

**Луна, бамбук и огледало –
изтоковедски изследвания**

*Юбилеен сборник по случай 60 годишнината
на проф. д-р Александър Федотов*

София 2016

Произход и функции на култа към свещените планини в Китай

Евелина Хайн
СУ „Св. Кл. Охридски“

В традиционните култури на всички народи са познати територии, които съвместяват празничното честване на Свещеното с иманентното му присъствие като фон за колективното ежедневие на общността. Най-често този свещен топос се оказва общ за мита, религията и фолклора в рамките на дадената култура: За “свещени” биват признавани както природни обекти – планини, езера, реки, гори, цели континенти, така и творения на човешката ръка, възприемани като йерофании в профанния свят. Така например, според местни легенди в китайската провинция Шандун, планината Тайшан¹ е главата на самия Пангу² (Кюнстлер, 1987:35-39) – митичния гигант, космизирал изначалния хаос и превърнал се сам в източник на “десетте хиляди неща”³ във вселената. Подобно обвързване на събития от Праначалото с конкретна точка в пространството придава на мястото, безспорна трансцендентност, а следователно и свещеност в очите на традиционната общност.

На територията на Свещеното индивидът и общността се изправят лице в лице с “проявление на абсолютната реалност” (Елиаде, 1998:13), която за традиционния човек е източник на стабилност в ефемерния свят на

1 泰山 Tàishān

2 盘古 Pángǔ

3 万物 wànwù – т.е. на всички възможни проявления на единната същност на света

Профанното. За осмислянето и оценяването на профанния свят традиционният човек използва мярката на Свещеното и тъкмо спрямо него, осъзнато или не, оценява и собственото си съществуване. По тази причина конструктът “свещено място” като обективизация на Свещеното, поражда цял комплекс от културни практики, обвързани с представата за централното място на Божественото в мирозданието на традиционния човек.

Един от универсално разпространените типове естествено свещено място е планината. За разлика от временното свещено място, дефинирано от ритуала и функциониращо единствено в неговите рамки, сакралните характеристики на планината са константна величина. Планинското пространство в своята цялост възплъщава Свещеното и притежава всички негови характеристики. (вж. Otto, 1929)

Според традиционните представи на много народи, в центъра на света се издига една свещена планина, през която минава световната ос – *axismundi*: В недрата на тази планина се намира входът към Задгробния свят; нейните склонове са ориентирани в четирите посоки на земния свят, а продължението на оста, през върха на планината, сочи Полярната звезда, която указва местоположението на Небесните божества.

Представите, свързани със съществуването на планина в центъра на *вселената*, са особено ясно изразени в космологиите на *Близкия Изток, Индия и Китай*. Класически пример за планината като свещен център е планината Меру от индуистката космология, позната сред монголците и калмиките под името Сумер или Сумур, сред тибетците – като Шумеру, а в китайската будистка митология – като Сюми¹.

“Небето обгръща Земята, Земята подтира Небето, откъд Небето и Земята всичко е вода, та правдива са

1 須弥山 Xūmí shān

думите, че Небето и Земята са като кокоше яйце...а в средата е планината Сюми” (Wu, 1998:17)

В много традиции, макар да не бележи конкретно центъра на света, планината функционира като свързващо звено между човешкия и божествения свят. Тя е мястото, където Божественото се явява пред човека и където се разиграват важни събития от митологичната история на света. Понякога самата историческа съдба на човешката общност се обвързва с родоначалник или друга митична фигура, избрала за сцена на своите действия свещената планина. Така например според един древнокитайски мит, след световния потоп, унищожил човешкия род, единствените оцелели – братът и сестрата Фуси¹ и Нюуа², встъпили в свещен брачен съюз на върха на свещената планина Кунлун³ и дали началото на новия човешки род.

Най-често планината е не само място за контакт на профанния човек със Свещеното, но и самата обител на Божеството. Забележително е, че носителите на култа не възприемат Божествената същност като нещо различно от веществената природа на свещените планини. Образът на повелител или дух на планината, разпространен в редица азиатски митологично-религиозни традиции, на практика се слива с представата за самата планина като божество. Илюстрация за това ни дава китайския език: в него понятието “поклонение”, от будистката религиозна практика, е изразено с помощта на словосъчетанията “явявам се на аудиенция при/в Планината”⁴ и “явявам се на аудиенция при/на планинския връх”⁵.

- 1 伏羲 Fúxī
- 2 女娲 Nǚwā
- 3 昆仑山 Kūnlún shān
- 4 朝山 Chāoshān
- 5 朝顶 Cháodǐng

“Абсолютната реалност” в образа на свещената планина се проектира като върховна ценност в света на Профанното и въздейства с освещаваща сила на хората, приели я за ориентир. Пример за това ни дава тибетски будистки текст:

“Стремши ли се да притежаваш достойнствата на люде, добри и извисени, значи за себе си добро ти вършиш. Тъй и птиците, що обитават склоновете на Шумеру, със времето от само себе си се позлатяват.” (Федотов, 2007:146)

“Прославената планина”¹ в Китай, по традиция, е сцена за действията на Свещеното, а култът към свещените планини там е познат от най-дълбока древност. В него през вековете китайските митологично-религиозни представи се преплитат с основни идеи за уредба на държавата. Анализът на култа към свещените планини в Китай предлага възможност за наблюдения върху културната традиция като механизъм, осигуряващ на китайската етническа общност съзнанието за идентичност и историческа перспектива.

В прансторията на народите от Източна Азия важна роля като предтеча на всяка форма на религиозност изиграва тотемизмът. Китайският култ към свещените планини също трябва да се разглежда в пряка връзка с тотемизма. Смята се, че първичната функция, приписвана на тотема в прансторическата епоха, е да създава и да закриля живота (Eichhorn, 1976: 1, 2-3). Подобно на практиката и по други места, в източноазиатския регион като тотемни са почитани най-вече животни, например някои птици, конят, змията, но също и някои растения, камъни и природни явления. Етимологията на термина² осветлява връзката

- 1 名山 míngshān
- 2 произлизащ от думата *ototeman* (*odoodeeman*) със значение “братя и сестри с кръвна връзка, роднини”, както и “тотемен знак” в езика на северноамериканското племе *odjibwa*

думите, че Небето и Земята са като кокоше яйце...а в средата е планината Сюми” (Wu, 1998:17)

В много традиции, макар да не бележи конкретно центъра на света, планината функционира като свързващо звено между човешкия и божествения свят. Тя е мястото, където Божественото се явява пред човека и където се разиграват важни събития от митологичната история на света. Понякога самата историческа съдба на човешката общност се обвързва с родоначалник или друга митична фигура, избрала за сцена на своите действия свещената планина. Така например според един древнокитайски мит, след световния потоп, унищожил човешкия род, единствените оцелели – братът и сестрата Фуси¹ и Нюуа², встъпили в свещен брачен съюз на върха на свещената планина Кунлун³ и дали началото на новия човешки род.

Най-често планината е не само място за контакт на профанния човек със Свещеното, но и самата обител на Божеството. Забележително е, че носителите на култа не възприемат Божествената същност като нещо различно от веществената природа на свещените планини. Образът на повелител или дух на планината, разпространен в редица азиатски митологично-религиозни традиции, на практика се слива с представата за самата планина като божество. Илюстрация за това ни дава китайския език: в него понятието “поклонение”, от будистката религиозна практика, е изразено с помощта на словосъчетанията “явявам се на аудиенция при/в Планината”⁴ и “явявам се на аудиенция при/на планинския връх”⁵.

- 1 伏羲 Fúxí
- 2 女娲 Nǚwā
- 3 昆仑山 Kūnlún shān
- 4 朝山 chāoshān
- 5 朝顶 chāodǐng

“Абсолютната реалност” в образа на свещената планина се проектира като върховна ценност в света на Профанното и въздейства с освещаваща сила на хората, приели я за ориентир. Пример за това ни дава тибетски будистки текст:

“Стремши ли се да притежаваш достойнствата на люде, добри и извисени, значи за себе си добро ти вършиш. Тъй и птиците, що обитават склоновете на Шумеру, със времето от само себе си се позлатяват.” (Федотов, 2007:146)

“Прославената планина”¹ в Китай, по традиция, е сцена за действията на Свещеното, а култът към свещените планини там е познат от най-дълбока древност. В него през вековете китайските митологично-религиозни представи се преплитат с основни идеи за уредба на държавата. Анализът на култа към свещените планини в Китай предлага възможност за наблюдения върху културната традиция като механизъм, осигуряващ на китайската етническа общност съзнанието за идентичност и историческа перспектива.

В прансторията на народите от Източна Азия важна роля като предтеча на всяка форма на религиозност изиграва тотемизмът. Китайският култ към свещените планини също трябва да се разглежда в пряка връзка с тотемизма. Смята се, че първичната функция, приписвана на тотема в прансторическата епоха, е да създава и да закриля живота (Eichhorn, 1976: 1, 2-3). Подобно на практиката и по други места, в източноазиатския регион като тотемни са почитани най-вече животни, например някои птици, конят, змията, но също и някои растения, камъни и природни явления. Етимологията на термина² осветлява връзката

- 1 名山 míngshān
- 2 произлизащ от думата *ototeman* (*odooodeman*) със значение “братя и сестри с кръвна връзка, роднини”, както и “тотемен знак” в езика на северноамериканското племе *odjibwa*

между тотема и почитащата го общност като отношения, предпоставени от кръвно родство. Най-общо, отношението на хората към тотема в праисторическата епоха е свързано с представата за него като за свръхестествен благодетел, който може да облекчи живота им по магически пътища. Към оказването на подобна помощ той трябвало да бъде подтикван по съответстващи начини. Тъкмо тук най-вероятно са първите стъпки в прехода на древните хора

"от ниво, близко до животинското, към един свят, основаващ се на човека като одухотворено същество свят, който в по-нататъшното си развитие се ориентира в посока към Божественото." (Eichhorn, 1976: 1, 2)

В тази връзка в тотемизма можем да търсим и ядрото на феномена "божества-повелители на природата", за чието разнообразие свидетелства *"Каталог на планините и моретата"*¹ – съчинение, фиксирано в периода IV – I в. пр. Хр. най-ранния етап от развитието на древната китайска митология. (Яншина, 1977: 1-27) За тези същества се вярвало, че обитават планините и водите и че даряват хората с живот и благодат или пък ги наказват с природни бедствия в зависимост от поведението им. В Книга трета от Втори свитък на *"Каталога"* – "Каталог на западните планини", четем:

"Четиристотин ли на югозапад /се намират/ възвишенията Кунлун. Там именно е земната (долната) столица на Прародителя. Управлява я Богът на хълма (Луу). Този бог има тяло на тигър и девет опашки, човешко лице и тигрови нокти. Той управлява деветте свода на небето..."

В края на Книга трета от същия раздел се казва: Сто ли по течението /на реката/ на запад се стига до планината

1 山海经 Shānhǎijīng

Иуан... Вди се животно на вид като лисица, но с едно око и три опашки. Нарича се хуан. Вика /сякаш със/ сто гласа наведнъж. Може да предпазва от зло. Който яде от него, ще излекува жълтеница." (Каталог, 1985: 33)

С планината като сцена и възплъщение на Свещеното е тясно свързан и един от най-древните образи от китайската митология, съдържащ архетипа на Началото. Това е божеството Хундун¹, тоест Хаосът. *"Каталогът"*, (Втори свитък, книга трета) го представя като зооморфно божество:

"Още триста и петдесет ли на запад се намира Небесната планина... Там живее бог, който прилича на... торба, червен, като буен огън. Той има шест крака, четири крила. Това е Хаосът (Хундун). Няма лице, нито очи... Това е именно прародителят-Река (Дидзиан)." (Каталог, 1985:32)

Локализирането на това божество в "Небесната планина" посочва статута на планината в представите на древните китайци като изконно митологично пространство, в което се развиват основни за съществуването на вселената и на човека процеси.

Връзката между култа към планините и тотемизма има и друго важно измерение. Една основна тенденция на общественото развитие, чието начало се свързва с тотемизма, е структурирането на обществото чрез разграничаването в него на тотемни общности. В този смисъл краят на тотемистичната епоха се очертава, когато представата за тотема като извор и гарант на животворните сили, постепенно отстъпва пред съзнанието за мястото на човека и по-специално на мъжа като носител на

1 混沌 hūndùn: Наличието на смисловия детерминатив "вода" в двата йероглифа е намек за праисторическата митологична представа за Хаоса като "воден".

жизненото начало. В следствие от това на мястото на тотемната общност идва кланът, а водачът на клана поема ролята на създател на живота. От значението, приписвано на водача за възпроизводството на общността, произтича и представата за важността на притежаваната от него животворяща сила. Тук могат да се открият наченки на вярата в съществуването на душата като преносител на важното за клана животворно свойство на водача. Тази необходимост от гаранции за ненакърнимостта на жизнените сили на групата е важен фактор за възникването на култа към прародителите, тясно обвързан в Китай с култа към планините.

Древната китайска представа за душата е комплекс, в който се съчетават два основни елемента: "телесната душа" *По*¹ и "ефирната душа" *Хун*². Според тази представа, при раждането си човек получава от майката душа от вида *По*, която е неразделно свързана с тялото, така че след смъртта на човека и с разлагането на неговото тяло тя също постепенно се разпада и изчезва. Другият вид душа – *Хун*, човек получава от страна на тотема или прародителя, приеман за същински негов създател, и тази "ефирна душа" може да се отделя от тялото по време на сън и в някои други случаи. След смъртта на тялото душата *Хун* се отделя окончателно от него и съществува самостоятелно. Предполага се, че "ефирната душа" *Хун* е била разглеждана като привилегия единствено на пряко участващите във възпроизводството на живота. Това логично поставя в центъра на общественото внимание водача-прародител, тъй като наличието на душа у него се обвързва с предполагаемата му главна роля в процеса на възпроизводство на групата. (Eichhorn, 1976: 1,4-5)

1. 魄 pò

2. 魂 hún

И така, във вековете от епоха Шан¹ тотемите са изместени от божествата-повелители на природата и от прародителите като носители на животворна сила. Писмени паметници от тази епоха свидетелстват, че по това време култът към прародителя вече е достигнал разцвета си и представлява

„център на религиозния живот на хората от Шан“
(Eichhorn, 1976: II, 6).

Известно е обаче, че още векове преди появата на държавата Шан, дарове за мъртвите са били поставяни вътре в гробовете и върху тях, както това показват археологическите находки. (Eichhorn, 1976: II, 6) Смята се също така, че повечето гробове и ритуални места са били разполагани по планинските склонове или по възвишенията в близост до селищата и са били предоставяни на закрилата на местните духове. (Xi, Wang, 1995: 60 – 61)

Възприемана като обител на прародителите, планината заема ключово място в космологията на китайците не само в древността, а и в цялата им последвала културна традиция. В един от първите сборници с фолклорни записи "Издирени и записани чудновати истории" от IV век, се съобщава:

"Осолените върхове на планината Кулун са главите на земята. Тук е разположена столицата на царете-прародители в подземното царство." (Ган, 1986:210)

Планините заемат централното място и в текста с митологично-историко-философско съдържание "Трисловник"², издаден за първи път през XIII

1. 商朝 Shāng cháo (XVI – XI вв. пр. Хр.)

2. 三字经 Sānzìjīng

век и изиграл ролята на христоматийно четиво в традиционната образователна система и култура на Китай. „Трисловникът“ отразява както древните космогонични представи на китайците, така и преплетелите се с тях през вековете даонистки и будистки идеи за света и в този смисъл илюстрира неизменната значимост на култа към планините в Китай. Според публикуваните през 1850 година *„Най-важни коментари и тълкувания на „Трисловника“*, свещената планина Кунлун е *„най-високата в Поднебесната“* и дава начало на самата Жълта река, традиционно приемана от китайците за река-кърмилница и символ на цялата китайска цивилизация. (Wu, 1998: 24)

В такъв контекст напълно разбираемо е традиционното китайско схващане, че присъствието на Свещеното е най-осезаемо тъкмо във високата планина. Самата планина като трудно достъпно пространство, изпълнено с непонятни сили, предизвиква в традиционния човек преживяването на *нуминозата* (тоест ирационално възприемаемата, вж. Otto, 1929) природа на Свещеното, изразима единствено чрез предикатите Страхovitост и Магичност. Това обяснява традицията повечето будистки и даонистки храмове, а също и храмовете на синкретичната народна религия в Китай, да се строят в планината. Надеждите, възлагани на всяко едно от почитаните в тези различни храмове божества, на практика са идентични: *„да закрия с божествената си сила“*¹, *„да протъжда демоните и да държи злите сили надалеч“*², *„да низпослава сполука и да дарява дълголетие“*³. Подобни очаквания предполагат и определен път, който хората трябва да извървят, за да се срещнат със Свещеното както пространствено, така и символично.

1 三字经注解备要 Sānzījīng zhùjiě bēiyào

2 神灵保佑 shénlíngbǎoyòu

3 驱鬼避邪 qūguǐ bìxié

4 降福 rǎngfú cìshòu

Вече бе отбелязана тясната връзка между китайския култ към обожествените мъртви прародители и култа към планината, като тяхна обител. Етимологията на йероглифа 鬼, използван за понятието „зъл дух, демон“, хвърля важна светлина върху тази връзка. Съвременният тълковен речник на йероглифите, използвани в старокитайския език, обяснява 鬼 по следния начин:

„Произход на знака: В „надписите върху гадателни кости“ горната част на йероглифа изобразява много голяма глава, а долната част наподобява силуета на коленичил човек. Етимологичното значение на 鬼 е: „душата на човека след смъртта му“. Тълкуване на значението: 1. Суеверните хора приемат, че след като човек умре, от него остава душата, която наричат „гуейхун“ или „гуей“. 2. Есенциалната одухотвореност на всички неща, духовете на нещата. 3. скрито, неуповимо, опасно, нечестиво, демонично.“ (Gudai hanyu zidian, 2005: 267)

Както се вижда от обяснението на йероглифа 鬼, думата *гуей* няма еднозначно негативен смисъл. Планинският дух *шангуей*¹ обаче най-често се проявява като зъл и вреди на хората, оказали се в контакт с него. В трактата си *„Баопудзъ“* Гъ Хун предупреждава за превъплъщенията на планинските духове:

„В деня, обозначен с цикличния знак ин в планината се появява същество..., наричащо се „отговарящ за тъмницата“, а всъщност е вълк; същество, наричащо се „върховен заповядващ“, а всъщност е стара дива котка;... в деня, обозначен с цикличния знак чън се появява същество, наричащо се „божество на дъжда“, а всъщност е

1 山鬼 shānguǐ

дракон... Знаеш ли имената на тези същества, то те не могат да ти навредят." (Гъ, 1999: 276-277)

Основната причина за нееднозначната характеристика на планинските духове може да се търси в развитието на човешкото мислене в древността, протичащо паралелно с развитието на обществените отношения. Поради първоначалната относителна незащитеност на хората пред лицето на природата, древното митологично съзнание акцентира върху заплашителните за човека прояви на природната мощ. Така най-напред се появяват злите духове като олицетворение на планината. През вековете човекът постепенно придобива умения за по-успешно общуване с природата и така постепенно се появяват и добронамерените планински духове, които оказват помощ на хората в усилията им за оцеляване. Това постепенно усложнява представите за същността на планинските духове и довежда до създаването на сложна йерархизирана система на тези представи.

Следващ етап от развитието на представите за планинския дух *шангуей* е превръщането му в планинско божество *шанишън*¹. В този процес отново се наблюдава паралелното съществуване на по-древната представа за *шангуей* и произлязлата от нея идея за *шанишън*. Постепенно от единния първоисточник – представата за свещената природа на планината, се оформят две самостоятелни системи от представи за проявите на тази свещеност. Планинското божество се развива като изцяло положителна фигура, а и планинските духове вече не са еднозначно злонамерени. Те демонстрират една усложнена същност, доближаваща ги до човешката. Постепенно човешкият облик, най-често с външността на мъж, се закрепва устойчиво към представата за *шангуей* и се превръща в елемент от неговата характеристика.

1 山神shānshén

Векове наред традиционната човешка общност е в неравностойна позиция спрямо могъщите планински духове и божества и компенсира тази своя слабост с помощта на жертвоприношения към тях. В зависимост от дейността, чийто успех трябва да бъде гарантиран, се осъществяват различни видове жертвоприношения. Един от основните прерогативи на планинските духове и божества е надзорът им върху лова в планината. Ето защо преди лов старейшината, начело на групата, задължително принася жертвени дарове към *шангуей* или *шанишън*, за да гарантира благоразположението му и успеха на лова.

Друга ситуация, в която задължително се прави жертвоприношение към *шангуей*, е боледуването на член от общността. Според традиционното съзнание, неспособно в древността да проумее медицинските основания за телесните неразположения, всички болести са свързани със свръхестествените сили, включително и с планинските духове. Всяко навлизане в планината на някой член на общността се разглежда и като изпитание за спазването на традиционните норми за контакт със Свещеното. В този смисъл всяко неразположение или болест в рамките на общността се тълкува съответно като санкция от страна на *шангуей* за нарушение на тези норми.

Важна част от задължителното познание на всички, решили да контактуват с превъплъщенията на Свещеното в планината, е знанието за "слабите места" на планинските духове *шангуей*. Така например се вярва, че злите духове се боят от вълшебните талисмани *фулу*¹, в които елементи от йероглифи се преплитат със заклинателни фрази: "Съществуват четирийсет и девет истинни тайни амулета... Навлизайки в планината и гората, трябва в деня, под цикличните знаци "дзя'ин", да изпишеш тези амулети с цинобър върху нецветено

1 符箓fúlù

платно, през нощта да разстелеш платното и да го вречеши ритуално на съвездието Северен черпак¹; после трябва съвсем леко да наквасиш амулетите с алкохол, да произнесеш фамилията и името си, след което да вземеш амулетите с поклон. Трябва да ги носиш под дрехите си и те ще те пазят от всякакви демони, нечисти сили, тигри, вълци и отровни гадина, които обитават планините и водите.....” (Гз, 1999: 283)

Да се върнем към другото основно въплъщение на свещените планини – планинското божество *шанишън*. То е локално божество, тоест, разпорежда се с конкретно място и това го поставя функционално в един и същи порядък с божеството на Земята *Туди*² и с божеството на града *Чънхуаншън*³.

В класификацията на свръхестествените сили *шанишън* се причислява към божествата на природата – плод на култа към природните сили, основан върху праисторическия феномен анимизъм. Дори след отмирането на първобитната анимистична религия, вярата в съществуването на планинските божества се запазва и в рамките на по-късните религиозни схващания на китайците. Ако приемем, че представата за духовете *шуй* е основна в метафизичните идеи на първобитната епоха, то представата за божествата *шън* се заражда в епохата на прехода към йерархизираното общество. Йерархичната структура на човешкото общество намира отражение и в йерархията на божествата, плод на метафизичните човешки представи. Така, начело на планинските духове застава планинското божество. Основната му характеристика е благоразположението му към хората и ролята му на техен закрилник – функция, кореняща се в

1 Тоест Голямата мечка.

2 土地Tǔdì

3 城隍神Chéng huángshén

древната представа за тотема-закрилник на общността, почитаща го като свой прародител.

Тук е важно да се посочи, че освен култа към планинските божества с ясен тотеман произход, в древен Китай съществува и прякото почитане на планината като божество, без посредничеството на някакво същество-символ. В Свитък Петри от гореспомнатия “Каталог на планините и моретата” четем:

“Всичко в планините Бо, като се почне от планината Сладка фурма и се стигне до планината Гудън, има петнадесет планини... На планината Лиър като на божество (на Най-стария от рода) принасят жертва според ритуала...” (Каталог, 1985: 57)

Въпреки различията в описанията на планинските божества *шанишън* от различните части на Китай, могат да се посочат няколко типа външност, към които в крайна сметка се свеждат всички варианти. Един основен тип въплъщение на планинското божество са природните обекти. Такива могат да бъдат или самата обожествена планина или отделни елементи от планинската среда като камъни, дървета или бамбукови стъбла. Така например според китайците от народността Хан¹ всеки един камък от свещената планина Тайшан притежава цялата нейна сила и функционира като свещен обект с апотропейни свойства. Затова е поставян пред входа на дома за предпазване от злите сили. (Taishan: 2006)

Втори основен тип въплъщение на планинското божество са съществата полухора-полузверове – резултат от еволюцията на праисторическите тотемни. Трети основен тип са животните. Най-често срещаната такава фигура е тигърът, почитан в североизточен Китай като

1 汉族Hàn zú

“господар на планината”¹, където този образ на планинското божество е най-разпространен. Четвърти основен образ въплъщение на планинското божество е човешката фигура. Сред най-известните примери за такива образи в традиционната култура на народността Хан са божествата на Петте свещени планини.

Вече беше посочен един от най-древните прерогативи на планинското божество – надзора върху лова в планината, като израз на властта над всички живи същества там. С преминаването на обществото към земеделски начин на живот в прерогативите на планинските божества се включва и създаването на дъжда и облаците, като важно условие за нормалното протичане на земеделския цикъл.

Друг главен прерогатив на *шанигън* е властта над раждането и смъртта на хората и над душите на мъртвите. За народността Хан такава власт притежава божеството на планината Тайшан – първата от Петте свещени планини. Сред китайците от етническите малцинства пък съществуват идентични вярвания, относно други планински божества, властващи над душите на мъртвите.

Нека обобщим: възприемани едновременно като сцена за действията на Свещеното и като персонафикация на самото Свещено, планините в Китай биват въздигнати в култ. Този култ се включва във всички значителни за традиционната китайска култура светогледни системи, каквито са даизмът, будизмът и синкретичният народно-религиозен мироглед. Нещо повече, понятието “прославена планина”, като цивилизационен ориентир, присъства дори в рамките на конфуцианството – доктрина, принципино обърната изцяло към профанните измерения на действителността. Според легендата самият Конфуций отдал дължимото уважение на най-почитаната от Петте свещени планини – Тайшан, като се изкачил на върха ѝ и оттам съзерцавал земите на родното

¹ 山 [shānjūn]

си царство Лу. С думите си, че Поднебесната се смаява, гледана от върха на Тайшан, Конфуций на практика изразил своята косвена оценка за планината като пределен ориентир за иззвишеност, спрямо който да се съизмерва делиричният свят на хората. Не би било пресилено да се твърди, че свещените планини в Китай изиграват ролята на стожери в едно комплексно мироздание, моделирано от културна традиция с хилядолетна история. Косвена илюстрация на това твърдение откриваме в есеистичната творба “Лечение със стихове” на имперския сановник и същевременно един от великите интелектуалци и хора на изкуството от XI век Су Шъ: “Когато бях наказан с изгнание откъд Петте хребета, първоначално аз съвсем изгубих самообладание...”. (Су, 1985:127) Тук Петте Хребета, т.е. Петте свещени планини, обозначават пределите на цивилизования свят, отвъд който според традицията живеят само варвари.

Библиография:

На кирилица:

1. Ган, 1986: Ган Бао. *Издирени и записани чудновати истории*. Катърова, С. и Карауланов, Е. прев. С. Народна култура, 1986.
2. Гъ, 1999: Гъ Хун. *Баопу-цзи*. Пер. с кит., комент., предисл. Е.А. Торчинова. СПб.: Петербург. востоковедение, 1999.
3. Елиаде, 1998: Елиаде, М. *Сакралното и профанното*. С. Хемус, 1998.
4. Каталог, 1977: *Каталог гор и морей (Шанхайцзи)*. Пред. перев. и комментарий Э. М. Яншиной, М. Наука, Главная редакция восточной литературы, 1977.
5. Каталог, 1985: *Каталог на планините и моретата/Небесата титам*. Беливанова, Б. прев. С. Наука и изкуство, 1985.
6. Кюнстлер, 1987: Кюнстлер, М. *Митология на Китай*. С. Български художник, 1987.

7. Су, 1985: Су Шъ. *Записки от източния склон*. С. Народна култура, 1985.
8. Федотов, 2007: Федотов, А. *Тибетският Сака Пандита*. С. Изток-Запад, 2007.

На латиница:

9. Eichhorn, 1976: Eichhorn, W. *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen*. Leiden/Koeln, E. J. Brill, 1976.
10. Otto, 1929: Otto, R. *Das Heilige*, Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1929.

На китайски език:

11. Gudai hanyu zidian, 2005: *古代汉语字典*, 北京: 商务印书馆国际有限公司, 2005.
12. Taishan, 2006: http://www.chinaculture.org/gb/cn_why/2006-10/19/content_87445.htm
13. Wu, 1998: 吴蒙, *三字经、百家姓、千字文*. 上海古籍出版社 1998.
14. Xu & Wang, 1995: 徐华龙, 王有钧, *山与山神*, 北京: 学苑出版社 1995.