Алишер Шарипов

# Под диктовку мертвых: репрезентации власти в текстах южновьетнамского культа Као Дай

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-2-146-171

*Alisher Sharipov*

**The Dictation of the Dead: Representations of Power in the Scriptures of the South Vietnamese Cult of Cao Đài**

**Alisher Sharipov** — Institute of Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). Aligrapher@gmail.com

*This article aims to reveal the relationships of power in the canonical sacred texts of Caodaism, in order to explain the continuous influence of the cult since its foundation in the 1920s. Most researchers of Caodaism have focused so far on political and economic aspects of the movement, leaving aside the pragmatics of the teaching as it was formulated in its holy scriptures. The methodology of my research derives from the Foucault's theory of power and Boyer's theory of supernatural agency. I have applied Fairclough's version of discourse analysis to study a few fragments from the Caodaist catechesis, church rules and theological compilations. The study shows that the power was built within the cult through a number of discourse strategies, such as spirit possession, which was traditionally influential in Vietnamese culture; a new writing system; as well as basic concepts of the religious syncretism, reinforced by grammatical identity markers that helped to create a church hierarchy. Cao Đài spiritual revelations have intertextually incorporated Taoist and Buddhist ideas, as well as Confucian ethics that Vietnamese were well familiar with, thus constructing pragmatic presupposition for church priests and followers, while inter-discursive character of scriptures represented innovations and an attempt of rebooting the traditional system of beliefs to save the nation from the upcoming imaginary catastrophe.*

**Keywords:** Caodaism, millennialism cults, religious syncretism, religions of Vietnam, spirit possession, religion and power.



*Шарипов А.* Под диктовку мертвых: репрезентации власти в текстах южновьетнамского культа Као Дай // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 40(2). С. 146–171.

Sharipov, Alisher (2022) "The Dictation of the Dead: Representations of Power in the Scriptures of the South Vietnamese Cult of Cao Đài", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 40(2): 146–171.

В этой статье речь пойдет о производстве и распределении власти в каноне каодаизма с целью объяснить причины социально-политической эффективности этого культа, возникшего в Южном Вьетнаме в начале XX века. Доктрина сложилась из медиумических откровений, полученных лидерами движения от невидимых сущностей во время спиритических сеансов, первый из которых официально состоялся в 1925 году. Тексты откровений будут рассматриваться как речевые акты в трактовке Джона Остина, а их идеология — выявляться методами дискурс-анализа в рамках концепции власти Мишеля Фуко и теории сверхъестественной агентности Паскаля Буайе.

По данным газеты *Echo Annamite*, количество верующих Као Дай за первые полтора года после создания культа в 1925 году выросло до 100 тысяч, а количество молельных домов с 1926 по 1931 год увеличилось с 20 до 100[1]. Движение быстро распространилось из провинции Тэйнинь по южным и центральным провинциям; в региональных общинах с 1940-х годов формировались боевые отряды, участвовавшие в военных действиях во время японской оккупации и обеих индокитайских кампаний[2]. В 1970-е годы каодаизм был экспортирован в США, Канаду и Австралию[3], где существует и по сей день.

Большинство исследователей каодаизма объясняют его успех политэкономическими факторами и жесткой системой церковного подчинения[4], практически не уделяя внимания содержанию текстов, из которых были составлены сборники изречений Као Дай. Так, Д. Джеймс считает, что основными мотивами крестьян, принявших новую религию, были соображения безопасности и финансовой стабильности: «За два десятилетия движение

1. Smith, R. B. (1970) “An Introduction to Caodaism. I. Origins and Early History”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33(2): 341.
2. Jammes, J. (2016) “Caodaism in Times of War: Spirits of Struggle and Struggle of Spirits”, *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 31(1): 248.
3. Hoskins, J. A. (2011) “Diaspora as Religious Doctrine: An “Apostle of Vietnamese Nationalism” Comes to California”, *Journal of Vietnamese Studies* 6(1): 43–86.
4. Smith, R. B. (1970–1972) “An Introduction to Caodaism II. Beliefs and Organization”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33(3): 573–589; Sarkisyanz, M. (1984) “On the Place of Caodaism, Culturally and Politically”, *Journal of Asian History* 18(2): 174–188; Werner, J. S. (1981) *Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao Dai in Vietnam*. New Haven; Hill, F. R. (1971) “Millenarian Machines in South Vietnam”, *Comparative Studies in Society and History* 13(3): 325–350; *Колотов В. Н.* Сайгонские режимы 1945–1963. СПб: ИД СПбГУ, 2001.

привлекло в свои ряды 700 тысяч человек во французской Кохинхине... Каодаисты установили эффективную сеть социального контроля в регионе, который издавна был известен как «рисовая миска» Вьетнама. Вместе с деятелями другого религиозного движения, буддизма Хоа Хао, они контролировали доступ к большей части плодородных земель Юга. В сельской местности их влияние осуществлялось посредством внутренних социальных служб, «благотворительных агентств» (Cơ Quan Phước Thiện), действовавших при каждом каодаитском храме. Эти службы укрепляли связи между крестьянами, массово маргинализированными колониальной экономикой и войной, и проповедниками новой религии, предлагавшими крестьянам физическую, финансовую и духовную поддержку»[5]. Описанные экономические методы контроля эффективны, но все же вторичны. Едва ли целесообразно видеть в них суть власти каодаизма как идеологического феномена, поскольку «вполне закономерно анализировать отношения власти в определенных институтах... [но] анализируя отношения власти исходя из институтов, мы рискуем отыскать в институтах объяснение и исток отношений власти, т. е. объяснить власть через власть»[6].

Сам факт отсутствия анализа текстов откровений в имеющейся западной литературе указывает на несущественность их содержания для исследователей. Такая позиция радикально прозвучала в докладе директора политических дел генерал-губернатору Индокитая: «Первоначальная скорость распространения каодаизма изумляла и приводила к мысли о том, что в данном случае речь идет о сложном феномене, социальном и религиозном одновременно, проявляющем новое состояние души в туземных массах. Однако внимательное наблюдение явления, беспристрастное изучение источников и поведения руководителей движения позволяют сегодня с уверенностью дать объяснение, разрушающее его важность и оригинальность. В целом это не что иное, как ловкая операция, предпринятая в целях эксплуатации традиционных увлечений оккультизмом и реализованная с успехом, который превзошел все ожидания создателей... В религиозном плане пока что оно порождает нелепые пародии на уже существующие

5. Jammes, J. “Caodaism in Times of War: Spirits of Struggle and Struggle of Spirits”, p. 250.

6. *Фуко М.* Субъект и власть / Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. М.: Праксис, 2006.

культы. В плане социальном его влияние было поверхностным как мода, которая проходит»[7].

Избыток оценочной лексики (*нелепый, эксплуатация, оккультизм, ловкая операция, пародия*) вызывает сомнение в объективности автора. Вероятно, исходный тезис об «изумлении и мысли о сложности феномена» мог бы оказаться более продуктивным при анализе культа, особенно учитывая, что уже в первое десятилетие внутри движения возникло множество сект, зачастую с противоположными политическими установками: лидеры одних искали поддержки французов, лидеры других проводили националистическую программу, а третьи вообще удалялись от мира и считали любые политические демарши противоречащими духу учения. Уже к 1935 году выделялись четыре обособленные группы Као Дай в Тэйнине, Митхо, Бенче и Баклиеу[8]. В последующие годы центробежные тенденции в каодаизме только усиливались.

Несмотря на имеющиеся описания полиморфизма новой религии, подчеркивающие разнообразие школ и интенций их лидеров, Владимир Колотов поддерживает вышеупомянутое мнение о несерьезности этой доктрины в целом: «Нет необходимости сравнивать «священные книги» и реальную политику. Реальная деятельность, как правило, скрыта за дымовой завесой священных писаний. Священные книги не имеют никаких связей с практической деятельностью, они на то и существуют, чтобы сделать труднопонимаемыми очевидные вещи. Обратим внимание на любопытную деталь: никому из авторов рассмотренных выше документов, подготовленных в недрах спецслужб как французских, так и вьетнамских, и в голову не пришло обратить внимание на каодаистские священные писания как на источник по мирской истории движения»[9].

Документы спецслужб, безусловно, важны, однако не будем забывать: мирская история движения начиналась именно с того, что его лидеры проповедовали через сеть молельных домов новую веру, а значит, у проповедей было конкретное доктринально-практическое содержание, которое, как показывает статистика обращения в каодаизм, обладало значительной перлокутивной силой. Я исхожу из тезиса Талала Асада, что за любой религиоз-

7. Цит. по: *Колотов В. Н.* Сайгонские режимы 1945–1963. С. 97.
8. Smith, R. B. “An Introduction to Caodaism. I. Origins and Early History”, p. 345.
9. *Колотов В. Н.* Сайгонские режимы 1945–1963. С. 98.

ной институцией стоит комплекс идеологических моделей и социальных отношений, которые и определяют эффективность проекта. «В качестве отправной точки для анализа любого религиозного явления полезно задаться вопросом о том, как власть производит религию, именно эту религию с ее доктриной, практиками, последователями и территориями в известном историческом и социальном контексте»[10].

Каодаизм был основан южновьетнамскими чиновниками, служившими во французской колониальной администрации[11]. Название происходит от Cao Đài[12], «высокая башня, обитель высшего существа» (изображается в виде глаза в треугольнике в ореоле лучей), от имени великих людей прошлого он отправлял через медиумов откровения, синкретически сочетавшие в себе конфуцианские, даосские, буддийские и католические элементы[13]. Тот факт, что источниками откровений выступают невидимые сущности, а не живой лидер, обеспечил культу высокую авторитетность (особенно в местном социокультурном контексте, о чем подробнее будет сказано ниже). С точки зрения теории религиозности П. Буайе, один из фундаментальных принципов интуитивной психологии заключается в том, что доступ к информации (в том числе стратегической) у людей несовершенен. Боги и духи интерпретируются как сходные с людьми существа, с которыми можно взаимодействовать с помощью систем социального интеллекта, с одним только различием: они наделены *полным доступом к стратегической информации*. От них ничего невозмож-

10. Asad, T. (1983) "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man, New Series* 18(2): 252.

11. Одним исследователям это дает основание считать каодаизм продуктом колониального заказа: «каодаистская церковь, вне всякого сомнения, является продуктом французских спецслужб, которые подобрали руководителей "новой религии", профинансировали проект, договорились с колониальной администрацией» для дезориентации национально-освободительных сил (*Колотов В. Н.* Сайгонские режимы 1945–1963. С. 102), а другим наоборот, предполагать, что это было антифранцузское движение, инициированное местными чиновниками (Sarkisyanz, M. "On the place of Caodaism, culturally and politically").

12. Слово Као Дай встречается в народной религии вьетнамцев, в частности, в гимнах культа Святых Матерей. См. напр.: Ton That Binh (1998) "Hat Hau Van o Hue" [Performing Holy Songs in Hue], *Van Hoa Dan Dian* 1: 21.

13. Smith, R. B. (1970) "An Introduction to Caodaism II. Beliefs and Organization", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33(3): 573–589; Hoskins, J. A. (2015) "An Unjealous God? Christian Elements in a Vietnamese Syncretistic Religion", *Current Anthropology* 55(S10): 302–311.

но скрыть. Именно так люди представляют себе богов и предков по всему миру[14].

Важно также отметить, что движение возникло не в обнищавшем Тонкине на фоне экономических проблем, а на юге, во французской Кохинхине, где в те годы имел место кризис национальной идентичности, росли националистские настроения и недовольство колониальным режимом. Таким образом, каодаизм сложился на имманентной основе, но катализатором для этого послужили внешние факторы политико-экономического характера[15]. В региональном контексте каодаизм, известный также как Третий Великий путь спасения (*Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ*) становится в один ряд с другими милленаристскими культами, которые возникали в Юго-Восточной Азии на рубеже XIX–XX веков в качестве реакции на давление колонизации и модернизации, такими как яванский симбиоз махдизма с индуистско-буддийской идеей циклического времени, предвещавшего скорый конец света и возвращение золотого века; бирманский военизированный буддийский культ Сеткья-Мин; тайские повстанческие армии; камбоджийское анти-вьетнамское движение[16]. Во всех этих случаях милленаризм возникал как реакция на кризисные ситуации и обязательно содержал в себе идею о том, что только избранные переживут катаклизм[17].

Каодаистская церковь сложилась как организация, сходная с католическим клиром[18]. Религиозные ранги в ней составляют две основных группы[19] — Храм девяти уровней небесной иерархии (*Cửu Trùng Đài*) во главе со старшим священником *зяо тонгом*

14. *Буайе П.* Объясняя религию: Природа религиозного мышления. М.: Альпина нонфикшн, 2017. С. 198–202

15. Gorbon, M. (1948) *Histoire de Caodaisme*. Paris; Werner, J.S. *Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao Dai in Vietnam*; *Колотов В.Н.* Сайгонские режимы 1945–1963.

16. Sarkisyanz, M. “On the Place of Caodaism, Culturally and Politically”, p. 175.

17. Burridge, K. (1969) *New Heaven, New Earth. A Study of Millenarian Activities*. Blackwell; Wilson, B.R. (1973) *Magic and the Millenium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-world people*. NY: Harper and Row.

18. В этом каодаизм отчасти подобен бразильской системе умбанда, состоящей из африканских и индуистских элементов и организованной по католической модели. Жрецы умбанда тоже входят в состояние одержимости и воплощают духов предков, проповедуя и прорицая от их имени.

19. В действительности, церковь имеет более двух подразделений, но полное описание ее структуры заняло бы слишком много места, а для целей этой статьи упомянутых двух основных групп будет достаточно.

(*giáo tông*) и Храм небесного единения (*Hiệp Thiên Đài*), объединяющий медиумов под начальством *хо фана* (*họ pháp*) — главного медиума. Каждая из групп имеет свои четко обозначенные функции и собственное отдельное помещение в головном храмовом комплексе в провинции Тэй Нинь и при других крупных каодаистских храмах.

Исследователи каодаизма, как правило, делают выводы об успехе движения, исходя из анализа деятельности церкви и ее лидеров, их политического, экономического и социального влияния, то есть, говоря словами Фуко, «описывают последствия власти». Подобный подход к объяснению власти институций стал для него отправной точкой критики: «для некоторых ставить вопросы о власти, начинающиеся со слова “как”, означает ограничиваться описанием последствий власти, не соотнося их ни с ее причиной, ни с ее природой. Это означает превращение власти в такую таинственную субстанцию, когда мы остерегаемся задавать вопросы ей самой, несомненно, оттого что предпочитаем не ставить ее под сомнение»[20]. Институции — лишь репрезентации власти, но не власть сама по себе. Поэтому для понимания их эффективности следует задаться вопросом, на чем они базируются.

Деятельность церкви основана на двух священных книгах: Религиозной Конституции (*Pháp Chánh Trưyên*), где поясняется, как должна строиться иерархия, и Новом Кодексе (*Tân Luật*) со списком обязательств для верующих и наказаний за их нарушение. В него также входят Правила мирской жизни (*Thế Luật*) и монастырской жизни (*Tịnh Thất*). Верующие убеждены, что эти книги, как и другие священные писания каодаизма, составлены из откровений, полученных медиумами во время сеансов коммуникации с духами пантеона[21].

20. *Фуко М.* Субъект и власть / Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. С. 174.

21. Техника, с помощью которой медиумы Храма небесного единения выходили на связь с невидимыми силами, остается не вполне изученной, поскольку все сеансы проводились в обстановке строжайшей тайны. В одних источниках описывается приспособление, похожее на перевернутую корзинку, в дно которой вставлен карандаш (Sarkisyanz, M. “On the Place of Caodaism, Culturally and Politically”), что-то вроде самописца, которым пользовались французские спиритисты школы Алана Кардека, другие исследователи упоминают Ouija board — доску с буквами, по которой под действием духа перемещается небольшая планшетка с круглым окошком (Smith, R.B. “An Introduction to Caodaism II. Beliefs and Organization”). К сожалению, пока не удалось найти документальных свидетельств о медиумических сеансах: фотографий, аудиозаписей, факсимиле самописцев. Все, что мы име-

Несколько фрагментов из разных книг выбраны для анализа, чтобы дать общую картину дискурсивных особенностей материала (насколько позволяют рамки статьи). При разборе будут применяться принципы критического дискурс-анализа Фэрклоу[22], предполагающие наличие в любом коммуникативном фрагменте трех уровней — текста, дискурсивной практики и социальной практики[23].

Обратимся для начала к текстам, содержащим церковный устав и непосредственно регулирующим поведение верующих. Это «Новый кодекс», 32 параграфа, описывающих систему подчинения, регламент общины, обязанности и запреты. Например, глава 3 «О создании новых общин» разъясняет процесс создания храмов Као Дай:

> Параграф 16: В любой местности, где проживает более 500 верующих каодаистов, **должна** быть организована община (ho) с храмом (Thánh Thâ´t), который управляется религиозным чиновником (chư´c sắc).
>
> Параграф 17: Община **может** быть организована только с разрешения и по повелению Его Преосвященства (Giáo Tong).
>
> Параграф 18: Члены общины **должны** беспрекословно подчиняться **приказам** и наставлениям Руководителя общины.
>
> Параграф 19: Дважды в месяц, **в новолуние и в полнолуние** верующие **должны** собираться в храме своей местности, чтобы участвовать в церемонии и слушать проповедь. Исключения возможны для тех, кто отсутствует по делам.
>
> Параграф 20: Священнослужитель местного храма **должен** проводить четыре ежедневных церемонии — **в час Ти (полдень), час Нго (полночь), час Мео (6 утра) и час Зэу (6 вечера)**. Перед началом церемонии следует позвонить в колокольчик. Верующие могут принимать или не принимать участие в церемонии в зависимости от их пожелания[24].

ем на данный момент, это книги, издававшиеся типографским способом со второй половины 1920-х годов. В качестве источника использованы издания 1972 года.

22. Fairclough, N. (1995) *Critical Discourse Analysis: the Critical Study of Language*. Longman.

23. Все тексты приводятся в переводе автора. Некоторые слова и фрагменты текстов выделены жирным шрифтом автором статьи.

24. *Tân Luật* [New Code] (1972). Nhà in Trung Tâm Giáo Hóa Thiê´u Nhi Thủ Đư´c, t. 11.

На текстовом уровне здесь следует отметить императивную модальность в каждой пропозиции, выраженную словами *может* и *должен*, *разрешение* и *повеление*, а также интертекстуальные связи с вьетнамским культом духов, предписывающим проведение ритуалов в 1-й и 15-й день лунного месяца, с католической церковной иерархией (*Его Преосвященство*) и заимствованной из Китая традиционной вьетнамской системой исчисления времени суток с помощью символов двенадцати животных.

Если рассматривать тексты откровений как речевые акты, можно заметить, что пропозиция в каждом параграфе строится на побудительном перформативе «должен» (*phải*) или «может» (*được*). Поскольку центральной речевой единицей здесь является перформатив, то все пропозиции сами по себе являются действиями. Интердискурсивно такая структура отсылает к правилам сангхи для монахов в палийском каноне Винайя (раздел «Пратимокша», во вьетнамском буддизме *Ba La Đề Mộc Xoa)*. Подобным же образом выглядят «Правила мирской жизни»:

> Параграф 1. Все, кто следует учению единого Отца, **должны** относиться друг к другу как дети одного отца. Они **должны** любить и уважать друг друга, быть честными, помогать друг другу как в религиозной, так и в светской жизни.
> Параграф 2. Вступивший на путь **должен** забыть враждебные помыслы, которые он имел до этого, избегать ревности, соревновательности в отношениях и судебных тяжб, быть терпеливым и дружелюбным. В случае разногласий верующие **должны** доверить разрешение дела главе прихода.
> Параграф 3. Каждый **должен** соблюдать **три основы и пять добродетелей**, которые являются источником человеческих отношений; мужчина **должен** соблюдать сыновнюю почтительность, верность, нравственность, умеренность; женщина **должна подчиняться** отцу, мужу и детям, следить за своими делами, словами, внешностью и поведением.
> Параграф 6. Брак — важное событие в жизни человека. Супруга **следует** выбирать среди представителей своей веры либо с условием, что он/она вскоре обратится в эту веру.
> Параграф 9. С момента опубликования Нового Кодекса верующим **запрещается** иметь наложниц. В случае вдовства **позволяется** жениться заново. Если жена не может иметь детей, Наставник **может** разрешить мужу взять вторую жену, но только если первая жена организует свадьбу.

> Параграф 17. Приношения для усопшего **не должны** содержать мяса; **больше пользы для души усопшего будет от постных приношений**. Ритуалы и музыка **не запрещены**, но только такие, которые предписаны Новым Кодексом.
> Параграф 20. С момента опубликования Нового Кодекса верующие **не должны** работать в сферах, связанных с **убийством живых существ** или нарушающих мораль. **Запрещается** публиковать непристойные тексты, торговать алкоголем и опиумом.
> Параграф 23. Если кто-то постоянно нарушает Кодекс, ведет себя неподобающе, что ведет к **формированию плохой кармы**, то его **следует** отлучить от церкви[25].

Здесь прослеживается та же прагматика, что и в основном корпусе «Нового Кодекса», хотя некоторые параграфы развернуты посредством констативов, предлагающих своего рода аргументацию для обоснования перформативных пропозиций (брак — важное событие, от постной пищи мертвым больше пользы, и пр.). Эти констативы сформулированы в виде тезисов, содержащих фоновое знание, *background knowledge* по Фэркло[26], которое не подвергается сомнению и вопрошанию внутри группы, транслируя таким образом конфуцианско-буддийские идеологемы.

С точки зрения социальной практики, можно зафиксировать «идентичностные» изменения как отправителей, так и получателей текстов. Лидеры церкви Као Дай получили от сверхъестественных агентов сборник директив, который позволил им изменить собственный статус и осуществлять управление верующими с помощью дискурсивной практики воспроизводства, распространения и применения этих текстов как нормативных документов. Чиновники стали священниками, а крестьяне и горожане — новообращенной паствой.

Учитывая перформативный характер лексики, мы сталкиваемся с проблемой, всегда волновавшей разработчиков теории речевых актов: при каких условиях перформативы действуют успешно? В отличие от констативов, которые могут быть оценены как истинные или ложные *суждения*, перформативы оцениваются только как успешные или неуспешные *действия* в зависимости от контекста и авторитета говорящего.

25. Ibid, t. 17.
26. Fairclough, N. *Critical Discourse Analysis: the Critical Study of Language*, p. 28.

Какие условия обеспечили текстам Као Дай авторитет и в каком контексте они транслировали те формы власти, действие которых актуализировалось в новой религиозной институции? Фуко предлагает рассматривать власть как способ воздействия на возможные действия других, основанные на свободном выборе субъекта, а не на насилии. «Сама по себе власть не есть ни насилие, которое может иногда скрываться, ни согласие, которое имплицитно возобновляется. Власть есть множество воздействий на возможные действия: она работает в поле возможностей, куда вписывается поведение действующих субъектов»[27].

Анализ институтов для понимания отношений власти — это возможный первый шаг, но всегда есть риск свести их к вариациям закона, не заметив, что стоит за ними. Власть проявляет себя через институты, они ее репрезентируют, а не производят: «Речь идет о том, что институты следует анализировать, исходя из отношений власти, а не наоборот, и о том, что основной пункт укоренения отношений власти, даже если они оформляются и кристаллизуются в некоем институте, следует искать за его пределами... Осуществление власти для одних представляет собой способ структурирования поля возможного действия других. Тем самым характерная черта отношений власти заключается в том, что они являются способом воздействия на действия. Это означает, что отношения власти глубоко укоренены в социальных связях, а также то, что они не образуют какой-то дополнительной структуры поверх общества, о радикальном упразднении которой можно мечтать»[28].

Иными словами, для того, чтобы «Новый Кодекс» работал, он должен, во-первых, иметь влиятельное авторство; во-вторых, не просто предписывать некоторые действия и наказывать за их неисполнение, но апеллировать к социокультурным установкам, общим для эпистемного сообщества лидеров церкви и последователей культа; таким установкам, которые, с одной стороны, приводят людей к церкви, с другой — побуждают оставаться в ней и подчиняться лидерам.

Как уже отмечалось, источником откровений для каодаистов выступают духи великих деятелей прошлого, которые отправляют свои сообщения от имени верховного духа Као Дай посред-

27. Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. С. 181.

28. Там же. С. 184.

ством медиумов. Используя сообщения мертвых, лидеры культа не только овладевают символическим капиталом великих людей, но и решают так называемую дискурсивную «проблему независимого мнения»[29]. Они дистанцируются от содержания текста, перекладывая ответственность на духа, который говорит за них, и записанные слова — это мнение авторитетных предков, но не их собственное.

Во Вьетнаме одержимость духами по сей день заключает в себе мощный драйвер легитимации истины. То, что в европейской культуре модерна стало семиотизироваться как патология, подлежащая изоляции, во многих традиционных культурах по-прежнему считается избранностью духами и служит общине. Прагматика текстов Као Дай работает в исторически сложившемся контексте местного отношения к медиумической практике. Вьетнамцы общаются с духами мертвых посредством медиума в сеансах *gọi hồn*, в практике культа Святых Матерей *lên đồng*, в спонтанной одержимости духами предков *áp vong*, когда любой член семьи может стать одержим духом мертвого на короткое время, впадая в состояние транса. Все это часть массовой культуры повседневности, а не удел секретных обществ, как на западе. Содержание речи медиумов не подвергается сомнению. Рецепт иллокутивного эффекта здесь в том, что когда языковая идеология производит мистическое, авторство приписывают божественной агентности[30].

Тематические пропозиции «Нового Кодекса» интертекстуально апеллируют как к традиционным практикам повседневности, так и к этическим нормам. Новолуние и полнолуние — дни, когда вьетнамцы исполняют ритуал поклонения духам. Несмотря на «католическую» структуру церкви каодаизма, служба привязана не к воскресным дням, а к привычной для вьетнамца темпоральности лунного календаря. Там же в 20-м параграфе упомянуты 4 из 12 временных промежутков суток, каждому из которых соответствует одно из животных китайского астрологического цикла. Вьетнамские крестьяне пользуются этой системой для обозначения времени. Этические коды можно охарактеризовать как конфуцианские («три основы и пять добродетелей», «жена должна подчиняться мужу») и буддийские («больше пользы душе усопшего от постных приношений», «формирование плохой кар-

29. Potter, J. (1996) *Representing Reality. Discourse, Rhetoric and Social Construction*. London: Sage.

30. Keane, W. (1997) "Religious Language", *Annual Review of Anthropology* 26: 57.

мы», «убийство живых существ»). Они же задействованы в предисловии к «Новому Кодексу»:

> Цель Великого Пути состоит в слиянии трех путей — конфуцианства, буддизма и даосизма — в Единый путь. Поэтому в исповедании Великого Пути мы **должны** следовать трем основам и пяти добродетелям, уважать три руководства и пять запретов, соединять три драгоценности и пять первоэлементов[31].

Имеются в виду понятные любому вьетнамцу концепты из «трех религий» (*Tam Giáo*). Из конфуцианства взяты «три основы» (три вида подчинения: государь-подданные, отец-сын, муж-жена) и «пять добродетелей» (гуманность, долг, справедливость, вежливость, мудрость); из буддизма — «три сокровища» (Будда, Дхарма и Сангха) и «пять запретов» (не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не пить вина); из даосизма — достижение микро- и макрокосмической гармонии «трех драгоценностей» (неба, земли и человека), а также важность «пяти первоэлементов» (*у син*: вода, дерево, огонь, земли и металла), которые соотносятся с пятью цветами, пятью звуками, пятью вкусами.

Такие социокультурные коды используются не только в «Новом Кодексе», но и в других канонических книгах каодаизма. Помимо этических установок дух Као Дай давал поучения самого разнообразного характера — об автоматическом письме, проблемах мировых религий, смысле понятий *инь* и *ян*, природе бессмертных и духов, ритуальной музыке, вреде алкоголя, необходимости борьбы с подхалимством, правилах изготовления амулетов и пр. Эти откровения были изданы в виде 86 уроков под заголовком «Собрание священных изречений» (Thánh Ngôn Hiệp Tuyên) почти одновременно с Новым Кодексом, в середине 1920-х.

Тексты «Собрания священных изречений» датированы, включают прозаические и поэтические фрагменты, а главное, имеют авторство: от имени Као Дай вещают разные персонажи пантеона. Божество высшего ранга — Яшмовый Император (*Ngọc Hoàng Thượng Đế*). Помимо него в пантеон входят китайский поэт Ли Бо, Бодхисаттва Гуан-инь, полководец Чан Хынг Дао, Святая мать Диеу Чи Ким Мау, Иисус Христос, Жанна Д'Арк, Виктор Гюго, Ленин, Сунь Ятсен, Марк Аврелий и пр. Каодаисты считают, что в выдающихся личностях прошлого нашла выражение душа все-

31. *Tân Luật* [New Code], t. 3.

ленной. Добавляя таких духов в пантеон, новая религия увеличивала свой символический капитал, а в некоторых случаях еще и укрепляла семейные связи с лидерами движения. Например, Диеу Чи Ким Мау была при жизни сестрой политика Као Чиеу Фата (*Cao Triều Phát*), а после своей смерти, в возрасте 21 года, была включена в пантеон, что привлекло внимание брата, ставшего одним из активистов каодаизма[32].

В предисловии к Собранию священных изречений даются пояснения о способе и языке коммуникации духов со смертными.

> Добродетель **Яшмового Императора** не позволила ему созерцать, как человеческая жизнь погрязает в пороке, поэтому он использовал свои небесные полномочия и послал **кэ (cơ)** для проповеди Пути; уже более года вычерчиваются знаки драгоценных изречений. Но, так как смысл высоких слов не может быть понятен простым смертным, и поучение такими словами не имело бы никакого действия, Божественный пользуется **национальным языком**, чтобы проще было понять[33].

Отметим, что Яшмовый Император (вьетнамская версия китайского Юй Хуана) — отдыхающее божество даосизма, создатель мира — традиционно не вмешивался в дела живых, а в каодаизме стал голосом духа Као Дай, божеством, обращающим пристальное внимание на происходящее в мире, дающим поучения и оказывающим всяческую поддержку. Эта смена статуса Яшмового императора существенна для понимания отношений власти в учении Као Дай. В свете теории Буайе важно помнить, что роль Яшмового Императора в каодаизме отличается от его позиции в пантеоне народной религии. Например, будучи верховным духом культа Святых Матерей, он никогда не воплощается в теле медиума[34]. В каодаизме же он становится божеством активным, превратившись из праздного в деятельного духа (в мировых мифологиях творцы мира хоть и сверхъестественные сущности, но не обладают полным доступом к «стратегической информации»). Яшмовый Император не представляет себя как другой, новый и луч-

32. Jammes, J. (2016) “Caodaism in Times of War: Spirits of Struggle and Struggle of Spirits”, p. 270.

33. *Thánh Ngôn Hiệp Tuyên* [A collection of sacred sayings] (1972) Nhà in Trung Tâm Giáo Hóa Thiê´u Nhi Thủ Đư´c, t. 1.

34. Культ Матерей (Thờ Mẫu), или Четыре Дворца — медиумический культ, оформившийся у вьетов на основе шаманских практик под влиянием даосизма.

ший по сравнению со старыми бог, но как исправляющий свои ошибки единый предвечный бог, который занялся земными делами. Этот универсальный принцип позволяет понять, почему духи мертвых наделяются полнотой доступа к информации, которая реализуется в дискурсе откровений.

В этом фрагменте мы видим, как риторически конструируются репрезентации высшего божества и людей — первый наделен добродетелью и полномочиями, вторые погрязли в пороке и ограничены в своей способности правильно понимать божественные сообщения.

Для преодоления этой перцептивной ограниченности простых смертных используется метаязыковая стратегия смещения власти от языка элит в сторону нового национального языка — латинизированного алфавитного письма *куок-нгы* (*quốc ngữ* или *quốc âm*), которое в тот момент вытесняло иероглифику и заметно влияло на повышения уровня грамотности населения, а соответственно — на доступ к знанию и образованию. Выучив знаки алфавита, горожане и крестьяне могли читать такое фонетическое письмо, в то время как тексты на иероглифике оставались достоянием элит, поскольку требовали гораздо большего количества времени на изучение принципов письма и чтения. Используя *куок-нгы*, каодаизм обеспечивал себе обширную аудиторию.

Еще один значимый элемент текста — стило *кэ*, традиционный инструмент вьетнамских медиумов, которым в состоянии транса писали по песку, а потом интерпретировали знаки. Об этом инструменте и технике транса подробнее в следующем откровении.

> 3 января 1926 г.
> Яшмовый Император пишет от имени Великого Као Дай, проповедует Религию Юга
> Держание кэ или держание кисти **следует** осуществлять, соединив дух и сердце вместе, только тогда из души появляется Истинный Дух, чтобы предстать перед Отцом и выслушать его поучения. Когда держат кэ или кисть, рука повинуется словам Истинного Духа и записывает их, туманно, словно ребенок, сочиняющий небылицы.
> Что такое Истинный Дух?
> Это двойственная сущность из плоти и духа, священных плоти и духа. Когда находишься в обычном теле, очень трудно освободиться от него, бренное тело тянет вниз.

> Этот Истинный Дух, которым обладали все святые, бессмертные и будды, является бесконечно таинственным, он неистребим. Истинный Дух того, кто занимается совершенствованием, находясь в теле, может, полностью овладев учением, освободиться от тела в момент смерти и путешествовать в небесах. Лишь тогда этот Истинный Дух достоин предстать перед Отцом.
>
> Если держащий кэ находится в бессознательном состоянии, Истинный Дух полностью освобождается от тела. Тогда Отец приказывает ему писать знаки, и он чертит, следуя его указаниям; Отец называет имя знака, тело держит кэ и пишет, если пишет неверно, Отец сердится: он ругает бестолковое тело, приходится писать снова.
>
> Что касается держания кисти, когда приходит Отец, он оставляет Духа ребенка на мгновение в неопределенности, чтобы Дух появился и мог слушать наставления Отца, а рука ребенка следовала бы указаниям и писала, это одна часть ребенка и одна часть Отца соединились вместе, тогда осмысляются триграммы неба и земли и постигается суть всего живого.
>
> Перед держанием кэ или держанием кисти **следует** надеть чистую одежду, вымыться самому, и тогда можно предстать перед Драгоценным Дворцом и начать действовать, не допуская небрежности и не нарушая этикета. Когда держишь кэ, **следует** держать ум в совершенной чистоте, не позволяя ему касаться мирских предметов. Рука, держащая кэ, должна быть окурена фимиамом, сердце очищено, затем **следует** позволить чистоте тела выйти наружу из плоти и послужить для проповеди наставлений. **Следует** иметь чистый и устремленный дух, чтобы осуществлять таинственное, **следует** долго поститься, тогда достигнешь чистого и устремленного духа; **следует** вырабатывать волю и характер Святых, Небожителей и Будд, тогда с помощью кэ сможешь проповедовать Учение всем живым существам. Тот, кто держит кэ или кисть, как **главнокомандующий** Отца, доносит послания Учения до всего человечества. Не думайте, что дело кэ и кисти — это обычное дело.
>
> Поэтому, когда держишь кисть, следует ждать **приказа** Отца и **исполнять** его[35].

В этом откровении даосские натурфилософские термины используются для объяснения медиумического метода. Во-первых, дух *шэнь*, хозяин человеческого тела, это одна из составляющих человеческой природы, разделенная на изначальный или истинный

35. *Thánh Ngôn Hiệp Tuyên* [A collection of sacred sayings], t. 4.

дух (*юань шэнь*) и познающий дух (*ши шэнь*). Юань шэнь считается прежденебесным духом, сущностью человека до эмпирического опыта, а ши шэнь — то, что составляет личность, накапливающую знания и кармические долги. Суть практики в развитии юань шэнь, для чего в даосизме применяются техники очищения сердца: остановка мыслей и отказ от желаний. Именно это имеет в виду Яшмовый Император, когда советует медиуму «держать ум подальше от мирских предметов». Состояние транса расценивается как избавление от тела, которое в этот момент служит божеству инструментом для проповеди.

Здесь же фигурирует вьетнамский концепт *тхэй (thầy)*, который дословно переводится как мастер, учитель, наставник, отец (в этом значении слово иногда употребляется в некоторых сельских районах) и фреймирует отношения между говорящим и слушающим как одну из форм конфуцианской власти, описанных выше. Божество использует это слово как местоимение (во вьетнамском языке местоимений нет, вместо них используются термины родства, которыми люди называют себя и собеседника в разговоре в зависимости от их возраста и социального статуса). Словом *thầy* (наставник) называют себя буддийские монахи в разговоре с мирянами, школьные учителя в разговоре с школьниками и их родителями, любого рода наставники в разговорах не только с учениками, но и с другими людьми в целом. Авторитет этого термина не имеет аналогов во вьетнамском языке, он обеспечивает одну из самых универсальных репрезентаций власти в обществе.

Подобным образом все тексты «Собрания священных изречений» задействуют концепты трех китайских учений, распространявшихся во Вьетнаме с первых веков нашей эры и ставших ядром социальных практик, а также определенные языковые стратегии для формирования прагматической пресуппозиции и обеспечения авторитета Као Дай.

На текстовом уровне обращает на себя военизированная лексикализация метафор (*главнокомандующий*, *приказы*, *исполнение*), дополняющая идентичность адептов как солдат, а духа Као Дай как их военачальника, от лица которого могут выступать священники церкви. Так верующие кодируются как потенциальные бойцы.

Интертекстуальные связи каодаизма с даосской и буддийской традициями иногда излагаются в поэтической форме, как, например, в февральском откровении 1926 года:

20 февраля 1926 г.
Яшмовый Император пишет от имени Великого Као Дай, проповедует Религию Юга:
Когда во Дворце Учения расцветают новые цветы
**Разные ветви составляют один дом**
Когда все объединяются в совершенствовании добродетели,
Все, укрепив намерение, с верным сердцем **приходят ко Мне.**
Разве легко постичь **источник Бессмертных и Душу Дао**?
И **триграммы Неба и Земли** нелегко постичь.
**Практика выхода из тела** существовала с древнейших времен,
**А нынче душу держат внутри тела.**
**Следует** искать доброе и постоянно сеять семена **Дао,**
Постоянно изменять зло и **искоренять причины страданий.**
Если в **обители скорби** кто-то захочет всего этого избежать,
То наступит ли для него момент просветления?[36]

Призыв к стиранию доктринальных различий между системами трех религий и воссоединению в учении Као Дай выражен в метафоре «разных ветвей, составляющих один дом». Термины «источник бессмертных» и «постижении Дао» напрямую указывают на даосские концепции обретения бессмертия и натурфилософской эпистемологии, а «небо и земля» символизируют бинарную оппозицию инь-ян, выраженную в природных сущностях и процессах (мужское/женское, жар/холод, лето/зима, сухость/сырость и пр.), взаимодействие которых лежит в основе всех процессов в природе, человеке и социуме. Под «практикой выхода из тела» имеется в виду даосская психотехника вывода духа (*шэнь*) из тела по каналу *чжун-май* для путешествия в иных мирах и обретения знаний. После многолетних тренировок этот метод традиционно был доступен только тем, кто достиг высокого уровня добродетели (*дэ*). Слова о том, что «душу теперь держат внутри тела» означают, что метод утерян. Практика и проповедь даосского учения должны быть неотделимы от буддийских концепций «искоренения причин страданий» в «обители скорби», то есть в земном мире, который по буддийским представлениям является миром страданий.

В то же время каодаистский канон включает рекомендации по переосмыслению христианской традиции. Следующий фраг-

36. Ibid, t. 6.

мент описывает разговор духа с французской супружеской четой, попавшей на сеанс:

> 8 июня 1926 г.
> Поучение на французском языке для двух французских граждан. Яшмовый Император пишет от имени Великого Као Дай, проповедует Религию Юга:
> О, представители **счастливой расы**, я удовлетворю ваше любопытство. Люди, знаете ли вы, откуда вы пришли? Среди всех земных созданий на сегодняшний день вы наиболее благословенны; **я приравниваю вас почти к самому себе по уровню духовного развития** и мудрости. У вас есть все, чтобы осознавать свое положение в космосе.
> Христос пришел среди вас. Он дал свою священную кровь для вашего спасения. Почему же вы отошли от Него в течение почти двух тысяч лет Его отсутствия? **Вы молитесь Его Новому Завету без понимания. Вы ослабили Его великого учение. Человечество страдает от прихотей фальшивых учителей.** Если бы только они смогли последовать за своим Учителем той же дорогой на Голгофу!
> Самый драгоценный престол во всем мире — престол первых истинных учеников. Это учение, вместо того чтобы нести мир и гармонию людям, принесло только распри и войны. Вот почему сам я пришел, чтобы принести вам мир, который был обещан вам. Только тогда Христос сможет вернуться. **Вы можете узнать и понять еще многое от моих учеников**[37].

Конструирование идентичности французов как «почти равных [духу Као Дай] по уровню духовного развития» риторически ставит вьетнамцев в положение созданий менее развитых, не готовых к «осознанию своего положения в космосе». Вместе с тем, с помощью тезиса «престол первых учеников принес распри, поэтому я пришел сам, чтобы нести гармонию» дух Као Дай косвенно репрезентирует самого себя как высшее божество, когда-то посылавшее в мир учеников, одним из которых был и Христос. Ныне же его ученики — священники церкви Као Дай, принимающие его слово и истину из первых рук.

В целом, с одной стороны, «Собрание священных изречений» содержит большое количество интертекстуальных связей с идео-

37. Ibid, t. 29.

логией синкретического комплекса *там дао*, традиционными ритуальными практиками и католическими концептами, что в теоретической модели Фэркло означает контентное доминирование прошлого с минимальным привнесением нового; с другой же стороны, «Собрание» демонстрирует высокую интердискурсивность, сочетая различные языки и жанры, что показывает изменения на уровне социальной практики, которые можно охарактеризовать как популяризацию сакрального знания, ранее доступного только религиозным элитам.

Дополняет картину еще один канонический сборник, известный под названием «Религиозная конституция»[38], который возник позже для разъяснения основных положений учения и пояснения пастырских функций. В нем излагаются уже известные постулаты из «Нового Кодекса» и «Собрания священных изречений» с комментариями старшего медиума *хо фана* или с комментариями самого духа, к которому обращается *хо фан*, так что коммуникация с духом становится двусторонней. Это своего рода метадискурсивный теологический нарратив, авторефлексия о доктрине, где, в частности, обсуждаются разные типы власти и ее распределение между сверхъестественной сущностью и руководством церкви.

В прагматическом отношении наиболее интересны в этом сборнике ответы самого духа Као Дай, в которых сухой стиль комментариев *хо фана* сменяется неформально-шутливым и иногда содержит пометки «дух отвечает со смехом». В своих ответах Као Дай дает понять, что он и есть Всевышний, который ранее являлся людям, воплощаясь в разных религиозных лидерах, или посылая своих учеников, а теперь пришел сам (в телах медиумов), чтобы разъяснить смертным истинный путь.

Впервые дух Као Дай явился одному из основателей учения задолго до 1925 года, что обычно считают годом основания новой религии. Чиновник колониальной администрации Нго Минь Чиеу (*Ngô Minh Chiêu*) с 1917 года получал откровения духов. Изначально он практиковал контакт с невидимым миром в надежде таким образом найти способ излечить свою мать. Вскоре дух Као Дай посоветовал ему стать вегетарианцем, затем явил образ глаза в треугольнике, начал давать наставления в практике медитации, и постепенно Чиеу стал обращать в новую веру своих друзей.

38. *Luật Pháp Cao Đài* [Caodaist Law] (2012). Kết Tập Luật Đạo, tt. 47–161.

В декабре 1925 года Нго Минь Чиеу посетила группа Фо-Лоан (Phò Loan) во главе с Фам Конг Таком (*Phạm Công Tắc*), которая практиковала спиритизм французского типа с использованием доски *Ouija board*. В рождественскую ночь того года они, объединившись, получили откровения Као Дай, что и принято считать официальным основанием каодаизма[39]. Один из лидеров группы Фо Лоан, Ле Ван Чунг (*Lê Văn Trung*) в мае 1926 года стал ходатайствовать в колониальной администрации об открытии 21 молельного дома, а в октябре группа отправила письмо губернатору Индокитая с просьбой официально признать Као Дай новой религией. Нго Минь Чиеу это письмо не подписывал и вообще ему «докучали присоединившиеся вестернизированные спиритисты»[40]. С этого момента каодаизм разделился на два направления: «недеяния» (vô vi) и «спасения» (phổ độ). Последователи первого были ориентированы на уединенную практику в стиле Нго Минь Чиеу, а лидеры второго — на социальную деятельность[41]. Именно вторые публиковали сборники откровений, фрагменты которых были представлены выше.

Традиция медиумических сеансов с духом Као Дай непрерывно продолжается в разных странах мира по сей день. Откровения записываются, самые важные из них публикуются, и, по оценкам Хоскинс, сейчас в различных школах признаны каноническими сотни сборников священных изречений[42].

Подведем некоторые итоги. Рассмотренные тексты полны декларативных и побудительных перформативов, устанавливающих властные полномочия высшего существа, его монополию на истину, делегирующих эти полномочия служителям культа и дающих верующим указания о том, что следует и чего не следует делать. Становится понятен скепсис французского чиновника в отношении новой религии: едва ли подобная риторика была убедительна для просвещенного европейца. В части доктринальной она была малопонятна, а в части директивной — не имела перлокутивной силы, просто потому что сама практика получения сооб-

39. Smith, R. B. “An Introduction to Caodaism. I. Origins and Early History”, p. 338.

40. Gorbon, M. *Histoire de Caodaisme*, p. 27.

41. Đông Tân (1972) Lịch Sử Cao Đài [History of Caodaism], t. 129.

42. Hoskins, J. A. (2011) “Diaspora as Religious Doctrine: An “Apostle of Vietnamese Nationalism” Comes to California”, *Journal of Vietnamese Studies* 6(1): 43–86.

щений от духов воспринималась им относящейся к области суеверий и не обладала авторитетом.

Почему же эти послания эффективно работали для вьетнамской аудитории? Или, перефразируя Фуко, каким образом власть актуализировалась в откровениях, так что одни получали возможность воздействовать на действия других? Из приведенных примеров видно, что в текстах Као Дай применяется ряд дискурсивных стратегий.

Во-первых, откровения духов всегда обладали и продолжают обладать во Вьетнаме высоким кредитом доверия. Медиумические формы получения знания сохраняют монополию на истину и в наши дни. Кроме того, тот факт, что в текстах культа используются голоса разных духов, позволяет минимизировать «элемент личной заинтересованности» в убеждении аудитории.

Во-вторых, как уже говорилось, перформативы, в отличие от констативов, не оцениваются как истинные или ложные, поскольку сами являются реальными действиями в момент использования. Их нельзя подтвердить или опровергнуть, но можно оценить как успешные или неуспешные, уместные или неуместные, в зависимости от статуса адресанта и контекста[43]. Помимо рассмотренной прагматики перформативов, власть реализуется в текстах семантически в выборе лексике: *приказывает, главнокомандующий, ругает, подчиняться, доверить разрешение дела, наставник может разрешить, нарушить кодекс, люди из внешнего мира, контролирует тела*. Так работает конфуцианская логика, в которой аргументативная составляющая сведена к минимуму, коль скоро стороны приняли роли отца/ребенка.

В-третьих, тексты выстраивают идентичность акторов культа в виде дихотомии верховного духа-отца (и его полномочных представителей в лице *зяо тонгов* и *хо фапов*) и верующих-детей. Такая модель обеспечивает иерархическую власть отца на уровне прагматики вьетнамского языка и традиционных социальных отношений.

В-четвертых, как показали выявленные интертекстуальные связи, ничего нового в текстах каодаизма не было. Концептуальное содержание культа стало, по сути, «перезагрузкой» системы трех религий, почти две тысячи лет существовавших во Вьетнаме, но в своей чрезвычайно сложной доктринальной части остававшихся достоянием чиновников (в средние века), рели-

43. *Остин Д.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986.

гиозных деятелей и образованной городской интеллигенции. Знание, ранее недоступное неграмотному простолюдину, было транслировано на новый национальный язык в простой форме этических норм и предписаний для медитативной практики. Каодаизм был продуктом городских элит, получивших французское образование и оказавшихся в зазоре между западной и туземной идентичностью — они чувствовали себя в меньшинстве и по отношению к французам, поскольку были недостаточно европеизированы, и по отношению к местным, которым они виделись слишком европеизированными. Мануэль Саркисьянц пишет: «Добавив национальные концепты в католическую структуру каодаизма, вьетнамские элиты перебросили своеобразный культурный мостик к традиционным ценностям не-европеизированных горожан и сельского населения Кохинхины. Универсализация послания вьетнамских религиозных идей в форме нового культа наделила местных интеллектуалов, прежде зависимых от французских моделей, миссией по спасению всего мира, включая Запад. Подобным же образом петербургская интеллигенция постреволюционного периода обратилась к пасторальным идеям досекулярной России, оформив их в виде народничества и славянофильства, обосабливаясь, с одной стороны, от европейской зависимости, а с другой — восстанавливая связи с сельским населением страны»[44].

В-пятых, откровения записывались и публиковались на национальном языке *куок-нгы*, что выводило религиозный дискурс за пределы китайско-вьетнамского иероглифического языка элит, расширяя круг потенциальных реципиентов текстов новой религии.

Чтобы подчеркнуть значимость выбора рассмотренных выше стратегий, применим к ним семиотический тест замены: перлокутивная сила перформативов могла быть сведена на нет в конкретном социально-историческом контексте, если бы а) лидеры движения заявили свою собственную монополию на истину, не ссылаясь на потусторонний источник откровений, б) использовали не комплекс традиционных синкретических верований и практик, а принципиально новые доктринальные тезисы или в) оперировали не упрощенными этико-религиозными концептами, а глубокими философскими рассуждениями о природе Дао или дхармы, г) дух Као Дай называл себя не «наставником», а «бра-

44. Sarkisyanz, M. “On the Place of Caodaism, Culturally and Politically”, p. 179.

том» или «сыном», д) для записи и публикации откровений использовался не новый алфавит с диакритикой, а иероглифические *тьы-ном* или *хан-вьет*.

При этом не следует забывать, что иллокутивная сила перформатива зависит от выполнения всех условий речевого акта, и одно из таких условий — подтвержденный авторитет говорящего. Всегда существует проблема доверия к проводникам потустороннего. Медиум по имени До Ван Ли поясняет в одном из интервью: «Спиритизм в Каодаизме — палка о двух концах. Религия была создана с помощью спиритизма, значительно выросла за счет спиритизма, но и нажила себе проблем из-за спиритизма. Произошла инфляция спиритизма — каждый стал им заниматься, организовывать сеансы у себя дома, напрямую говорить с Богом. Поэтому Бог решил ограничить это, положить этому конец, прекратить безответственные игры со сверхъестественным. Бог хотел проверить, есть ли у людей тяга к просвещению, убедился, что есть, но она с легкостью выходила из-под контроля. Мы должны быть начеку и остерегаться фальшивых откровений. Некоторые говорят, что получают откровения, но на самом деле просто дурачат сами себя. Сеансы могут оказаться не санкционированы Богом. Когда в нашей вере появляется медиум, пользующийся доверием, он сразу становится обладателем огромной власти. Он может быть более могуществен, чем сам Папа или лидеры Священного Глаза (имеется в виду главный храм в провинции Тэй Нинь — А. Ш.)» (из интервью в Калифорнии, 2005 год)[45].

С одной стороны, в этом фрагменте звучит авторитарная позиция высшего чина религиозной иерархии, стремящегося не допустить потери монополии на истину, с другой стороны, это позиция борца за чистоту веры — они вполне могут сосуществовать в одной ментальной модели. Будучи в контакте со сверхъестественными агентами, наделенными полным доступом к стратегической информации, До Ван Ли обеспокоен девальвацией практики, которая может расшатать или трансформировать движение в целом, во всяком случае, в том виде, который привычен и кажется правильным ему самому.

Несмотря на заявленный в каодаизме проект по спасению человечества и обретению статуса мировой религии, шансы на успех в этом отношении были невысоки именно в силу вышеуказанных

45. Hoskins, J. A. “Diaspora as Religious Doctrine: An “Apostle of Vietnamese Nationalism” Comes to California”, p. 58.

особенностей. Этот культ был не просто местным, но социально специфическим даже в рамках Вьетнама, точнее, Кохинхины, где он получил наибольшее распространение. Дисциплинарные установки культа формировали послушные тела адептов в контексте конкретной исторической ситуации, но каодаизм, несмотря на все усилия его создателей, не достиг статуса национальной религии. В каком-то смысле интереснее мотивация не тех вьетнамцев, которые присоединились к культу, а тех, кто не сделал этого, но это тема отдельного исследования.

Предложенный комплексный подход к анализу фрагментов канона Као Дай имеет целью по-новому взглянуть на проблему и подчеркнуть, что было бы слишком большим упрощением объективировать верующих как марионеток, несмотря на то, что при обращении в новую веру могли, помимо проповеди, применяться экономические мотивации. Исторические документы показывают, что в разные периоды и в разных районах страны каодаисты выступали как на стороне французских войск, так и против них[46]. Даже если французская администрация эпизодически использовала адептов культа Као Дай в своих интересах, это не отменяет собственной агентности и интенциональности верующих, то есть политическое измерение каодаизма не может автоматически отрицать, что система была и остается осмысленной духовной практикой. Эмическая картина не может игнорироваться только на том основании, что учение выглядит для европейца эпистемологически наивным.

## Библиография / References

*Буайе П.* Объясняя религию: Природа религиозного мышления. М.: Альпина нонфикшн, 2017.

*Колотов В. Н.* Сайгонские режимы 1945–1963. СПб: ИД СПбГУ, 2001.

*Остин Д.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986.

*Фуко М.* Субъект и власть / Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. М.: Праксис, 2006.

Asad, T. (1983) “Anthropological conceptions of Religion: Reflections on Geertz”, *Man, New Series* 18(2): 237–259.

Austin, J. L. (1973) *How to Do Things with Words*. New York: Oxford University Press.

Burridge, K. (1969) *New Heaven, New Earth. A Study of Millenarian Activities*. Blackwell.

46. Jammes, J. “Caodaism in Times of War: Spirits of Struggle and Struggle of Spirits”, p. 247–294.

Boyer, P. (2001) *Religion Explained*. Basic Books.

Đông Tân (1972) Lịch Sử Cao Đài [History of Caodaism].

Fairclough, N. (1995) *Critical Discourse Analysis: the Critical Study of Language*. Longman.

Foucault, M. (1982) *The Subject and Power*. University of Chicago Press.

Gorbon, M. (1948) *Histoire de Caodaisme*. Paris.

Hill, F. R. (1971) "Millenarian Machines in South Vietnam", *Comparative Studies in Society and History* 13(3): 325–350.

Hoskins, J. A. (2011) "Diaspora as Religious Doctrine: An "Apostle of Vietnamese Nationalism" Comes to California", *Journal of Vietnamese Studies* 6(1): 43–86.

Hoskins, J. A. (2015) "An Unjealous God? Christian Elements in a Vietnamese Syncretistic Religion", *Current Anthropology* 55(S10): 302–311.

Jammes, J. (2016) "Caodaism in Times of War: Spirits of Struggle and Struggle of Spirits", *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 31(1): 247–294.

Keane, W. (1997) "Religious Language", *Annual Review of Anthropology* 26: 47–71.

Kolotov, V. N. (2001) *Saigonskie Rezhimy 1945–1963* [Saigonese regimes 1945–1963]. St. Petersburg: SPSU Publishing house.

Luật Pháp Cao Đài [Caodaist Law] (2012). Kết Tập Luật Đạo.

Potter, J. (1996) *Representing Reality. Discourse, Rhetoric and Social Construction*. London: Sage.

Sarkisyanz, M. (1984) "On the Place of Caodaism, Culturally and Politically", *Journal of Asian History* 18(2): 174–188.

Smith, R. B. (1970) "An Introduction to Caodaism II. Beliefs and Organization", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33(3): 573–589.

*Tân Luật* [New Code] (1972) Nhà in Trung Tâm Giáo Hóa Thiếu Nhi Thủ Đức.

*Thánh Ngôn Hiệp Tuyên* [A collection of sacred sayings] (1972) Nhà in Trung Tâm Giáo Hóa Thiếu Nhi Thủ Đức.

Ton That Binh (1998) "Hat Hau Van o Hue" [Performing Holy Songs in Hue], *Van Hoa Dan Dian* 1: 21.

Werner, J. S. (1981) *Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao Dai in Vietnam*. New Haven.

Wilson, B. R. (1973) *Magic and the Millenium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-world people*. NY: Harper and Row.