

Mirtis kaip virsmas kinų filosofinėse-religinėse tradicijose

Loreta Poškaite

Vilniaus universitetas, Lietuva
loreta.poskaite@fsf.vu.lt
<https://orcid.org/0009-0002-4574-3054>
<https://ror.org/03nadee84>

Santrauka. Straipsnyje analizuojama kiniškoji mirties samprata iš kosminių transformacijų arba virsmo (*hua* 化, *bian* 变) perspektyvos, kuri paprastai pasitelkiama tik tyrinėjant jos suvokimą klasikiniame daoizme. Siekiama pagrįsti teiginį, kad požiūris į mirtį kaip virsmą būdingas ir kitoms kinų filosofinėms-religinėms tradicijoms – klasikiniam bei vėlesniam (neo-) konfucianizmui, daoizmo alchemikams bei „vietinei“ kinų religijai, todėl jis perteikia bendros kiniškos mirties sampratos savitumą ir kompleksiskumą. Šį kompleksiskumą implikuoja paties žodžio „virsmas“ semantikos platumas, užkoduotas procesualioje kinų ontologijoje ir emanacinėje re-creacinėje / generacinėje (*sheng sheng* 生生) kosmogonijoje. Straipsnyje išskiriami du pagrindiniai kosminių virsmų paradigmos aspektai – žmogaus „sielų“ (*hun-po* 魂魄) ir kūno-formos (*xing* 形) transformacijų, pagal kuriuos analizuojama mirties sampratų raida bei kaita platesniame ir ilgesniame kinų filosofinės-religinės minties kontekste. Jų aprašymų ir idėjų sąsają ieškoma klasikiniuose konfucianizmo ir daoizmo tekstuose (*Lunyu*, *Yijing*, *Liji*, *Laozi*, *Zhuangzi*), taip pat kinų „vietinės“ religijos suformuotoje dvilypės sielos (sielų) sampratoje, kuri atsirado dar priešimperiniu laikotarpiu ir egzistuoja iki šių dienų; ją perėmusio neokonfucianisto Zhu Xi ir daoizmo alchemikų tekstuose. Siejant ir lyginant šių šaltinių idėjas apie mirtį kaip virsmą, ypatingas dėmesys skiriamas jos sampratos ryšiui su kinų ontologijos bei kosmogonijos sąvokomis (*yin-yang* 阴阳, *dao* 道, *qi* 气, *sheng sheng* 生生).

Pagrindiniai žodžiai: mirtis, siela, transformacijos, pokytis, grįžimas

Death as the Transformation in Chinese Philosophic-Religious Traditions

Abstract. The article investigates the Chinese concept of death from the perspective of cosmic transformations (*hua* 化, *bian* 变), which is almost exceptionally explored only in the studies of its understanding in the classical Daoist thought. The article argues that the view of death as transformation is no less important to other Chinese philosophical-religious traditions, namely, Classical and later (neo-)Confucianism, as well as a ‘local’ religion and Daoist alchemist tradition; thus, it could be considered as revealing the peculiarity and complexity of a general Chinese understanding of death. Such complexity is comprised by the polysemanticity of the very term ‘transformation’, stemming from Chinese processual ontology and emanative-recreative-generative (*sheng sheng* 生生) cosmogony. The article examines the views of death, as well as their development, co-relation and change according to two aspects – or ‘paradigms’ – of transformation – the one of human ‘souls’ (*hun-po*) and of body/forms (*xing* 形), with the extension of a historical perspective from Classical Confucianism and Daoism (the texts *Lunyu*, *Yijing*, *Liji*, *Laozi*, *Zhuangzi*) to Neo-Confucian Zhu Xi and the ideas of Daoist alchemists. It also includes the concept of a dual soul (or souls) in Chinese local religion, formed in the pre-imperial period and later incorporated into the teaching of the latter (Daoist alchemy and Zhu Xi’s thought). The analysis is concentrated on the co-relation and comparison of insights on death from those various sources, as well as their relation to ontological and cosmological terms *yin-yang* 阴阳, *dao* 道, *qi* 气, and *sheng sheng* 生生.

Keywords: death, soul, transformations, change, return.

Received: 26/09/2025. Accepted: 31/12/2025

Copyright © Loreta Poškaite, 2025. Published by Vilnius University Press.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Kinų mirties sampratos tyrinėtojai dažnai akcentuoja ypatingą jos draudimą. Jis matomas jos sąsajose ne tik su tarša, bet ir su nesėkme, tamsiųjų ir blogųjų (*yin* 阴) dvasių baime, persmelkusia daugybę kinų laidotuvių ritualinių tabu ir papročių, taip pat vengiant vartoti žodį „mirtis / mirti“ (*si* 死) bei su juo susijusius žodžius („lavonas“, „laidotuvės“) ar jo homonimus (pvz., „keturi“ – *si* 四)¹. Šis mirties tabu, atskleidžiantis prieštarinę norą išlaikyti ryšį su mirusiuoju ir kartu atsiriboti nuo jo kaip kažko pavojingo bei nešvaraus, nelabai skiriasi nuo kitų pasaulio kultūrų ir ypač Vakarų modernybės (Ariès 1993: 75–94). Kita vertus, dauguma sinologų pastebi, kad tradicinėje kinų kultūroje mirtis nebuvo taip dramatizuojama, neigiama ir laikoma kosminės tvarkos pažeidimu ar Dievo bausme, kaip Vakaruose. Į ją buvo žvelgiama ne tiek kaip į blogį – kosminę anomaliją, gyvenimo pabaigą ar priešingybę, kažką niūraus ir keliančio baimę, kiek veikiau kaip į natūralų ir neišvengiamą gyvenimo ar universalaus gamtos proceso pokytį, neatsiejamą gyvenimo dalį ir tąsą (Ivanhoe 2011; Keightley 1990; Parkes 1998; Rosemont 2009)². Dėl to ji esą nebuvo paversta atskira filosofine problema, kaip tai įvyko „didžiajame“ Vakarų filosofijos naratyve nuo Platono laikų, klausiant, kas ji yra ir patį filosofavimą traktuojant kaip pasiruošimą mirčiai arba mokymąsi ją priimti (Hadot 1995: 93–97). Antai H. Rosemontas teigia, kad Konfucijus ir jo tiesioginiai sekėjai žiūrėjo į gyvenimą ne kaip į „grynai asmeninių etapų seriją, prasidedančią gimimu ir užsibaigiančią mirtimi“, bet kaip į tęstinį asmeninės būties procesą, „prasidedantį iki mirties ir turintį pratęsimą po fizinės mirties“. Todėl ir nemirtingumas konfucianizme, pasak jo, turėtų būti siejamas ne su tapimu viena iš pomirtinių „dvasių“, o veikiau su „gyvenimu savo protėviuose ir būsimų kartų palikuonyse“, įprasminamu moralinėje asmenybės saviugdoje ir gedulo ritualuose, kurie iš dalies pratęsia mirusiųjų gyvenimą (Rosemont 2009: 14, 21). Panašiai M. Berksonas, lygindamas konfucianizmo ir daoizmo klasikų mirties sampratą, teigia, kad nei vienas iš jų nekalbėjo apie asmeninį nemirtingumą, veikiau norėdami pasakyti, kad „mes tinkamai gyvename ir mirštame tik pripažindami, patirdami ir vertindami ryšį su kitais ir tęstinumą kituose“ (Berkson 2019: 28) – ar tai būtų bendražmogiškas ir biologinis ryšys (Konfucijui), ar ryšys su gamta (Laozi, Zhuangzi). Tuo tarpu M. Faruggia pavadino daoistines ir konfucianistines mirties sampratas asmeninio, socialinio ir kosminio „nemirtingumo projektais“ (Faruggia 2015).

Vis dėlto šie ir dauguma kitų kinų filosofinės mirties sampratos tyrimų apsiriboja klasikinių (ankstyvuosiu) konfucianizmo ar daoizmo laikotarpiu arba tik viena iš šių mąstymo mokyklų ar pavieniais jos atstovais (Rosemont 2009; Berkson 2019; Budriūnaitė 2015; Chen 2012; Ivanhoe 2011; Olberding 2011; Faruggia 2015; Liu 2022). Tai neleidžia pamatyti, kaip gana skirtingos (kaip dažnai pabrėžiama) jų sampratos buvo plėtojamos

¹ Vietoj „mirti“ vartojami žodžiai „išeiti“ / „išvykti“ (*qushi* 去世, *guoshi* 过世, *shi* 逝, *shishi* 逝世), vietoj „mirtis“ – įvairūs eufemizmai: „ilga pabaiga“ (*chang zhong* 长终), „amžina pabaiga“ (*yong zhong* 永终), „išsilaisvinimas iš vežimo“ (*jie jia* 解驾) ir t. t. Daoizmo tradicijoje vartojami dar kitokie eufemizmai (Abdessamad 2024).

² Kinų civilizacijos ištakų tyrinėtojas D. N. Keightley teigia, kad kinai neturi jokių pasaulio kilmės mitų, pasakojimų apie mirties egzistavimą iki kosmoso ir žmogaus atsiradimo, mirtį kaip dieviškojo plano dalį, jokių epinių pasakojimų apie tragiškus herojus, kurie suvokia savo tikrąjį gyvenimo prasmę ir savo pačių esmę tik mirties akivaizdoje (Keightley 1990: 32–35).

vėlesnėje filosofinėje-religinėje tradicijoje, kaip jos susipynė tarpusavyje ir integravo kinų vietinei religijai³ būdingą daugialypės žmogaus sielos suvokimą⁴. Nes būtent jis padėjo pagrindus ir protėvių kultui, atsiradusiam dar iki konfucianizmo, tokiu būdu paversdamas protėvių dvasių garbinimą ne tik konfucianizmo, bet ir vietinės religijos dalimi⁵ ar net visos kinų religijos pagrindu ir etikos dalimi.

Todėl šiame straipsnyje siekiama aptarti mirties suvokimą, jo raidą bei kaitą platesniame ir ilgesniame kinų filosofinės-religinės minties kontekste, neapsiribojant klasikinio konfucianizmo ir daoizmo laikotarpiu bei mąstytojais. Tuo tikslu jis analizuojamas iš kosminių transformacijų arba virsmų (*hua* 化, *bian* 变) perspektyvos, kuri paprastai taikoma tik klasikinio daoizmo (ar tik Zhuangzi) mirties sampratos tyrimuose. Siekiama pagrįsti teiginį, kad ši perspektyva įvairiais aspektais persmelkia mirties suvokimą ir kitose kinų filosofinėse-religinėse tradicijose – klasikinio bei vėlesnio (neo-) konfucianizmo, daoizmo alchemijos bei „vietinės“ religijos, todėl gerai perteikia visos bendros kinų mirties sampratos savitumą ir kompleksiskumą. Šį kompleksiskumą implikuoja paties žodžio „virsmas“ semantikos platumas, užkoduotas procesualioje kinų ontologijoje ir emanacinėje rekreacinėje / generatyvinėje (*sheng sheng* 生生) kosmogonijoje. Jis gali būti suprantamas kaip tam tikras pokytis, augimas, atgimimas, at(si)naujinimas, perėjimas, transmutacija, metamorfozė, o pastarasis žodis siejamas ir su „alchemizavimu“; transformacija gali reikšti ir vieno daikto pasikeitimą į kitą, ir visišką (negrįžtamą) jo išorės, formos bei prigimties pasikeitimą ar „patobulinimą“, ir grįžimą į tam tikrą pirminę būseną. Šiame straipsnyje išskiriami du šias reikšmes apimantys virsmiškumo aspektai – žmogaus „sielų“ ir kūno-formos (*xing* 形) transformacijų. Mirties kaip virsmo aprašymų ir jų sąsajų ieškoma klasikiniuose konfucianizmo ir daoizmo tekstuose (*Lunyu*, *Liji*, *Laozi*, *Zhuangzi*), taip pat kinų „vietinės“ religijos suformuotoje dvilypės sielos (sielų) sampratoje, kuri atsirado dar priešimperiniu laikotarpiu ir egzistuoja iki šių dienų; ją perėmusio neokonfucianisto Zhu Xi ir daoizmo alchemikų tekstuose. Ypač svarbiu šiam tyrimui laikomas *Permainų kanonas* (*Yijing*), kuriame mirtis aiškinama kaip žmogaus „sielos“ transformacijos. Jis

³ Šis terminas (angl. *local religion*) pastaruoju metu išstumia anksčiau sinologijoje įsitvirtinęs terminą „liaudies religija“ (angl. *popular, folk religion*), kuris yra kiniško pavadinimo *minjian zongjiao* 民间宗教 vertimas. Nes šią kinų religiją sudaro įvairių vietinių dievybių (pradedant namų ir baigiant miestų) garbinimas ir kasdienio gyvenimo poreikiams (gydymo, likimo spėjimo, turto ir laimės, bendruomenės gerovės ir apsaugos užsigerantavimo) skirtos praktikos, atskilusios nuo institucinių religijų (daoizmo, budizmo) ir imperinės reikšmės ritualų, bet ilgainiui jų asimiliuotos (ypač daoizmo – *daojiao*). Ji daugiausia remiasi ne rašytine, o žodine perdava, o socialinį jos pagrindą ir esminę funkciją sudaro vietinės sekuliarios bendruomenės – šventyklų, giminių ir kitos asociacijos ir jų įsitraukimas bei telkimas. Kitaip tariant, ši religija puoselėja vietinės bendruomenės „religinę ekologiją“ (*zongjiao shengtai* 宗教生态), nereikalaudama jokio išventinimo. Vienas svarbiausių ją palaikančių veiksnių yra priklausymas vietinei bendruomenei (kaimui, giminei) su jos dievybėmis, vad. „dievybės bendruomenė“ (*shenshe* 神社). Dėl to ši religija dar vadinama *shenjiao* 神教 (paž. „mokymas apie dvasias / dievybes“, t. y. jų garbinimas), *shenghuo zongjiao* 生活宗教 („gyvenimo religija“). Kai kurie sinologai siūlo žodį „religija“ keisti į „papročius“, atkreipdami dėmesį ir į žodžio „visuomenė / bendruomenė“ (*shehui* 社会) religinę kilmę – pažodinė jo reikšmė yra „žemės dievybės šventykla“, o bendriau – „susibūrimas“ arba žemės dievybės (t. y. vienos svarbiausių vietinių dievybių) pagerbimo šventė (Tam 2011: 30–31).

⁴ Ji svarbi ir kinų medicinoje, ir daoizmo alchemijoje, kuri perėmė ir prisitaikė svarbiausias medicinines kūno sampratas. Plačiau apie „sielos“ suvokimą kinų vietinėje („liaudies“) religijoje žr.: Harrell 1979.

⁵ Nes protėviai yra garbinami specialiose protėvių šventyklose, kurių didžioji dalis yra vietinio pobūdžio – pastatytos jų gimtinėse, o sumažintu pavidalu – kaip protėvių altorius – įrengiamos ir šeimos namuose.

priskiriamas ir konfucianizmui, ir daoizmui, ir vietinei religijai (mantinei praktikai); jis suformavo bendrą tradicinę kinų kosmologiją ir ontologiją, kuria rėmėsi daoizmo religinė praktika (alchemija) bei neokonfucianizmo mąstytojai. Todėl mirties kaip virsmo analizėje ypatingas dėmesys skiriamas jos sampratos ryšiui su šiuo kanone ir tradicinėje kinų pasaulėžiūroje įsitvirtinusiomis svarbiausiomis ontologijos bei kosmogonijos sąvokomis (*yin-yang* 阴阳, *dao* 道, *qi* 气, *sheng sheng* 生生).

Mirtis kaip žmogaus „sielų“ transformacijos

Norėčiau grįžti prie įvade minėto H. Rosemonto teiginio, kad nemirtingumas konfucianizme turėtų būti suprantamas ne kaip tapimas viena iš pomirtinių dvasių (*shen* 神, *gui* 鬼), o veikiau kaip „gyvenimas savo protėviuose ir būsimų kartų palikuonyse“ (Rosemont 2009: 14). Manau, kad šie du dalykai nelabai prieštarauja vienas kitam, veikiau vienas kitą papildo. Tad taip jis veikiau išreiškė pritarimą daugelio sinologų nuomonei, jog Konfucijus iš esmės nesidomėjo mirties problemomis (t. y. klausimais apie jos kilmę ir prigimtį, pomirtinę ar anapusinę būtį, dvasių pasaulį), vietoj to siūlydamas telkti dėmesį į gyvenimą ir gyvų žmonių santykius. Tokia nuomonė dažniausiai grindžiama jo atsakymais į mokinio klausimus, kaip reikėtų elgtis su dvasiomis (*guishen* 鬼神) ir kas yra mirtis: „Nesugebant elgtis su žmonėmis, kaip galima tarnauti dvasioms? [...] Nesupratus gyvenimo, kaip galima suprasti mirtį?“ (*Lunyu* 11.12)⁶. Tokiame dviprasmiškame ir nekonkrečiame jo atsakyme pagrindinis tyrinėtojų dėmesys sutelkiamas į klausimą „ar / ar?“ – ar mirtis jam svarbi, ar ne, o jeigu (ne)svarbi, tai kodėl? Kadangi jau yra pateikta daug panašių atsakymų (Berkson 2019; Rosemont 2009; Ivanhoe 2011), tai čia norėčiau susitelkti į „dvasių“ (*guishen*) klausimą. Šis žodis gali reikšti ne tik piktąsias bei gerąsias dvasias ar bet kokias dvasines būtybes (gamtos jėgas, šmėklas ir dievybes, kaip galbūt jį traktavo Konfucijus), bet ir protėvių dvasias (Tu 1987).

Kas jos yra ir iš kur atsiranda? Vieną svarbų atsakymą – jis pateikiamas paties Konfucijaus lūpomis – randame *Ritualų užrašuose* (*Liji*):

Gyvybinė energija (*qi* 气) yra dvasios (*shen*) tarpsmas (*sheng* 盛), *po* 魄 [siela] yra šmėklos (*gui*) tarpsmas. Sujungti *gui* ir *shen* – tai aukščiausias mokymas. Visa, kas gyvena, privalo mirti, o mirusieji turi sugrįžti į žemę. Tai vadinama šmėklomis (*gui*). Kaulai ir mėsa miršta apačioje, tamsumoje virsdami (*wei* 为) laukų žeme. Tuo tarpu *qi* sklinda aukštyn, virsdama nuostabia šviesa [t. y. tapdama *shen* – aut. past.] (*Liji*, 24: 17)⁷.

Kaip toliau rašoma, toks šių dviejų pomirtinių dvasių įvardijimas buvo reikalingas norint nustatyti skirtingus aukojimus mirusiems protėviams ir jų dvasių hierarchijai.

Kitą atsakymą galima rasti *Yijing* svarbiausiame komentare *Xi ci zhuan*, kurio autorystė tradiciškai priskiriama Konfucijui: „Gyvybinės esencijos (*jing* 精) ir energijos (*qi* 气) [susijungimas] virsta daiktu (*wu* 物), o *hun* (sielos) nuklydimas (*you* 游) sukelia

⁶ Cituojant *Lunyu*, skliaustuose nurodomas jo skyrius ir poskyris, kaip tai priimta daryti sinologijoje.

⁷ Cituojama pagal: *Liji yizhu* 1997. Skliaustuose nurodytas skyrius ir poskyris.

pokytį, ir taip galima žinoti dvasių ir dievybių (*guishen*) charakterį“ (*Xi ci*, 190). Šie žodžiai vakariečiams turbūt pirmiausia kelia klausimą, ar kinai manė, jog *hun* sielą turi ir daiktai, ir gyvūnai, ir žmonės, nes pastarieji jų filosofiniuose tekstuose laikomi viso fenomenalaus ir materialaus pasaulio („daiktų“ *wu*) dalimi. Vis dėlto šį klausimą, kuris būtų įdomesnis ekofilosofijai, paliksiu kitiems tyrimams. Dauguma *Xi ci* vertėjų ir komentatorių čia kalba apie žmogaus sielą. Dabar taip pat neliesiu itin komplikuoto ir turbūt neišsprendžiamo klausimo, ar *hun* bei kitus kinų dvasių pasaulį įvardijančius žodžius – *po* 魄, *ling* 灵, *shen* 神 – versti į Vakarų kalbas kaip „sielą“ (*soul*), ar kaip „dvasia“ (*spirit*), nes kinai neturi tokios šių žodžių prasminės skirties. Jų reikšmė priklauso nuo konteksto. Aš pasirinkau vadinti *hun* ir *po* „sielomis“, o pomirtines jų transformacijas *shen* ir *gui* „dvasiomis“, kad nebūtų painiojama *hun-po* su kita *shen* 神 reikšme – „dvasios“ kaip vienos iš trilypės žmogaus savasties / prigimties ir energijos dalių⁸. Be to, sinologinėje literatūroje *hun* kartais vadinama „dvasine siela“ (*spiritual soul*) – kas vakariečiui skamba vis tiek priimtinau nei „dvasinė dvasia“. Žodis *qi* (energija) kartais irgi verčiamas kaip „dvasia“ (*spirit*) – turint omenyje jo etimologiją – ryžių garai, asocijuojami ir su kvėpavimu (gyvastimi), ir su subtilios „auros“ ar atmosferos dvelksmu.

Šiam tyrimui yra svarbi pagrindinė cituotų tekstų mintis – kad ir gyvenimas (gimimas), ir mirtis yra tam tikro virsmo rezultatas. Tiksliau, kosminės gyvybinės energijos (*qi*) kaitos – susikoncentravimo ir išsisklaidymo, nusileidimo ir pakilimo, bei kosminių priešingybių – *yin* (Žemės) ir *yang* (Dangaus)⁹ sąveikos rezultatas. Svarbu ir tai, kad dvasių transformacijų paaiškinimai priskiriami Konfucijui, taip lyg prieštaraujant pradžioje cituotiems jo atsakymams savo mokiniui ir iš jų daromai išvadai, kad jam nerūpėjo dvasių pasaulis. Nes kaip tada reikėtų pagrįsti gedėjimo ir aukojimo protėvių dvasioms būtinybę bei jų ritualus, kurie ilgainiui tapo itin svarbūs konfucianizme? Būtent todėl, kaip teigia T. Wilsonas, nuo Tang dinastijos (618–907 m.) konfucianistinių kanonų ir *Lunyu* komentatoriai priskyrė Konfucijui įvairias dvasių ir jų pomirtinio virsmo sampratas (Wilson 2014).

Vienas įtakingiausių komentuatorių buvo XII a. neokonfucianistas Zhu Xi, kuris įėjo į kinų mąstymo istoriją kaip ortodoksinės konfucianizmo „metaetikos“ – „mokymo apie [visuotinį] dėsni“ *lixue* 理学 kūrėjas. Bet jis mėgo diskutuoti su savo mokiniais ir apie dvasias (*guishen*), tikėdamas jų egzistavimu ir įtraukdamas jas į savo metafiziką. Jis taip pat parašė knygą *Šeimos ritualai* (*Jia li*), kurioje tarp 4 svarbiausių ritualų yra laidotuvių bei aukojimo ritualai. Ji tapo ortodoksinio ritualų vadovu kinų valdininkams,

⁸ Ji suprantama kaip gyvybinė jėga, pati tyriausia gyvybinės energijos būseną ar formą ir kaip transformacinę (*hua*) žmogaus galia, galinti paversti jį išminčiumi arba priartinti prie *dao*, todėl yra itin svarbi klasikinėje kinų filosofijoje (konfucianizmo bei daoizmo tekstuose), medicinoje ir daoizmo alchemijoje (Raphals 2023: 49–53). Iš esmės tai reiškia, kad, anot kinų, žmogus turi ir dviejų rūšių „sielas“ (*hun po* – kartais net po kelias, ypač daoizme – žr. toliau), ir „dvasią“, o daoizmo praktikoje *hun* ir *po* yra „5 dvasių“ sąrašė. Pagal vieną versiją, žmogui gimus pirmiausia susidaro jo *po* siela, o vėliau jos „pozityvioji“ (*yang*) dalis virsta *hun* siela. Tiesa, viename Han dinastijos laikų tekste teigiama, kad *shen* ir *gui* yra tiesiog po mirties pakeisti *hun* ir *po* sielų vardai (Tillman 2004: 490, 493). Pagal kitą (populiarenę) versiją, žmogui gimus *hun* ir *po* susijungia.

⁹ Čia rašau iš didžiosios raidės, nes *Xi ci* tekste jie nurodo ne vien į kosmoso sferas, bet ir jų simbolius – trigramų ir heksagramų pavadinimus (*Qian* ir *Kun*).

intelektualų šeimoms ir net neišsilavinusiems. Zhu Xi apibūdino *guishen* trejopai: kaip *yin* ir *yang* kaitos pasireiškimą gamtos reiškiniuose (*shen* – tai plitimas, *gui* – tai susitraukimas), kaip dvasines būtybes ir kaip protėvių dvasias joms skirtuose aukojimuose (Zhu Xi 1996: 109). Tačiau žmogaus gyvybinę esenciją (*jing*) jis siejo su „žemiška“ susitraukiančia siela *po*, o jo gyvybinę energiją (*qi*) – su „dangiška“ plintančia siela *hun*. Tad jis palaikė nuo ankstyvosios imperijos laikų filosofinėje literatūroje, o vėliau – ir konfucianizme, ir vietinėje religijoje įsitvirtinusį įsitikinimą, kad, žmogui mirštant, *hun* siela pakyla arba išplinta (*shen* 伸) į dangų, o *po* siela nusileidžia arba sugrįžta (*gui* 歸)¹⁰ į žemę, nes lieka kūne: „todėl jei yra gyvenimas, tai yra ir mirtis; jeigu yra pradžia, tai turi būti ir pabaiga“ (ten pat, 111). Tą pabaigą Zhu Xi aiškina kaip *qi* išsisklaidymą, kuris tačiau įvyksta ne iš karto, o palaipsniui. Nes toks, pasak jo, yra amžinas kosmoso dėsnis (*li* 理), įsikūnijantis į kiekvieno žmogaus ir būtybės *qi*. Iš šių Zhu Xi žodžių galima daryti išvadą, kad žmogaus mirtis yra palaipsnė pabaiga – jo unikalios koncentruotos gyvybinės formos / esmės išsisklaidymas ir virtimas į *guishen* (ten pat, 115). Ir pati *gui* (*guishen*) yra tam tikra gyvybinės energijos koncentracija.

Visą šį procesą galima būtų vadinti ir nuolatinio gyvybinės energijos atsinaujinimu (*sheng sheng* 生生), kuris *Xi ci* komentare apibūdina visą kosminių permainų procesą. Zhu Xi taip pat pabrėžia, kad protėvius ir jų palikuonis jungia ta pati energija, kuri leidžia pajusti mirusių protėvių dvasių artumą bei poveikį. Štai kodėl kinai neaukoja ne savo protėviams – kaip Konfucijus sakė, „jeigu pats nedalyvauju aukojimuose, tai reiškia [apskritai] neaukoju“ (*Lunyu*, 3.12). Tuo būtų galima paaiškinti ir didžiulį Konfucijaus susikrimtimą dėl savo mokinių mirties (*Lunyu* 11.7, 11.9). Manoma, kad jis labiausiai sielvartavo dėl to, kad jų mirtis prieštarauja natūraliems gamtos dėsniams, pagal kuriuos pirmiau turi mirti vyresni. Juk čia mirė jauni žmonės, nespėję visiškai išskleisti savo dorbingumo ir žmoniškumo arba visiškai neišpildę savo žmogiškojo likimo, kuris apima svarbiausių socialinių vaidmenų (pareigų) – vaiko, tėvo, sutuoktinio atlikimą (Rosemont 2009; Ivanhoe 2011). Bet turbūt viena tragiškiausių jų mirties pasekmių – kad jie neturės tiesioginių palikuonių, kurie jiems aukos ir taip kuo ilgiau palaikys jų pomirtinių dvasių gyvumą. Kitaip tariant, jų gyvenimas jau baigėsi.

Zhu Xi pateiktas gyvenimo ir mirties, arba gyvų ir mirusiųjų dvasių transformacijų, aiškinimas yra viena iš kelių vadinamojo „sielų dualizmo“ arba dvilypumo (*hun-po*) teorijų, kurios įsitvirtino kinų medicinoje, daoizmo alchemijoje ir vietinėje religijoje, taip pat protėvių kulte – aukojime protėvio dvasiai *shen* (arba *guishen*, *zongshen*). Jis savaip interpretuoja populiariausią jos versiją, kad „kūniška“ ir „žemiška“ *po* siela po žmogaus mirties virsta *gui* dvasia, o „dvasinė“ ir „dangiška“ siela *hun* – *shen* dvasia (arba protėvio dvasia, dievybe), ir būtent jų išsiskyrimas, o tiksliau, *hun* sielos atsiskyrimas byloja apie žmogaus mirtį¹¹. Pagal kitą versiją, visų gerų, turinčių palikuonių ir natūraliai mirusių

¹⁰ Žodžių reikšmių aiškinimas, pasitelkiant homofoniškus žodžius, yra vienas iš svarbiausių tradicinės kinų etimologijos ir hermeneutikos metodų, juolab kad šiuo atveju jie atitinka ir *yin-yang* prasmės asociacijas.

¹¹ Todėl jau Han dinastijoje buvo paplitęs „*hun* sielos šaukimo“ ritualas, atliekamas iš karto po žmogaus mirties – tikintis, kad ji sugrįš atgal, t. y. pas *po* sielą. Bet archeologiniai radiniai atskleidžia ir kitokias versijas – kad *hun* ne atsiskiria, o keliauja su kūnu į kapą.

žmonių sielos tiesiog virsta *shen* arba protėvio dvasiomis, o neturinčių palikuonių ir nenatūraliai mirusių – *gui* (piktosiomis dvasiomis). Tos sielos dar reprezentuoja kosmines jėgas / puses – tamsiąją *yin* (*po* – *gui*) ir šviesiąją *yang* (*hun* – *shen*), kurios tokiu būdu įtvirtina glaudų žmonių ryšį su gamta ir dangumi, taip pat su mirusiais protėviais. Todėl *gui* dvasiai aukojama kapuose, o *hun* – protėvių dvasių altoriuje (šventykloje), nes ji aukojimų metu nusileidžia į protėvių lentelę. Tiesa, protėvio dvasia *zongshen* laikui bėgant gali virsti į dievybę (*shen*) – kaip atsitiko su Konfucijumi¹², Laozi ir daoizmo religinių mokyklų įkūrėjais, taip pat žymiais alchemikais, karvedžiais bei kitomis istorinėmis asmenybėmis, kurioms buvo statomos šventyklos ar altoriai. Ne vienas tyrinėtojas pastebi, jog didelė dalis kinų vietinės (ir ne tik) religijos dievybių yra ne kas kita kaip mirusių žmonių – bet pasižymėjusių ypatinga galia ar dorybingumu – dvasios (Harrell 1979: 519). Ar tai reiškia, kad mirusiojo energija gali ir visiškai neišsisklaidyti, nes ji toliau transformuojasi? Ir kas neleidžia jai išsisklaidyti?

To neleidžia jai skirti aukojimai. Konfucijus yra sakęs, kad reikia aukoti protėvių dvasioms taip, lyg jos būtų čia. Zhu Xi paaiškino plačiau: „Protėvio dvasia yra čia tik tuomet, kai yra jo gyvybinė energija. Jeigu neatliekami aukojimai, kaip ji gali prisijungti?“ (Zhu Xi 1996: 117). *Shen* yra gyvos tol, kol joms aukoja jų tiesioginiai palikuonys – tačiau ne bet kaip, o nuoširdžiai (*cheng* 诚) ir pagarbiai (*jing* 敬). Pasak Zhu Xi, tik visiškas nuoširdumas ir pagarbumas padeda prisikviesti tas dvasias į aukojimą ir užmegzti su jomis kontaktą, kurį jis vadina „poveikiu ir atsaku“ (*gange* 感格), pastebėdamas, kad apie jį yra sudėtinga kalbėti – tiesiog reikia tai jausti širdimi. Todėl iki šių dienų kinų šventyklose galima matyti vėliavas su užrašu „jei širdis [jaučia] nuoširdumą, tai dievybės [parodys] numinozinę galią“ (*xin cheng shen ling* 心诚神灵). Net ir šiandien protėvių dvasioms aukojama viskas, ko gali prireikti pomirtiniame gyvenime ir ką jie mėgo būdami gyvi – „dvasių“ pinigai (kuriuos dabar dažniau pakeičia bankai, kreditinės kortelės, įvairi valiuta), ypač reikalingi papirkti požemio teisėjus; namai, mašinos, kompiuteriai, saulės baterijos, masažinės kėdės, sugulovės ir tarnai, įvairiausi buities rakandai ir maistas¹³. Taip lyg parodoma, jog gyvenimas tęsiasi ir po mirties – mirusių dvasios valgo (tuo tikslu į kapą dedami net stalai ir kėdės), valosi dantis, prausiasi, darosi makiažus, turi mokėti mokesčius ar kyšius požemio valdininkams, rūko ir mėgaujasi tuo, kuo mėgavosi gyvenime. Antai S. Harrellas, tyrinėjęs sielos sampratą vietinėje kinų religijoje, teigia, kad siela¹⁴ paverčia žmogų ne tik kūniška būtybe, bet ir asmenybe, suteikdama jam individualumą, kuris išlieka ir po jo mirties. Todėl į atnašavimus jo dvasiai (ypač per mirties metines) prisimenantys jį asmeniškai būtinai stengiasi įtraukti tai, ką jis mėgo gyvas būdamas, nes tiki, kad protėvių dvasioms neužtenka standartinių aukų (Harrell 1979: 526–527). O sužinoti, ar dvasia patenkinta aukomis, galima būrimo būdu.

Nepatenkintos dvasios gali atsiųsti ir nelaimės, o kartais jos elgiasi neprognozuojamai arba net virsta piktosiomis dvasiomis (*gui*), kuriomis paprastai virsta nenatūraliai ar

¹² Bet imperiniame Konfucijaus kulte jis buvo dažniausiai garbinamas kaip Mokytojas ir išminčius.

¹³ Visos šios aukos, išskyrus kai kurį maistą, yra popierinės tikrų daiktų ir žmonių versijos, kurios yra sudeginamos ir taip išsiunčiamos į mirusiųjų dvasių sferą.

¹⁴ Čia jis vartoja kinišką žodį *linghun* 灵魂.

per anksti mirusių, taip pat vienišų žmonių sielos. Dėl šios priežasties kinai net po mirties nenori palikti vienišauti nevedusio / netekėjusios. Dažnu atveju tokio žmogaus net nėra kur palaidoti – jis laikomas nevertu būti palaidotas (-a) šalia protėvių. Tad nuo Han dinastijos laikų iki šiandien stengiamasi apvesdinti bent mirusiojo (-sios) dvasią – per laidotuves ar po jų, parinkus palankią dieną – kad mirusieji „gyventų“ laimingą vedybinį gyvenimą, o likę gyvi jų šeimos nariai jaustųsi ramūs, atlikę tėvų pareigą. Tokiu būdu laidotuvės gali pavirsti linksmybėmis – „dvasių vedybomis“ (*minghun* 冥婚)¹⁵, kurios vyksta pagal tikrų vestuvių scenarijų. Su mirusiuoju – jeigu jį atstoja popierinė iškamša – elgiamasi kaip su gyvu žmogumi, o nuotakų ar jaunikių (gyvų ar mirusių) mirusiojo dvasiai paieška užsiima ir samdomi piršliai, ir „dvasių vedybų“ agentūros.

Tad čia norėčiau grįžti prie Zhu Xi minėto „poveikio ir atsako“ (*gange*). Manychiau, kad būtent šis principas geriausiai atskleidžia, kaip pasikeičia santykiai tarp mirusiųjų ir gyvųjų, taigi parodo, kas su mirtimi baigiasi ir kas tęsiasi. Tie santykiai tampa ir pagarbesni, tiksliau, baimingai pagarbūs, ir pragmatiškesni. Rūpindamiesi mirusių artimųjų sielų gyvenimu, jų palikuonys ne mažiau, o gal net daugiau rūpinasi savo pačių gerove – siekia užsigarantuoti sėkmę ir laimę, kuri didele dalimi priklauso nuo protėvių sielų dėkingumo ir pasitenkinimo aukomis. Ir kinų protėvių kulte, ir bendroje religinėje praktikoje bendravimas su dvasiomis ir dievybėmis grindžiamas abipusių mainų arba atlygio principu, vad. „atlygiu“ (*bao* 报) – „aš tau, tu man“ taisykle, kuria vadovaujamos ir gyvųjų bendravime, ypač su svetimais. Kinai taip pat tiki, kad mirusieji protėviai akylai stebi jų gyvenimą ir atlygina už jų poelgius. Tad šis *bao* principu grindžiamas bendravimas neleidžia nubrėžti aiškios ribos tarp gyvenimo ir mirties, bet kartu palaipsniui atitolina gyvuosius nuo mirusiųjų, padėdamas saugoti jų atminimą. Atsižvelgdami į tai, sinologai sutaria, jog konfucianistams labiau rūpėjo ne pats mirties faktas, o tinkamas atsakas į ją ir poveikis gyvųjų palikuonių gyvenimui (Ivanhoe 2011: 138; Rosemont 2009) – ypač jų sūniško pagarbumo (*xiao*) pareigų vykdymui. Jos nesibaigia su tėvų mirtimi, tik įgauna kitą formą. O tų pareigų pokytis prasideda nuo liūdesio ir gedulo, kurie byloja apie tėvų gyvenimo pabaigą, net jeigu ji išsitiesia ilgame laike – t. y. bendražmogiškų, kūniškų ir kasdienio rūpesčio santykių pabaigą. Po mirties jie persikelia į atmintį ir širdį – nes, kaip minėta, tuos pomirtinius santykius („poveikio ir atsako“ *gange*) Zhu Xi laikė neapibūdinamais, tik pajaučiamais. Bet jis pats pripažino, kad mirtis yra pabaigos pradžia. Juk mirusiojo protėvio kūno nebėra tarp gyvųjų, kitaip tariant, jo nebėra materialiai ir ontologiškai. Bet tai nereiškia, kad jo visiškai nebėra. Pasak H. Seiwerto, mirusieji protėviai vis tiek išlieka svarbia „socialinės tikrovės“ dalimi, nes išlaiko „deontinę galią“ ir reikalauja ją įtvirtinančio pareigų jiems atlikimo, kuris net nepriklauso nuo tikėjimo ar netikėjimo protėvių dvasių egzistavimu. Tos jų garbinimo pareigos yra „socialinis faktas“, t. y. tikros, kadangi bendrai pripažintos visuomenės ir veikia žmonių elgesį (Seiwert 2016: 135–136). Šiuo požiūriu net nesvarbu, ar aukojama tikriems (tiesioginiams) protėviams, ar netikriems („suprotėvintiems“) asmenims – koku Zhu Xi bandė paversti ir patį Konfucijų. Svarbu yra pats aukojimas, t. y. ritualinės pagarbos atidavimas.

¹⁵ Žodis *ming* 冥 gali reikšti ir laidotuves.

Mirtis – tai kūno / formos transformacija

Zhuangzi veikale pasakojama, kaip mirus Zhuangzi (Zhuang Zhou) žmonai, jis, užuot raudojęs, tiesiog sėdėjo verandoje ir nerūpestingai dainavo. Savo elgesį tuo pasibaisėjusiam savo draugui, atėjusiam jos apvertki, jis paaiškino taip:

Kai ji mirė, kaip galėjau nenuliūsti? Bet tada ėmiau galvoti apie jos atsiradimą, kuo ji buvo iki gimimo. Ir ne tik iki gimimo, bet prieš tapdama kūnu / forma (*xing* 形). Ir ne tik kūnu, bet gyvybine energija. Kažkokiamė miglotume įvyko virsmas (*bian* 變), ir ji tapo gyvybine energija, o šiai persikeitus (*bian*), ji tapo kūnu. Kūnui persikeitus, ji gimė. Dabar atėjo naujas pokytis – ir ji mirė. Visa tai keičiasi kaip keturi metų laikai. Dabar ji ramiai guli erdviame kambaryje. Ją apraudoti – reiškia nesuvokti likimo. Štai kodėl lioviausi verkęs (*Zhuangzi* 1999: 288–289).

Kaip matyti, *Zhuangzi* pripažįsta, kad jo žmona mirė ir kad liūdėjimas dėl artimojo mirties yra spontaniška ir natūrali emocija, nesvetima ir jam pačiam – nes jis byloja apie tam tikrą pabaigą. Bet jis kyla iš natūralios kosmoso kaitos nesuvokimo ar galbūt nenoro (negalėjimo) su ja susitaikyti artimojo mirties akivaizdoje. Todėl *Zhuangzi* siūlo jame neužsibūti, ir ypač neužsibūti gedule, kuris daoizmo klasikams atrodė dirbtinis ir tuščias formalumas, sustiprinantis prisirišimą prie savojo „aš“ ir emocijų. *Zhuangzi* siūlo jį įveikti, pažvelgiant į mirtį iš platesnės kosminės gyvenimo ir mirties kaitos, tuštumos / nesaties ir esaties kaitos (kurią jis vadina likimu) perspektyvos. Be to, daoistų (ypač *Zhuangzi*) kosmogonijoje nėra absoliučios pradžios ir pabaigos, aiškių ribų tarp gyvenimo ir mirties – yra tik miglota „ne mirimo ir ne gimimo“ (*bu si bu sheng* 不死不生) erdvė. Tad ir gyvenimą, ir mirtį jis suvokė ne kaip nepertraukiamą procesą, o veikiau kaip virsmų (*bian*) arba dabarties momentų kaitą. Todėl jis manė, kad reikia gyventi nesijaudinant dėl mirties, nes ji – jau kitas momentas, kuriame žmogus bus pamiršęs praeitį arba apie ją nieko nežinos – kaip ir apie ateitį. Šią mintį aiškiau perteikia pasakojimas apie Mengsun Cai, kuris, mirus jo motinai, „verkė be ašarų, nejautė širdgėlos ir gedėjo neliūdėdamas, bet dėl to buvo laikomas geriausiu gedėtoju Lu karalystėje“ (*Zhuangzi* 1999: 106). Tokio jo elgesio paaiškinimą *Zhuangzi* čia įdėjo į Konfucijaus lūpas¹⁶:

Mengsun nežino, ką reiškia būti gyvam ir būti mirusiam [...]. Jis nežino, kas buvo prieš tai, ir nežino, kas bus po to. Jis tiesiog buvo ja begalės daiktų transformacijose (*hua* 化), laukdamas kito pokyčio, apie kurį nežino. Kai įvyksta pokytis (*hua*), kaip žinoti, kas nėra pokytis? Kai nevyksta pokytis, kaip žinoti, kas yra pokytis? Gal aš ir tu dabar sapnuojame ir dar neatsibudome? (ten pat)

Šioje ištraukoje, pasitelkiant *Zhuangzi* itin svarbią nežinojimo ir sapno metaforą, išsakoma abejonė, ar mirtis yra blogiau už gyvenimą, jei tai yra visiškai kitas momentas, apie kurį nežinome ir todėl jo bijome. Juk mes tiesiog negalime žinoti, kas ir kaip buvo iki virsmo momento, nes tai vyko ne su mumis, o su kažkuo kitu. Gal tai buvo tik sapnas,

¹⁶ *Zhuangzi* veikale Konfucijus yra vienas iš pagrindinių pašnekovų, dažnai besikalbantis su savo mokiniais ir komentuojantis juos šokiruojantį daoistų elgesį. Tačiau jo komentarai dažnai parodo jį simpatizuojantį ne konfucianistų, o daoistų mokymui. Čia galima matyti ir *Zhuangzi* ironiją.

kurį pakeitė kitas sapnas, sapnuojant atrodantis kaip tikrovė? Juk tas dabartinis „aš“, kuris dabar yra gyvas ar mano, kad nesapnuoja, yra jau kitas „aš“, tik jis to nežino.

Ta pati visuotinių transformacijų (*hua*) „teorija“ bene ryškiausiai atsiskleidžia istorijoje apie keturis draugus, kuriuos suvienijo požiūris į gyvenimą ir mirtį kaip į „vieną kūną“ (*yī tǐ* — 一体). Jį netrukus padėjo patikrinti jų mirtys. Antai vienam iš jų – Zilai gulint mirties patale, jo aplankyti atvyko Zili. Pamatęs prie jo lovos sriūbaujančius jo žmoną ir vaikus, tarė: „Ša, atsitraukite, netrukdykite transformacijoms (*hua*). [...] Koks visgi nuostabus tas kūrimas ir transformavimas (*zaohua*)! Į ką jis toliau tave pavers? [...] Į žiurkės kepenis? O gal į vabzdžio koją?“ (*Zhuangzi* 1999: 100). Taigi, čia kalbama ne apie mirtį, o apie transformacijas (*hua*). Tą patvirtintų ir kai kurie kiniški „mirties“ eufemizmai su žodžiu *hua*: *hua xing* 化形 (pakeisti formą), *hua qi* 化期 (pakeisti būvį), pasikeitimas (*qian hua* 迁化) ir t. t. (Abdessamad 2024). Tad čia kyla klausimas – kas šiame transformacijų, arba gyvenimo ir mirties kaitos procese išlieka, o kas baigiasi? Vienas ryškiausių ir man įdomiausių daoizmo filosofijos tyrinėtojų H.-G. Moelleris teigia, kad toks nuolatinis „kardinalių“ transformacijų (*hua*) procesas, kurį jis vadina „proceso ontologija“ ir priešina „substancijos ontologijai“, „nepalieka vietos absoliučiai mirčiai“ (Moeller 2004: 82). Šis procesas, pasak jo, pagrįstas ne priežastiniu ryšiu, kai mirtis užbaigia gyvenimą, o visišku visko pasikeitimu, kuomet vienas daiktas arba forma tiesiog keičia kitą, ir nėra jokio pastovaus „subjekto“ ar „substancijos“, kuris išliktų toje nuolatinėje kaitoje. Todėl „niekas realiai nemiršta, nes tas, kas mirė, yra ne jis, o kitas“ – tas, kuris buvo ankstesniame momente ar kaitos segmente, yra tiesiog pamirštas – nes nebėra jį atsimenančio pastovaus subjekto arba „aš“ (ten pat, 83–84, 87). Tad mirtis nereiškia kokio nors praradimo – nes nėra ko prarasti. Sekant Moellerio logika, nėra jokios mirties kaip kažko pabaigos. Nors man neaišku, ar „absoliuti mirtis“ jam reiškia pabaigą.

Vis dėlto jo interpretacija nepadeda ir nelabai tinka paaiškinti pirmą cituotą istoriją apie Zhuang Zhou žmonos mirtį, kuri skiriasi nuo Mengsun ir Zilai atvejų. Tad norint atsakyti į iškeltą klausimą, pirmiausia reikia išsiaiškinti, kuo „transformacijos“ (*hua*) skiriasi nuo „virsmų“ (*bian*). *Zhuangzi* vartojamas ir šių dviejų žodžių junginys *bianhua*, tačiau tiek *Zhuangzi*, tiek kiti vėlesni kinų mąstytojai jų reikšmės linkę atskirti. *Bian* aiškinamas kaip palaipsnis pokytis – vystymasis arba gyvybės (*sheng*) skleidimasis, būsenos keitimasis (pvz., *yin* perėjimas į *yang* ir atvirkščiai, arba, kaip *Zhuangzi* rašoma, *qi* emanavimas iš beformiškumo į formą, iš nesaties į esatį ir atvirkščiai), o *hua* – kaip staigus ir kardinalus pokytis, pakeičiant ir „vidų“ (prigimtį?), ir išorinę formą – pvz., vikšro transformavimasis į drugelį ar žmogaus (Zilai) – į žiurkės kepenis. Iš to darytina išvada, kad *Zhuangzi* suvokė mirtį kaip palaipsnių ir staigių pokyčių proceso momentą. Bet jo žmonos mirties aiškinimas labiau primena „emanacinę“ ir „saviregeneracinę“ daoizmo kosmogoniją, išdėstytą *Laozi* veikale: „Dao gimdo (*sheng*) vieną, vienas gimdo du, du gimdo tris, trys gimdo begalę daiktų“ (*Laozi*, 42)¹⁷. Daoizmo alchemikai perfrazavo šiuos žodžius taip: „Tuštuma transformuojasi (*hua*) į dvasią (*shen*), dvasia transformuojasi į gyvybinę energiją (*qi*), *qi* transformuojasi į gyvybinę esenciją (*jing*), esencija – į formą (*xing*), o forma tampa (*cheng* 成) žmogumi“ (Wang 2014: 18).

¹⁷ Cituojama pagal *Laozi yizhu* 1999. Skliaustuose esantis skaičius nurodo į *Laozi* skyriaus pavadinimą.

Būtent šio proceso apvertimu (vad. „apgręžti eiga“ *ni xing* 逆) daoistų vidinės alchemijos praktikoje grindžiamas vienas svarbiausių kelio į nemirtingumą metodų – 4 pakopų energijos gryninimo arba transformavimo procesas: 1) pamatų padėjimas (*zhu ji* 筑基); 2) *jing* apvalymas ir transformavimas į *qi* (*lianjing huaqi* 煉精化氣); 3) *qi* apvalymas ir pavertimas į *shen* (*lianqi hua shen* 煉氣化神); 4) *shen* apvalymas ir grįžimas į tuštumą (*lianshen huanxu* 煉神還虛)¹⁸. Įdomu tai, kad žymaus alchemiko Zhang Boduan pateiktame šio proceso aprašyme vienas iš *jing* sinonimų arba metaforų yra „mėnulio *po* [siela]“ *yue po* 月魄, o *qi* sinonimas – „saulės *hun* [siela]“ *ri hun* 日魂 (Wang 2014: 12). Šios asociacijos primena anksčiau aptartą Zhu Xi sielų interpretaciją. Bet straipsnio apimtis ir tema neleidžia plačiau aptarti šių sielų, tiksliau, 3 *hun* ir 7 *po* transformavimo vidinėje alchemijoje ir apvalymo ritualuose¹⁹. Paskutinė energijos transformavimo (*shen* apvalymo) pakopa reiškia perėjimą arba grįžimą iš žmogiško fizinio pasaulio ir laikinos kūno / formos (*xing*), arba individualios būties, į kosminę nemirtingo *dao* sferą ir beformiškumą, arba „tobulą formą“ (*zhen xing* 真形)²⁰, kuri yra tuštuma, t. y. būties ir formos potencija (Pregadio 2004).

Zhuang Zhou žmonos mirties parabolėje irgi galima išvelgti tokią nuorodą į amžinybę arba beformį *dao* kaip tą „kažkokį miglotumą“. Nėgana to, kitose *Zhuangzi* mirties istorijose mirtis vadinama sugrįžimu (*fan* 反, *fu* 復) į amžiną būties šaltinį *dao*. Viena jų – apie tris draugus, kuriuos suvienijo gebėjimas „būti kartu nebūnant kartu“ ir klajoti bekraštybėje. Kai mirė vienas iš jų – Sanghu, Konfucijus pasiuntė vieną savo mokinį dalyvauti jo laidotuvių ritualuose, o šis atvykęs pamatė prie jo karsto draugus, kurie dainavo: „O Sanghu, o Sanghu, tu vėl sugrįžai į tikrumą, o mes vis dar esame žmonės“ (*Zhuangzi* 1999: 102). Šio požiūrio ištakos matomos *Laozi*, kuriame grįžtamumas (*fan*) laikomas *dao* judėjimu. Pasak jo, visi daiktai gimsta iš esaties (o esatis – iš nesaties) ir galiausiai ten sugrįžta (*Laozi*, sk. 16, 40). Todėl sugrįžimą traktuočiau kaip vieną iš virsmo reikšmių – minėtą eigos apvertimą arba krypties pasikeitimą. Tik daoizmo alchemijos tradicijoje užuot iš gyvenimo ejęs į mirtį (*chu sheng ru si* 出生入死), adeptas renkasi iš mirties eiti į gyvenimą arba grįžti ten, kur nėra mirties. Tą perteikia ir įvairūs daoistiniai „mirties“ eufemizmai: „grįžimas į kalnus“ (*gui shan* 歸山), „grįžimas į tobulumą“ (*gui zhen* 歸真), „grįžimas į šaltinį“ (*gui quan* 歸泉), „grįžimas“ (*gui qu* 歸去) ir t. t. (Abdessamad 2024: 9–10). Daoistų alchemikai šį procesą taip pat vadino „išsilaisvinimu iš formos“ (*xing jie*) arba „išsilaisvinimu iš lavono“ (*shi jie* 尸

¹⁸ Taip šis procesas aprašomas vieno įtakingiausių Song dinastijos laikotarpio daoistų alchemikų Zhang Boduan veikaluose, iš kurių žymiausias – *Prabudimas tikrovei / tobulumui* (*Wuzhen pian*) buvo itin vertinamas ne tik daoistų, bet ir konfucianistų bei budistų. Tiesa, *Wuzhen pian* bei kai kuriose kitose alchemijos tradicijose pirmas etapas praleidžiamas (Wang 2014: 9–10).

¹⁹ Toks sielų skaičius aptinkamas ir kinų vietinėje religijoje, bet daoizme jis tapo standartinis, o tos sielos buvo „sukūnintos“ – *hun* vaizduojamos kaip žmonės, o *po* – kaip baidyklės, ir visos jos turi vardus.

²⁰ Daologai niekaip nesutaria dėl šio žodžio vertimo, todėl vieni verčia *zhen* kaip „tikras“ (*authentic*), kiti – kaip „tobulas“ (*perfect*). Ir vienas, ir kitas žodis iš esmės nurodo į *dao* kaip tikrą ar tobulą būtį, o jų pasirinkimas priklauso nuo konteksto. Vis dėlto šiuo atveju pritariu L. Komjathy ir kitiems, kurie žodyje „tikras“ išvelgia Vakarų egzistencializmo filosofijos įtaką. Jis teigia, kad daoizmo alchemijos tradicijos, ir ypač Quanzhen (Visiško Tobulumo – *Complete Perfection*) mokyklos, kontekste šis žodis reiškia galutinę alcheminę transformaciją – tapimą nemirtingam arba „tobulam“ (*zhenren*). Tai alchemiškai perkeista ontologinė būseną, arba visapusiško integralumo būseną, vadinama energijos „neišeikvojimo ir užkonservavimo būseną“, buvimu „be įtrūkių / skylių“ (*wu lou* 无漏), suteikianti viršžmogiškas galias (Komjathy 2007: 10–12).

解), traktuodami eilinius („neišsilaisvinusius“) žmones kaip „vaikščiojančius lavonus“ – nes jie yra priklausomi nuo savo troškimų bei aistrų, vedančių į mirtį. Tai savęs pergimdamas arba sugrąžinimas į embriono būseną, užmezgant arba aktyvuojant savyje (pagimdant iš savęs) naują – subtilesnį, nemirtingą arba tobulą kūną. Bet kartais šis procesas prasideda ir nuo tikros ar suvaidintos mirties. Tiesa, mirusiojo karste vietoj jo kūno būna tik drabužiai ar koks jo daiktas – kad artimieji turėtų ką palaidoti ir apraudoti.

Išvados

Tyrime buvo siekiama parodyti, jog bendrai tradicinei kinų ontologijai ir kosmogonijai būdinga kosmoso virsmiškumo perspektyva gali padėti susieti klasikinio daoizmo ir konfucianizmo, taip pat kai kurių vėlesnių jų filosofijos sekėjų ir religinių praktikų požiūrį į mirtį. Analizuotuose tekstuose mirtis suvokiama arba kaip žmogaus sielų, arba kaip kūno-formos virsmas, todėl jos procesas yra įvardijamas skirtingai – pakilimo, išsisklaidymo-susikonceptravimo, tapimo, grįžimo, transformacijos, pokyčio terminais. Visi jie žymi didesnę ar mažesnę pasikeitimą. Žmogaus *hun* ir *po* „sielų“ virsmų į protėvių dvasias atveju išlaikoma tam tikra asmens individualybė – kaip gyvybinės energijos *qi* koncentracijos forma, kuri yra nematoma, bet jaučiama. Bet ilgainiui ji išsisklaido kosminės *qi* sraute arba gali transformuotis į kitokio pobūdžio dvasinę būtybę (dievybę, piktąją dvasią). Šiuo atveju mirtis reiškia ankstesnę ar vėlesnę pabaigą ir tampa dideliu bendražmogiškų santykių pokyčiu. Tuo tarpu mirties kaip „kūno / formos“ transformacijų procese žmogus tiesiog virsta visiškai kitu daiktu arba vieno gyvenimo tarpsnis virsta kitu. Jie nėra tarpusavyje susiję – tiesiog vietoj vienos formos atsiranda kita forma, o ankstesnio gyvenimo pabaiga suvokiama kaip pamiršimas. Bet šis laikinos formos transformavimas daoizme suvokiamas ir kaip jos sugrąžinimas į būties ištakas (*dao*, nesatį) arba beformiškumą, primenantis minėtą palaipsnį mirusiojo sielos išsisklaidymą pirmapradės kosminės energijos (*qi*) sraute. Daoizmo alchemikai pavertę jį mirtingumo transformavimu į nemirtingumą, arba ėjimu iš pabaigos į pradžią. Tad žvelgiant iš šios įvairialypės kiniškos virsmo perspektyvos, sudėtinga vienaprasmiškai atsakyti į dažnai vakariečių užduodamą klausimą, ar mirtis yra visiška gyvenimo pabaiga, ar ne.

Literatūra

- Abdessamad, L., 2024. A Contrastive Study of Euphemistic Death Expressions in Arabic and Chinese. *Open Access Library Journal* 11: 1–12. <https://doi.org/10.4236/oalib.1111933>
- Ariës, P., 1993. *Mirties supratimas Vakarų kultūros istorijoje*, vertė B. Gedgaudaitė ir D. Šarkūnaitė. Vilnius: Baltos lankos.
- Berkson, M., 2019. Death in Ancient Chinese Thought: What Confucians and Daoists Can Teach Us About Living and Dying Well. In: *Death and Dying, Comparative Philosophy of Religion*, eds. T. D. Knepper, L. Bergman, M. Gottschalk. Cham: Springer Nature, 11–38. https://doi.org/10.1007/978-3-030-19300-3_2
- Budriūnaitė, A., 2015. Joys of An Empty Skull: The Tension Between Nature and Death in the Zhuangzi. In: *New Visions of the Zhuangzi*, ed. L. Kohn. St. Petersburg: Three Pines Press, 23–39.
- Chen, B., 2012. Coping With Death and Loss: Confucian Perspectives and the Use of Rituals. *Pastoral Psychology* (2012) 61: 1037–1049. Prieiga per internetą: <https://www.semanticscholar.org/paper/Coping-With-Death-and-Loss%3A-Confucian-Perspectives-Chen/d8ae42157df75c17a6a851ba2a8fe9a50f4e99eb>.

- Faruggia, M. L., 2015. To Die or Not to Die: Zhuangzi's Three Immortalities. *Frontiers of Philosophy in China* 10(3): 380–414. <https://doi.org/10.3868/s030-004-015-0030-4>
- Hadot, P., 1995. *Philosophy as a Way of Life*, translated by M. Chase. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers Ltd.
- Harrell, S., 1979. The Concept of Soul in Chinese Folk Religion. *The Journal of Asian Studies* 38(3): 519–528.
- Ivanhoe, P. J., 2011. Death and Dying in the Analects. In: *Mortality in Traditional Chinese Thought*, eds. A. Olberding, P. J. Ivanhoe. Albany: State University of New York Press, 137–152.
- Jun, S. ed., 1996. *Xi ci* (xuan) 繫辭(選). In: *Selected Readings From Famous Chinese Philosophies. With Annotations and English Translation*, vol. 1. Beijing: Zhonguo Remnin daxue chubanshe.
- Keightley, D. N., 1990. Early Civilization in China: Reflections on How It Became Chinese. In: *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, ed. P. S. Ropp. Berkely, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 15–54.
- Komjathy, L., 2007. *Cultivating Perfection. Mysticism and Self-transformation in Early Quanzhen Daoism*. Leiden, Boston: Brill.
- Laozi yizhu (Laozi su komentaris), Cui Zhongping, Cui Wei (sud.), 1996. Changchun: Jilin wen shi chubanshe.
- Liji yizhu 礼记译注, Tianzi, Y. 杨天宇 (sud.), 1997. Ritualų užrašai su komentaris, II t. Shanghai: Shanghai Guji chubanshe.
- Liu, P., 2022. Death in the Zhuangzi: Themes, Arguments and Interpretations. *Philosophy Compass* 17(4): e12825. <https://doi.org/10.1111/phc3.12825>
- Lunyu 論語 (Analects of Confucius), 1994. Chinese-English edition. Beijing: Huayu jiao xue chubanshe.
- Moeller, H.-G., 2004. *Daoism Explained. From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court Publishing C.
- Olberding, A., 2011. Death and Dying in the Analects. In: *Mortality in Traditional Chinese Thought*, eds. A. Olberding, P. Ivanhoe. Albany: State University of New York Press, 153–176.
- Parkes, G., 1998. Death and Detachment. Montaigne, Zen, Heidegger and the Rest. In: *Death and Philosophy*, eds. J. Malpas, E. Solomon, C. Robert. London and New York: Routledge, 75–87.
- Pregadio, F., 2004. The Notion of “Form” and the Ways of Liberation in Daoism. *Cahiers d'Extrême-Asie* 14: 95–130. <https://doi.org/10.3406/asie.2004.1202>
- Raphals, L., 2023. *A Tripartite Self. Body, Mind, and Spirit in Early China*. New York: Oxford University Press.
- Rosemont, Jr. H., 2009. On the Non-finality of Physical Death in Classical Confucianism. *Acta Orientalia Vilnensia* 8(2): 13–31. <https://doi.org/10.15388/AOV.2007.42396>
- Seiwert, H., 2016. Ancestor Worship and State Rituals in Contemporary China: Fading Boundaries between Religious and Secular. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 24(2): 127–152. <https://doi.org/10.1515/zfr-2016-0013>
- Tam, W. L., 2011. Communal Worship and Festivals in Chinese Villages. In: *Chinese Religious Life*, eds. D. A. Palmer, G. Shive, P. L. Wickeri. Oxford, New York: Oxford University Press, 30–49.
- Tillman, H. C., 2004. Zhu Xi's Prayers to the Spirit of Confucius and Claim to the Transmission of the Way. *Philosophy East and West* 54(4): 489–513. <https://doi.org/10.1353/pew.2004.0036>
- Tu, W., 1987. Soul: Chinese Concepts. In: *Encyclopedia of Religion*. Prieiga per internetą: <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/soul-chinese-concepts>.
- Wang, M., 2014. *Foundations of Internal Alchemy. The Taoist Practice of Neidan*, translated by F. Pregadio. Mountain View, CA: Golden Elixir Press.
- Wilson, T., 2014. Spirits and Soul in Confucian Ritual Discourse. *Journal of Chinese Religions* 42(2): 185–212. <https://doi.org/10.1179/0737769X14Z.00000000013>
- Zhu Xi, 1996. Conversations of Master Zhu. In: *Religions of China In Practice*, ed. D. S. Lopez Jr. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 108–119.
- Zhuangzi 庄子, 1999. Chinese-English edition. Hunan: Hunan People's Publishing House, Foreign Language Press.