного конфуціанства. Воно доволі скромне: у переліку осіб, що є об’єктом вшанування, Конфуцій посідає одинадцяте місце у першій категорії – “святих” (після міфічних і легендарних досконаломудрих давнини: Фусі, Шеньнуна, Яо, Шуня, Юя тощо). Викладаючи його стислу біографію, о. Іакінф не називає його засновником конфуціанства, більше того, він прямо пише, що засновником релігії Кун-цзи не був [Монах Іакинф 1995, 254, 256–257]. Столичний храм Конфуція згадано останнім серед шести жертвників-храмів другого розряду. Такий храм, зазначає автор, є при кожному державному училищі і в кожному обласному, окружному та повітовому місті. Храми всі мають однаковий план [Монах Іакинф 1995, 275, 276, 294].

Найбільш відомі конфуціанські храми Китаю, крім згаданого вище найдавнішого храму в Цюйфу, розташовані в Пекіні, Сіані, Нанкіні, Шанхаї, Ханчжоу тощо. Варто згадати один з найпізніших за часом побудови храм – у Харбіні (1929 р.), значні кошти на спорудження якого виділили керівництво Китайсько-Східної залізниці та російські промисловці й купці, що мешкали в Харбіні [Переломов 1993, 353].

За межами Китаю храми Конфуція з’являються спочатку в Кореї, у період Корьо (935–1392 рр.). У В’єтнамі перший такий храм побудовано в Ханой в XI ст., а з 1397 р., за династії Чан, конфуціанські храми по-

чинають будувати по всій країні. У Японії храми Конфуція починають будувати лише за доби Токугава (з XVII ст.). Крім того, конфуціанські храми є в Індонезії (найстаріший – у Сурабаї, побудований у XIX ст.), Малайзії, Сінгапурі тощо. З XVIII ст. такі храми з'являються в чайна-таунах у Європі та Америці. Слід зазначити, що за межами конфуціанського культурного ареалу храм Конфуція стає маркером етнокультурної ідентичності – як правило, китайської.

Всього у світі налічується бл. 3000 конфуціанських храмів, хоча не всі зараз діючі. За межами Китаю найбільше число діючих храмів Конфуція в Південній Кореї (понад 200 при конфуціанських академіях). Найвідоміший з них – конфуціанський університет Сонгюнгван [Корея 1993, 156]. Близько 100 храмів (*літан* – зал ритуалу) діє в Індонезії. У В'єтнамі найдавніший і найвідоміший конфуціанський храм – Ван Мієу (в'єтнамська вимова кит. *вень мяо*) – розташований у Ханой; відомі також храми в містах Хюе, Хой Ан, Хай Дионг та Ан Нінь. У Японії відомі храми в Токіо, Нагасакі, Бідзені (преф. Окаяма), Асікага (преф. Тоцїгі), Таку (преф. Сага) і Наха (преф. Окінава). Здебільшого вони були створені при освітніх закладах у добу Токугава (коли неоконфуціанство було державною ідеологією Японії). Токійський храм Юсіма сейдо – колишня головна конфуціанська академія тих часів. Храми в Нагасакі та в Наха засновані китайською діаспорою; храм у Нагасакі й зараз підтримує тісні зв'язки з КНР. Храм у Наха нині не діє.

Наведені вище факти з історії конфуціанських храмів дають підстави вважати, що вони мали радше не релігійний, а меморіальний характер і Конфуція у них, певне, ніколи не шанували як божество. На користь цього свідчить, зокрема, аргументація “іконоборців”, а також пізніе походження конфуціанських храмів. Це підтверджує й сучасне тайванське видання: “Оскільки більшість китайців вважають конфуціанство насамперед філософією, вони розглядають конфуціанські храми радше як зали для вшанування Конфуція, аніж як місця поклоніння” [Republic of China... 1995, 519]. Незважаючи на це, ми вважаємо за доцільне стверджувати, що конфуціанські храми мають у певному сенсі сакральний характер. Тут ми спирає-

мося на погляди Г. Фінгаретта. Він вважає центральним поняттям у Конфуція ритуал *лі*, який називає “священним”: “Замість того щоб відволікати увагу від людської сфери і звертати її на сферу трансцендентну, священна церемонія, як центральний символ, втілює в собі священне як одну зі складових кожного справжнього людського існування” [Фінгаретт 1995, 319]. Відтак храм є місцем, спеціально призначеним для ритуалу, особливим ритуальним, а отже, сакральним простором.

Яку ж структуру має цей простір? Добре відомо, що в китайській традиційній архітектурі храми, палаци та приватні оселі будувалися за однаковими принципами, а саме: будь-який архітектурний ансамбль – це огорожений стінами комплекс споруд, прямокутний у плані та орієнтований уздовж осі “північ – південь”, вхід до якого розташований на півдні, а головна будівля розміщується зазвичай на півночі [Кравцова 1999, 131; Малявін 2000, 452]. Конфуціанський храм – не виняток. Вхід до палацу розташований на півдні, що пов'язано зі стародавньою символікою сторін світу, відповідно до якої монарх (*ван*) повинен сидіти обличчям на південь, а підлеглі мають стояти обличчям на північ. Сам Конфуцій надавав цьому мало не магічного значення: досконаломудрий государ Шунь “повернувши обличчя на південь, шанував себе, і тільки” і таким чином правив Піднебесною (Лунь юй 15:5). Проте у випадку конфуціанського храму така просторова орієнтація має інше значення: вона символічно стверджує царственість Конфуція, адже у столичному храмі у жертвоприношенні брав участь сам імператор, який у цьому випадку ставав у позицію “підлеглого”.

Головна будівля храмового комплексу, що розташована у північній частині, називається Зал Великого звершення (Дачендянь 大成殿)⁴. У ній містяться вівтар і статуя або портрет Конфуція (у період, коли статуї не було, її заміняла табличка). На стінах можуть також бути картини, що зображують сцени із життя Вчителя – саме так оформлено Дачендянь у Нанкіні. Перед Залом Великого звершення розташована тераса, на якій стоїть ще одна статуя, а перед нею – велика курильниця, обабіч – свічники (у деяких храмах статуї Конфуція

на терасі немає; наприклад, у Нагасакі на її місці стоїть мармурова стела з каліграфічним написом). Поруч з Палацом Великого звершення (або позаду нього) у багатьох храмах розташований храм Великих Мудреців (Чуншенци 崇聖祠), присвячений предкам Конфуція.

Ритуальний шлях людини, що прийшла вшанувати Конфуція, веде з півдня на північ. Цей прямий шлях можна уподібнити до Дао – шляху, яким шляхетний муж іде до стану досконаломудрого. Шлях цей веде через дві брами – Лінсінмень 欽星門⁵ та Даченмень 大成門 (брама Великого звершення). Брама Лінсінмень кам'яна, має характерну форму – два стовпи з перекладиною. Верхні частини стовпів прикрашені візерунком у формі хмаринок. Даченмень має форму брами, критої дахом, – типову для китайської архітектури. Брам може бути більше – наприклад, у Цюйфу їх сім. Назви також можуть відрізнятися – у Нагасакі, наприклад, друга брама має назву Гімон 儀門 (кит. Імень, “брама Етикету”). Вони, як і в інших сакральних будівлях, символізують відокремлення сакрального простору від профанного. Простір між першою і другою брамою утворює щось на зразок “передпокою”; він може бути порожнім (як у Шанхаї або в Нанкіні), а може бути символічно заповненим (як у Нагасакі).

Пройшовши обидві брами, людина потрапляє в ідеальний простір ритуалу *лі* – внутрішній двір витягнутої прямокутної форми. Обабіч нього розташовані криті галереї. В них зазвичай містяться кам'яні стели з вирізьбленими каліграфічними написами. У Нагасакі ці стели містять повний текст “Лунь юй”; у шанхайському храмі Літератури також є стели з “Лунь юєм”, але вони містяться у Залі Великого звершення. У багатьох храмах у внутрішньому дворі розташовані статуї учнів і послідовників Конфуція, які вишикувалися обабіч центральної доріжки. Кількість статуй різна в різних храмах – наприклад, у Нанкіні 8 статуй, у Нагасакі – 72, а в Шанхаї дві статуї (Янь Хуея та Мен-цзи) стоять не у внутрішньому дворику, а в Залі Великого звершення – обабіч статуї Конфуція, утворюючи, таким чином, тріаду, подібну до буддистських та даоських тріад. Перед статуями учнів Конфуція жертвників за-

звичай немає. У токійському храмі Юсіма-сейдо статуй учнів немає, проте там є окремий зал для вшанування Шеньнуна – міфічного правителя і культурного героя (першого землероба), а також його статуя.

Як правило, у храмах Конфуція є також статуї міфічних або напівміфічних тварин. Часто це парні статуї, які “охороняють” брами або входи до будівель. У першу чергу йдеться про традиційні для Східної Азії зображення левів (праворуч лев, ліворуч – левиця з левеням). Такі зображення мають значення оберегів. Крім левів, часто трапляється зображення ціліня. Цілінь має вигляд однорогого оленя, вкритого лускою. За традицією він символізує генія, велику людину або просто людину видатних здібностей, а також найвищу конфуціанську чесноту – людяність – *жень*. Поява ціліня вважалася знаком мудрого й гуманного правління, недаремно словами “спіймали ціліня” закінчується частина літопису “Чунь цю”, авторство якого приписували Конфуцію [Конфуциева летопись... 1999, 106]. За переказом, народженню самого Конфуція також передувала поява ціліня [Eberhard 1996, 96–98]. Цілінь, на відміну від лева, може по-різному бути присутнім у храмовому просторі: наприклад, у Нагасакі, в Залі Великого звершення, стоять статуї двох цілінів (праворуч *ці* – самець, ліворуч *лінь* – самиця); натомість у Шанхаї ціліня зображує камінь химерної форми.

Значення, яке надавав Конфуцій та його послідовники музиці, добре відоме. Відтак, важливими елементами конфуціанського храму є музичні інструменти – насамперед дзвони та барабани. За традицією дзвони символізують Небо, а барабани – Землю (а відтак, відповідно, корелюють з початками ян та інь) [Малявін 2000, 438]. Крім того, у традиційній ієрархії музичних інструментів дзвони (разом з літофонами) займали найвищий щабель, їхній звук асоціювався з ударом грому [Кравцова 1999, 124–125]. У центральній частині китайських міст розташовувалися два павільйони із дзвоном і барабаном. Вони символізували центр світу [Кравцова 1999, 134–135]. Східноазійський дзвін, на відміну від європейського, не має язика. Дзвонять в нього за допомогою колоди, підвішеної горизонтально ззовні. За звичаєм у конфуціанських храмах у дзвін дзвонять наприкінці кожного року.

Розташування цих інструментів різне у різних храмах. Так, у Шанхаї на терасі перед Залом Великого звершення ліворуч від статуї Конфуція розташована невисока дзвіниця, на якій висить великий дзвін (вага – 1,5 т), що зветься “Дзвін Великого звершення”. В середині Зали Великого звершення, праворуч від вітваря та статуй, стоїть рама з набором бронзових дзвонів, що видають звуки різної висоти. Ліворуч, симетрично дзвонам, стоїть великий барабан. Натомість у нанкінському храмі симетрично розташовані два павільйони, в одному з яких міститься великий дзвін, а у другому – велетенський бронзовий барабан.

Доцільно стисло зупинитися на ритуалах, які проводилися (і подекуди проводяться) в конфуціанських храмах. Спочатку, вочевидь, вони не відрізнялися від звичайного ритуалу вшанування предків. Ритуал, проведений імператором Гао-цзу 479 р. до н.е., був “великою офірою” (що включала жертвоприношення бика, барана та свині) [Nihon... 1994, 528]. З 169–170 рр. н.е. були запроваджені регулярні жертвоприношення в Цюйфу, що базувалися на обряді поклоніння духам Землі та Зерна. З 445 р. було запроваджено новий ритуал – з шістьма рядами танцюристів, трьома ударними музичними інструментами (типу літофонів або наборів дзвонів) та жертвоприношенням за рангом князя. У 1477 р. кількість рядів танцюристів була збільшена до восьми, а посудин для жертвоприношень – з десяти до дванадцяти. У 1496 р. кількість танцюристів була збільшена до 72, що відповідало імператорському статусу [Wilson]. Таким чином, вшанування Конфуція стало проводитися за зразком обряду вшанування давніх імператорів. У добу Цін, як свідчить о. Іакінф, жертвоприношення у храмах Конфуція відбувалися двічі на рік: “...у середньому весняному та середньому осінньому місяцях, у перший день під назвою Дін”. Сам ритуал описано таким чином: “Обряд узливання здійснюють у губернських містах Начальники Губерній, а в інших – Прокурори та Правителі міст. Перед табличкою Давнього вчителя (Конфуція. – С.К.) ставлять тельця, барана, свиню та 26–76 посудин з підношеннями” [Монах Іакінф 1995, 290, 294–295]. Столичний ритуал тих часів докладно описано у книзі [Сидих-

менов 1987, 131–134], де наведено також свідчення очевидців. У наш час у деяких конфуціанських храмах також проводяться, переважно у видозміненому вигляді, давні ритуали, хоча вони мають характер радше вистави на історичну тематику і нерідко призначені насамперед для туристів. У Кореї урочистий конфуціанський ритуал проводиться двічі на рік в університеті Сьонгюнган; там виконують стародавню конфуціанську культову музику *мунмеак* [Корея 1993, 259, 268]. У нанкінському храмі Конфуція виконуються ритуальні танці, які колись супроводжували жертвоприношення. У Нагасакі щороку в останню суботу вересня проводиться урочисте й мальовниче Свято дня народження Конфуція; там проводяться також приватні ритуали. Активне ритуальне життя характерне для токійського Юсіма сейдо. Там проводяться ритуали святкування Нового року, Свята Конфуція (четверта неділя квітня), Свята акупунктури (третя неділя травня), вшанування пам’яті конфуціанців Едо (23 жовтня), Свята Шеньнуна (23 листопада) тощо. Особливістю цього храму є підкреслено японський стиль ритуалів і ритуального вбрання, що нагадує сінто. У шанхайському храмі Літератури проводиться ритуал Нового року та церемонія повноліття для шанхайських підлітків, яка поєднує традиційні елементи із сучасними.

Як було вже зазначено, традиційно більшість храмів Конфуція були при навчальних закладах, чи, точніше, складали з ними єдиний комплекс. Зараз ця традиція зберігається в Південній Кореї. Токійський храм Юсіма сейдо до певної міри зберігає цю традицію: там проводяться цикли публічних лекцій із конфуціанської філософії, китайської культури, заняття з каліграфії та традиційного живопису, тайцзіцюань тощо. Проте здебільшого у Китаї та Японії приміщення, де раніше були конфуціанські училища, використовуються як музеї. Так, у “навчальній” частині шанхайського храму Літератури виставлено колекції старовинних порцелянових і керамічних чайників, а також каміння та коріння химерної форми. У Нанкіні в аналогічному приміщенні міститься експозиція, присвячена історії китайського ритуалу та етикету; там також проходять концерти старовинної китайської музики. У Нагасакі при конфуціанському храмі діє Музей історії Китаю. Як

бачимо, тематика музеїв здебільшого пов'язана з конфуціанською традицією; відтак це можна розглядати як продовження освітньої функції конфуціанських храмів у сучасних умовах. У шанхайському храмі Літератури проводяться різні заходи, у т.ч. міжнародні: симпозіуми з конфуціанства, семінар конфуціанських торговців, китайсько-японські зустрічі з декламації віршів тощо. Таким чином, сьогодні конфуціанські храми в різних країнах продовжують відігравати важливу роль у контактах між культурами Східної Азії: якщо храм у Нагасакі (і до певної міри Юсіма сейдо в Токіо) пропагує у Японії китайську культуру, то шанхайський храм сприяє знайомству з японською культурою.

У цій статті ми лише накреслили коло проблем, пов'язаних із вивченням культу-

вого аспекту конфуціанства та його ролі у крос-культурних контактах у регіоні. Багато порушених у статті проблем потребують окремого дослідження. Зокрема, мало відомо про сучасне функціонування конфуціанських храмів у В'єтнамі, Індонезії, роль конфуціанських храмів у житті китайської діаспори тощо. Потребує подальшої розробки історія конфуціанського культу, символічна структура конфуціанських храмів тощо. Проте вже зараз можна зробити висновок, що конфуціанство та храм Конфуція, як його маркер, є важливими чинниками, що об'єднували різномірні культури Китаю, Японії, Кореї та В'єтнаму в єдине ціле. Хоча сьогодні конфуціанські храми і втратили свій офіційний статус, вони продовжують виконувати свою місію.

¹ Тут і нижче для власних назв і термінів, які стосуються всього конфуціанського регіону, ми наводимо у транслітерації лише сучасну китайську вимову, для зручності опускаючи діакритичні знаки на позначення тонів.

² Тут і нижче посилання на "Лунь юй" наведено за [Беседы и суждения 2001].

³ Словосполученням "релігія вчених" о. Іакінф перекладає китайський термін *жу цзя* 儒教, що позначає конфуціанство.

⁴ У подальшому викладі використано особисті спостереження автора під час відвідин конфуціанських храмів у Шанхаї, Нанкіні, Токіо та Нагасакі, а також брошури [Shanghai... s.a.; Nanjing... s.a.] та інтернет-ресурси [Nagasaki Kōshibyō; Yushima seidō].

⁵ 樞 – високе дерево (можливий варіант 樞 – грати або одвірок), 星 – зірка.

ЛІТЕРАТУРА

- Бертронг Дж. и Э. Конфуцианство.* Москва, 2004.
- Беседы и суждения Конфуция.** Санкт-Петербург, 2001.
- Васильев Л.С. История религий Востока.* Москва, 1999.
- Габрусенко Т.В. Эти непонятные корейцы.* Москва, 2003.
- История Китая** / Под ред. А.В. Меликсетова. Москва, 1998.
- Кобзев А.И. Конфуцианство // Китайская философия: Энциклопедический словарь.* Москва, 1994.
- Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства.* Москва, 2002.
- Конфуциева летопись «Чуньцю» («Весны и осени»).** Москва, 1999.
- Корея:** Справочник. Сеул, 1993.
- Кравцова М. История культуры Китая.* Санкт-Петербург, 1999.
- Малявин В.В. Китайская цивилизация.* Москва, 2000.
- Мартынов Д.Е. Конфуцианское учение и маоизм: Из истории социально-политической теории и практики Китая в XX веке.* Казань, 2006.
- Мещеряков А.Н., Грачев М.В. История древней Японии.* Санкт-Петербург, 2003.
- Монах Иакинф (Н.Я. Бичурин). Описание религии ученых // Конфуций. Я верю в древность.* Москва, 1995.
- Очерк корейской истории** / Сон Ен Чжон, Пак Ен Хэ, Ким Ён Ган. Кн. 1. Пхеньян, 1992.
- Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба.* Москва, 1993.
- Познер П.В. История Вьетнама эпохи древности и раннего средневековья.* Москва, 1994.
- Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии.* Москва–Ленинград, 1947.
- Семенов И.И. Афоризмы Конфуция.* Москва, 1987.
- Сидихменов В.Я. Китай: страницы прошлого.* Москва, 1987.
- Сыма Цянь. Старинный род Конфуция // Конфуций. Я верю в древность.* Москва, 1995.
- Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного.* Санкт-Петербург, 1998.
- Фингаретт Г. Конфуций: мирянин как святой // Конфуций. Я верю в древность.* Москва, 1995.
- Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии.* Санкт-Петербург, 1998.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей.* Т. 2. Москва, 2002.
- Eberhard W. Symbole chińskie.* Słownik. Kraków, 1996.
- Hong Qingfu. Confucianism in Cross-Cultural Dialogue.* Shanghai, 2004.
- Lee, Ki-baik. A New History of Korea.* Seoul, 1999.
- Nanjing Confucius Temple.** Nanjing, s.a.
- Ogarek-Czój H. Religie Korei.* Warszawa, 1994.
- Shanghai Confucian Temple.** Shanghai, s.a.
- The Republic of China Yearbook 1995.** Taipei, 1995.
- Wilson T. The Cult of Confucius: Images of the Temple of Culture.* http://academics.hamilton.edu/asian_studies/home/TempleCulture.html
- Nagasaki Kōshibyō** 長崎孔子廟. <http://www4.cncm.ne.jp/~rekidai-museum/koushibyo/index.html>
- Nihon shūkyō jiten** 日本宗教事典. 東京, 1994.
- Yushima seidō** 湯島聖堂. <http://www.seido.or.jp>