Религия в Китае и сопредельных странах

Владимир Малявин

От редактора тематического блока

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-7-13

Китайская цивилизация являет уникальный в своем роде пример очень самобытной, целостной и вместе с тем сложно организованной, прошедшей долгий путь развития системы религиозных культов и верований, резко контрастирующей с религиозными системами Запада, основанными на началах монотеизма. В этой системе можно различить три основных измерения.

Во-первых, религиозные представления в Китае со временем сложились в прочное, самодостаточное, но в своем роде гибкое и живучее переплетение идей и практик, которую в Китае называли «согласным единством трех учений (*саньцзяо хэи*), а в западной литературе принято называть религиозным «синкретизмом». Обычно имеется в виду интегрированность в единый мировоззренческий комплекс трех традиционных религий Китая — конфуцианства, даосизма и буддизма, но в действительности этот комплекс включал в себя множество весьма разнородных и в культурном, и в историческом отношениях верований, а с эпохи средневековья даже монотеистических религий Запада. Не были однородны и каждое из трех классических учений Китая.

Главной особенностью системы китайского синкретизма являлось то, что в его рамках различия между религиями считались свидетельством и даже доказательством их глубинного единства. Другими словами, ценности и нормы разных религий взаимно удостоверяли свою истинность и действенность и в конечном счете признавались выражением всеобъемлющей истины жизни, столь же универсальной и вечносущей, сколь и сокровенной, неопределимой. «Небо не говорит», — не уставал напоминать пер-

вый китайский мудрец Конфуций, который и сам, в подражание Небесам, хотел перестать говорить[1]. Правда жизни — «неслышное веление», утверждал основоположник даосской традиции Лао-цзы[2]. Отказ от догматически установленной истины как раз и придал религиозной системе китайцев чрезвычайную гибкость при ее столь же необыкновенной устойчивости. Та же апелляция к «премудрому безмолвию» обусловила изощренную риторику и даже, можно сказать, врожденный стратегический уклон китайской мысли и словесности с ее культом иносказания, недосказанности, намека, коммуникации в молчании, растворении мысли в жесте или, точнее, ее претворения в нормативное действие. В итоге множественность и единство в китайском мышлении обуславливают и удостоверяют друг друга в виде внутренней преемственности неисчерпаемого разнообразия жизненных метаморфоз и самодостаточности, внутренней полноты каждого жизненного момента. В китайской традиции вещи едины именно вследствие их разнообразия или, точнее, уникальности каждого события в мировом процессе. Здесь кроются основания китайского идеала «центрированности и гармонии» как одновременно средоточия и среды всякого существования. Другими словами, все вещи реальны по своему *пределу*, в моменте своего превращения. Это означает, что все вещи находятся в отношениях взаимного соответствия и в конечном счете — разумной и нравственной со-ответственности. Смысл жизни как раз и состоит в достижении всеобщей со-ответственности людей, что предполагает, как ни странно, постепенное одухотворение существования посредством *возвращения* к началу всего сущего, к несотворенной заданности бытия.

Сказанное подводит нас к пониманию второго важнейшего измерения китайского религиозного идеала: иерархии духовных состояний, которая предопределяет иерархию социальную и политическую. Главным критерием статуса здесь остается уровень «одухотворенности» или «чистоты» опыта, или, по-другому, качества внутренней осознанности или бодрствования. Поскольку китайская мысль в принципе не знает разрыва между духовным и материальным измерениями существования, осознание

1. См. Лунь юй. XVII(19).
2. См. Дао-Дэ цзин. Книга о Пути жизни / Перевод В. В. Малявина. Москва: Феория, 2010. С. 277–278. Перевод данной фразы автором этих строк существенно отличается от ее прочтения большинством западных переводчиков.

себя имеет в китайской традиции характер переживания предела существования или, если угодно, жизни в пределе существования, каковая носит характер следования изначальной заданности бытия или, на языке китайской традиции, «корню природы» *(бэнь син)*. Поскольку китайцы не знали понятия духа, оторванного от плотского существования и тем более противостоящего ему, речь шла на самом деле о высветлении изнутри начал своей природы, постижении жизни в ее целостности через *уступление себя*, что соответствует китайскому идеалу, «просветлению в духе» (*шэнь мин*), «телесному прозрению» (*ти у*), «внутреннему прозрению» (*нэй* у) и т. д. Божественное, или «небесное», начало бытия преображает природный мир, не отменяя, а, скорее, подтверждая его «вечноживые» качества. Говоря конкретнее, вещи — и прежде всего люди — превращаются в надвременные типовые формы, соединяющие в себе духовное и материальное измерения, охватывающие природные явления разного порядка. Именно эти типы, несущие в себе преображающую, взрывчатую мощь жизни в ее первозданной чистоте, стали фундаментом различных школ жизненной практики в Китае, одновременно телесно-технической и духовной. Это относится ко всем традициям ремесла, искусства и собственно духовного совершенствования, которые всегда были важной составной частью китайских религий.

Сказанное позволяет понять характер традиционной иерархии религиозных культов в Китае. Место в этой иерархии определяется степенью устранения зависимости от собственно материального существования. Соответственно, нижние ступени в этой иерархии занимали культы и верования, ориентированные на физические аспекты существования (принесение в жертву «кровавой пищи», непосредственное общение с духами в различных экстатических ритуалах, отождествление жизни духа с войной и насилием и т. д.). Наверху этой иерархии культов находились буддизм и даосизм, заменившие архаические обряды жертвоприношения и смертельного поединка осознанием пустотности существования как всеобщей среды растворения конфликтов и гармонизации мировых сил. Вершиной религиозной практики здесь становится медитация как процесс интериоризации истины и снятия всех оппозиций ради постижения гармонической целостности бытия. Полнота духовности и вершина преображения всего сущего здесь соответствует, как мы уже знаем, возвращению к исконной заданности существования и провозглашению не-двойственности прозрения и обыденного суще-

ствования, духа и материи, с наибольшей резкостью выраженной в главных формулах китайского буддизма: «пустота — вот форма, форма — вот пустота», «это сердце — вот Будда» и т. п. Ближайшим аналогом духовного просветления в таком случае оказывается стихия повседневной жизни, что выражено, например, в известной китайской поговорке: «Каждая улица полна мудрецов». Здесь лежат познавательные корни свойственного Восточной Азии слияния религии и быта, которое в России называли «бытовым исповедничеством». Этим же предопределена неотвратимая в китайской культуре тенденция к совпадению религиозного идеала и актуального существования.

Теперь мы можем лучше понять культурный контекст едва ли не самого важного и сложного явления в истории китайской религии: возникновения в эпоху позднего средневековья (XVI–XVII века) особой категории религий, уже вышедших за рамки традиционного «синкретизма», хотя и выступавших от его имени. Вследствие сильной, даже болезненной, политизации вопроса об этом типе религиозных движений, объективная оценка его социальной природы и исторического значения крайне затруднена. В китайской литературе ему неизменно присваивались откровенно тенденциозные и негативные определения: «порочные учения» (*се цзяо*), «еретические учения» (*идуань цзяо*) и т. п. В XX веке их нередко называют «тайными религиями», а в современном Китае — «реакционными религиозными организациями». Враждебность правящих верхов к новым религиозным движениям во многом объяснялась политическими амбициями последних: новые религии зачастую выступали противниками или соперниками существующей власти. Однако враждебность к государственной администрации не была ни главной, ни тем более врожденной особенностью новых религий. В отсутствие репрессий и получив признание общества и властей, что имеет место в китайском мире за пределами КНР (например в Гонконге и на Тайване), эти религиозные общины успешно вписываются в существующий порядок и даже становятся консервативной силой. Не выражают в полной мере их природы и принятые в современной научной литературе более нейтральные, порой бессодержательные определения: «посттрадиционные», «синкретические», «светские», «новые», а в последние годы и вовсе невнятные «культовые объединения»» (от английского термина cults) или «просто школы пути» (*даомэнь*).

Разобраться с проблемой «новых» или «нетрадиционных» религий можно лишь на основании всестороннего анализа мировоззренческой основы китайского «синкретизма» и его исторической эволюции. Эта основа — представление о единстве мира в его множественности (которую не следует путать с проявлениями метафизической реальности), китайские понятия пустоты, покоя и безмолвия как основополагающие условия религиозного опыта, и превыше всего — мотив «согласного единства человека и Неба», который утверждает совпадение духовной чистоты и чистой природной данности бытия, ближайшим прототипом которой в общественной практике человека выступает, как уже говорилось, анонимная стихия повседневности. Последнюю, впрочем, невозможно свести ни к ее предметному, «объективному» содержанию, ни к идеологическим построениям. Этот мотив «недвойственности» мистического прозрения и чистой актуальности жизни с замечательной двусмысленностью выражен в известном изречении чань-буддистов: «обыкновенное сознание — вот Путь». Обыденность в данном случае указывает на чистую спонтанность, которая вовсе не совпадает с тем, что принято считать естеством или природой вещей. Аналогичным образом утверждение чань-буддийского наставника о том, что «горы — это *только* горы», намекает на пустотность всех понятий, так что в «горе нет горы»[3]. Вообще риторика философско-религиозного дискурса в Китае строилась на посылке о том, что осмысленная речь всегда сообщает больше или меньше того, что в ней сообщается, и утверждение на самом деле ничего не утверждает.

Если все слова пусты, как разрешить дилемму «согласного единства человека и неба»? Китайским ответом стало приглушенное, как бы случайно оброненное признание первичности человеческого начала как свободы неопределенности: мудрый, по китайским представлением, стоит «прежде Неба» (или, если угодно, пребывает в том, что «предшествует Небу»), и его «духовному действию Небо следует»[4]. Таковы корни того, что в современном Китае принято называть «антропофундаментализмом» китайской культуры. Последний, конечно, не следует путать с западным гуманизмом. Но Восточная Азия знала и другие решения

3. «Чжуан-цзы». Внутренний раздел / Пер. В. В. Малявина. Иваново: Роща, 2017. С. 42–43.

4. «Чжуан-цзы». Внешний и Смешанный разделы / Пер. В. В. Малявина. Иваново: Роща, 2017. С. 35.

этой проблемы. Тибет, например, отдал предпочтение «небесному», собственно божественному измерению небесно-человеческого континуума и несколько последних столетий был теократическим государством. Черты теократии присутствовали и в Японии до 1945 года.

Становится понятной в таком случае глубинная причина периодических и со временем все более разрушительных кризисов китайской традиции в истории Китая. Эта причина заключалась в отождествлении (большей частью неосознанном) внутренней глубины опыта, соотносившейся с пустотой, покоем и безмолвием, и предметности мышления, что сопровождалось переориентацией (опять-таки по большей части несознаваемой) мысли на субъектно-объектную оппозицию и истолкование мира в категориях, как выражался Ж. Деррида, онто-теологии.

Между тем последние десятилетия ознаменовались противоположной эволюцией китайской религиозности, соответствующей эпохе постмодерна и информационной цивилизации, а именно: движением к «клиповому» сознанию с его коммуникативным прагматизмом и фрагментарностью. Всестороннее осмысление этой двойственной метаморфозы традиции может внести немалый вклад в понимание природы гуманитарного знания.

Все изложенное выше позволяет предугадать формы и условия проникновения в Китай иностранных религий и их укоренения в китайской почве. Каждый раз появление чужеземной веры обнажало проблему сцепления религии и власти, представлявшей традиционный культурный порядок, и новая религия должна была принять китайские условия этого синтеза. В противном случае она была обречена на исчезновение. В прошлом Китай знал моменты активных гонений властей на отдельные религии и культы, но даже культурная революция Мао Цзэдуна с ее погромным атеизмом осталась коротким (хотя и непревзойденным по глубине трагизма) эпизодом в истории современного Китая. Провал культурной революции показал необычайную устойчивость традиционной системы верований и ритуальной практики. Нынешние китайские власти извлекли из этого урок. Они стремятся заставить религии служить себе и превратиться в «патриотические» движения. Задача в отношении ислама, христианства, отчасти и буддизма по понятным причинам весьма затруднительная. Эффективным способом реализации новой политики в условиях современного капитализма стало сращивание религии с коммерцией и ее неизбежной спутницей — игровой симу-

ляцией, которая распространяется на религиозные идеалы. Сегодня в Китае храмы и религиозные обряды повсюду превращены в туристический аттракцион, коммерческое зрелище. Эта тенденция, по сути, лежит в русле китайского «антропофундаментализма»[5]. В нем есть созвучия с прометеевским пафосом марксизма (как и всех идеологий модерна), и она может выступать в разных обличьях. Ярко проявилась она, например, в северокорейском учении чучхе. Но за новым образом институциональных религий проглядывает мощный пласт рассеянной бытовой религиозности, состоящей из разного рода мантических знаний и практик, возрожденных или даже созданных заново популярных образов святости, элементов календарных и храмовых праздников, всевозможных поверий и т.п., приобретших огромную популярность именно благодаря электронным средствам коммуникации. Сегодня эти элементы религиозной жизни масс стали неотъемлемой частью национальной идентичности китайцев.

И последнее по очередности, но не по важности замечание: религиозная ситуация в КНР далеко не исчерпывает разнообразие религиозной жизни всего «китайского мира», глобального по своим масштабам и культурной значимости. Положение религий в Гонконге, на Тайване, среди мировой китайской диаспоры отличается большим своеобразием и демонстрирует необычайную жизненность и силу китайской религиозности помимо ее официально признанных форм. Оно показывает, помимо прочего, возможность успешного сосуществования всех видов религиозной жизни, что является убедительным свидетельством внутренней цельности китайской религии даже в условиях ее заметно возросшей сложности и кажущейся противоречивости.

Представленные в данном выпуске журнала исследования и материалы иллюстрируют намеченные в этом вступлении проблемы изучения китайских религий, но надо признать, что мы все еще далеки от сколько-нибудь полного и систематического понимания такого сложного и специфического явления, как религиозные представления в китайском социуме.

5. См. *Малявин В.В.* Китайский этос, или Дар покоя. Иваново: Роща, 2016. С. 280–285.