Владимир Малявин

Путь и его пути: краткий путеводитель по религиям Китая

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-14-40

Vladimir V. Maliavin

The Way and Its Ways: A Quick Guide to the Religions of China

Vladimir V. Maliavin — HSE University; Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Science (Moscow, Russia); The Normal University of Hebei Province (Shijiazhuang, PRC). vladmal0913@gmail.com

Chinese civilization produced a peculiar system of religious beliefs and practices, its basis being the idea of continuity, cooperation or "harmonic unity" of gods and people. The mundane and the spiritual world were closely tied, like one family, with mutually obligatory relations. The goal of religious cults was to provide well-being ("happiness") already in the earthly existence. This became the basis of Chinese religious syncretism which made different religions the metaphors of each other. The stability of this system was strengthened by a certain hierarchy of cults determined both by their form and their political status. This hierarchy did not exclude the confrontation between official and so-called "indecent" cults, which reflected the general typology of cultural forms. The coming of foreign religions — Buddhism, later Islam and Christianity — did not shatter the foundations of traditional syncretism and in many ways even reinforced them. The general tendency of Chinese religion's evolution was secularization and interiorization of its ideals and values. This development finally led to sharp confrontation between new secularized religions and the state authority. In contemporary China, as in the past, religions are supposed to serve the state and the ruling Communist party as representations of the universal moral order.

Keywords: Chinese religions, religious syncretism, typology of cults, secularization of religions, moral religion.

Малявин В. Путь и его пути: краткий путеводитель по религиям Китая // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 40(2). С. 14–40.

Maliavin, Vladimir (2022) "The Way and Its Ways: A Quick Guide to the Religions of China", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 40(2): 14–40.

Мировоззренческие основы китайского религиозного синкретизма

Уже самые ранние свидетельства о верованиях предков нынешних китайцев ясно указывают на основополагающий принцип китайских религиозных представлений, который пронизывает всю историю духовной культуры Китая. По форме эти свидетельства представляют собой надписи на костях животных и панцирях черепах эпохи Шан-Инь (2-е тысячелетие до н.э.). Надписи включают в себя вопросы к божественным предкам шанских правителей и полученные на них ответы. Речь идет, по сути дела, не о гадании, а о стремлении контролировать действительность посредством коммуникации с предками. Таким образом, люди и божества в Китае с самого начала находились в отношениях как бы сотрудничества, причем люди могли формулировать вопросы, относящиеся к их деятельности, и сами исполняли волю их богов. Можно сказать, что обитатели земного и потустороннего миров составляли одно целое и были связаны, как кровные родственники, интимными и даже взаимно обязывающими отношениями. Эти отношения определялись не волей всемогущего бога, а спонтанно возникающими ситуациями, объективными моментами жизни.

Итак, архаическая религия Китая утверждала преемственность и даже взаимное проникновение мира людей и мира духов, и первостепенное значение в ней имели не люди и божества как таковые, а их сродство, причем люди могли и даже были обязаны поддерживать мир и согласие между людьми и божествами. В отсутствие заповедей и догматов эта связь имела всецело прагматический характер и была призвана обеспечить благополучие живых. Средством достижения этой цели были жертвоприношения, в которых жертва, как свойственно архаическим религиям, воплощала связь двух миров — человеческого и божественного. Очень рано, уже к середине 1-го тысячелетия до н.э., мотив жертвоприношения заслонила идея воздания за нравственное совершенство, а боги в древнем Китае разделились на две категории: законных предков — носителей добродетели и «чужаков», которые вредят людям, но могут и помогать им. Из этих «ничейных» духов как раз и рекрутировались публичные божества, а главным сюжетом китайской религии стало подчинение и даже перевоспитание «демонических» богов.

Таковы истоки главного принципа китайского мировоззрения, выраженного к формуле «согласного единения Неба и Человека». Эта формула подразумевала полную преемственность земного и небесного миров, живых и мертвых, и предопределила важнейшие особенности китайской культуры и мышления, такие как отсутствие противостояния цивилизации и природы, духа и материи, сознания и физического тела, рассудка и чувства, субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, хаоса и космоса, истории и мифа. Вместо внешних оппозиций китайская мысль оперирует взаимными переходами полярных величин, преемственностью в превращениях, отношениями резонанса и взаимной проницаемости сил в пространстве бытия-кристалла. В свете примата событий над сущностями вовлеченность всех вещей в непостижимо тонкую «небесную сеть» (выражение даосского патриарха Лао-цзы) мироздания не только не отрицала, но прямо требовала признания единичности, исключительности всего происходящего в мире. Это значит, что реальность в китайском понимании есть неисчерпаемое разнообразие (главное свойство жизни) не просто вещей, но метаморфоз мира.

Внутренним фокусом такого рода мировоззрения был опыт актуальности существования, непосредственного проживания жизни — неопределимого и невыразимого прообраза спонтанности события. В китайской традиции он отождествлялся с отсутствием, сокрытостью, пустотой. В его свете каждая вещь удостоверяется ее отсутствием в себе, которое равнозначно пределу ее существования, моменту ее превращения. В китайской картине мира, в том числе в религии, все есть то, что оно не есть, все существует ровно настолько, насколько не существует.

Теперь мы можем оценить два как будто противоречащих друг другу постулата китайской мысли. Первое: реальность — поток превращений, где все сущее уравнивается в моменте трансформации, перехода в иное и, следовательно, в своей инаковости и в этом смысле исключительности, единичности. Второе: в превращениях есть скрытая высота или глубина, вертикальная ось возрастания качества и, следовательно, иерархия духовных состояний. Но предполагаемый превращениями пустотный, лишенный предметности порядок бытия — прообраз высшего постоянства — не существует отдельно от вещей. В действительности он соответствует пределу всякого существования, самой границе духовного и материального миров. В его свете вещи обретают статус «тени», «следа», эха мирового резонанса.

* * *

Из сказанного следует, что в центре китайской религии стоит не трансцендентный личностный бог, самотождественный и всемогущий, дающий «правильное знание» или ортодоксию, а правильное действие как таковое, ортопрактика, выправляющая отношения между вещами и укорененная в спонтанности событий. Отсюда первостепенное значение ритуала в китайской традиции. Ритуальное действие, всегда совмещающее нормативные и символические ценности, принципиально двусмысленно: оно связывает и даже сводит воедино присутствие и отсутствие, актуальные и виртуальные измерения опыта, утверждая в конечном счете реальность отсутствующего, еще точнее — отсутствующей полноты бытия. Будучи способом возобновления прошлого и, следовательно, основой предания, ритуал каждый раз исполняется по-новому и в этом смысле утверждает единичность события, в конечном счете — тождество в различии. У ритуала нет идеи, он удостоверяет неисчерпаемое разнообразие моментов и качеств существования. Поэтому религия, имеющая основание в ритуале, должна отличаться прагматизмом и ценить в действии его своевременность, соответствие «обстоятельствам момента». Актуальность существования дается в опыте телесного присутствия в мире, и это обусловило еще одну важную особенность китайского мировоззрения: его соматический уклон, почитание здоровья и долголетия.

Ритуал в Китае не просто выражал или «символизировал» реальность. Установленный древними мудрецами и недоступный пониманию простых людей, он был организующим началом и личной, и общественной жизни, высшим воплощением разумности. Здесь кроются корни неизвестной на Западе веротерпимости китайцев, их склонности к религиозному «синкретизму». Многообразие религиозных культов в Китае удобно обосновывалось заданностью «просветленного действия», совпадающего с полнотой жизни. Великий Путь мироздания (а реальность как действие есть именно путь), не имея ни образа, ни идеи, ни сущности, пребывал для китайцев в предельной конкретности, т. е. инаковости, каждого момента существования. Буддийский мотив нераздельности блаженства нирваны и обыденного существования, пустоты и вещей придал этому тезису предельную резкость и завершенность. Чань-буддийский наставник в ответ на вопрос: «в чем смысл буддизма?» мог воскликнуть: «Кипарис в саду!».

(Предполагалось, что наставник следовал чаньскому правилу «говорить о том, что попалось на глаза»).

Посылка о доступности для мудрых «знания ритуала» давала властям китайской империи право включать богов во всеобщий ритуально-бюрократический порядок мироздания, жаловать божествам титулы и даже наказывать их за нерадивое исполнение своих обязанностей.

Отсутствию оппозиции субъекта и объекта, субстанции и явления в китайской традиции соответствовало отсутствие параллелизма между идеальным и материальным мирами, воображением и действительностью, знаком и вещью, буквальным и переносным значениями слов. Китайцы видели в их иероглифическом письме прямое продолжение природных форм и продукт материализации тонких энергий мироздания, хаотически-первозданной цельности бытия, доступной лишь символическому, иносказательному выражению. Поклонение божествам сопровождалось возвращением письма к его исконному, «небесному» состоянию: письменные донесения богам (как и другие предметы потустороннего мира) сжигались и клубами дыма восходили в небесные чертоги.

Презумпция иносказательности языка в Китае исключила появление догматов и теологии. Тайна святости обозначалась простым присутствием письмен, хранилась темной «глубиной» смысла, не поддающейся формализации. Вместо богословия с его рассуждениями и доказательствами в Китае мы имеем дело с поиском «изначального», «корневого» текста (*бэнь вэнь*) традиции. Истина была достоянием замкнутых школ, и учитель передавал ее ученикам «от сердца к сердцу», добиваясь от учеников понимания помимо слов. Поскольку эта истина соотносилась с отсутствующей (для самосознания) целостностью, которая лишь окольно и частично проявляется в словесных формулировках, различные религиозные традиции в Китае мирно сосуществовали, редко вступая в открытые дискуссии и тем более конфронтацию. На этой основе сложился знаменитый синкретизм трех традиционных религий Китая — конфуцианства, даосизма и буддизма. Внешние различия между учениями воспринимались как свидетельство единства их неизреченного смысла, так что, например, черты буддизма, противоречившие китайским понятиям, считались признаком постижения буддистами сокровенных тайн китайской мудрости. Более того, внутренняя логика синкретизма влекла к поиску истины

вне доктрин и институтов. Отсюда присущая западной литературе особая неопределенность в оценке религиозной ситуации в Китае: одни авторы говорят о «религии», другие — о «религиях» Китая.

Итак, единство мира в китайской мысли предстает как неисчерпаемая множественность, еще точнее — бездна мировых превращений и носит характер бесконечно разнообразного целого. Правитель этого мира относится ко всему с «благодатным беспристрастием», признавая в каждой вещи только ее значение для мирового порядка. Поэтому при всей толерантности власти в Китае религии не были для нее самостоятельной общественной и тем более политической силой, но рассматривались как орудие управления, звено всеобъемлющей «сети неба». Чтобы выполнить свое предназначение в мировой цепи метаморфоз, нужно со всей искренностью «выправить» себя. На это усилие способен только человек, и в нем он становится равным Небу. Подлинный фокус мироздания в китайской традиции — совершенный человек, очистившийся от всего «слишком человеческого», своего рода «экстра-человек»[1].

Сущность утвердившегося к середине 1-го тысячелетия до н.э. взгляда на мир и человека сводилась, как было сказано, к переосмыслению ритуала. Последний был отделен от традиционной обрядности и стал предметом рефлексии, открывшей в нем принцип человеческой социальности и силу нравственного совершенствования и воздействия. Возникшие тогда классические учения Китая — прежде всего конфуцианство и даосизм — при всех различиях между ними видели в ритуале преимущественно средство воспитания и упрочения должного общественного уклада, а правильные отношения между людьми были для них залогом гармоничных отношений между людьми и божествами, которые когда-то тоже были людьми. Ритуал в Китае стал организующим началом всех сторон общественной жизни от политики до искусства. В дальнейшем рефлексия о ритуале непрерывно развивалась и совершенствовалась, так что ритуал слился с медитативной практикой и стал сущностью просветленной жизни. К примеру, духовная, боевая и оздоровительная (примечательное сочетание!) гимнастика *тайцзицюань* с ее комплексами нормативных поз, воспитывающих ду-

1. Marsili, F. (2018) *Heaven is Empty. A Cross-Cultural Approach to "Religion" and Empire in Ancient China*, p. 13. Albany: SUNY.

ховное бдение, является не чем иным, как поздним и одним из самых утонченных продуктов эволюции ритуала в китайской традиции.

Характерное для классической традиции истолкование ритуала в категориях своеобразной «метафизики морали» не отменяло ни сложной системы культов, ни иерархии человеческого и небесного состояний, но в новой форме и с новой силой открывало человеку возможность достижения небесного совершенства. Экстатическое начало, характерное для архаической религии, было вытеснено из классической культуры. Вместе с ней из официальной религии исчезли зооморфные и даже антропоморфные изображения, замененные дощечками, — символами духовной концентрации и преображения индивидуального существования в вечносущий тип.

Итак, сущность духовного совершенствования как основы религии в Китае заключалась в возвращении к истоку и в этом смысле пределу своего бытия. Этот предел, он же Великий Путь мироздания или постоянство превращений, находится с миром в отношениях «недвойственности»: одно настолько же отличается от другого, насколько неотделимо от него. Существовало понятие единой духовно-материальной субстанции мира (*ци*), своеобразной «информационной матрицы» жизни, обуславливавшей преемственность всех состояний бытия от чистого духа, равнозначного пустоте, до самой грубой материальности мира. Но это всеединство не отменяло качественного различия между сокровенным, «пустотным», «хаотическим» Началом всего сущего и миром вещей. «Великий образ не имеет образа», «подлинное тело пребывает вне тела», гласят максимы духовной мудрости Китая. В китайской религиозной традиции большое значение имело различие между «прежденебесным», пред-мирным и «посленебесным», мирским состояниями бытия, «изначальным» и «познающим» духом, «корнями» и «верхушками» вещей, изначальной «центрированностью» и проявленным «согласием» в жизненном опыте. Таково же различие между оформленным «учением» и всеобщим Путем (Дао) мироздания. Наконец, в стихии спонтанности духовная просветленность сходилась с бессознательными устоями быта. Истина китайских религий имманентна жизни, и духовные учителя Китая не уставали напоминать, что мудрый и профан «сделаны из одного вещества», а будды и демоны пребывают в самом сердце человека.

Иерархия верований и культов

Описанное выше мировоззрение, давшее жизнь так называемому «религиозному синкретизму» Китая, не могло охватить все слои общества и формы культуры. Оно было характерно, главным образом, для образованной элиты, управлявшей китайской империей. Как уже можно было заметить, система китайского синкретизма в области познания основывалась на идее «опустошения» вещей, а в области языка — на презумпции иносказательности всякого высказывания. В свете этих принципов любые конфликты и противостояния оказывались плодом недоразумения, и их следовало согласовать в рамках всеобщего Пути жизни. Чтобы достичь этой цели, достаточно было прозреть пустотность всего сущего. Правителю империи полагалось быть мудрецом, который умеет «оставлять» и «выправлять» себя лучше всех и поэтому способен править миром силой нравственного воздействия. Между тем вершины просветленности доступны немногим. Подавляющее большинство подданных империи оставались в плену своего эгоизма, и врожденный прагматизм ритуальной практики даже благоприятствовал этому. Целью поклонения духам в Китае всегда было личное благополучие, о чем и сегодня напоминает, помимо прочего, висящая в каждом китайском храме надпись: «Если попросишь, непременно откликнется». Вопрос сводился к правильному выбору места, времени, формы и, конечно, объекта поклонения.

Упомянутый «прагматизм» китайских верований допускал сосуществование очень разных верований и культов. В традиционных религиозных представлениях и практиках китайцев можно выделить два основных вида религиозности, которые с некоторой степенью условности можно назвать официальной и народной. Этот водораздел, надо сказать, характерен и в даже в своем роде органичен для общественного строя в китайской империи. На поверхности официальная религия империи предстает как бы духовной метафорой ее географии, административной организации и хозяйственного уклада. Существовали иерархия культов божественных покровителей всех уровней имперской администрации вплоть до деревень, поклонения природным стихиям, небесным светилам, горам и рекам, покровителям земледелия, шелководства и ремесел, медицины и деторождения и проч. Своих богов имели даже асоциальные элементы: разбойники, ак-

теры, публичные женщины и т. д.[2] Даосы как знатоки духовной глубины власти создали еще более обширный пантеон богов, отчасти дублировавший официальный. Отправление государственных культов было делом императора и его чиновников, простой народ не имел к государственной религии никакого отношения. Впрочем, поклонения предкам царствующей династии имели параллели в культе предков в каждой семье. То же касается и духов местности.

В народной среде, особенно в Южном Китае, по-прежнему были широко распространены разного рода медиумные обряды, восходившие к первобытному шаманизму. В Центральном и Юго-Западном Китае шаманские обряды обычно исполняли мужчины, умевшие переноситься в мир духов. По некоторым сведениям, эти медиумы имели «синкретический» облик: они носили красное одеяние буддийского монаха, в одной руке держали священную табличку даоса, в другой — нож с колокольчиками. В южных областях медиумные сеансы чаще совершали женщины, которые занимались предсказаниями и умиротворением неупокоенных душ. Третья категория медиумов — так называемые «мальчики-гадатели» (*цзитун*), которые становятся одержимыми духами во время храмовых праздников и изрекают пророчества. Нередко *цзитун* в состоянии транса наносят себе раны холодным оружием. На Тайване и среди китайской диаспоры в Юго-Восточной Азии *цзитун* по сей день играют заметную роль в религиозной жизни. В современном Китае медиумы часто записывают обращения духов на бумаге, после чего бумагу сжигают на алтаре храма, посылая обращение в небесную канцелярию.

На протяжении всей истории китайской империи мы наблюдаем все более усиливавшуюся борьбу правящих верхов с рядом черт народной религиозности, которые казались им неподобающими, вредными и опасными для государства. В официальных источниках они называются «порочными» (се), «непристойными» (*инь*), но эти эпитеты редко получают сколько-нибудь внятное объяснение. Речь идет о культах, не вписывающихся в рамки официальной морали и образа праведного мужа. Обобщая сведения средневековых авторов, можно сказать, что объектами поклонения в данном случае являлись, так сказать, маргинальные

2. Краткий обзор культов популярных в Китае в последние столетия его истории см. в работе: *Малявин В. В., Кожин П. М.* Традиционные верования и синкретические религии Китая // Религии в XX веке. Локальные и синкретические культы / Ред. С. А. Арутюнов. Москва: Наука, 1991. С. 132–143.

духи, обладавшие негативной сакральностью, или, как их называли, «демонические божества» (*гуй шэнь*), которые находились за рамками семейного культа предков: мужчины, умершие молодыми, не имея наследников, одинокие чужаки, разбойники, самоубийцы, умершие до замужества девицы и т. д. Такие люди после смерти становились неприкаянными, вредоносными душами. Вместе с тем они могли быть благодарны любому за подношение и, как следствие, могли одарить его богатством или успехом. По этой причине их почитали как защитников и благодетелей округи. Наряду с ними даосизм и буддизм создали новую категорию божеств (буддийских бодхисаттв, даосских небожителей и т. п.), ставших таковыми в результате личного совершенствования и оказывавших помощь людям из милосердия и сострадания.

Исторически «непристойные» культы были пережитками первобытной религии, которые утратили системную целостность и превратились в «суеверия». Они всегда основывались на личных отношениях, нередко имевших форму одержимости духом и медиумических сеансов. Эта черта народной религиозности особенно резко порицалась властями, поскольку она подрывала властную иерархию государства и внутреннее самообладание, необходимое для духовного совершенствования. Другая часто поминаемая особенность «непристойных» культов — подношение «кровавой пищи» вплоть до человеческих жертвоприношений. В подавляющем большинстве «демонические божества» происходили из числа воинов, агрессивных удальцов, даже разбойников, отличавшихся храбростью и силой. Подобные объекты поклонения тоже не могли получить одобрения властей[3].

Власти империи регулярно пытались искоренить «непристойные» культы. Средневековые источники время от времени сообщают о сотнях и даже тысячах «нечестивых кумирен», разрушенных особо ретивыми борцами за исправление общественных нравов. Но эти меры не имели успеха, поскольку не могли устранить объективных причин существования «непристойных культов». К тому же при всех различиях между официальной и народной религиозностью они принадлежали к единой цивилизации и развивались в тесном взаимодействии и даже взаимном обмене их элементов. «Демонические божества», приобретя популяр-

3. Подробнее см.: *Малявин В. В.* К определению понятия народной религии в традиционной цивилизации (на примере Китая) // Советская этнография. 1988. № 1. С. 27–39.

ность на местах, со временем могли войти в пантеон официальных божеств и даже добиться государственного покровительства (с соответствующими изменениями в их биографии и иконографии)[4]. Решающую роль в трансформации их статуса играла поддержка местной элиты — традиционного посредника между местным обществом и центральной властью.

Можно указать еще несколько критериев, определявших статус культа в их культурно-политической иерархии. Один из них уже отчасти нам известен: характер жертвоприношений. Если в «непристойных» культах подносили свежую кровь и сырое мясо, то поклонения душам предков и официальным богам сопровождались подношением бескровного (жареного или вареного) мяса, а буддисты и даосы на своих молебнах ограничивались фруктами, цветами и водой.

Другой важный критерий касался приоритета «человеческого» или «небесного» аспекта культа. Многие знаменитые персонажи китайской истории, ставшие в классической традиции образцами административного таланта и высокой морали, воспринимались в народной среде как божества и в этом качестве потом попадали в официальный пантеон. Разумеется, чиновники не имели ничего против культов государственных мужей, ибо, как заметил сановник Ван Хуэйцзу уже в конце XVIII века, «простой люд не боится запретов чиновников, но страшится кары богов. Боги сами по себе не божественны, но они таковы для тех, кто верит в них. Что же плохого в том, если власти предержащие используют страх перед богами для того, чтобы исправить народные нравы?»[5].

Оппозиция человеческого и божественного касалась также самого характера культов. Для религиозной жизни народных масс характерна экстатическая одержимость духами, что образованной элите казалось недостойным человека и неприемлемым, причем в первую очередь по причине отсутствия самоконтроля в этом состоянии и его агрессивной природы. Чем выше был уровень самообладания человека в его общении с божествами, тем выше был статус культа. Так, в даосском молебне священник руководил божествами, вводя их в свое тело и тем самым в пространство миро-

4. Пример подобной эволюции исследован в работе: *Малявин В.* К вопросу о происхождении китайских богов богатства // Проблемы Дальнего Востока. 1993. № 2. С. 142–157.

5. Цит. по: Balazs, E. (1968) *La bureaucratie céleste*, p. 279. Paris: Gallimard.

вой гармонии. Тем не менее, в позднее средневековье медиумные сеансы практиковались образованными людьми для решения вопросов карьеры, ученых занятий, творчества и т. д.

Имеются и более глубокие в теоретическом отношении критерии статуса культов, которые относятся к отмеченному выше разделению между «предшествующим» и «последующим», «внутренним» и «внешним» измерениям реальности как всеобщей событийности. Например, в традиционной иконографии, преимущественно даосской, различались «подлинные» и «внешние» образы божеств. Первые держались в секрете и имели вид абстрактных геометрических схем, начертанных писчей кистью. Вторые имели антропоморфный облик и предназначались для публичных церемоний. Аналогичным образом молебен в честь местного божества имел «внутреннюю» часть для посвященных и «внешний» образ, имевший вид театрального представления или театрализованной церемонии. «Явленное» измерение культа ценилось меньше, чем его скрытый прообраз, но имело в своем роде не меньшее значение. Актерская игра воочию являла содержание того акта «самовыправления», которое наделяло религиозный культ неотразимой силой духовно-нравственного воздействия и делало его основой политики.

О том, как разные религиозные концепции (или, если угодно, разные аспекты одной концепции) уживались в рамках одного культа, можно судить на примере поклонения так называемым Двенадцати Владыкам в современном Тайване. Согласно официальной легенде, прототипами Двенадцати Владык были конфуцианские ученые, безвинно лишенные жизни даосским первосвященником и в качестве компенсации получившие от Небесного владыки высокие должности в его свите. Но в народе бытует другая версия: Двенадцать Владык были убитыми в стычке разбойниками. Их души преследовали членов одной недавно переехавшей в эти края семьи до тех пор, пока один из переселенцев не стал их медиумом, и они получили признание местных жителей. Молебен в честь Двенадцати Владык включал в себя три параллельных ритуала: 1) даосскую литургию, которая велась на книжном языке и отождествляла богов с мировыми процессами; 2) церемонию, проходившую под руководством старейшины общины на нормативном разговорном языке, а сами божества были представлены в ней поминальными табличками, как в официальных культах; 3) молебен, служившийся магами на местном наречии, а олицетворением богов в данном случае служили ан-

тропоморфные деревянные статуи[6]. Чем натуралистичнее стилистика религиозного поклонения, тем ниже ее место в иерархии культов по меркам классической традиции. Тем не менее, локальные культы остаются не только составной, но в реальности и важнейшей частью религиозной практики в Китае.

В целом исторические источники дают основания толковать отношения между официальной и народной религиозностью в категориях как единства и преемственности, так и разрыва и противостояния между ними. Споры о том, имеем ли мы дело с единым комплексом верований или с двумя разными их системами, продолжаются до сих пор. Эта уникальная в своем роде ситуация составляет важнейшую особенность религиозных представлений в Китае.

Синкретические, или посттрадиционные религии

В древней истории Китая можно выделить два важных рубежа в эволюции религиозных представлений: появление классической традиции в середине 1-го тысячелетия до н.э. и формирование системы религиозного синкретизма «трех учений» в первой половине 1-го тысячелетия н.э. Новый этап религиозной истории Китая относится к эпохе позднего средневековья и связан с распространением нового типа религий. Поскольку официальная традиция отторгает эти религиозные движения и всячески принижает их общественную роль, их значение остается недооцененным в литературе. Они даже не имеют общепринятого названия. В старом Китае их именовали «порочными учениями» (*се цзяо*), «нечестивыми учениями» (*яо цзяо*) — терминами очевидно предвзятыми и политически мотивированными. Позднее их часто называли «тайными религиями» (*мими цзунцзяо*)[7] — определение не менее неудачное хотя бы потому, что тайными они были, причем далеко не всегда, только для властей. Не менее расплывчат и тенденциозен другой часто употребляемый в отношении этих религий термин «секты». Современные исследователи предпочитают именовать их «народными» (что тоже неудачно) или «син-

6. Schipper, K.M. (1985) “Seigneurs royaux, dieux des epidemies”, *Archives des sciences sociales et des religions* 59(1): p. 31–40.

7. См. опубликованное в 1948 г. исследование Ли Шиюя: *Ли Шиюй*. Сяньцзай хуабэй мими цзунцзяо [Современные тайные религии Северного Китая]. Тайбэй: Гутин шуу, 1975.

кретическими»[8]. На Тайване их принято называть по примеру Японии просто «новыми религиями» (*синь цзяо*) — термином нейтральным, но опять-таки слишком неопределенным.

К упомянутой категории религий относились различные секты, зародившиеся в русле буддизма и даосизма: «Учение Белого Лотоса», «Собрание Драконьего Цветка», «Учение Патриарха Ло», «Путь Желтого Неба», «Учение Восьми Триграмм» и др. Несмотря на их дурную (в официальных кругах) репутацию, новые религии были в своем роде органическим и даже неизбежным продуктом религиозной традиции. Они переняли традиционный тезис о самоотрицательной природе истины, но обратили его против самой традиции. Правду Великого Пути, утверждали их вожаки, отчасти следуя заветам тех же чаньских наставников, нужно искать за пределами традиционных религиозных доктрин и институтов. Последователи новых религий свели религиозный идеал к светской добродетели, «совершению добрых дел» и называли себя «монахами в миру» (*дао минь*). По сути, они упразднили систему религиозного синкретизма, но унаследовали базовые ценности и обрядность традиционных религий. В этом смысле новую категорию религий можно назвать посттрадиционной.

Преодоление синкретизма означало отказ от веротерпимости и презумпции иносказательности языка. Адепты новых религий исходили из буквального понимания слов, ценностей и действий, считали истинным только свое учение и гарантировали спасение только единоверцам. Они создали свою мифологию, отражавшую китайское мировоззрение в ее системном единстве. Верховное положение в ней в согласии с даосским мотивом Сокровенной Прародительницы, но в противоречии с патриархальностью официального уклада выступала Нерожденная Праматерь (*Ушэн лаому*), которая отождествлялась с традиционным первоначалом китайской космологии — Беспредельным, «подлинной пустотой», «прежденебесным началом» и т.п. Люди на земле перестали соблюдать наставления Праматери и впали в грех (любопытный и новый для Китая аналог западного мифа о грехопадении человека), но благодаря безграничной любви их духовной матери они будут спасены и вернутся в рай: «облачный город» или «родную деревню». Творцом мира в новой синкретической мифоло-

8. См. специальное исследование на эту тему: *Тертицкий К.* М. Китайские синкретические религии в XX веке. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.

гии считался Древний Будда Небесной подлинности (*Тяньчжэнь гуфо*), чье имя являет любопытный образец смешения буддийских и даосских мотивов. Иногда в этой роли выступал персонаж древнекитайской мифологии — первочеловек Паньгу. Ниже Нерожденной Праматери стояла триада будд прошлого, настоящего и будущего, которые в синкретическом учении новых религий соотносились с тремя началами мироздания в китайской космологии: Беспредельным, Великим Пределом и Царственным Пределом[9]. Особенно важное место в пантеоне новых религий занимал грядущий будда Милэ (Майтрейя). Вожди сект обычно считались инкарнацией высшего божества[10].

Как правило, новые религии перенимали основные черты традиционной религиозной обрядности: возжигание благовоний, отбивание поклонов, декламация священных текстов, сидячая медитация, совместные пиршества, преимущественно вегетарианские, и т.п. Однако каждый обряд имел в сектах свои особенности, что отличало их членов от обычных верующих. Имелись также специфические обряды и правила жизни, которые становились как бы отличительным знаком секты. В целом в жизни сектантов можно наблюдать смешение разных типов народной обрядности. С одной стороны, в ней большое значение имеют квазишаманистские обряды, в частности, медиумные сеансы и получение письменных откровений от божеств. Живучесть и важность этих обрядов обусловлены тем, что они регулировали общинные аспекты культа предков, восстанавливая согласие между живыми и мертвыми. С другой стороны, новые религии проповедовали благонравный и здоровый образ жизни, требовавший строгого рационального самоконтроля. Для них характерны воздержание от скоромной пищи, запреты на употребление вина, курение опиума и табака. В любом случае претензия на ортодоксальность сочеталась в синкретических религиях с полной свободой отбора и трансформации обрядов и понятий, поскольку все элементы традиции считались метафорой сокровенной истины Пути. Одна-

9. *Лю Сюнфэн*. Мин-Цин миньцзянь цзунцзяо сысян яньцзю [Исследование учений народных религий в эпоху Мин-Цин]. Чэнду: Башу шушэ, 2011. С. 25–27.

10. *Малявин В. В.* Синкретические религии в Китае в XX в.: традиционное и посттрадиционное // Религии мира 1987. Москва: Наука, 1989. С. 109 и сл. См. наиболее подробное исследование Ми Сиша и Хань Бинфана. *Ми Сиша, Хань Бинфан.* Чжунго миньцзянь цзунцзяо ши [История народной религии в Китае]. Шанхай: Жэньминь чубаньшэ, 1992.

ко в практике секты отобранные элементы приобретали характер неизменяемого догмата.

Не будет преувеличением сказать, что новые религии стали наиболее доступным для социальных низов способом усвоения и реализации в повседневной жизни религиозных ценностей. Тот факт, что этот процесс протекал в формах альтернативных и оппозиционных государственной идеологии, лишний раз напоминает о сложности строения китайской цивилизации в последние столетия ее истории и, в особенности, — о разрыве между культурой официальной и простонародной или локальной. Это разделение социальности на официальную и оппозиционную, своего рода контрсоциальность — важное новшество, проявившееся с XII века.

Вернемся к обрядности и доктрине сект. В них не было ничего секретного, и вступить в них мог каждый желающий. Обряд вступления обычно ограничивался денежным взносом вновь обращенного и сожжением бумажки с его именем, чтобы оно попало в «небесный реестр» секты. Новообращенный клялся в преданности своему наставнику и давал обещание не разглашать священные эзотерические формулы. Последние, впрочем, не содержали никаких особенных тайн и в большинстве случаев ограничивались именами общеизвестных божеств, например: «Бодхисаттва Гуаньинь», «Будда Амитаба Беспредельного и Великого Пределов» и т. д. Конечно, существовали, как и в традиционных религиях, разного рода эзотерические практики и знаки принадлежности к секте. Но каждый член секты имел право в любой момент выйти из нее.

Нетрудно видеть, что сектантские движения были признаком кризиса и разложения традиционного уклада. Недаром они находили наиболее питательную почву среди маргинальных элементов как деревенского, так и городского общества: лодочников на Императорском канале, возчиков, бродячих торговцев, ремесленников, монахов и воинов, низших служащих в казенных управах. Не случайно также отличительной чертой сектантских вероучений был милленаризм, вера в скорый конец света и уготовленное для последователей секты вечное блаженство. В обществе новые религии играли глубоко двойственную роль: они были одновременно и альтернативой, и новым изданием существующего порядка. Как альтернатива, они выступали против собственности и отвергали все различия между людьми, противопоставляя иерархии патриархального строя заимствованную из монашеского буддизма идею «собрания» равных. Но, проповедуя нестяжа-

тельство и всеобщее равенство, главы сект распоряжались немалыми средствами и устанавливали сложную иерархию, которая, впрочем, обычно создавалась по законам отвлеченной числовой символики и имела, в сущности, декоративный, игровой характер (чем и была обусловлена ее сложность). Порой секты копировали даже разделение государственной администрации на гражданских и военных чиновников. Следует отметить также рыхлость организации сект, которые оставались чисто локальными объединениями и не могли перерасти рамки неустойчивых коалиций постоянно дробившихся общин. В широком смысле историческая ограниченность синкретических религий заключалась в том, что эти религии пытались говорить от имени «всеобщей мудрости», а в действительности выдавали за нее малую частицу религиозной практики, догматически объявленную единственно истинной и спасительной, вроде упомянутых выше «секретных» мантр или деталей обрядности.

Претензия на создание альтернативного порядка обусловила многочисленные совпадения в организации сектантских общин и собственно тайных обществ, отчего их часто путают в литературе. В КНР те и другие причисляются к «контрреволюционным» организациям, хотя иногда между ними проводят некоторое различие: тайные общества могут называть просто «шайками» (*хуэймэнь*), а секты — «школами духовного пути» (*даомэнь*). В действительности секты и тайные общества существенно отличались друг от друга по происхождению и целям: первые опирались на религиозное кредо и особенности культовой практики, вторые были рождены потребностями взаимопомощи и самообороны[11]. Неодинаковы и результаты исторической эволюции тех и других: в XX веке секты начали претендовать на роль национальных и даже мировых религий, а тайные общества, утратившие свое значение оппозиционной силы, стали частью преступного мира — характерной формы фейковой оппозиции официальному порядку.

Первые упоминания о религиозных общинах нового типа (фактически о гонениях на них) относятся к XII веку, и в них фигурируют разновидности секуляризированного буддизма: «Учение Белого облака», «Учение Белого лотоса»[12] и т. д. Отношение

11. Seiwert, H. (2003) *Heterodox Sects in Chinese History*, p. 436. Leiden: Brill.

12. *Ван Чжаосян.* Байляньцзяо таньао [Проникновение в тайны Белого лотоса]. Сиань: Шэньси жэньминь, 1993.

властей к таким общинам долгое время было не вполне последовательным: запреты на их деятельность перемежались с ослаблением репрессий. Дело в том, что секты было трудно отличить от религиозных объединений, которые не имели собственного культа и выделялись лишь некоторыми чертами обрядности. Например, в Южном Китае при храмах традиционно существовали группы верующих, которые проводили в храме медиумные сеансы и получали от божества предсказания. Не составляя в полном смысле слова секты и являясь, как правило, ревнителями официальной морали, члены таких групп тем не менее отчетливо выделялись из массы рядовых прихожан. В то же время многие черты сектантской религии встречались и за пределами сект.

Лишь в XVII веке произошло окончательное формирование традиции синкретических религий. Тогда же правительственные репрессии против них приобрели вид непрерывной и систематической кампании, временами доходившей до массового террора. Вероятно, глубинной причиной столь нервозной реакции властей на, казалось бы, безобидные и даже укрепляющие нравственность формы секуляризации религии было смутное чувство враждебности последних основам традиционного порядка. Эта враждебность маскировалась традиционными формами религиозной жизни. Новые секты не только перенимали общепринятые обряды, но нередко существовали при буддийских и даосских храмах, а их вожди вели жизнь монахов при них. Отмеченная выше двусмысленность исторического положения синкретических сект как посттрадиционных религий воспринималась властями как их намеренная секретность, что в свою очередь порождало страх перед непонятными и весьма сплоченными движениями. Со временем самое отсутствие сектантов в той или иной местности стало восприниматься как свидетельство их наличия, и верховная власть прямо требовала от местных чиновников докладов о разоблачении сектантских общин. Отсутствие таких разоблачений могли считать признаком нерадивости администрации. Кроме того, новые религии в силу их секулярного характера становились соперниками государственной идеологии и императорского двора. Вожди сект не только объявляли себя инкарнациями верховного божества и «живыми Буддами», но фактически претендовали на статус правителя мира. Эти теоретические соображения подтверждаются историческими фактами. История Китая XVIII–XIX веков пестрит сообщениями о народных восстаниях, в которых были замешаны разного рода секты.

Религии в эпоху модернизации

Падение монархии в 1911 г. кардинально изменило положение религий в Китае. Страна вступила в период быстрой модернизации всех сторон общественной жизни и одновременно глубокого цивилизационного кризиса. Вместо мудрости древних объектом всеобщего поклонения стала наука, и критерием разумности традиционных учений теперь было их соответствие научному знанию. Другой важный аспект модернизации заключался в воспитании социально ответственной личности, строительстве национального государства и гражданского общества, вооруженных «научной» идеологией. На роль таковой долго претендовал социал-дарвинизм, затем национализм, но окончательная победа осталась за марксизмом. В области религии знаменем новшеств стало христианство.

В такой общественной обстановке появилось принятое в современном Китае понятие религии (*цзун цзяо*), буквально — «верховное» или «общее учение». Не лишенное прецедентов в китайской традиции, оно в тот исторический момент было, как и большинство терминов современного научного лексикона, заимствовано из Японии и выражало идею правильной, всецело рациональной и национальной по своему масштабу доктрины, тесно соотнесенной с христианством. Новый термин утверждал автономность религиозных ценностей и, в сущности, заново поставил вопрос о соотношении государственной власти и религии. Одновременно он подтвердил традиционную оппозицию «праведного Пути» и «нечестивых», «ложных учений»[13].

При всех драматических переменах, последовавших за крушением старого строя, традиционные религии Китая довольно успешно вписались в новую обстановку. Главной причиной их живучести был, вероятно, их врожденный прагматизм, ориентация на совмещение религиозного идеала с повседневной жизнью. Буддийские и даосские проповедники начали ставить акцент на том, что их религии нацелены на удовлетворение самых насущных жизненных потребностей людей. Реформированный буддизм получил эпитет «человеческого» или «светского» (*жэньцзянь фоцзяо*), поскольку он придавал нравственной жизни мирян даже большее значение, чем монашеской аскезе. В этом

13. Nedostup, R. (2009) *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*, pp. 9–10. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

обновленческом буддизме центр религиозной практики был перенесен на социальную работу и благотворительность. Сформировавшись в 20-е годы XX века, «человеческий буддизм» после 1949 года успешно развивался на Тайване, а в настоящее время возродился в КНР. Примечательно, что ведущая роль в деятельности буддийских благотворительных организаций принадлежит женщинам, которым «человеческий буддизм» дал возможность вести общественно полезную жизнь.

Что касается теоретиков даосизма, то они после гибели старого режима (1911 г.) подчеркивали важность их традиции в деле пропаганды здорового образа жизни и общественной нравственности. На этой почве сложилась особая парарелигиозная практика, названная новым термином *цигун* — «работа с жизненной силой» — и представляющая собой комплексы физических и медитативных упражнений для духовного и соматического развития. Упражнения *цигун* возникли также в русле буддийской традиции. Сказанное относится и к наследию школ боевого искусства в даосизме и буддизме. В старом Китае такие школы были замкнутыми группами немногочисленных посвященных. В новом Китае они получили звание «государственного искусства» и породили широкую сеть физкультурных институтов.

Надо сказать, что переход к капитализму не противоречил прагматическому характеру отношений между людьми и богами в китайских религиях: эти отношения всегда строились на идее коммерческой сделки, когда божества помогали людям в их житейских делах в обмен на полученные дары. В новых условиях денежной экономики храмы стали источником немалого дохода. Так, распорядители храмов на Тайване относятся к числу самых состоятельных людей на острове. В континентальном Китае известные монастыри сегодня охотно торгуют своими брендами. Самые знаменитые среди них, например монастырь Шаолинь, предлагают даже франшизы.

Первые десятилетия существования республиканского строя отмечены лавинообразным ростом численности синкретических сект и их последователей. Свойственный этим религиям акцент на светской морали, взаимопомощи и благотворительности, обещание благоденствия уже в этой жизни способствовал быстрому усилению их влияния в обществе. Теперь секты избавились от стигмы «подрывного учения» и в силу своего принципиально синкретического характера получили возможность говорить от имени «национальной традиции» Китая и выступать защит-

никами традиционных моральных ценностей. Наибольшей популярности добились такие организации, как «Дао юань» (Храм Дао), «Игуаньдао» (Путь Всепроницающего единства), «Туншаньшэ» (Общество единения в добре), «Чжэнькунцзяо» (Учение подлинной пустоты») и др.[14] В новых условиях синкретические секты претендуют на звание не только национальных, но и мировых религий. Их вожди включили в число учений, выражающих всеобщий Путь, также ислам и христианство. Наиболее активные секты распространили свою деятельность на Японию и даже Европу.

Успеху синкретических сект способствовала адаптация ими для новых условий ряда характерных черт традиционной обрядности. В частности, они практиковали медиумные сеансы и получение наставлений от богов по наиболее актуальным в данный момент вопросам (так называемая практика «поклонения фениксу» — *бай луань*): обряд, не только соответствующий фундаментальным принципам китайского мировоззрения, но и позволяющий гибко реагировать на события в мире. Современные секты публикуют откровения своих богов в виде регулярных бюллетеней. Обрядность сект отличается почти аскетической простотой. Поклонение ограничивается поклонами по определенному чину перед алтарем, на котором вместо подношений стоит чашка с чистой водой — символом чистоты сердца. Обычно в сектах не было принято поклоняться образам богов.

Впрочем, влияние синкретических религий на общество при всей их активности имело свои жесткие границы вследствие произвольного характера отбора ими понятий и черт обрядности. В этом смысле при всей глобальности их устремлений они были обречены оставаться именно сектами, занимающими маргинальное положение в обществе.

Секты нового типа унаследовали такую традиционную черту китайской религиозности, как разделение доктрины на две части: эзотерическую, предназначенную только для посвященных, и экзотерическую, открытую для всех. Первая обычно включала в себя мантры, выражавшие кредо учения, и особые способы медитации, иногда — методы «лечения духовной силой». Вторая представляла собой свод нравственных правил и предписаний, в сущности, повторявших традиционные моральные нормы. Например, в современной секте «Тяньдэ шэнцзяо» (Святое

14. Подробнее см.: *Малявин В.В., Кожин П.М.* Традиционные верования и синкретические религии Китая. С. 153–159.

учение небесной добродетели), возникшей в 1920-х годах и ныне действующей на Тайване и в Гонконге, «внутреннее» подвижничество заключается в секретной технике медитации и духовного целительства, а подвижничество «внешнее» состоит в соблюдении двадцати нравственных принципов: верность и взаимность в отношениях, скромность, просветленность, добродетель, прямота и т. д.[15]

В целом процессы модернизации не отменили преемственности во взглядах правящих верхов Китая на природу религии и, соответственно, в их отношении к религиозной практике. В политике властей сохранилось разделение на культы «хорошие», полезные для общественных нравов, и «вредные», отнесенные теперь к новой категории «суеверий» (*мисинь*). Последние подлежали искоренению, что местная администрация и пыталась время от времени осуществить с переменным успехом. В сущности, речь шла о тех же «непристойных» чертах локальных культов, с которыми боролись имперские власти: оргиастические обряды, поклонения «демоническим божествам», чрезмерные траты на проведение храмовых праздников и т.п. Поощрялись же, как и в имперские времена, культы высоконравственных мужей, героев, павших за свободу народа.

В гоминьдановском Китае (1911–1949) правительство относилось к синкретическим сектам избирательно: некоторые из них пользовались моральной поддержкой высокопоставленных лиц, иные же подвергались репрессиям и запретам. Причины в обоих случаях лежали в сфере политики: насколько данная организация могла быть полезна для существующей власти. Так, «Игуаньдао», долгое время пользовавшаяся свободой проповеди, после окончания войны с Японией была запрещена Гоминьданом за сотрудничество с японскими оккупантами (в Японии, заметим, не существовало традиции запрета «новых религий»). После прихода к власти КПК секта вновь была запрещена, на сей раз как агент Гоминьдана. Недоверие властей к новым сектам, стремление «разоблачить» их сохранились и в новых условиях. Этому способствовала активность их членов, нередко их фанатическая преданность своей вере, что делало секты практически неподконтрольными властям. В КНР секты, объявленные «реакционными организа-

15. Перевод «Мантры из двадцати слов» с разъяснениями основателя секты Сяо Чанмина см.: *Малявин В.В.* Китайский этос, или Дар покоя. Иваново: Роща, 2016. С. 365–440.

циями», ушли в подполье. Вновь возникавшие секты, даже умеренного толка наподобие «Фалуньгун», подвергались разгрому за чрезмерную общественную активность. В Гонконге и на Тайване «Фалуньгун» существует легально, не вызывая никаких нареканий властей. На Тайване после снятия запрета на секты в 1987 году «Игуаньдао» и прочие «новые религии» превратились в респектабельные, лояльные и быстро растущие организации.

В заключение обратимся к истории ислама и христианства в Китае. Присутствие ислама в Китае зафиксировано с VIII века, а начиная с правления монгольской династии Юань (XIII–XIV вв.) мусульмане составляли значительную часть населения в северо-западных областях китайской империи. Крупные мусульманские общины появились на равнине Хуанхэ и в Юго-Западном Китае. В последующие столетия сложился традиционный для китайских мусульман тип расселения, характеризовавшийся преобладанием небольших общин, более или менее равномерно разбросанных по всей территории страны. Как говорили в Китае, мусульмане «в большом количестве рассеиваются, в малом — собираются вместе»[16]. Китайские приверженцы ислама подверглись сильному воздействию китайской культуры — носили китайское платье, говорили по-китайски, имели китайские имена, следовали китайскому стилю в архитектуре и т. д. — и охотно признавали, что их вера не противоречит заветам китайских мудрецов. Заверения мусульман в их лояльности Срединному государству звучали, однако, не слишком убедительно на фоне их столь же очевидного стремления отмежеваться от иноверцев и внушить идею своей исключительности. Неприязнь китайских мусульман к иноверческому окружению была настолько сильна, что обращенных в ислам китайцев нередко заставляли пить соду в качестве ритуала очищения[17].

В целом отношения между мусульманским и местным китайским населением могли носить как мирный, так и откровенно враждебный характер. Почти весь XIX век отмечен чередой восстаний мусульман, многие мусульмане на северо-западных окраинах Китая бежали в Россию. Неудивительно, что в укладе китайских последователей ислама появились черты конспиративной

16. Хуэйхуэй миньцзу ды лиши хэ сяньчжуан [История и современное положение дунган]. [Б. м.], 1957. С. 5.

17. Israeli, R. (1980) *Muslims in China. A Study in Cultural Confrontation*, p. 47. Bangkok: Humanities Press.

секты: религиозные службы в их кругу подчас отправлялись тайно, многие мусульмане пользовались в общении между собой системой шифров, путешествовали, находя приют у единоверцев, и т. д.

Преследования мусульман не подорвали позиций ислама в Китае. Живучесть мусульманской общины в Китае во многом объясняется ее распыленностью и многоликостью. С одной стороны, китайские власти не имели перед собой компактной массы мусульманского населения, которую можно было бы расчленить и тем самым ослабить. С другой стороны, китайские мусульмане выступали одновременно и как религиозная, и как этнокультурная, а нередко и как профессиональная группа населения (возчики, владельцы постоялых дворов, ремесленники и т. п.). В результате власти не имели единого критерия квалификации мусульманских подданных. Таким критерием, как в случае с сектами, на практике оказывалось поведение самих мусульман. Пока мусульмане вели себя мирно, они были частью «доброго народа». Стоило им взбунтоваться, как они в глазах правительства теряли право на жизнь.

Что касается христианства, то первые миссионеры появились в Китае в конце XVI века, в начале XVIII века в Пекине была учреждена российская православная миссия для осевших там бывших российских подданных, но широкая экспансия христианства в Китае началась с середины XIX столетия. На первых порах христианство питало оппозиционные настроения в обществе и отличалось резко критическим отношением не только к традиционным религиям Китая, но и всей китайской цивилизации. Впоследствии, как и в случае с другими иностранными религиями, началась взаимная адаптация китайской культуры и христианства, которая питалась общественными преобразованиями в стране и одновременно сама служила для них мощным импульсом. Уже в начале XX века китайские революционеры увидели в христианстве идейное орудие национально-освободительной борьбы и даже пытались превратить конфуцианство в национальную религию по образцу христианства. Во времена правления Гоминьдана идея духовной общности конфуцианства и христианства получила всеобщее признание среди верхов китайского общества.

После образования КНР христианство на три десятилетия стало фактически запрещенной религией. Обычные для атеистической власти инвективы против религий дополнялись го-

нениями, обусловленными связями китайских христиан с их западными покровителями и церковными организациями Запада. Положение христианства (и других традиционных религий за исключением «сект») вновь резко изменилось в начале 80-х годов прошлого века, когда власти КНР объявили о своей приверженности свободе вероисповедания и вовлечении религиозных организаций в строительство «социализма с китайской спецификой». Обязательным условием официального признания религии была полная лояльность властям и отсутствие «иностранного вмешательства».

Таким образом, в современном Китае полностью сохраняют силу два фундаментальных принципа традиционного положения религий: подчинение религии государственной власти и всесторонняя интеграция религиозных учений и объединений в общий культурный уклад Китая. Политика властей породила главную коллизию современной истории религий в Китае: трудный выбор между официальным признанием и отсутствием этого признания. Нередко позиция правительства означает игнорирование специфики религиозных доктрин и традиций, что в особенности относится к «синкретическим» религиям, которые не всегда легко отличить от буддизма или даосизма, или, например, тибетской религии *бон*, которую власти считают разновидностью буддизма. Исследователи отмечают «парадокс признания» применительно к исламу в Китае: для многих китайских мусульман официальное признание их религии означает включение Китая в исламский мир[18]. В то же время религиозные институты нередко теряют свое собственно религиозное назначение. Подавляющее большинство буддийских и даосских монастырей сегодня фактически функционируют как памятники китайской культуры, места массового туризма и рекреационные зоны. Тем самым власти достигают сразу нескольких нужных им целей: превращают религиозные центры в источники дохода и средство культурно-патриотического воспитания. Эти перемены, впрочем, не затрагивают сути традиционных китайских вероучений, которые всегда были привержены «внутренней трансценденции» опыта и проповедовали присутствие небесного блаженства в актуальности жизненного опыта — своеобразный китайский вариант «бытового исповедничества»,

18. Feuchtwang, S. (ed.) (2020) *Handbook on Religions in China*, p. 21. Cheltenham: Edward Elgar.

но лишенного догматической привязки к историческим формам культуры[19].

В целом новейшая история религий в Китае свидетельствует о необычайной жизненности традиционных мировоззренческих основ китайской культуры, и это обстоятельство придает китайскому (а по сути, восточноазиатскому) опыту решения проблемы соотношения религии и государства несомненную глобальную значимость.

Библиография / References

Ван Чжаосян. Байляньцзяо таньао [Проникновение в тайны Белого лотоса]. Сиань: Шэньси жэньминь, 1993.

Ли Шиюй. Сяньцзай хуабэй мими цзунцзяо [Современные тайные религии Северного Китая]. Тайбэй: Гутин шуу, 1975.

Лю Сюнфэн. Мин-Цин миньцзянь цзунцзяо сысян яньцзю [Исследование учений народных религий в эпоху Мин-Цин]. Чэнду: Башу шушэ, 2011.

Малявин В. К вопросу о происхождении китайских богов богатства // Проблемы Дальнего Востока. 1993. № 2. С. 142–157.

Малявин В. В. Имманентная трансценденция в философии Запада и Китая // Вопросы философии. 2021. № 5. С. 169–181.

Малявин В. В. К определению понятия народной религии в традиционной цивилизации (на примере Китая) // Советская этнография. 1988. № 1. С. 27–39.

Малявин В. В. Китайский этос, или Дар покоя. Иваново: Роща, 2016. С. 365–440.

Малявин В. В. Синкретические религии в Китае в XX в.: традиционное и посттрадиционное // Религии мира 1987. Москва: Наука, 1989. С. 107–120.

Малявин В. В., Кожин П. М. Традиционные верования и синкретические религии Китая // Религии в XX веке. Локальные и синкретические культы / Ред. С. А. Арутюнов. Москва: Наука, 1991. С. 120–162.

Ми Сиша, Хань Бинфан. Чжунго миньцзянь цзунцзяо ши [История народной религии в Китае]. Шанхай: Жэньминь чубаньшэ, 1992.

Тертицкий К. М. Китайские синкретические религии в XX веке. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.

Хуэйхуэй миньцзу ды лиши хэ сяньчжуан [История и современное положение дунган]. [Б. м.], 1957.

Balazs, E. (1968) *La bureaucratie céleste*. Paris: Gallimard.

Feuchtwang, S. (ed.) (2020) *Handbook on Religions in China*. Cheltenham: Edward Elgar.

Israeli, R. (1980) *Muslims in China. A Study in Cultural Confrontation*. Bangkok: Humanities Press.

Huihui minzu di lishi he xianzhuang [History and contemporary situation of Chinese muslims], 1957.

19. См. *Малявин В. В.* Имманентная трансценденция в философии Запада и Китая // Вопросы философии. 2021. № 5. С. 169–181.

Li Shiyu (1975) *Xianzai huabei mimi zongjiao* [Modern secret religions in Northern China]. Taibei: Guting shuwu.

Ma Xisha, Han Bingfang (1992) *Zhongguo minjian zongjiao shi* [The History of Folk Religion in China]. Shanghai: Renmin chubanshe.

Maliavin, V.V. (1988) "K opredeleniiu narodnoi religii v Kitae" [On the meaning of folk religion in China], Sovetskaia etnografiia 1: 27–39.

Maliavin, V.V. (1989) "Sincreticheskie religii v Kitae v XX v.: traditsionnoe i posttraditsionnoe" [Syncretic Religions in China in XXth century: traditional and posttraditional], *Religii mira, 1987*, pp. 107–120. Moskva: Nauka.

Maliavin, V.V. (1993) "K voprosu o proiskhozhdenii kitaiskikh bogov bogatstva" [On the Origin of Chinese gods of wealth], *Problemy Dalnego Vostoka* 2: 142–157.

Maliavin, V.V. (2016) *Kitaiskii etos, ili Dar pokoia* [Chinese Ethos, or the Gift of Calmness]. Ivanovo: Roscha.

Maliavin, V.V. (2021) "Immanentnaia transcendentsia v filosofii Zapada i Kitaia" [Immanent Transcendence in Western and Chinese Philosophy], *Voprosy filosifii* 5: 169–181.

Maliavin, V.V., Kozhin, P.M., Arutyunov, S.A. (ed.) (1991) "Traditsionnye verovaniia i sinkreticheskie religii Kitaia" [Traditional Beliefs and Syncretic Religions in China], *Religii v XX veke*, pp. 120–162. Moskva: Nauka.

Marsili, F. (2018) *Heaven is Empty. A Cross-Cultural Approach to "Religion" and Empire in Ancient China*. Albany: SUNY.

Nedostup, R. (2009) *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Schipper, K.M. (1985) "Seigneurs royaux, dieux des epidemies", *Archives des sciences sociales et des religions* 59(1): 31–40.

Seiwert, H. (2003) *Heterodox Sects in Chinese History*. Leiden: Brill.

Tertitskii, K.M. (2000) *Kitaiskie sinkreticheskie religii v XX veke* [Chinese syncretic religions in XX century]. M.: Izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura" RAN.

Wang Zhaoxiang (1993) *Bailianjiao tanao* [Inquiry in the secrets of the White Lotus teaching]. Xian: Shaanxi renmin.